

Introducción

un judaísmo periférico, o entre Nueva York y Jerusalén

Nilton Bonder
Bernardo Sorj

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

BONDER, N., and SORJ, B. Introducción: un judaísmo periférico, o entre Nueva York y Jerusalén. In: *Judaísmo para el siglo XXI: el rabino y el sociólogo* [online]. rev. and enl. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. pp. 3-5. ISBN: 978-85-9966-230-4. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

Introducción: Un judaísmo periférico, o entre Nueva York y Jerusalén

Vivir en la periferia del sistema no siempre representó una desventaja. El judaísmo de Europa central a fines del siglo XIX e inicios del XX fue uno de los polos culturales más creativos de los tiempos modernos. El problema del judaísmo en América Latina reside en que es doblemente periférico, además de ser de otra época. Al estar localizado en países capitalistas "emergentes", es decir, alejados de la cola pero, todavía, lejos de la cabeza y con comunidades de baja densidad demográfica y cultural y en un ambiente relativamente poco hostil -lo que disminuye las fuerzas centrífugas-, enfrenta el desafío de individualizarse en un universo globalizado en donde los espacios locales son permanentemente colonizados por el mundo exterior.

Por lo tanto, sería ilusorio imaginar que el judaísmo latinoamericano pueda desvincularse -o no depender ampliamente- de las contribuciones de los grandes centros contemporáneos del judaísmo: el estadounidense y el israelí. Con todo, conscientes de estas limitaciones y de las nuestras, creemos que la situación periférica crea un pequeño espacio de libertad, la distancia necesaria para relativizar lo que en los centros dominantes -Nueva York y Jerusalén- aparece como obvio y natural: el judaísmo "étnico" y el judaísmo estatal-nacional.

El judaísmo siempre tuvo comunidades hegemónicas. Incluso, el gran historiador Simon Dubnow construyó, basado en esa constatación, su teoría de la periodicidad de la historia judía en tomo de la ascensión y decadencia de estos centros diaspóricos. Sin embargo, en ninguna otra época el horizonte de esas comunidades hegemónicas fue tan autorreferencial y parroquial como en el caso del judaísmo americano, o tan activamente colonizador y autista como en el del israelí. En ambas situaciones, el resultado es la falta de diálogo con las comunidades periféricas. La hegemonía estadounidense e israelí es particularmente desafiante, puesto que Estados Unidos e Israel, además de concentrar el 80% del total de la población judía mundial, simbolizan visiones del mundo consideradas como puntos de llegada, es decir, representaciones del final de la historia errante del pueblo judío, tierras prometidas y modelos a los que el judaísmo del resto del mundo debe aspirar e imitar.

Este libro reúne textos de un rabino y de un sociólogo. Además de la amistad y de la convergencia de visiones del mundo, al menos acerca de "este mundo", existen buenas razones para aproximar la visión sociológica y la visión rabínica.

El fundamento de la gran tradición rabínica de interpretación de los textos tradicionales se apoyaba en el pragmatismo y en la sensibilidad frente a las transformaciones históricas y sociales por las cuales ha pasado el pueblo judío. El arte de interpretar -hasta la llegada de los tiempos modernos, cuando el judaísmo ortodoxo se rigidiza y el judaísmo secular expande sus fronteras

hacia el mundo moderno- consistía en colocar las Escrituras y la tradición al servicio de la vida y de la renovación, permitiendo que el pasado dialogase con el presente y se proyectara hacia el futuro. La práctica rabínica era básicamente la de un juez comunitario (y no la de un sacerdote/pastor con la cual hoy en día muchas veces se confunde), dedicada a la aplicación de la ley consuetudinaria, cuya capacidad de adaptación a las nuevas realidades sociales era fundamental. La buena práctica rabínica siempre ha incluido una importante dosis de sensibilidad sociológica.

Las relaciones entre sociología y judaísmo son extremadamente complejas, y enumerar sus problemas más relevantes nos colocaría fuera de los límites de este trabajo. Aquí es importante subrayar que la enorme contribución de los judíos a la sociología no se tradujo, por lo general, en un esfuerzo sociológico de interpretación del judaísmo. En el mejor de los casos, como en Weber, el judaísmo aparece como uno de los manantiales que desemboca en y contribuye a la formación de los tiempos modernos. En su mayoría seculares, universalistas y muchas veces simpatizantes del socialismo, Marx, Simmel, Durkheim, Mauss, Boas, Elias, Marcuse, Horkheimer, Lazarsfeld, Merton, Bendix, Mannheim, Etzioni, Gouldner, Lévi-Strauss, Glukmann, Lipset, Shills, Bell y Goffman, por mencionar algunos de los científicos sociales más conocidos, no eligieron la historia judía como objeto específico de sus reflexiones. Cuando aquella es tomada como objeto de análisis, como en Hannah Arendt o en Zygmunt Bauman, el foco es el drama de la integración de los judíos en la sociedad moderna, y no las estructuras sociales y dinámicas sociales y culturales del judaísmo. Hoy como ayer, los intelectuales judíos deseosos de reconocimiento social y de participación en el gran mundo de la ciencia y de los movimientos ideológicos de su época no ven en las estructuras sociales de la propia comunidad (en parte porque distanciados de ellas, por el perfil generalmente conservador y parroquial) una experiencia relevante para su trabajo científico.

