

Las etnicidades judías en Israel¹

Eliezer Ben-Rafael

(Universidad de Tel Aviv)

Resumen

La fundación del Estado de Israel se acompañó de un proyecto social, cultural y político destinado a asegurar la creación de una nación homogénea. La clase media proveniente de Europa oriental y su visión laica de la cultura judía en Israel ha tenido una posición hegemónica desde la fundación del Estado hasta 1977. Sin embargo, el autor mantiene que el sistema democrático ha permitido que otros grupos no solo exigiesen autonomía cultural, sino que influyeran en la cultura dominante a través de la representación política. El artículo analiza dos de estos grupos, los *Mizrahim* y su resistencia a la secularización de la cultura judía, y los rusos, quienes también se oponen a la homogeneidad cultural actual a pesar de compartir los valores laicos de la cultura dominante. Estos procesos han llevado a lo que el autor denomina multiculturalismo conflictivo.

Palabras clave: Israel – grupos étnicos – Mizrahim – inmigración rusa – multiculturalismo

Abstract

The founding of the state of Israel was accompanied by a social, cultural and political project, which aim was to secure the establishment of a homogeneous nation. The middle class, which originated from Eastern Europe, and its secular vision of the state of Israel, has maintained a hegemonic position since the foundation of the state up to 1977. However, the author maintains that, the democratic system has allowed other groups not only to advance demands for cultural autonomy but also to influence the dominant culture through political representation. The article analyzes two of these groups: the Mizrahim and their resistance to the secularization of the Jewish culture and the Russians who also resist the cultural homogenisation although they share the secular vision of the dominant culture. These processes have led to what the author defines as a conflict type multiculturalism.

Key Words: Israel – ethnic groups – Mizrahim – Russian immigration – Multiculturalism

¹ Traducción de Antonio Hermosa Andújar.

Una cultura jacobina

Desde 1948, Israel ha visto pasar su población de 650.000 almas a siete millones, de las que cinco y medio son judíos. Esta sociedad, que se caracterizaba por una economía esencialmente agrícola, se ha industrializado durante las décadas de los 60 y 70, para decantarse después hacia la *high tech* en los años 80 y 90. Paralelamente, la elevación del nivel de vida y la difusión de la enseñanza superior han hecho mutar también la composición de la población, que hoy día es muy cercana al modelo social occidental, con una clase media predominante y los estilos de vida típicos de una sociedad de consumo.

Por otro lado, el dinamismo demográfico se halla reforzado por la inmigración, que suelda la relación de Israel con la diáspora, y que ha hecho que Israel se sitúe ya al mismo nivel de los Estados Unidos respecto a la importancia de su población judía. Además, según ciertas estimaciones, el país abrigará en una treintena de años a la mayor parte del pueblo judío, por el efecto conjunto de la prosecución de la inmigración y de los procesos de asimilación de la diáspora. Una cuestión que reviste entonces crucial importancia para el porvenir de los judíos y del judaísmo concierne a la naturaleza de la judeidad israelí, así como a la medida en la que garantiza su cohesión y su viabilidad. Ben Gurión, primer ministro por entonces, había consultado en 1957 a unos cincuenta intelectuales judíos de todo el mundo para pedirles que elaborasen los criterios de adhesión a la judeidad en un Estado judío². Los israelíes, según estos *sabios*, habían convergido alrededor de una perspectiva centrada en el postulado según el cual la nación que se edifica sobre la tierra de Israel representa a la vez el núcleo central del mundo judío y una entidad cultural, social y política distinta, en la que los símbolos tradicionales han sido de alguna manera *nacionalizados* y laicizados. No obstante, esa misma perspectiva no ponía en cuestión los fundamentos ancestrales en grado de acomodarse a la falta de fe religiosa, mas no a la pertenencia a otra religión.

