
16.

«Opa, esto no es Europa»

*Una crítica a la idea de Israel
como parte del área cultural europea*

ANGY COHEN

UNIVERSIDAD DE CALGARY

Introducción

La afirmación de que Israel es una especie de sede europea en Oriente Medio, una anomalía cultural en su entorno, es casi un lugar común entre observadores, comentaristas e incluso investigadores europeos. Esta misma asunción ha sido reafirmada por la derecha y la izquierda israelí, así como por los discursos políticos extranjeros a favor y en contra de Israel, si bien por diferentes vías. Por esta razón, en este capítulo me voy a centrar en el origen de esta idea y sus consecuencias sociales y políticas, así como de su evolución dentro de la sociedad israelí. Me ocuparé de la definición de Israel como parte del área cultural europea desde el punto de vista elaborado por la población sefardí y oriental, que constituye, de hecho, la mayoría demográfica del país. Este trabajo pretende mostrar la inadecuación del proyecto europeizante para prescribir la realidad demográfica y cultural del país tanto en las décadas previas a su establecimiento como en la actualidad.

La sociedad israelí es sumamente compleja y está compuesta por diferentes grupos étnico-religiosos que a su vez se identifican con posturas políticas igualmente diversas. Dentro de la población judía de Israel, hay una mayoría llamada *mizraji*¹ u oriental, procedente o descendiente

1 Puesto que estoy tratando un fenómeno específicamente israelí, haré uso de categorías como estas, que forman parte del sistema de categorización social

de personas emigradas del mundo árabe y musulmán y del antiguo Imperio otomano: Marruecos, Argelia, Libia, Egipto, Líbano, Yemen, Etiopía, Iraq, Irán, Pakistán, Turquía, Bulgaria y la antigua Yugoslavia son algunos de los países de origen de esta población.

La palabra *mizrají* (pl. *mizrajim*) significa, literalmente, «oriental», que deriva de *mizraj* u «Oriente», en hebreo. La categoría *mizrají* nace en Israel y se convierte en una categoría sociopolítica que lleva consigo un estigma de primitivismo, baja cultura y fanatismo. Esta categoría no tiene precedente histórico alguno, pues antes de la existencia del Estado de Israel no había tal cosa como «comunidades *mizrajíes*». Sin embargo, la categoría *mizrají* ha sido reivindicada tanto por la academia como por los grupos activistas, y hoy es de uso común. Las personas procedentes de países árabes y/o musulmanes son también llamadas *sefardim* (plural de sefardí), originarios de España. Sin embargo, esta identificación no siempre se corresponde con un origen en la Península Ibérica, que se remontaría a aquella población judía huida o expulsada entre los siglos XIII y XV. Las comunidades sefardíes se vinculan entre sí también a través de elementos culturales y de su tradición halájica (perteneciente a la ley judía) tal como fue desarrollada en la España medieval y transformada en las distintas comunidades judías que se establecieron tras la expulsión en los Países Bajos, Italia, Grecia, los Balcanes, el norte de África, Turquía, Oriente Medio, etc. Es decir, puede haber sefardíes que no descienden históricamente de la Península Ibérica pero que se consideran sefardíes por el tipo de judaísmo que observan (ver Zimmels, 1958). La categoría «sefardí» se sigue utilizando en el mundo religioso y también en aquellas comunidades que trazan su origen en la Península Ibérica.

La realidad demográfica y cultural de Israel está lejos de la vieja aspiración del sionismo europeo de ser una nación judía laica y socialista. Hoy, de los 6.870.000 personas judías de Israel (el 73,9 % de la población total) (CBS, 2020a), más del 50 % son procedentes de países árabes y/o musulmanes (Lavie, 2018: 3-4). Además, el 21,1 % de la población israelí es de origen palestino (CBS, 2020a), tanto cristiano como musulmán. La suma de la población judía *mizrají* de Israel y la población palestina muestra que alrededor del 60 % de la población total de Israel es de

israelí, pues no todos los fenómenos sociales y las categorías que los describen son traducibles de manera que se mantengan los matices que hacen relevantes las distinciones que hacen las personas en sus espacios culturales. Así, categorías como *mizrají*, *jaredí*, *Yishuv*, *Aliyah*, etc., serán utilizadas en hebreo (transliterado al español) con una explicación de sus matices a pie de página.

origen no-europeo. El supuesto europeísmo de Israel y su cultura estuvo y continúa estando en el fondo del conflicto sociopolítico interno más crítico del país: el conflicto entre askenazíes y *mizrajíes*.

Por otro lado, si bien más del 80 % de la población judía mundial es de origen europeo (*ashkenazi*, en hebreo), solo una minoría vive en Israel (Swirski, 1986). Esta minoría demográfica, sin embargo, constituye la clase social dominante en el país. Así, políticos, jueces, médicos y profesores de universidad tienden a ser de origen askenazi en su inmensa mayoría, así como los estratos socioeconómicos más altos presentan una mayoría askenazi. Del mismo modo, los centros tradicionales de estudio de los textos de la tradición judía (conocidos como *yeshivot*) tienden a ser en su mayoría askenazíes, lo cual implica un dominio askenazí sobre la ley judía y sus tradiciones en los ámbitos sociales e instituciones religiosas hegemónicas en un país de mayoría sefardí/*mizrají*.

Cuando las grandes oleadas de inmigración judía procedentes de países árabes y musulmanes llegaron a Israel a partir de 1948 (Chetrit 2010; Lewin-Epstein y Cohen, 2019) las políticas de recepción de inmigrantes ubicaron a las personas recién llegadas en la periferia tanto social como geográfica del país. A pesar del origen judío común, se trataba de poblaciones muy diversas en cuanto a sus recursos socioeconómicos (Cohen, 2002; Semyonov y Lerenthal, 1991), estructuras familiares y nivel educativo (Khazzoom, 2008) y sus modelos socioculturales (Fischer, 2016).

Inicialmente, la población judía no-europea fue asentada en las llamadas *maabarot* o campos de tránsito, donde se suponía que estarían durante un tiempo limitado hasta que se les asignara una vivienda. Sin embargo, la situación se alargó mucho más de lo previsto, los años pasaron y los campos de tránsito se reconvirtieron en barriadas de construcciones precarias. Mientras a los inmigrantes de origen europeo se les asignaban viviendas con relativa celeridad tras su llegada, los inmigrantes marroquíes, iraquíes, yemeníes, etc., se mantuvieron en una precariedad que, en la mayor parte de los casos, no habían conocido en sus países de origen, por humilde que hubiese sido su forma de vida². Con el tiempo se formó un lumpemproletariado *mizrají* y una clase

2 En los últimos años han salido dos documentales importantes sobre la experiencia en los campos de tránsito y su conversión en poblados de desarrollo, así como las políticas de inmigración y reasentamiento que marcaron el destino de la población *mizrají*. Ver: *The Ancestral Sin*, dirigida por David Deri (2017; D.d Productions) y *Maabarot*, dirigida por Dina Zvi Riklis (2019; Arik Bernstein).

trabajadora marcada por la exclusión social (Khazzoom, 2008) expresada en la falta de acceso a una educación de calidad y un mercado de trabajo discriminatorio que no favorecía la movilidad social (Chetrit, 2010). Esto fue acompañado de la exclusión de la población *mizrají* de los estratos de poder político, social y cultural³. Hasta el día de hoy, la cultura hegemónica del país implica que hablar con acento árabe, por leve que sea, sea equivalente a ser *mizrají* y, por tanto, de una clase social inferior (Lavie, 2011b; Penslar, 2004).

Fue precisamente la izquierda israelí, socialista, mayoritariamente de origen askenazi (europeo) y laica, la responsable del destino de la población oriental en Israel. Desde su punto de vista, la población *mizrají* era la menos «apta» para sacar adelante la empresa del sionismo europeo (Mizrachi, 2020; Shenhav, 2006), centrado en la creación del «nuevo judío» laico, moderno, fuerte, sin miedo y dueño de su futuro. Los *mizrajíes* aparecían como judíos en proceso de desarrollo a los que había que sacar de su primitivismo a través de proyectos educativos de todo tipo, a la vez que se garantizó su posición de desventaja socioeconómica (Shohat, 1988). En ese mismo contexto, los árabes musulmanes eran «el otro» por excelencia.

Dicho de otro modo, la clase trabajadora *mizrají* no tenía representación dentro de ese socialismo de ascendencia europea. Así, la izquierda israelí ha tendido a ver a los judíos originarios del norte de África y Oriente Medio, a los *mizrajíes* como personas fanáticas, religiosas, machistas, violentas y primitivas y, además, culpables de las sucesivas victorias electorales de la derecha nacionalista (Shohat, 1988); desde la victoria de Menajem Begin gracias al apoyo *mizrají* en 1977, hasta Benjamín Netanyahu en la actualidad. Es decir, la izquierda israelí, comprometida con la igualdad de la población palestina en Israel y con el fin de la ocupación, y crítica con el racismo del Estado contra la población palestina, sin embargo, parece que no es capaz de tomar conciencia de su propio racismo –histórico y actual– contra la mayoría judía *mizrají* (Lavie, 2011b). Los partidos e intelectuales de izquierdas son la voz que Europa y América más escuchan contra la ocupación de los territorios palestinos y a favor de la desvinculación entre religión y Estado. El referente de esta izquierda es la Europa laica y liberal, de la cual descienden históricamente.

3 Para un estudio detallado del proceso de creación de clases sociales en función de los grupos étnicos dentro de la población judía del país, ver Khazzoom (2008).