El estudio de la estructura social de la vida en la diáspora y de sus mecanismos de reproducción hubiera podido aportar una contribución fundamental a la crítica de la modernidad, cautiva de las categorías del Estado nacional. Pero la importancia de la vida en la diáspora fue prácticamente abandonada por la sociología durante el siglo XX, siendo reconocida solamente en el umbral de este milenio gracias a los procesos de globalización. No obstante, en un momento en que el mundo pasa a aceptar y valorizar la condición de diáspora, el judaísmo, contradictoriamente, corre el riesgo de encerrarse en visiones nacionalistas y/o provincianas de la sociedad y de la historia.

El diálogo del sociólogo con el rabino encubre otro diálogo igualmente necesario y complejo: aquel entre el judaísmo religioso y el judaísmo secular. Como veremos, estos dos judaísmos convivieron durante un siglo de espaldas el uno con el otro. El judaísmo secular, aunque dominante y decisivo durante todo el siglo XX, llegó al final del milenio -en parte gracias a su éxito, en parte

porque los vientos políticos y culturales cambiaron de dirección- con su vitalidad extremadamente debilitada. A su vez, el judaísmo religioso, aunque aparentemente está viviendo un retorno triunfal, pasa por un creciente activismo político y desgarramiento interno cuyas consecuencias son imprevisibles.

Ambos procesos llevaron a nuevos alineamientos en el seno de la comunidad judía. La línea divisoria dejó de ser, entonces, entre religiosos y ateos, sionistas y antisionistas, para colocarse entre aquellos que aceptan convivir con el pluralismo de las distintas corrientes y definiciones del judaísmo y los que buscan imponer una visión única; entre aquellos para quienes el judaísmo es un camino de enriquecimiento de su propia humanidad y aquellos para quienes el judaísmo aleja, aísla y deshumaniza al otro; entre los que creen en la construcción de un mundo solidario y los que piensan que la solidaridad del grupo implica despreocuparse por el resto del mundo.

La historia reciente del pueblo judío hizo que no siempre esas opciones fueran claras y obvias en el mundo real, en particular cuando un cierto ultranacionalismo insiste en oponerse a los valores humanistas en nombre del realismo político. Esta posición supone que los humanistas son ingenuos y que los ultranacionalistas son pragmáticos. Pero eso contradice toda la experiencia histórica del pueblo judío, según la cual, a largo plazo, es ilusorio confiar en la fuerza. La autoconfianza es un bello punto de partida, mas, para constituir un punto de llegada, dicha confianza debe ser compartida con los vecinos puesto que, en caso contrario, lleva a la soberbia, que es la vía directa para el aislamiento y la autodestrucción.

Tanto la defensa del derecho a la existencia del Estado de Israel con una identidad nacional propia, como el derecho a la existencia de un Estado palestino son causas justas. Pero, como en todas las causas humanas, sus líderes no necesariamente presentan propuestas viables y adecuadas. Reconocer la justicia de una causa no significa, pues, el alineamiento automático con su programa político y, menos aun, justifica tergiversar la historia y presentar una visión antisemita del supuesto responsable de la injusticia.

Los conflictos nacionales no presentan soluciones simples, y una actitud humanista y democrática no se conjuga con lecturas maniqueas. Quien actúe de ese modo, estará destruyendo la única base que puede conducir a la paz: el reconocimiento de que dos pueblos con tradiciones diferentes, cada uno con su Estado soberano, deben aprender a convivir y respetarse mutuamente. El humanismo real no es el producto de la retórica de intelectuales iluminados, sino que tiene como base la capacidad de extender el sentimiento de solidaridad para con nuestro grupo más inmediato a toda la humanidad. Cuando se presentan, en nombre de una justicia abstracta, argumentos racistas para deshumanizar al otro, el resultado es el aislamiento de cada uno en sus lealtades de grupo, el fortalecimiento de la desconfianza y la confrontación destructiva.