Ahora bien, ciertos aspectos de dicha combinación acabarían siendo desafiados por los nuevos grupos diferentes que iban llegando. Se verificó, en efecto, que la judeidad, en cuanto hecho nacional, no podía impedir las orientaciones contradictorias heredadas de contextos históricos particulares que aspiran a pesar en la enunciación de la identidad nacional. La ambición de los padres fundadores —los pioneros de comienzos del siglo XX— había sido la de promover una cultura nueva que debía al final conducir a la “fusión de los exiliados” (*mizoug galouyot*), que en su espíritu necesariamente debía seguir a su reunión (*kibboutz galouyot*). Inspirándose en los nacionalismos jacobinos, en torno al eje del renacimiento del hebreo como lengua legítima y vernácula, y

2 E. Ben Rafael, *Qu'est-ce qu'être Juif*, seguido de *Cinquante Intellectuels répondent à Ben-Gurion*, París, Balland, 2001.

en las reinterpretaciones historicistas de los relatos, mitos y símbolos bíblicos, dicha cultura quería erradicar las secuelas espirituales y morales “negativas” de la condición de diáspora y ser el crisol de una nación homogénea que responde a nuevas actitudes mentales. Tales valores debían jugar un papel mayor en la formación de la sociedad judía israelí³. Con todo, aun cuando contribuyeron a una cierta unificación cultural, también engendraron nuevas diferenciaciones. La exigencia de uniformidad implicaba un modelo a imitar: y fueron los pioneros originarios de Europa oriental quienes se concibieron como el ejemplo a seguir. Lo que dejaba a otros grupos en una condición de inferioridad no siempre fácilmente aceptada.

Quienes siguieron el paso de los padres fundadores fueron en primer lugar sus propios hijos, que al haber nacido en el país (*sabras*, literalmente *higo chumbo*⁴) se querían representantes de una versión *autóctona*, y por ende más *auténtica*, de la nueva cultura judía. En el contexto de una población mayoritariamente constituida por inmigrantes, desarrollaron rasgos de carácter y lingüísticos propios, que propendían a valorizar trazando una línea de demarcación alrededor de ellos. Añádase a esto el prestigio que conllevaba el hecho de que dichos jóvenes asumían también lo esencial del fardo en materia de seguridad en un ambiente hostil. Así se forjó la imagen elitista de estos *sabras* conscientes de ilustrar al *judío nuevo* por no haber conocido el *yugo del exilio*. Las frecuentes excursiones por el país, la experiencia de los movimientos de juventud y el servicio militar, que marcaron el recorrido de tales jóvenes, han dado lugar a palabras específicas, pronunciadas generalmente con un aire de condescendencia, demostrando que concebían el hebreo como verdadera lengua materna⁵. Esta lengua (*dougrí*), que subraya su arraigo en el Medio Oriente por los numerosos préstamos del árabe y promueve el tono abrupto, el laconismo y la simplicidad de expresión, traducía igualmente un desprecio de la verborrea, del formalismo y de las sutilezas atribuidas por el *sabras* a los judíos de la diáspora.

Sin embargo, semejante cultura nativista, por largo tiempo asimilada al *hecho israelí*, ha ido perdiendo vigor a medida que las personas nacidas en el país formaban poco a poco la mayoría de la población (el 55-60% desde los años 80). Ha tendido a marginarse en relación con las tendencias que reflejan la modernidad de la sociedad, el desmoronamiento de la austeridad pionera y

3 E. Ben-Rafael, *Language, Society and Social Division : The Case of Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

4 El término hebreo exacto es *trabar*, que se ha convertido en *sabra* en francés. Designa el fruto del cactus, espinoso por fuera pero azucarado por dentro, y quiere indicar que tales jóvenes exhibían un semblante rugoso, absteniéndose de manifestar hacia fuera su genuina sensibilidad.

5 Oz Almog, *The Sabra : The Creation of the New Jew*, Berkeley, University of California Press, 2000. Tamar Katriel, *Talking Straight, Dugri Speech in Israeli Sabra Culture*, Cambridge, Cambridge U.P., 1986.

la inserción en las corrientes de la mundialización. En esta nueva realidad, el prestigio ya se fija en la práctica de un hebreo pulido o en el aprendizaje del inglés. El nativismo cultural ha perdido por tanto su ascendiente, aun cuando siga influyendo en los estilos y, en determinados ambientes todavía, impregnando los comportamientos. No constituye ya sino una influencia entre otras en una lista que comprende también, y de manera privilegiada, el persistente impacto de los símbolos judíos tradicionales –no sólo los bíblicos–, izados al rango de símbolos nacionales y que alimentan fiestas y ritos del paso a la vida pública⁶.