El periodista y escritor Amnon Danker escribió en 1983 en el periódico *Haaretz* acerca de una posible guerra civil entre askenazíes y *mizrajíes*. Su discurso hoy seguramente sería censurado por la corrección política, si bien es habitual encontrar actitudes idénticas entre muchos de quienes se ven como herederos del sionismo socialista, humanista, liberal, universalista y, por supuesto, europeo⁴:

Esto no será una guerra civil [en hebreo: guerra de hermanos], no porque no vaya a haber guerra, sino porque no será entre hermanos, puesto que, si yo estoy en este lado que me imponen, me niego a llamar a los del otro lado mis hermanos [...]. Quiero decirte que estoy harto de sentir pena y tener compasión. Ya conozco todas esas historias de abandono y las desigualdades sociales y el DDT⁵ y las chabolas⁶. Wadi A-Salib⁷ y Musrara⁸ y la pobreza y la humillación. [...] Hay que decir que el país está dividido en dos grupos políticos muy diferentes y que, para nuestra desgracia, se distinguen por sus países de origen. Debemos decir que una parte grande, ruidosa y violenta de votantes de Likud⁹ ven en su actividad política también la expresión de un odio étnico [...]. Todo este discurso de –vale, vale, no os enfadéis, que ya sabemos que vosotros también trajisteis un gran patrimonio. Es verdad que nosotros tuvimos a Heine y Freud y Einstein y

4 Nota sobre traducciones: todas las traducciones del hebreo y del inglés son mías, a menos que se indique lo contrario. Cuando ha sido posible, he incluido referencias en inglés para que puedan ser consultadas con mayor facilidad que su original en hebreo.

5 DDT era un insecticida muy agresivo con que se roció a los inmigrantes *mizrajíes* según iban llegando al país.

6 Se refiere a los campos de tránsito o *maabarot* donde los *mizrajíes* fueron enviados a su llegada y donde se tuvieron que quedar mucho más tiempo que los askenazíes, en condiciones de pobreza absoluta.

7 Wadi A-Salib se refiere a las revueltas *mizrajíes* de 1959 en el barrio de Wadi A-Salib en Haifa. Las revueltas estuvieron motivadas por el disparo de un policía a un judío marroquí, lo cual provocó una respuesta violenta que expresaba la frustración y desesperación de la población *mizrají* ante la exclusión a la que estaban siendo sometidos.

8 Musrara es un barrio de Jerusalén en el que comenzó el movimiento de las Panteras Negras en los años setenta. Era un barrio *mizrají* profundamente empobrecido en el que un grupo de jóvenes se organizaron para exigir cambios y mejoras, hicieron manifestaciones y numerosas acciones políticas. Las Panteras Negras transformaron la vida política de Israel de manera irreversible.

9 Likud es el actual partido de Benjamin Netanyahu. Se trata de un partido de derecha, neoliberal y laico, si bien ha formado coalición con diferentes partidos religiosos de varios signos. Su fundador fue Menajem Begin.

toda esta maravillosa mezcla entre judaísmo y cultura occidental, pero vosotros también teníais cosas que estaban bien: hospitalidad, respeto a los padres y una gran tradición patriarcal ¡Si escucho este sinsentido una vez más voy a gritar! Besar la mano del padre y la maravillosa hospitalidad y el auténtico anhelo de Sion y el mesianismo ingenuo son quizá cosas que están bien para quienes les guste todo eso, pero para mí no son los símbolos que me gustaría ver en la sociedad que yo y mis padres espirituales soñamos con fundar aquí: el modelo de sociedad del humanismo, una sociedad avanzada interconectada con las más hermosas visiones del liberalismo humanista. Los defensores del amor a Israel¹⁰ dicen entre dientes «no les llames “Khomeinistas”, no les llames “primitivos, solo los enfada más» (Danker, 1983, sp).

De las muchas cosas que se deberían señalar en este dechado de prejuicios y racismo (ver Chetrit, 2010: 155-160), me limitaré a subrayar las que son más relevantes para el argumento de este trabajo: la banalización de las consecuencias de la discriminación contra la población *mizrají*; la ausencia de responsabilización de la izquierda israelí con respecto a la alienación de la clase trabajadora *mizrají*, cuyo apoyo no ha logrado atraer en ningún momento; la idea de que los askenazíes trajeron la alta cultura a Israel, la cual habría sido inexistente en los países árabes y musulmanes de los que proceden los *mizrajíes*. Estos, por su lado, solo tendrían para ofrecer como contribución a la cultura israelí costumbres patriarcales y conservadoras vinculadas con la centralidad de la familia, el respeto a los mayores y la hospitalidad, que vendrían a ser la antítesis de la visión laica, liberal y liberada de la izquierda ilustrada. Por último, Danker repite un tópico habitual entre la elite askenazí: ellos son los descendientes (espirituales y, con frecuencia, materiales) de los pioneros europeos ilustrados que soñaban una nación avanzada, valiente y libre de prejuicios religiosos de todo tipo. Como veremos un poco más adelante, ese sueño europeo, ilustrado, universalista y liberal pasó por encima de la realidad cultural, histórica y demográfica de la región, con consecuencias que se padecen hasta el día de hoy.

Por su lado, la derecha nacionalista israelí también ha mantenido la idea de que Israel es algo así como el bastión occidental de la zona,

10 Se refiere al concepto de *ahavat Israel*, amor a Israel, que implica el afecto fraterno, familiar entre los judíos.

presentándose como «la única democracia de Oriente Medio». Benjamin Netanyahu hablando un perfecto inglés y alertando del peligro terrorista al que está sometido occidente es un ejemplo de esto (Netanyahu, 2018). Pero también Ehud Barak, del partido laborista y primer ministro entre 1999 y 2001, dijo en su momento que Israel es «una villa en medio de la jungla», refiriéndose al caos político y social generalizado en los países vecinos (Barak, 1996). Esta idea es, como vemos, transversal en la política israelí.

A pesar de que la elite política israelí también es, en su inmensa mayoría, askenazí, el partido sefardí SHAS¹¹ representa una excepción. Se ubica dentro del campo *jaredí* (ultraortodoxo), si bien no sería correcto identificarlo simplemente como uno más de los desarrollos de la ortodoxia. Creado en 1984, SHAS recogió los frutos del trabajo hecho por iniciativas políticas mizrajíes anteriores, en especial del partido TAMI, creado en 1981 (Chetrit, 2021: 141-153). TAMI tenía una orientación no-religiosa y su agenda giraba en torno a la lucha de clases. En 1981, obtuvo tres sitios en la Knesset, pero desapareció dentro de Likud en 1984 tras un fracaso electoral (*op. cit.*: 141-153). En 1999 SHAS se convierte en la tercera fuerza política israelí. Hoy en día se mantiene como la única fuerza política *mizrají*. Su electorado no es necesariamente *jaredí*, y sus líderes son perfectamente conscientes de ello. SHAS viene a dar una respuesta política a un problema social y religioso: el de la discriminación contra la población sefardí y oriental¹² (Chetrit, 2010:

11 SHAS es un partido fundado en 1984 bajo el liderazgo del rabino Ovadia Yosef, de origen iraquí, y que ocupó el puesto de Rabino Mayor sefardí de Israel entre 1973 y 1983. Para un estudio de la emergencia de SHAS y su papel político, ver Chetrit (2010).

12 En Israel, en la actualidad, no hay un partido *mizrají* de izquierdas, entendida aquí la izquierda como la opción política que defiende un reparto más equitativo de la riqueza, servicios sociales públicos de calidad y condiciones de igualdad en el acceso a los recursos e instituciones por parte de toda la población. Hay, sin embargo, grupos de intelectuales y activistas que trabajan en favor de la población *mizrají* más deprimida y que luchan por la transformación del discurso político. Por citar solo un ejemplo de entre los muchos que existen hoy día, el movimiento *Showrot Kivot* («rompiendo muros»), liderado por Karmen Elmakiyey y Sapir Slutzker-Amran, saca adelante campañas sociales y hace activismo comunitario. Se definen como un movimiento feminista y social en favor de la unidad de las diferentes comunidades y que trabaja de la mano de grupos vulnerables y mujeres que viven en la pobreza. Sus líderes lo explican así: «nos encontraremos en la lucha por la vivienda y la justicia en el reparto de la riqueza, con mujeres que han sufrido malos tratos, en la lucha contra la violencia policial y la defensa de la libertad de protesta, con la comunidad LGTBIQ, etc. Nosotras luchamos y apoyamos a

180), si bien avanzando una agenda conservadora y religiosa. Esta agenda estaría respondiendo a la opresión cultural y social experimentada por la población *mizrají*. Así, SHAS se eleva como el partido que vendría a «restaurar el orgullo» sefardí y, como decía su lema, «devolver la corona a su antigua gloria»¹³.

Comprender los orígenes del conflicto askenazi-sefardí y su dinámica en la actualidad es indispensable para comprender tanto el papel de Israel en Oriente Medio como los conflictos internos y la relación con los países vecinos y, en concreto, con Palestina. La población askenazi, a pesar de ser una minoría demográfica, está en todas las posiciones de poder, constituyendo una hegemonía. Así pues, como dije anteriormente, la misma izquierda askenazi que se dice comprometida con la paz con los palestinos, la devolución de tierras y la concesión de igualdad de derechos a los palestinos en Israel, no está dispuesta a ceder poder y derechos a su propia población judía de origen árabe: los *mizrajim*¹⁴. En palabras de Meir Amor, sociólogo y activista israelí:

No hay ninguna distinción lógica entre los problemas políticos dentro de la sociedad israelí y los problemas políticos entre Israel y los palestinos, el mundo árabe y el mundo en general. La retorcida lógica del juego de suma cero se aplica en ambos planos por parte de todo el mundo. Estas normas implican una guerra interminable y una posición ahistórica de los judíos en Oriente Medio. Así, no podemos continuar entendiendo la guerra como algo externo a las dinámicas de la sociedad judía israelí; es un componente inherente de sus estructuras sociales, políticas y culturales (Amor, 1992: 72).

La idea de que Israel sería una sede europea en Oriente Medio tiene una relación directa tanto con el conflicto askenazi-*mizrají* como con la concepción de las relaciones con los países vecinos y con el desarrollo

todas las personas que luchan por sobrevivir a nivel individual y, en paralelo, trabajamos frente a las autoridades por lograr cambios en las políticas» (ver <<https://shovrot.org.il/%d7%90%d7%95%d7%93%d7%95%d7%aa/>>). Esta iniciativa actual, en cierto sentido, continúa el legado de iniciativas previas lideradas por activistas *mizrajies* en décadas pasadas. Ver Chetrit (2010).

13 Esta expresión se refiere a la restauración de la posición de autoridad y prestigio tradicionales del judaísmo sefardí. Se trata de restaurar la autoridad religiosa de los sefardíes, junto con el orgullo cultural.

14 Hay mucha literatura respecto al estrecho vínculo entre el conflicto askenazi-*mizrají* y el conflicto israelí-palestino. Ver, por ejemplo, Selzer (1967) y Lavie (2011b).

del conflicto con los palestinos. Sin embargo, el proyecto sefardí/oriental para Israel fue muy diferente. Del mismo modo, en la actualidad, la versión europea de Israel se cae por su propio peso cuando uno toma conciencia de la mayoría judeo-árabe/levantina/mediterránea del país, la multiplicidad de acentos sefardíes/*mizrajies* en hebreo, las importantes relaciones entre el hebreo y el árabe, las profundas raíces en el mundo árabe y musulmán de la mayoría del país (Alcalay, 1993), la música que suena en los bares, las comidas más comunes o las palabras en árabe iraquí, árabe marroquí, judeo-persa, judeo-árabe de diferentes países, judeo-español, etc., que continúan perviviendo en el léxico familiar de los israelíes. Por lo tanto, merece la pena analizar el desarrollo de lo que podríamos llamar «la apuesta europea» de Israel, así como la resistencia sefardí y oriental y las alternativas que fueron ofrecidas.

La idea de Israel como país europeo: de Herzl a Ben Gurión

Ideólogos del sionismo como Theodor Herzl entendieron que la presentación del proyecto del Estado judío sería vista con buenos ojos por los poderes europeos si quedaba claro que el Estado judío bebería directamente de las fuentes culturales europeas. Herzl afirma en *El Estado Judío* la siguiente visión acerca de la función que tendría el futuro Estado de los judíos:

Deberíamos ser un muro de contención de Europa contra Oriente, una avanzadilla de la civilización opuesta al barbarismo. Como Estado neutral, deberíamos mantenernos en contacto con toda Europa, la cual tendría que garantizar nuestra existencia. Los santuarios de la Cristiandad estarían salvaguardados asignándoles un estatus extraterritorial, tal como es bien conocido para la ley de las naciones. Deberíamos formar una guardia de honor alrededor de estos santuarios, respondiendo por el cumplimiento de este deber con nuestra existencia. Esta guardia de honor debería ser el gran símbolo de la solución a la cuestión judía después de dieciocho siglos de sufrimiento judío (Herzl, 1936: 30).

No es el propósito de este texto hacer un análisis de la visión de Herzl, pero sí me gustaría destacar cinco elementos: 1) ese Estado sería

una suerte de sede europea en Oriente Medio; 2) Oriente Medio aparece como una zona cultural marcada por el barbarismo y el primitivismo; 3) Europa aprobará el Estado judío; 4) el Estado protegerá los lugares sagrados de la cristiandad como si fueran, en algún sentido, propios; 5) no hay mención del patrimonio histórico-cultural musulmán y del resto de minorías étnico-religiosas.

Unos años antes de escribir *El Estado Judío*, Theodor Herzl había propuesto como solución a la «cuestión judía» la conversión colectiva de todos los judíos al cristianismo, como muestra de su buena fe y su disposición sincera a la asimilación. De ahí que, más tarde, cuando comprendió que tampoco el abandono del judaísmo y la aceptación absoluta de la cristiandad europea solucionarían el «problema judío», afirmase que el sionismo «es el retorno de los judíos al judaísmo, incluso antes de su retorno a la tierra judía» (Bein, 1941: 91). Esto significaba la afirmación de la unidad del pueblo judío en el deseo de emancipación política y nacional.

La postura asimilacionista no fue exclusiva de Herzl, en ningún caso. De hecho, numerosos judíos europeos (especialmente alemanes, húngaros y austriacos) se convirtieron al cristianismo, con frecuencia asumiendo de paso una especie de antisemitismo cultural popular en el siglo XIX. Algunos ejemplos conocidos son Gustav Mahler, Heinrich Heine, Boris Pasternak o Félix Mendelssohn (Rozenblit, 1983). El modelo asimilacionista entendía que los judíos debían abandonar su judaísmo e incorporarse a una civilización moral y culturalmente superior: la Europa cristiana. La asimilación no necesariamente implicó en todos los casos una conversión formal al cristianismo, sino un abandono de la lengua judía europea (el ídich) y de las prácticas de la tradición judía, así como sus referentes literarios y culturales, además de una aceptación más o menos consciente de ideas antisemitas muy comunes en la época. Así, se produce una progresiva alienación respecto a estos referentes, prácticas y horizontes de sentido judíos, que son percibidos como remanentes del primitivismo, superstición y aislamiento de esos judíos de gueto y *shtetel*¹⁵, esos judíos que aparecían en el imaginario antisemita y de los que tantos otros judíos europeos trataron de separarse de manera radical¹⁶. Es decir, el modelo

15 *Shtetel*: palabra en ídich que se refiere a los pequeños pueblos judíos del Europa del Este.

16 La novela *La familia Karnowsky* de Israel Yehoshua Singer, publicada en 1943, relata de manera magistral el proceso de asimilación de los judíos europeos y las tensiones, conflictos, decepciones y crueldades implicadas.

asimilacionista es la otra cara del aislamiento y religiosidad sumamente piadosa que había caracterizado al judaísmo askenazi. Se trata de dos formas —en principio contrarias entre sí— de asumir su lugar en una sociedad extremadamente hostil. Sin embargo, hay otras experiencias judías que no consistieron ni en el aislamiento ni en la asimilación. Las experiencias judías sefardíes y orientales, marcadas por su multiculturalidad, plurilingüismo y cosmopolitismo, produjeron modelos de vida no comprometidos con Europa y proyectos de emancipación política situados culturalmente en Oriente Medio (Alcalay, 1993).

Sin embargo, el proyecto sionista europeo, en tanto proyecto revolucionario¹⁷, aspiraba a crear un modelo de persona nueva para un mundo igualmente nuevo. El modelo de persona sería el «nuevo judío», el opuesto absoluto del judío de la Diáspora (con todas sus variantes asimilacionistas, religiosas, tradicionalistas, etc.), representado por el judío perseguido, asustado, temeroso, exílico, dependiente, débil y desvinculado de la tierra. El «nuevo judío» es fuerte, no tiene miedo, trabaja la tierra con sus manos y tiene armas con que defenderse, un idioma propio y un país.

Como toda revolución en la época, también la revolución sionista necesitaba de un hombre «nuevo», un judío nuevo autónomo, racional, liberado de la «enfermedad de la Diáspora». Hay un vínculo esencial entre la creación del judío nuevo y el principio sionista de negación de la Diáspora (Conforti, 2009: 64).

El sionismo acuñó la expresión de «negación del exilio/Diáspora», que expresa su rechazo a la vida en Diáspora aplicado tanto al individuo como al conjunto del pueblo judío. Esto, sin embargo, no forma parte de la tradición judía en lo que respecta al individuo. La literatura halájica (i.e. referente a la ley judía) entiende la Diáspora como parte de la historia judía, bajo el supuesto inapelable de que el exilio terminaría y habría un regreso a la Tierra de Israel (*Eretz Israel*). El lugar privilegiado de la Tierra de Israel, pues, es parte del pensamiento judío de un modo profundo, pero el asentamiento en la misma no se le exige al individuo. Sí que se entiende, sin embargo, que el pueblo judío en su conjunto tiene el destino histórico de retornar a su tierra (Mikliszanski, 1963). El

17 Para una discusión acerca de si el sionismo fue un movimiento de rebelión más que un movimiento revolucionario ver Vital (1998).

sionismo construyó su proyecto nacional sobre la base de ese retorno, que implicaría una revitalización y repoblación de la Tierra de Israel.

Antes de continuar, querría hacer algunas aclaraciones con respecto al uso del concepto «sionismo» que haré en estas páginas. Entenderé aquí por sionismo el movimiento de autodeterminación nacional del pueblo judío, tal como fue articulado por sus teóricos y pioneros de origen europeo. Esto no quiere decir que el deseo de retorno a Sion sea, ni mucho menos, exclusivo de estos pensadores y líderes judíos europeos. La esperanza de retornar al actual territorio de Israel/Palestina y terminar así el exilio y la situación de Diáspora de dos mil años forma parte de la tradición judía en general y de su pensamiento, en diferentes modalidades y visiones, incluyendo las versiones no-europeas de las que hablaré a continuación. El pueblo judío entendido como un pueblo en Diáspora que aspira a retornar a su tierra no es, en absoluto, un concepto creado por el sionismo. Durante siglos, ha habido constantes movimientos migratorios entre *Eretz Israel* (Tierra de Israel) y diferentes lugares de la Diáspora judía tras los dos exilios (el de Babilonia y el de Roma). Dicho de manera sucinta, la *Aliyah*¹⁸ a Israel no la inventa el sionismo. Se podría, por lo tanto, hacer un uso más amplio del término «sionismo». Sin embargo, aquí haré un uso restringido con el objetivo de distinguir la «apuesta europea» para el Estado de Israel de otros proyectos nacionales judíos no menos importantes que aspiraban

18 *Aliyah* es la palabra con la que los judíos se han referido durante siglos a su traslado a *Eretz Israel*/Palestina desde diferentes lugares de la Diáspora. Este término, que significa «ascensión», fue reapropiado por el sionismo y hoy es el término habitual para designar el traslado y asentamiento en Israel. En cualquier caso, la centralidad de la Tierra de Israel para la cultura judía es fundamental y es necesario dar cuenta de ella, siquiera a modo de pie de página, para comprender la enorme complejidad y ambigüedad de reactualizar ese vínculo entre el pueblo judío y la Tierra de Israel a través del establecimiento de un país que imitate a Europa. No hay ningún precepto rabínico que obligue a los individuos a emigrar de otras tierras a Israel. Marcharse de Israel, sin embargo, sí que estaba censurado y, en ocasiones, incluso prohibido. Observamos esto, por ejemplo, en el periodo anterior a la destrucción del Segundo Templo, cuando la vida en *Eretz Israel* era muy difícil por tensiones internas y externas y mucha gente decidía marcharse. La decisión de trasladarse a vivir a *Eretz Israel* era valorada como un gesto de gran valor religioso, si bien el estatus religioso de un judío, de acuerdo con la *halajá* o ley judía, no se ve afectado por el hecho de que viva o no en la Diáspora o en *Eretz Israel*. Por citar solo un ejemplo, tenemos constancia de la llamada «*aliyah* de los trescientos rabinos» procedentes de Francia e Inglaterra en 1211. Ver Karnafogel (1986). También forma parte de las prácticas judías durante siglos el ser enterrado en Tierra de Israel. De nuevo, por citar solo un ejemplo a modo de referencia, el propio Maimónides fue enterrado en Tiberias tras morir en Egipto.

a una autodeterminación profundamente vinculada con Oriente Medio y la larga y rica historia judeo-árabe.