Empero, tales desarrollos, significativos para el conjunto de la sociedad israelí, afectan sobre todo a la clase media, ampliamente laica, compuesta por una mayoría de judíos asquenazíes –pertenecientes en su mayor parte a dicha clase–, así como por un alto número de *Mizrahim* u *Orientales* socialmente móviles. Heredera aburguesada de los pioneros y de sus descendientes directos, esta clase media se quiere tan *israelí* como *moderna*, siendo escasa su afinidad con los modelos heredados de los diversos pasados de la diáspora, aun cuando los individuos puedan mostrar interés personal por sus raíces. Esa clase media, no obstante, conoce diferenciaciones internas según la antigüedad, la generación o los orígenes específicos.

Por poderosa que parezca ser, dicha clase media no puede, empero, ignorar los debates que la cultura que encarna –la llamamos *cultura dominante*, dado que es la generalmente presentada como representativa del conjunto de la sociedad– suscitan en los medios que en ella sólo se reconocen de manera parcial. Esos debates revelan que dicha sociedad conoce líneas de demarcación complejas a pesar de una cierta uniformidad lingüística y de la aparición de comportamientos y horizontes intelectuales compartidos. Tales discrepancias se nutren unos a otros de manera diversa y a menudo contradictoria, pero son expresión de reservas y exigencias para con las veleidades uniformadoras de la cultura dominante. Más particularmente, ésta debe arrostrar los desafíos de la diversidad etno-cultural propios de la población judía de Israel, puesto que los judíos que de minorías étnicas han pasado a ser una nación mayoritaria se diferencian entre sí por sus herencias –judías y no judías– y sus particulares trayectorias. Tomaremos en consideración aquí dos casos emblemáticos, el de los *Mizrahim* y el de los rusos.

6 E. Ben-Rafael y Yochanan Peres, *Is Israel One? Religion, Nationalism and Multiculturalism Confounded*, Boston et Leiden, Brill, 2005. Shlomit Levy, *Values and Jewishness of Israeli Youth*, Jerusalén, Guttman Institute, 1996.

Los Mizrahim

Los *Mizrahim* constituyen aproximadamente el 43% de la población judía del país, si incluimos a los descendientes de los inmigrantes nacidos en él. La existencia de una *cuestión oriental* se hizo sentir ya con las primeras oleadas inmigratorias de los años 50. Así, en 1959, estallaron revueltas en Wadi Salib, un barrio desheredado de Haifa habitado por judíos marroquíes; y una decena de años más tarde, a comienzos de los 70, las manifestaciones llegan hasta Jerusalén llevadas por el movimiento de los *Panteras Negras*. Sin embargo, a excepción de estas dos oleadas de protesta de amplitud limitada, en ningún momento cabe hablar de crisis social generalizada. No queda sino la clara división existente entre clase media y comunidades *mizrahi*⁷, evidente en las distinciones socio-económicas, aun si durante mucho tiempo sólo tuvo un débil reflejo sobre la escena política.

A fin de comprender la particular dinámica de dicha división, es menester recordar que en la vigilia de su inmigración, una parte considerable de los judíos de África del Norte y del Medio Oriente estaban profundamente adscritos a sus tradiciones. Se trataba de una población que en su gran mayoría se desenvolvía en un ambiente en el que la modernidad hacía paulatinamente su entrada, si bien se la supeditaba a determinados valores tradicionales. Así, la mayor parte de los judíos compartían una tendencia a interpretar el nacimiento de Israel y del propio sionismo como la manifestación del cumplimiento de la promesa bíblica del “Retorno a Tierra Santa”. Su inmigración no era más que el “comienzo de la redención” (*hathalta di-geoula*), que recompensaba su fidelidad ancestral a la Ley (*Torà*). En eso, los *Mizrahim* diferían frontalmente de los asquenazíes de Europa oriental, que medio siglo antes se hallaban desgarrados por una vívida confrontación interna cuando laicismo, modernidad y nacionalismo parecían desafiar los fundamentos de su fe ancestral. En Europa, el sionismo aparecía como un rechazo del judaísmo tradicional, que veía en la práctica religiosa la única vía conducente a la redención.

Gracias al carácter más moderado que entre los *Mizrahim* tomó la modernidad, ese tipo de polémica estuvo generalmente ausente en sus comunidades; para buena parte de ellos⁸, el nacionalismo de ningún modo suponía un desafío a la tradición judía. Por lo mismo, distaban de comprender la creación de Israel como la desembocadura de una larga lucha política en la escena internacional, o como el fruto del trabajo obstinado de los pioneros. La construcción de un Estado judío era ante todo, a sus ojos, la validación de la confianza puesta en la

⁷ Utilizamos *mizrahi* como adjetivo, y de modo invariable, para designar “de origen norteafricano o medio-oriental”.