Ruptura y continuidad en el proyecto nacional judío: la vía judeo-árabe que nunca se tomó

La narrativa del sionismo fue rupturista en extremo. Ben Gurión quería crear una identidad judía nueva, de carácter israelí. A su parecer, la identidad judía que surgió en la Diáspora era un obstáculo para la personificación del judío nuevo, valiente, independiente y soberano. Por esta razón Ben Gurión pretendía desvincular el sionismo de la cultura judía que había evolucionado en la Diáspora, entendida como una enfermedad que había que sanar de manera definitiva. Así, toda la cultura judía tras el Tanakh¹⁹ carecía de importancia y no era sino expresión de una cultura basada en el sometimiento y la ausencia de libertad. Más de dos mil años de historia en la que se creó el Talmud, la *halajá*, los desarrollos de filosofía judía, la poesía, y toda la literatura presente en la llamada «biblioteca judía», debían ser borrados.

[Para Ben Gurión] el punto de partida de la cultura judía era el Tanakh, y el punto de llegada el establecimiento del Estado. En la conciencia popular esto se expresó en la frase «del Tanakh al Palmaj²⁰». [El sionismo] Pretendía saltar de la generación de los reyes a la generación de Ben Gurión, y todo lo que ocurrió en el medio —la experiencia formativa judía de dos mil años— a su modo de ver era irrelevante (Stern, 2012: 258-259).

Igual de irrelevante era el hecho de que en esos dos mil años de historia se hubiera desarrollado una cultura judía oriental, de habla árabe, nacida y criada en esa zona llamada Oriente Medio, Levante o el Mediterráneo. Igual de irrelevante parecía ser el hecho de que ya hubiese una cultura judía en Palestina, con líderes que trataron por todos los medios de persuadir a los sionistas europeos de cambiar su estrategia, de sentarse a negociar con la población local y de ceder

19 Tanakh es la Biblia hebrea o Antiguo Testamento. Está formada por la Torah, Profetas (Neviim) y Escritos (Ketuvim).

20 El Palmaj fue una unidad de combate que formaba parte de la Haganá, un ejército paramilitar de autodefensa constituido en el periodo del Mandato Británico por miembros del Yishuv o comunidad judía residente en Palestina en la época.

espacio a la experiencia y visión de la población autóctona, tanto judía como musulmana.

Los judíos sefardíes y orientales en la Palestina otomana tenían una función mediadora, lo cual podría verse como una especie de continuidad —si bien no planificada— de esa misma función que los sefardíes han tenido históricamente (ver Ojeda, 2013). En países dominados por el Islam —en los cuales las minorías cristianas y judías habían tenido el estatus de «protegidos»— los judíos orientales habían mediado entre el Estado y la población judía. En el caso de los sefardíes en Palestina, esta mediación entre diferentes culturas tuvo también implicaciones políticas. Los judíos sefardíes y orientales en Palestina eran parte de la población autóctona y veían de manera clara la ventaja que su profunda raíz histórica en Oriente Medio, incluso antes del surgimiento del Islam, les daba en esa tarea mediadora. Su familiaridad con las culturas árabes y su dominio del idioma, en principio, los convertía en los mediadores ideales entre el movimiento sionista y la población árabe de Palestina (Jacobson y Naor, 2016). Sin embargo, con el Mandato Británico los líderes sefardíes y orientales perdieron el estatus político-social que habían tenido durante el periodo otomano y dejaron de ser considerados como mediadores por los líderes sionistas. Como veremos, la población sefardí y oriental insistió en recuperar su papel histórico y participar en la vida política y social del Yishuv (*op. cit.*: 10), en base a su experiencia acumulada a través de las generaciones. En este trabajo me referiré a ese deseo de preservar su función mediadora en el contexto del conflicto por la definición cultural de lo que sería el Estado de Israel. Este conflicto se daría entre el proyecto europeo del movimiento sionista y el proyecto oriental de la población judía local.

En el antiguo Yishuv (hasta 1882, año en que empieza la llamada Primera *Aliyah*, que dura hasta 1903) el 60 % de los judíos que vivían en Palestina (que estaba bajo control otomano) eran sefardíes. En 1882 comienza la llegada de judíos procedentes del Este de Europa, Rusia y, también, Yemen. Esta emigración coincide con los pogromos de Rusia, de una brutalidad excepcional hacia la población judía. Esta oleada migratoria empieza a establecer los *moshavim* o comunidades agrícolas de inspiración socialista (Halperin, 2020).

No hay datos fiables de la población en Palestina durante el Imperio otomano, pero las estimaciones basadas en datos oficiales afirman que antes de la Primera Guerra Mundial había algo más de 712.000 habitantes en Palestina (Jacobson, 2003). Estos datos incluyen solo a

ciudadanos otomanos y no, por ejemplo, judíos de nacionalidad extranjera. Durante el periodo otomano los musulmanes constituyen el 83 % de la población y se estima que hay alrededor de 80.000-90.000 judíos, alrededor del 14 % de la población (*op. cit.*). Los cristianos son más o menos 80.000 (*op. cit.*). La población judía se dividía entre los sefardíes de nacionalidad otomana y el resto de judíos de nacionalidad extranjera que, en tanto no-otomanos, tenían menos derechos (*op. cit.*). Merece la pena recordar en este punto que, a partir del siglo XIX, siguiendo las reformas de Tanzimat, Palestina no se consideraba una unidad administrativa del Imperio, sino que estaba dividida en distritos (llamados *sanjaks*) separados. Así, el *sanjak* de Jerusalén estaba vinculado con Estambul y los de Nablus y Acre con Vilayat Beirut (*op. cit.*).

En esta época, en el año 1877, nace Abraham Shalom Yahuda en Jerusalén, descendiente de una familia iraquí y alemana. El idioma que se hablaba en su casa era el árabe, si bien hablaba con fluidez doce idiomas, que incluían el alemán, hebreo, francés, inglés y español. Yahuda procedía de lo más profundo del tejido social palestino otomano y su vida estaría dedicada al desarrollo de los estudios de Oriente Medio, desde una mirada constituida por su extraordinario multilingüismo, su familiaridad con la diversidad de etnias, religiones y culturas de la Palestina otomana, así como con la cultura europea (Behar y Evri, 2019).

Yahuda hizo su tesis doctoral en Alemania, donde fue crítico con los desarrollos de la llamada Ciencia del Judaísmo (*Wissenschaft des Judentum*), que aspiraba al reconocimiento de los judíos como parte de la civilización europea, lo que se suponía que implicaría también una progresiva emancipación (González, 2019). Además, esta Ciencia del Judaísmo ignoraba por completo la importancia central de la lengua árabe en el desarrollo del pensamiento judío (Behar y Evri, 2019). En 1915 toma posesión de la cátedra de lengua y literatura rabínica en la Universidad Central de Madrid²¹, período crítico en el desarrollo de su postura con respecto al proyecto de creación de un hogar nacional judío en Palestina. Esta visión pretendía expresar la experiencia histórica de los judíos no-europeos, cuya cultura judía había estado en diálogo con el Islam y se había expresado durante generaciones en árabe (por citar solo algunos ejemplos muy conocidos, Saadia Gaon, Maimónides o Yosef Haim/Ben Ish Jai). Por lo tanto, la referencia para la revitalización

21 Para un estudio de este periodo en la vida de Abraham Shalom Yahuda, ver García-Jalón de la Lama (2006).

del idioma hebreo y de la vida judía en Palestina/Tierra de Israel, era una cultura judía enraizada en Oriente, no en Europa. Una cultura judía local, que hablaba el idioma local y que compartía horizontes de sentido con el resto de las religiones de la zona. A ojos de Yahuda, y de tantos otros de su generación y de generaciones posteriores, el sionismo europeo alienaba al judaísmo de su raíz oriental y su vínculo con el mundo árabe (Evri, 2016; Behar y Evri, 2019), imponiéndose como una presencia colonial ajena, por lo demás, al espíritu mismo del judaísmo.

En el periodo en que Yahuda estuvo en España logró el apoyo escrito de veintiocho académicos españoles y portugueses a la recientemente creada Universidad Hebrea. En ese mismo periodo las tensiones con Haim Weizmann y el resto de la Organización Sionista se incrementaron por la actitud desdeñosa de estos ante las sucesivas llamadas de atención de Yahuda sobre la importancia de integrar la cultura judía y árabe y de contar con los *mizrajies* para la inclusión de la población árabe en el proyecto del establecimiento de un estado judío²². Como veremos, estas tensiones se repetirían con buena parte de los líderes *mizrajies* durante los siguientes años.

En 1899 Yahuda le escribe a su primo David Yellin una carta en la que comparte con él su inquietud ante la ideología que sostenía los estudios judíos en Alemania, los cuales estaban forzando una traducción del judaísmo en valores de la civilización occidental:

Me molesta mucho cuando veo a estos autores imponernos ideas que son ajenas al espíritu de la nación israelita, que es esencialmente oriental. Si al menos esta gente conociera nuestra literatura oriental y reconociera la cultura oriental que fue desarrollada por nuestros profetas, entonces no acudirían a la cultura nueva, occidental y aria, tan extraña a nuestro espíritu cultural (Yahuda, 1899).