⁸ Pensamos en los judíos marroquíes, yemenitas o kurdos más que en los sirios, turcos o egipcios, más laicizados.

tradición de sus antepasados. Así, una vez en Israel, estos *Mizrahim* buscaron preservar la herencia que finalmente les había llevado al retorno. Al abrazar ese tipo de *sionismo tradicionalista*, muchos *Mizrahim* y descendientes suyos comparten, aún hoy, una actitud que exige la conservación de ciertos valores ancestrales, y ello afirmando una participación sin reservas en la nación judía israelí. De este modo se explica la formación en Israel de comunidades alrededor de sinagogas étnicas que se muestran fieles a prácticas tales como los *hiloulot* (peregrinajes a las tumbas de hombres santos), que dan prueba de la persistencia de los particularismos⁹.

Por otra parte, los *Mizrahim* se instalaron a menudo en regiones periféricas, donde su condición social era precaria bajo el efecto conjugado de los recursos humanos limitados a fin de favorecer la inserción en una economía moderna y de una política de integración paternalista por parte del *establishment*, dominado por personal de la clase media asquenazí. Sin embargo, a lo largo de los años, un número para nada omisible de *Mizrahim*, volviéndose hacia las pequeñas empresas, conseguirán el acceso a una cierta movilidad social, en tanto otros, no menos numerosos, avanzarán en sus recorridos escolares hasta lograr acceder a la enseñanza superior y ejercer profesiones liberales. Hoy día, el 55-60% de los israelíes *mizrahi* forman parte de la clase media¹⁰.

Paradójicamente, estos individuos socialmente móviles cambiarán muy poco la realidad de la división de la vida cotidiana. En contacto con otros miembros de la clase media en el trabajo y en la vida social, tenderán de hecho a asimilarse a dicha clase, a desposar en numerosos casos cónyuges asquenazíes¹¹ y a tener hijos educados en un medio poco marcado por una dimensión etno-cultural específica. Expuestos a la cultura dominante en un modo mucho más intenso que aquéllos de los suyos que se quedaron atrás, su modo de vida laico les distancia de sus comunidades. Se ven impulsados a ir en ese sentido debido al hecho de que la clase media adhiere a la ideología de la fusión de los exiliados. Por otro lado, sus parientes sacan pecho de la bravura de sus trayectos, que ven como la concreta manifestación de la existencia de un pueblo judío único, aun cuando desaprueben el eventual laicismo del modo de vida de sus hijos.

De otra parte, en las comunidades *mizrahi* desfavorecidas¹², a relativa distancia de la cultura dominante, la atmósfera de respeto por las tradiciones

9 E. Ben-Rafael y Stephen Sharot, *Ethnicity, Religion and Class in Israel*, Cambridge, Cambridge U. P., 1991.

10 E. Ben-Rafael y Y. Peres, *Ibid.*

11 Se estima en un 30% el número de matrimonios que unen a parejas asquenazíes y *mizrahim* entre los matrimonios judíos contraídos anualmente. Tales uniones tienen lugar principalmente en un contexto social de clase media.

12 Los *Mizrahim* aún pertenecientes a los estratos desfavorecidos, y que constituyen una minoría del 40-50% de ellos, suponen alrededor del 30% del conjunto de las capas desfavorecidas.

es todavía capaz de incitar a ciertos jóvenes a elegir el *mundo de la Torà* como de vida, a optar por el estudio en la *yeshiva* (academia religiosa) y a aspirar a una carrera rabínica. Se ha ido conformando así, progresivamente, una nueva élite religiosa *mizrahi*, cuyos miembros han estudiado en la prestigiosa *yeshiva* sefardí *Porat Yossef* (Jerusalén)¹³, en *yeshivot* lituanas o hassídicas asquenazíes; o bien, más recientemente, en las instituciones (*kolelim*) fundadas por miembros de la propia nueva élite rabínica *mizrahi*. De manera general, los jóvenes consagrados al estudio prefieren las *yeshivot* ultra-ortodoxas más rigurosas sobre las del movimiento nacional-religioso, cuya apertura a la modernidad y el nacionalismo militante son más ajenos a sus preocupaciones ordinarias.