En 1896 Yahuda se reunió con Theodor Herzl para hacerle ver la importancia de acercarse a la comunidad árabe de Palestina, compartir y discutir con ellos el proyecto del sionismo y tratar de ganarse su apoyo (Evri, 2016). Para Yahuda era claro que los líderes árabes tendrían un

22 Para un estudio de la importante actividad de los judíos de Oriente Medio en el periodo del Mandato Británico y sus diferentes proyectos sociales, culturales y políticos, así como sus intentos de influir en las decisiones de los líderes sionistas europeos, ver Jacobson y Naor (2016).

papel fundamental en el proyecto de retorno a Palestina de los judíos y que este proyecto no se podía llevar a cabo sin su colaboración y apoyo. La segunda vez que Yahuda se reunió con Herzl fue en el Primer Congreso Sionista en Basilea, en el que urgió a Herzl a que estableciese un plan de aproximación a los líderes árabes (*op. cit.*). Herzl ignoró la petición de Yahuda, afirmando que su plan era dirigirse directamente a las grandes potencias, por lo que no había necesidad de tratar directamente con los líderes árabes (*op. cit.*). Para Yahuda, esto no fue sino una señal más de la arrogancia de los líderes sionistas europeos hacia los árabes (*op. cit.*). Además, la actitud de Herzl también muestra la soberbia frente a la propia población judía nativa en Palestina que constituía el llamado *Yishuv* antiguo. La visión de Yahuda, como veremos a continuación, no fue excepcional en la comunidad judía de Palestina ni en el mundo sefardí en general.

Nissim Yaakov Malul (1892-1959) formó parte del debate público acerca de la naturaleza del sionismo. Malul había nacido en Safed en una familia que, doscientos años antes, había llegado a Palestina desde Túnez. Escribía en hebreo y árabe en periódicos de Palestina, Egipto y Líbano. En su defensa del proyecto de autodeterminación nacional judía, Malul entendía que la cultura judía era inseparable de la lengua árabe, en tanto que la judía era una cultura «oriental». Malul pensaba que la cultura europea supondría la muerte de la cultura hebrea, a la que era por completo ajena (Behar y Ben-Dor, 2013: 62-63). Así lo escribió en 1913:

Como nación semita, tenemos que reforzar nuestra nacionalidad semítica y no desdibujarla dentro de la cultura europea. Utilizando el árabe podemos crear una verdadera cultura hebrea, pero si la mezclamos con elementos europeos estaremos sencillamente suicidándonos (Malul, 1913: 69).

La cultura europea cristiana era el contexto en que los judíos habían desarrollado ese carácter exílico y acomplexado que tanto molestaba a Ben Gurión y al ideario sionista. Esta también era una cuestión de suma importancia para los líderes e intelectuales sefardíes del Yshuv.

Haim Ben-Kiki (1887-1935), secretario de la Unión Sefardí de Haifa y corresponsal en Tiberias y el norte de Palestina para el periódico *Doar Hayom*, fue un apasionado defensor del «orgullo judío» y detractor de la colonización europea en Oriente Medio, así como del sionismo europeo (Behar y Ben-Dor, 2013). Según Ben-Kiki el antisionismo fue

creado por los cristianos europeos, desplazándose después hacia los musulmanes (Ben-Kiki, 1920). Ben-Kiki argumenta que los valores del judaísmo no se pudieron desarrollar en Europa, por lo que los judíos europeos terminaron por ver el judaísmo como algo obsoleto y lleno de limitaciones. Estos judíos desarrollaron un sentimiento de inferioridad, de insignificancia y sumisión ante una Europa que se presentaba como poderosa, fuerte y avanzada. A su modo de ver,

este tipo de actitud no puede nacer dentro del judaísmo oriental [...]. Las religiones, con todos sus hábitos e ideas tradicionales sobre su propia eternidad, todavía reinan en Oriente como una fuerza sobrenatural. El judaísmo, por tanto –que es la base y fundamento de estas religiones– ha retenido aquí su dignidad y respeto (*op. cit.*: 99).

Mientras que el proyecto del «judío nuevo» restablecía la dignidad del judío a través de la ruptura con el pasado de la diáspora y la creación de un modelo de ciudadano absolutamente nuevo, el proyecto de estos judíos originarios de Oriente Medio se basaba en la continuidad con respecto a su pasado y, también, en el entorno cultural en que vivían. Ben-Kiki se refiere a esto de la siguiente manera en 1920:

La asimilación exige «permitidnos a los judíos ser como el resto de naciones»; el nacionalismo declara «permitidnos a los judíos ser una de las naciones». Yo no soy un experto autorizado que pueda decir nada sobre este dilema. Quizá así es como las cosas han de ser. Pero tengo que decir que debemos tener cuidado con esta cultura que nos llega con un nuevo envoltorio. Debemos estar vigilantes para que no destruya el sentimiento de orgullo judío que es prevalente en Oriente. Debemos estar alerta para que nuestra cultura mantenga su antiguo carácter y espíritu y no se convierta en una cultura europea de habla hebrea (*op. cit.*:100-101).

A Ben-Kiki le preocupaba que la experiencia judía europea fuese la que se terminase por imponer en la conciencia colectiva del futuro Estado judío en cuyo establecimiento creía firmemente. Le resultaba evidente que el idioma árabe tenía que ocupar un lugar de igualdad con respecto al hebreo y que el modelo de vida judía que había de funcionar como referente era aquel que había surgido en esa misma zona cultural, y no en Europa. Cabe destacar la idea de que el «orgullo judío» fuese

preservado gracias al Islam, al contrario de lo que habría ocurrido en Europa, cuna de ese judío diaspórico acomplejado y asustado contra el que se rebeló el sionismo.

Algo más de dos décadas más tarde, en 1942, Elie Eliachar hace una crítica furibunda de la actitud displicente de los líderes del movimiento sionista hacia a la población sefardí y oriental, la cual llevaba generaciones diciendo que el proyecto de establecimiento de un hogar nacional judío no podía sacarse adelante de manera unilateral y que debía estar informado por la cultura local y la historia compartida entre judíos y árabes. Elie Eliachar pertenecía a una importante familia sefardí de Jerusalén, descendiente de rabinos y líderes comunitarios. Fue miembro de la primera y segunda Knesset, en las que representó, al principio, al partido de los sefardíes y orientales. Fue uno de los creadores, junto con David Sitton, de la Federación Sefardí Mundial y dirigió la comunidad sefardí en Jerusalén durante muchos años, antes y después del establecimiento del Estado de Israel (Behar y Ben Dor, 2013).

En un artículo publicado en *HaMizraj* («El Oriente») en 1942, Eliachar se refirió a la iniciativa de Judah Leon Magnes, fundador de la Universidad Hebrea de Jerusalén, y sus compañeros de la organización *HaIjud* (La Unión), de establecer un Estado binacional en el Mandato Británico de Palestina, basado en una total paridad arabo-judía. En este artículo Eliachar recuerda a los lectores que la perspectiva sefardí, muy similar a la expresada por esa iniciativa, había ido en la misma dirección y, sin embargo, había sido ignorada durante décadas (Eliachar, 1942). Eliachar criticó el «pecado imperdonable» (*op. cit.*: 132) que los líderes del movimiento sionista cometieron tras la declaración Balfour de 1917 y la conquista británica de Palestina, al ignorar a los árabes «que habían estado viviendo aquí durante siglos, que veían esta tierra como su casa, y que tienen en ella un pasado, un presente y un futuro» (*op. cit.*).

Eliachar insiste en que el error fundamental es la identificación, incomprensible desde el punto de vista sefardí, entre el pueblo judío y Europa: «hemos vinculado, de manera exclusiva, todo nuestro destino con Occidente, a pesar de que el pueblo judío es originario de Oriente» (*op. cit.*). Al igual que otros tantos líderes sefardíes anteriores a él, Eliachar advirtió al movimiento sionista del peligro de traer a Palestina «un estilo de vida europeo que es del todo diferente del que prima en la Tierra [Palestina/Eretz Israel]» (*op. cit.*). Para Eliachar era evidente que la displicencia de los líderes del movimiento sionista hacia la cultura e historia locales, incluyendo la cultura e historia judía, estaba resultando

en una progresiva alienación de las relaciones entre árabes y judíos. Esto era solo un paso más, también, en el proceso de alienación de la propia población judía en Israel. Hacia el final de su artículo, Eliachar da cuenta de una frustración que se iría generalizando años después entre la población sefardí: «[es] inaceptable que esta gente [askenazíes recién llegados], que no se ha adaptado todavía al ambiente local ni tiene familiaridad alguna con estas cuestiones, tenga sin embargo la osadía de discutir su solución» (*op. cit.*: 134).

El origen oriental del pueblo judío, sin embargo, no era el núcleo del conflicto, pues numerosas voces del movimiento sionista europeo, en diferentes épocas, habían expresado esto de un modo u otro. Por ejemplo, el escritor lituano Moshe Lieb Liliensblum (1843-1912) dijo «semitas somos dentro de un pueblo ario, [...] tribu palestina, de Asia, en tierras europeas» (citado en Ohana, 2003). Itamar Ben-Avi (1882-1943)²³ decía que «nosotros somos asiáticos»; Nahum Sokolov (1859-1936), importante líder sionista y presidente del Congreso Judío Mundial en el mandato anterior a Haim Weizmann, tenía el propósito de que el sionismo construyese una «gran cultura palestina» (*op. cit.*), entendiendo aquí por «palestina» el área geográfica. David Ben-Gurión, por su parte, dice en 1925 que «el significado del sionismo es convertirnos de nuevo en un pueblo oriental» (*op. cit.*). Ahora bien, el hecho de que el origen del pueblo judío estuviese en el llamado «Oriente», no quiere decir que el desarrollo de la cultura judía del que el sionismo surge estuviese vinculado al Oriente Medio del presente desde el que hablaban estos personajes. Dicho de otro modo, la actitud negativa hacia lo «oriental» aparece en el rechazo a la realidad judeo-árabe, a la llamada «opción *mizrají*» (*op. cit.*). De hecho, en una carta a George Antonious²⁴ David Ben-Gurión firma que «nosotros, aunque somos un pueblo oriental, nos convertimos en un pueblo europeo y queremos volver a *Eretz Israel* solo en un sentido geográfico. Pero nuestro propósito es establecer aquí una cultura europea» (*op. cit.*: 33).