Con todo, en relación a sus homólogos ultra-ortodoxos asquenazíes que ejercen en el seno de medios fervientes, mas separados del resto de la población, los rabinos *mizrahim* están menos alienados de su *hinterland*, ya que las comunidades *mizrahi* son globalmente más respetuosas de las tradiciones. De ahí que ejerzan el papel de líderes que gozan de cierto potencial político, incluso si el tradicionalismo de la población con la que se mezclan decide sobre su propia ultra-ortodoxia. Por otro lado, a partir de los años 80 tendrán ocasión de probar esta capacidad movilizadora con la creación del partido *Shas*, que acabaría convirtiéndose en actor político de primer plano.

Tal desarrollo constituye la prolongación de una dinámica iniciada con las elecciones de 1922, de suyo una secuela de la guerra del *Kippur*, que desencadenó una profunda crisis de confianza del público respecto del liderazgo laborista, en el poder desde hacía decenios. Crisis que elevó al poder al partido de la derecha, el *Likud*, cuya influencia se vería reforzada en todos los estratos de la población, y en especial en las capas populares *mizrahi*. No obstante, al hacer de estas comunidades un elemento indispensable para su gobierno, el *Likud* les otorgaba asimismo el papel de árbitro: en lo sucesivo, de ellas dependería todo partido que aspirase a la victoria electoral. Así, de un día para otro, el origen *mizrahi* se convirtió en un capital político valorizado que debía conducir a un rápido crecimiento de la presencia *mizrahi* —confundidos ya todos los orígenes sociales—: en la escena política, primero (en la dirección de los partidos, la representación en el parlamento y en el gobierno, la presidencia del Estado, incluso); en las burocracias del Estado, luego (desde los ministerios y la diplomacia hasta los más elevados grados militares); y, por último, en los segmentos particulares de la vida pública (como los media y los sindicatos). Fue en circunstancias tales como el tabú que hasta entonces, en nombre de la *unidad nacional*, había actuado contra todo intento de formar un partido

que cuentan, por otro lado, con una gran parte de ultra-ortodoxos asquenazíes, de inmigrantes rusos recientes, de etíopes, de palestinos israelíes y de trabajadores inmigrados.

13 Creada entre las dos guerras mundiales por judíos de origen iraquí según el rito del judaísmo sefardí con la intención de preparar a los rabinos para el mundo judío sefardí.

étnico *mizrahi* habría de volatilizarse: todas las fuerzas políticas existentes estaban demasiado ansiosas, en las condiciones presentes, por asegurarse la colaboración del *Shas* desde el momento de su aparición.

Más que un partido, el *Shas* es un movimiento en la medida en que se trata de una estructura fluida organizada en torno a jefes espirituales en las sinagogas y los lugares de estudio. En nombre de la exigencia de reconocimiento de la singularidad cultural y religiosa *mizrahi*, tal movimiento contribuye poderosamente a la *multiculturalización* de la sociedad israelí. Se une así a los sectores árabe —una minoría nacional no judía en un Estado judío— y ultra-ortodoxo asquenazí —una comunidad judía no sionista—, que desde 1948 habían sido reconocidos por el poder israelí como entidades *distintas*. El movimiento *Shas*, empero, en absoluto rechaza el sionismo, sino que más bien exige —recordando en cierta medida el sionismo tradicional *mizrahi* de antaño— la legitimación y valorización de sus propias perspectivas acerca del sentido de la realidad israelí. Perspectivas que asocian rigorismo religioso, fidelidad a los índices etno-culturales y exigencias instrumentales en beneficio de las comunidades de las que se quiere representante. Por ello, dicho movimiento aporta un sostén considerable a la redefinición del orden social en sentido multiculturalista. La población *mizrahi* ha contribuido a un profundo cambio social, cambio que iba a precipitar a partir de 1989 a causa de una oleada inmigratoria particularmente numerosa.