El núcleo del conflicto estaba, y continúa estando en la actualidad, en la hegemonía cultural, política y económica de los líderes del movimiento sionista europeo y sus descendientes. Por ello, movimientos

23 Itamar Ben-Avi fue hijo de Eliezer Ben Yehuda, el famoso renovador del hebreo moderno. Itamar fue periodista y activista del movimiento sionista. Se dice que fue el primer hablante «nativo» de hebreo moderno.

24 George Antonious es un autor y diplomático cristiano de origen libanés, considerado como uno de los grandes teóricos del nacionalismo árabe.

políticos como la recientemente aprobada «ley del Estado nación del pueblo judío» que, entre otras cosas, declara el hebreo como idioma oficial del país y el árabe como idioma con un «estatus especial», no es solo discriminatoria contra la población palestina, sino también contra la población judía cuya lengua materna es el árabe marroquí o iraquí, por citar dos ejemplos de grandes poblaciones judías *mizrajíes* en Israel. Esa medida aliena, pues, no solo a los palestinos, sino a los *mizrajíes*, a quienes se les recuerda que el idioma de sus padres y abuelos, así como el de una fundamental parte de la tradición intelectual judía, no es ya reconocido, sin ambages, como lengua cooficial.

Hay diferentes categorías que se vienen usando en las últimas décadas para definir diferentes apuestas culturales e identitarias (Cohen, 2017) *mizrajíes* y su relevancia para Israel en la actualidad: «levantinismo» (Alcalay, 1993; Kahanoff, 2011), «árabes judíos» (Shenhav, 2006), «mediterráneo» (Ohana, 2011), etc. Estas categorías están reclamando una realidad cultural e histórica que interrumpe diferentes discursos dominantes: por un lado, interrumpen o molestan a la narrativa sionista, la cual establece un vínculo directo entre la Tierra de Israel bíblica y la salida del exilio político tal y como fue experimentado y teorizado por los judíos de origen europeo. Además, interrumpen la narrativa antisionista que asume que los judíos son un pueblo ajeno a Oriente Medio cuya presencia es colonizadora y extranjerizante. En tercer lugar, interrumpen la narrativa antipalestina y antiárabe que afirma el primitivismo y la violencia intrínsecos a los árabes y ve a Israel como «la única democracia de Oriente Medio» y a los judíos como una suerte de agente civilizatorio. Por último, interrumpen la narrativa askenazí hegemónica, que pierde legitimidad como representante más «adecuado» del pueblo de Israel y se convierte en una suerte de invitado.

Opa, esto no es Europa: cultura popular *mizrají* y su parodia de la apuesta europea

Cerraré este capítulo con el análisis de una canción del pop *mizrají* en Israel que ilustra el modo en que la crítica al modelo europeo se expresa de manera popular. Su título es *Po ze lo Europa*²⁵, cuya traducción literal

25 Esta canción dio título a un programa de radio en la emisora *Kol HaMedina* (La Voz del País), codirigido por el famoso periodista *mizrají* Hani Zubida y la propia Margalit Tza'nani.

sería «Aquí no es Europa»²⁶ y fue escrita y compuesta por Doron Medalie²⁷. La interpretación de la cantante de origen yemení Margalit Tza'nani fue la primera en ser grabada²⁸. Más adelante, hubo una colaboración entre el artista drag Uriel Yekutiél²⁹ y Margalit Tza'nani de la que salió un *single* y un videoclip en el que aparece Yekutiél actuando en diferentes partes de Tel Aviv, haciendo playback sobre la voz de Tza'nani³⁰. La canción se convirtió en un éxito pop y es muy habitual escucharla en cualquier bar, discoteca o fiesta.

La canción empieza con una representación caricaturesca de esos israelíes que, con aires de grandeza, se creen que forman parte de ese gran mundo europeo:

Señora Rothschild, ¿está usted harta de Tel Aviv?
El Hilton está lleno, así que viajaste a París
Volviste a casa con olor a Chanel
[Volviste] a Ben Yehuda³¹, no nos confundamos.

Señora Hipster, ¿y? ¿Qué tal por Berlín?
¿Te llevas bien con los alemanes?
No quieres ni oír hablar ya de izquierdas o derechas
Pues, *gute nacht y auf Wiedersehen*.

La «Señora Rothschild», una sátira de los israelíes con poder adquisitivo, que se ven a sí mismos como importantes y poderosos. La «Señora Hipster» es una caricatura de esos israelíes jóvenes y desengañados con el país y su política que se van a Berlín, ciudad de la que con frecuencia huyeron sus antepasados tras el Holocausto. La Señora Rothschild busca

26 He traducido como «esto no es Europa» por sonar más natural en castellano. Con respecto al resto de la canción, mi traducción conserva algunas de las expresiones en hebreo que son más conocidas con el objetivo de evitar traducciones excesivamente literales o forzadas.

27 Doron Medalie compuso la famosa «Toy», que ganó el festival de Eurovisión en 2018 con la interpretación de Netta Barzilai.

28 Se puede escuchar la grabación original en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=UxbGdh0ekac&list=RDUxbGdh0ekac&start_radio=1&ab_channel=ARISA>.

29 Yekutiél, del grupo Arisa, es conocido por organizar fiestas gays con temática *mizrají*.

30 Ver aquí: <https://www.youtube.com/watch?v=OFZmcSVHnxs&ab_channel=ARISA>.

31 Se refiere a la calle Ben Yehuda, seguramente en Tel Aviv, aunque hay una en cada ciudad de Israel.

sofisticación en Europa y después vuelve a la calle Ben Yehuda, que es su casa, tan lejos de Europa, en Tel Aviv, donde esa sofisticación es prácticamente inexistente. La Señora Hispter es la israelí de tercera generación, que siente afinidad (ideológica, cultural, estética, etc.) con los alemanes europeos, libres, laicos y desvinculados de las identidades. El estribillo de la canción resume dónde queda Israel para esos dos personajes satíricos:

[Estribillo] Poropopopa, esto no es Europa
Esto es Israel, empieza a acostumbrarte
*Kapara*³², opa, esto no es Europa
Esto es un *balagán*³³, el viejo Oriente Medio.

Casi como si estuviera regañando a todos aquellos que se creen europeos y se agotan de Israel, la canción espeta un «empieza a acostumbrarte», afirmando que el carácter no-europeo, mediterráneo y oriental del país está ahí para quedarse. Hay quienes piensan que el uso de la palabra *kapara* es una manera de hablar vulgar. Sin embargo, *kapara* es una expresión muy común entre la población *mizrají*, sobre todo entre mujeres. Cuando alguien quiere ocultar su origen *mizrají*, se va a cuidar de no hablar de ese modo. Así que, en realidad, lo que se está diciendo no es tanto que la palabra sea vulgar, cuanto que es *mizrají*, lo cual para esa población que se entiende a sí misma como europea, viene a ser lo mismo, o peor. La imagen de Israel que presenta esta canción, mucho más cercana a la experiencia cotidiana, es la del caos habitual del país, afirmado aquí como uno más de Oriente Medio.

En todos lados te sientes como Miss Universo
Y te empeñas en asimilarte con los no-judíos
Y tienes una *start-up*, porque cabeza judía tienes
Y aspiras al pasaporte español.

Los israelíes tienen fama de guapos y de maleducados³⁴. También suele llamar la atención de los visitantes el gran número de gente joven,

32 *Kapara* es una forma cariñosa de referirse a alguien. Su origen tiene que ver con pedir la redención y el perdón para alguien. Es común decir *kapara alaij* (fem.)/*aleja* (masc.) para expresar cariño, gran afecto y buenos deseos. Su significado viene a ser algo así como «que nada malo te pase, que seas redimido».

33 *Balagán*: jaleo, desorden.

34 Cualquiera persona que viva en Israel ha oído numerosas veces comentarios de

puesto que el 33 % de la población israelí tiene entre 0 y 17 años (CBS, 2020b) y una familia media tiene tres hijos (CBS, 2020b). Aquí aparece satirizado el israelí de tercera generación para quien ser israelí no tiene nada de especial, y la existencia de Israel le resulta algo natural como el aire. El estereotipo de este israelí joven es el del creador de una *start-up*. Aquí el autor ironiza y se apropia del tropo de la «inteligencia» o «emprendimiento» judío, que también ha sido utilizado por en distintos discursos antisemitas. El perfil de este estereotipo se completa con la aspiración a obtener el pasaporte español, gracias a la ley de nacionalidad aprobada en 2014, según la cual los descendientes de sefardíes podrían obtener la nacionalidad (ver Ojeda-Mata, 2015). Muchos descendientes de askenazíes pudieron obtener un pasaporte europeo gracias a las leyes aprobadas por algunos países europeos como forma de compensación a las siguientes generaciones por los crímenes cometidos durante el nazismo contra sus padres y abuelos.

En el Principio Él nos creó trastornados
americanos con honor de árabes
De nada servirá que sigas maldiciendo
¡Estás enganchada a Israel!

La estrofa empieza con una ironía construida a través de una referencia bíblica: las tres primeras palabras del Génesis *bereshit barah Elohim et...*/en el Principio creó Dios... Los israelíes aparecen representados como «americanos con honor de árabes», lo que viene a expresar esa supuesta «mezcla» entre Oriente y Occidente de Israel. Esta idea se construye sobre una imagen previa, promovida por aquel sionismo de los pioneros europeos, según la cual los israelíes eran una suerte de emisarios de la cultura europea, la misma cultura que había tratado durante siglos de deshacerse de sus judíos. La estrofa termina con una apelación a un amor casi irracional, supuestamente incontrolable, hacia Israel, de quienes reniegan del país.

personas extranjeras haciendo referencia a la cuestión de lo guapa, joven y brusca que parece ser la gente. Por ejemplo, ver el programa del humorista estadounidense Conan O'Brien sobre Israel: <https://www.youtube.com/watch?v=3nFCTw7tp8s&ab_channel=TeamCoco>.

Te reconozco a kilómetros

en el fondo de tu corazón eres hija de Dios

Tú no eres ni de Londres ni de Ámsterdam

¡Tu cara, *motek*³⁵, es de Bat Yam!

La canción termina con el desenmascaramiento de la pose europea, adoptando la posición de quien reconoce a quienes son de su pueblo, por más que se disfracen. Se desenmascara ese universalismo laicista, europeo, que aparece como algo ajeno por completo. A la chica que se cree europea la cantante la llama, con socarronería, *motek*, y le hace ver que es imposible ocultar que no es de Europa, sino más bien de Bat Yam³⁶. En vez de decir *panim*/פנים para decir «cara», como se diría en hebreo, utiliza el árabe 'وجه/وجه (pronunciado *wedch*). La canción cierra cáusticamente con ese contraste entre la naturalidad *mizrají* que transita entre el árabe y el hebreo y la pretensión artificiosa –y acompañada– de europeísmo.

Conclusiones: el desafío de vivir juntos en la diferencia

Típicamente, la crítica a Israel tiende a privilegiar la narrativa del sionismo europeo a la hora de explicar la situación cultural y política del país. En mi opinión, esto contribuye a mantener en el silencio a la mayoría *mizrají*, así como las diferentes opciones políticas y culturales que han desarrollado al margen y en contra de la hegemonía del sionismo europeo. Además, la crítica política a Israel a menudo reproduce y confirma la errónea asunción de que judíos y árabes son grupos opuestos y desvinculados entre sí. Por esta razón, he construido este capítulo como la exploración de algunas formas de constitución de Israel que no dan por hecho su vínculo con Europa como definitorio, sino que hacen valer la relación histórica entre judaísmo e islam, entre el idioma árabe y el pensamiento judío, entre el pueblo judío y Oriente Medio y entre judíos y árabes. Actualmente no hay tal cosa como una «propuesta *mizrají*» para Israel, puesto que la población *mizrají* no está organizada políticamente. Hay partidos que metabolizan la situación de subalteridad *mizrají* en su

35 *Motek* es parecido a «cariño». Viene de *matok*, «dulce».

36 Bat Yam es una ciudad al sur de Tel Aviv con alta concentración de población *mizrají*.

propio beneficio, como ha ocurrido desde los años setenta con Likud³⁷. SHAS, desde su constitución en los años ochenta, ha sido una voz *mizrají* religiosa contra la exclusión y el laicismo. En la actualidad, hay líderes sociales, activistas, intelectuales y voces políticas concretas que se sitúan en diversos puntos de lo que podríamos considerar como alternativa *mizrají* de izquierdas, que exige un reparto más equitativo de los recursos. El componente de lucha de clases y denuncia de la discriminación económica, social y cultural de los mizrajíes es común a buena parte de estas voces, iniciativas y movimientos que, sin embargo, tienen ideas diferentes sobre cuestiones fundamentales como el lugar del judaísmo en el Estado o el mejor modo de resolver el conflicto con la población palestina (ver, por ejemplo, Harbon, 2019; Bitton, 2012; Dahan-Kalev, 2018; Lavie, 2011a).

La versión de Israel de su mayoría *mizrají* se expresa con menos frecuencia en inglés, que es el idioma a través del que típicamente se acercan investigadores y periodistas a la realidad de Israel/Palestina. El inglés es el idioma de la academia y las élites económicas e intelectuales. El aprendizaje del inglés en Israel/Palestina está vinculado con la clase socioeconómica, de la que depende a su vez el nivel educativo. Por esta razón es habitual poder manejarse en inglés entre personas con estudios que han tenido la oportunidad de viajar y socializarse en inglés. Si uno va a un poblado de absorción y de desarrollo (*airat pituaj*)³⁸ como Kiriath Shmona, de mayoría *mizrají*, o a un barrio árabe como Silwan en Jerusalén, se encontrará con que el inglés no es, ni mucho menos, un idioma de uso común³⁹. Esto hace que el acceso a la experiencia de Israel/Palestina dependa de las traducciones que las élites políticas y sociales hacen y permiten hacer⁴⁰. Además, la posición de subordinación y subalteridad de los mizrajíes en Israel ha quedado invisibilizada por el conflicto palestino-israelí, en torno al cual se ha organizado buena parte de la izquierda

europea y norteamericana en favor de Palestina, convirtiendo cualquier otro conflicto del país en irrelevante para la opinión pública extranjera.

La idea de que Israel es un bastión europeo en la zona reaparece, de un modo u otro, en muchos de los discursos que articulan buena parte de la caótica escena política israelí. Esta idea reverbera también en discursos de observadores, críticos y defensores del país. De todos los usos políticos del concepto de «cultura» que he analizado en este trabajo, se ha tendido a privilegiar el uso que ha hecho una parte hegemónica del país que apostaba por la pertenencia de Israel al área cultural «eurooccidental», a pesar de que el pueblo judío tenga un lugar fundamental, en la historia pasada y en el presente, en el área «arabo-semítica» concebida de manera plural, que incluya diversas pertenencias étnicas y religiosas.

Las iniciativas de paz y diálogo en Israel/Palestina con frecuencia son protagonizadas por la izquierda liberal laica y askenazi, por el lado israelí, y por un perfil similar, laico y liberal, del lado palestino. Esto implica que tanto religiosos como conservadores de uno y otro lado aparecen como los enemigos de esos procesos de paz y no participan en ellos (Mizrachi, 2020). Los judíos israelíes de izquierdas son los descendientes intelectuales —y naturales también— de los fundadores askenazíes laicos del Estado, que aspiraban a establecer una nación progresista e ilustrada, ideas que se plasmaron en partidos como Meretz o el partido laborista (*Avodah*). Como señala Nissim Mizrachi «la izquierda liberal en Israel sigue siendo demográficamente homogénea, a la vez que sigue sin llegar a los corazones de los *mizrajíes* tradicionalistas de clase trabajadora, así como los de otros grupos religiosos y ortodoxos» (*op. cit.*: 175). Mizrachi destaca la distancia a la que se mantiene la izquierda tanto de los *mizrajíes* religiosos y tradicionalistas⁴¹ como de los musulmanes del mismo tipo. Esta distancia es tanto cultural como socioeconómica, mientras que ambos grupos (*mizrajíes* y palestinos musulmanes) tienen una proximidad cultural que traspasa las líneas políticas que los separan. Los votantes de SHAS son primera o segunda generación de inmigrantes

37 En 1977, Likud ganó las elecciones gracias al voto *mizrají*.

38 *Airat Pituaj* es el nombre que reciben en Israel las ciudades que se construyeron a lo largo de los años cincuenta y que respondieron a un plan de reasentamiento y distribución de la población que, en muchos casos, afectó negativamente a los grupos de inmigrantes judíos de países árabes y musulmanes. Estas ciudades se fueron estableciendo en diferentes lugares del país, en especial en la zona de Galilea y en el norte del desierto del Neguev.

39 Para más información acerca de la gran importancia que se le concede en Palestina al aprendizaje del inglés como herramienta de comunicación y ascenso social, ver Amara (2003).

40 Smadar Lavie (2011b) ha escrito extensamente acerca de la relación entre nivel adquisitivo y formación en inglés, así como acerca del bloqueo en la traducción de fuentes de movimientos sociales *mizrajíes* y de sus fuentes académicas.

41 Tradicionalista es una de las posibles traducciones del término *masorti*, que en Israel define a aquellas personas con una vinculación, lealtad o afecto por la tradición religioso-cultural a la que pertenecen pero que no se consideran religiosas en el sentido de que no rigen sus vidas de acuerdo con la observancia del sistema normativo del judaísmo en su conjunto. El típico ejemplo que se da al explicar esta manera de vivir el judaísmo es hacer *kiddush* (bendición ritual sobre el vino) en *shabbat* (día de descanso) y después ir en coche a la playa o a ver el fútbol (en sábado la ley judía no permite conducir). Es habitual que quienes se definen como tradicionalistas sean de origen *mizrají*.

procedentes de países musulmanes. Tienen un conocimiento íntimo del árabe y sus diferentes dialectos, así como de la música, el *habitus* y la cocina de estos países. Son observantes, en mayor medida, de los preceptos de su religión monoteísta, como su contraparte palestina, con quienes además tienen afinidades teológicas e históricas. Ambos grupos son cuestionados, criticados y desafiados por los sectores laicos de sus sociedades, defensores de la narrativa universalista de la modernidad. Unos y otros están en desventaja económica con respecto a la hegemonía judía laica y liberal, si bien no en la misma medida. Ambos son estigmatizados y discriminados y están ampliamente representados en los sectores más bajos de la escala social (*op. cit.*). La investigación de Mizrahi mostró una comprensión y afecto mutuos, así como un compartido rechazo a la propuesta laica, liberal y universalista.

En las elecciones de 2015 los mapas electrónicos mostraron la distribución de los votos: en los barrios y ciudades desfavorecidos, principalmente poblados por *mizrajíes*, el voto fue a la derecha o a los partidos religiosos; lo contrario ocurrió en los barrios y zonas privilegiadas, pobladas por *askenazíes* principalmente, que votaron a partidos de izquierda y liberales (Mizrahi, 2016). La investigación de Mizrahi nos hace cuestionar la relevancia y viabilidad de los modelos liberales de origen europeo, laico y universalista, para afrontar las relaciones entre las diferentes culturas de la zona, las cuales muestran una creciente resistencia contra ese liberalismo como proyecto moral e intelectual. Mizrahi aboga por «la reconsideración del constitutivo de los límites grupales como respuesta al desafío del vivir juntos en la diferencia» (Mizrahi, 2020: 194).