Los Rusos

La llegada de judíos desde la antigua Unión Soviética, generalmente designados como *rusos*, comenzó en 1970, se interrumpió en 1973 y se reanudó en acelerada cadencia en 1989. Desde 1995 prosigue a un ritmo que va disminuyendo. Tales inmigrantes son originarios de diversas partes de la ex-Unión Soviética, y constituyen aproximadamente el 20% de la población judía de Israel. Sus 1.1 millones de residentes en Israel forman también la mayor concentración de judíos rusos en el mundo, llegando a reunir la tercera parte de la totalidad de judíos rusos. Tales inmigrantes procedían de regiones en las que el ruso no siempre era la principal lengua oficial, sino que pertenecían a esas capas ilustradas de la población para las que suponía una obligación social¹⁴. Su modo de inserción en la sociedad israelí fue ampliamente determinado por el éxito previo del movimiento *Shas* en imponer un cierto multiculturalismo en la sociedad. Contribuyendo, ellos también, a relativizar la concepción del

14 Robert Brym, "Jewish Immigration from the Former U.S.S.R: Who? Why? How Many?", en Noah Lewin-Epshtein, Yakov Roi y Paul Ritterband (eds.): *Russian Jews on Three Continents*. Londres, Frank Cass, 1997, pp. 177-193.

mizoug galouyot, los rusos, en efecto, han aspirado a hacer prevalecer sus aspiraciones al reconocimiento de su singularidad etno-cultural.

Al contrario de los *Mizrahim*, estos judíos rusos son tan laicos como los antiguos llegados decenios antes que ellos de Europa oriental. Mas a diferencia de estos últimos, como también de los *Mizrahim*, no hablan de “patrimonio judío histórico”, al que ignoran en su mayor parte. Durante más de sesenta años, en efecto, padecieron un comunismo hostil al judaísmo y a los judíos, que en una misma tacada los categorizó a la vez como grupo étnico específico en tanto intentaba controlar y erradicar cualquier expresión de particularismo cultural. Después de tres generaciones de un tal régimen, les resulta difícil invocar una cultura judía que no se resuma con frecuencia sino en oleadas de recuerdos y en la fidelidad a un reducido número de símbolos. *Ser judío*, para muchos de ellos, consistía sobre todo en sentirse miembro de un grupo *aparte*, y en seguir con ansiedad, por solidaridad con Israel, los acontecimientos de Oriente Medio —en la medida en que eso era posible en un país totalitario hostil a la causa israelí—. Muchos de ellos no conocieron realmente el judaísmo sino después de su llegada a Israel, en la vida cotidiana como en la pública, con la asistencia a fiestas y ceremonias nacionales; y, ante todo, al familiarizarse con los programas escolares de sus hijos. Abiertos a las influencias que se manifiestan en su ambiente, estos rusos, por lo demás, se hallan dispuestos a aprender el hebreo y a familiarizarse con la cultura judía israelí.

Empero, los judíos rusos no dejan de ver en la lengua y la cultura rusas su horizonte intelectual esencial. Puesto que son originarios de clases educadas de la antigua Unión Soviética, habían basado sus carreras en sus competencias culturales y lingüísticas, y adoptado con entusiasmo el papel de *creadores* y de *consumidores de cultura*. Así, pese a todas las adversidades que han soportado en la diáspora, no pueden impedirse ver en Israel a un *pequeño* país provinciano, con una lengua y una cultura de difusión restringida. Experimentan entonces su propia singularidad *rusa* como un capital social y cultural de valor, como el fundamento de su dignidad incluso, cuya preservación merece todos sus esfuerzos.

Es esa motivación lo que explica la formación de numerosas instituciones rusófonas en Israel en los diversos dominios de la vida comunitaria. Una red de establecimientos escolares (del nombre de *mofet*, es decir, *ejemplar*), acoge a los niños cuyos padres aspiran a darles una *buena educación* según ellos la entienden¹⁵; centros culturales ven la luz —con conferencias, círculos musicales y veladas para la diversión—; giras de estrellas rusas se organizan en el país; una cadena de televisión en lengua rusa ha sido echada a funcionar bajo la égida de un hombre de negocios de origen judío ruso; se han fundado bibliotecas,

15 Los programas de estudios insisten aquí, de un lado, sobre las ciencias en particular; de otro, sobre la cultura y la lengua rusas. La enseñanza general se dispensa en hebreo.

en tanto son numerosos los autores que siguen escribiendo y publicando en su lengua de origen. Otro testimonio de semejante efervescencia cultural lo constituye los numerosos periódicos y revistas rusófonos que aparecen en Israel. Aun deseosos, pues, de adquirir la cultura de su nueva patria y de llegar a ser plenamente israelíes, los judíos rusos conceden la máxima importancia a la conservación de los valores y símbolos que consideran constitutivos de su personalidad cultural.