Bibliografía

- Alcalay, A. (1993), *After Arabs and Jews. Remaking Levantine Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Amara, M. H. (2003), «Recent foreign language education policies in Palestine», *Language problems & language planning*, 27(3), pp. 217-232.
- Amor, M. (1992), «The Fact of War» en D. Hurwitz (ed.), *Walking the Red Line: Israelis in Search of Justice for Palestine*, New Society Publishers, Filadelfia.
- Barak, Ehud (1996), «Address by Foreign Minister Ehud Barak to the Annual Plenary Session of the National Jewish Community

- Relations Advisory Council (11 de febrero, 1996)», Ministerio de Asuntos Exteriores de Israel: <<https://www.mfa.gov.il/mfa/mfa-archive/1996/pages/fm%20barak-%20address%20to%20nj-crac%20-%20feb%2011-%201996.aspx>>.
- Behar, A. y Evri, Y. (2019), «From Saadia to Yahuda: Reviving Arab Jewish. Intellectual Models in a Time of Partitions», *The Jewish Quarterly Review*, 109 (3), pp. 458-463.
- Behar, M. y Ben-Dor, Z. (2013), «Nissim Yaakov Malul» en *Modern Middle Eastern Jewish Thought. Writings on Identity, Politics and Culture, 1893-1958*, pp. 62-63.
- (2013), «Haim Ben-Kiki» en *Modern Middle Eastern Jewish Thought*, p. 87.
- (2013), «Elie (Eliyahu) Eliachar» en *Modern Middle Eastern Jewish Thought*, p. 119.
- Bein, A. (1941), *Theodore Herzl. A Biography*, The Jewish Publication Society of America, Filadelfia.
- Ben-Kiki, H. (1920), «Ha-Tarbut Ha-Eropit ba-Mizrah», en *Modern Middle Eastern Jewish Thought*, p. 98.
- Bitton, Y. (2012), «Finally, Our Own Brown! (?)», *Israel Law Review*, 45(2), pp. 267-289.
- CBS (Central Bureau of Statistics) (2020a), *Population of Israel on the Eve of 2021. Media Release*, Central Bureau of Statistics, Jerusalén.
- (2020b), *Selected Data for the International Child Day 2020. Media Release*, Central Bureau of Statistics, Jerusalén.
- Chetrit, S. S. (2010), *Intra-Jewish Conflict in Israel. White Jews, Black Jews*, Routledge, Nueva York.
- Cohen, Y. (2002), «From Haven to Heaven: Changes in Immigration Patterns to Israel», en D. Levy y Y. Weiss (eds.) *Citizenship and Identity: Germany and Israel in Comparative Perspective*, Berghahn Books, Nueva York, pp. 36-56.
- Conforti, I. (2009), «Hayehudi hajadash bamajshava hazionit: leumit, ideología vehistoriografía», *Israel* 16, p. 64 [en hebreo].
- Dahan-Kalev (2018), «Colorism in Israel: The Construct of a Paradox», *American Behavioral Scientist*, 62(14), pp. 2101-2116.
- Danker, A. (1983), «Yo no tengo hermana», *Haaretz*, 18 de febrero, en <<https://www.haaretz.com/annon-dankner-i-have-nosister-1.5237254>>.
- Eliachar, E. (1942), «Yehudim ve-Aravim», en M. Behar y Z. Ben-Dor (eds.), *Modern Middle Eastern Jewish Thought*, Brandeis University Press, Waltham, p. 131.

- Evri, Y. (2016), «Translating the Arab-Jewish tradition: From al-Andalus to Palestine/Land of Israel» en *Essays of the Forum Transregionale Studien*, Forum Transregionale Studien, Berlín.
- Fischer, S. (2016), «Two Patterns of Modernization: An Analysis of the Ethnic Issue in Israel», *Israel Studies Review*, 31 (1), pp. 66-85.
- García-Jalón de la Lama, S. (2006), *Don Abraham Yabuda y la Universidad Central de Madrid (1915-1923)*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.
- González, A. (2019), «Abraham S. Yahuda (1877-1951) and the Politics of Modern Jewish Scholarship», *Jewish Quarterly Review*, 109 (3), pp. 406-433.
- Halperin, L. R. (2020), «Forging beginnings: commemorative cultures and the politics of the 'First Aliyah'», *Journal of Israeli History*, 38, pp. 53-76.
- Harbon, C. (2019), «Coloring the Closets of Transparency: The Endless Struggles of One Feminist Mizrahi Lawyer», en C.L. Karcher (ed.) *Reclaiming Judaism from Zionism. Stories of Personal Transformation*, Olive Branch Press, Massachusetts, pp. 61-73.
- Herzl, T. (1936), *The Jewish State: An Attempt at a Modern Solution of the Jewish Question*, [trad. Sylvie D'avigdor], Central Office of the Zionist Organization, Londres.
- Jacobson, A. (2003), «Sephardim, Ashkenazim and the 'Arab Question' in pre-First World War Palestine: A Reading of Three Zionist Newspapers», *Middle Eastern Studies*, 39(2), pp. 105-130.
- y Naor, M. (2016), *Oriental Neighbors: Middle Eastern Jews and Arabs in Mandatory Palestine*, Brandeis University Press, Waltham.
- Kanarfogel, E. (1986), «The Aliyah of "Three Hundred Rabbis" in 1211: Tosafist Attitudes toward Settling in the Land of Israel», *The Jewish Quarterly Review*, 76 (3), pp. 191-215.
- Khazzoom, A. (2008), *Shifting Ethnic Boundaries and Inequality in Israel. Or, How the Polish Peddler Became a German Intellectual*, Stanford University Press, Stanford.
- Lavie, S. (2011a), «Where is the Mizrahi-Palestinian border zone? Interrogating feminist transnationalism through the bounds of the lived», *Social Semiotics*, 21(1), pp. 67-83.
- (2011b), «Mizrahi Feminism and the Question of Palestine», *Journal of Middle East Women's Studies*, 7(2), pp. 56-88.
- (2018), *Wrapped in the Flag of Israel: Mizrahi Single Mothers and Bureaucratic Torture*, University of Nebraska Press, Lincoln y Londres.

- Lewin-Epstein, N. y Cohen, Y. (2019), «Ethnic origin and identity in the Jewish population of Israel», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 45 (11), pp. 2118-2137.
- Malul, N. Y. (1913), «Our Status in the Country, or the Question of Learning Arabic», en M. Behar y Z. Ben-Dor (eds.) *Modern Middle Eastern Jewish Thought. Writings on Identity, Politics and Culture, 1893-1958*.
- Miklitzanski, J. K. (1963), «The Question of Aliyah in Jewish Law», *Judaism*, 12 (2), pp. 131-141.
- Mizrachi, N. (2016), «Sociology in the Garden: Beyond the Liberal Grammar of Contemporary Sociology», *Israel Studies Review*, 31(1), pp. 36-65.
- (2020), «“We do not want to assimilate!”: Rethinking the role of group boundaries in peace initiatives between Muslims and Jews in Israel and in the West Bank», *European Journal of Cultural and Political Sociology*, 7 (2), pp. 172-197.
- Ohana, D. (2003), «Jacqueline Kahanoff- mebasheret hatarbut haiam tijnit beisrael», *Iunim Betkumat Israel*, 13, p. 32 [en hebreo].
- Ojeda-Mata, M. (2013), *Identidades Ambivalentes: Sefardíes en la España contemporánea*, Sefarad Editores, Madrid.
- (2015), «La ciudadanía española y los sefardíes: identidades legitimadoras, ideologías étnicas y derechos políticos», *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 10 (2), pp. 36-52.
- Penlar, D. J. (2004), «Broadcast orientalism», en I.D. Kalmar y D. J. Penlar (eds.) *Orientalism and the Jews*, Brandeis University Press, Waltham MA, pp. 182-200.
- Rozenblit, M. L. (1983), *The Jews of Vienna, 1867-1914: Assimilation and Identity*, State University of New York Press, Albany.
- Selzer, M. (1967), *The Aryanization of the Jewish State*, Black Star, Nueva York.
- Semyonov, M. y Lerenthal, T. (1991), «Country of Origin, Gender, and the Attainment of Economic Status: A Study of Stratification in the Jewish Population in Israel», *Research in Social Stratification and Mobility*, 10, pp. 325-343.
- Shenhav, Y. (2006), *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*, Stanford University Press, Stanford.
- Shohat, E. (1988), «Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims», *Social Text*, 19(20), pp. 1-35.

- Stern, Y. Z. (2012), «Mashver HaZehut shel Medinat Israel», *Democratic Culture*, 16, pp. 257-275 [en hebreo].
- Swirski, S. (1986), *Israel: The Oriental Majority*, Zed Books, Londres.
- Vital, Vital (1998), «Zionism as Revolution? Zionism as Rebellion?», *Modern Judaism* 18 (3), pp. 205-215.
- Yahuda, A.S. (1899), «Letter to David Yellin», NLI-Archivos Personales Yah Ms. Var. 38 (L), [traducción de Yuval Evri al inglés].
- Zimmels, H. J. (1958), *Ashkenazim and Sephardim. Their Relations, Differences, and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa*, Oxford University Press, Londres.

17. **Himalaya** *Una «antiárea cultural» en construcción*

ALICE VAN DEN BOGAERT

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

Introducción. De la necesidad de las áreas culturales:
¿para quién y para qué?

La delimitación y definición de las áreas culturales responde menos a la constatación espontánea y desinteresada de un rasgo cultural común que a unas necesidades políticas, económicas, institucionales e ideológicas situadas en otras partes del mundo, y particularmente en los Estados nación circundantes y el «norte global». Esta afirmación es particularmente bien demostrable en el caso del Himalaya, donde la imposibilidad de encontrar rasgos comunes es constantemente subrayada, desde los primeros relatos de viajeros hasta los artículos académicos más recientes, pero aun así diversos actores se esfuerzan en encontrar un marco conceptual que abarque toda la zona. De esta manera, sectores vinculados a la academia o preocupados por el medio ambiente pueden colaborar con intereses económico-políticos, incluso sin tener conciencia de ello. Pero ¿quién necesita un conjunto llamado Himalaya? ¿por qué?

Una primera necesidad es claramente de orden geopolítico: la cadena montañosa que nos interesa alberga, además de otras fronteras conflictivas como la del Pakistán, la frontera mal definida entre China e India (hasta 1947 entre China y el Raj Británico), que no cesa de provocar conflictos, desde la guerra sino-india de 1962 hasta los enfrentamientos de 2021. Hay que recordar que estos conflictos fronterizos implican mucho más que unos territorios nevados y aislados: el agua es uno de