También hay que resaltar el papel de los políticos surgidos de la comunidad. Los más prestigiosos son esas figuras heroicas, los *refuzniks*, que ya habían adquirido notoriedad en la URSS en el curso de la lucha de los judíos en pro de la emigración hacia Israel. Liberados de las mazmorras soviéticas e instalados en Israel, tales hombres y mujeres, a semejanza de Nathan Charansky, crearon partidos capaces de obtener escaños en el parlamento y representación en el gobierno. Sin embargo, durante varios años los votos rusos recayeron sobre los partidos *nacionales* —principalmente sobre el *Likud*—, y algunos de esos políticos negociaron su inserción en tales partidos. Pero en 2005, una pequeña formación de derechas, *Israel Beitenu*, bajo el liderazgo de Víctor Lieberman y de un grupo de militantes rusos, se separó de su alianza con dos partidos de la extrema derecha y, con una retórica más pragmática, llegó a obtener once escaños en las elecciones generales (merced a su apoyo por la población rusa). Entre los elegidos figuran diversas personalidades no rusas, pero el éxito del partido hizo reaparecer un voto ruso ampliamente autónomo en las elecciones generales.

Por otro lado, a escala municipal, siempre más próxima a la población, las listas rusas abundan y en buen número de localidades sus líderes se hallan sólidamente afianzados en las alcaldías.

Ahora bien, los rusos siguen teniendo de particular que su identificación con la cultura y la lengua rusas no conlleva por lo general, ni de lejos, una afección similar a los pueblos antiguamente soviéticos; ni, menos aún, a los Estados ruso, ucraniano, etc. Su lealtad cultural y lingüística es ante todo para con los propios judíos rusos, que pese a su dispersión disponen de órganos supranacionales, como el Congreso Mundial de Judíos Rusófonos (*World Congress of Russian-Speaking Jews*), con antenas en Jerusalén, Moscú, Berlín y Nueva York. Por medio de tales instituciones los judíos rusos adquieren el carácter de una diáspora transnacional¹⁶.

Así pues, una situación de alienación respecto de los pueblos que han dejado no es lo propio de los judíos rusos. Los judíos polacos o marroquíes de las generaciones precedentes tampoco se distinguieron por su profunda

16 Narspi Zilberg y Eliezer Leshem, "Imaginary Community and Real Community : the Russian-Language Press and the Resumption of Community Life among Former Soviet Immigrants in Israel", *Society and Welfare*, n° 19, 1999, pp. 9-37.

vinculación a los pueblos que habían abandonado para emigrar a Israel. Mas éstos, sin embargo, eran portadores de culturas y de símbolos judíos además de sus culturas polaca o marroquí, y aunque en diverso grado tenían una cierta conciencia del alejamiento cultural que les separaba de las poblaciones no judías. La paradoja que los judíos rusos ilustran consiste en el hecho de que sus lealtades culturales y lingüísticas permanecen más *estrictamente* rusas, lo que debería estrechar más sus vínculos con la población no judía de la que se separaron. Que no sea así debe atribuirse sin duda a su dolorosa experiencia en la URSS.

Otro aspecto singular de dicha inmigración, la Ley del Retorno, hace del derecho a la inmigración de todo judío de cualquier parte del mundo uno de los objetos de la existencia del Estado de Israel. Además de los propios judíos, es beneficiario de la misma cualquier persona no judía próxima a una persona judía –su consorte, los hijos, las nietas y sus esposos–. Dados el elevado grado de dispersión de los judíos en la URSS en tanto que *ethnós* privado de un territorio preciso, la vigorosa cultura laica de ese país y, sobre todo, el alejamiento de los judíos de sus fuentes culturales, se comprende que un gran número de judíos haya fundado familias interétnicas e interconfesionales. Así, la disposición de la Ley del Retorno concerniente a los no judíos ha abierto las puertas de Israel a un número relativamente importante de personas que no responden a los criterios tradicionales de la judeidad (300.000 aproximadamente).

Una investigación llevada a cabo en 2005¹⁷ mostró que, en general, la inmigración de no judíos había estado esencialmente motivada por consideraciones pragmáticas y familiares. Por otra parte, siguen identificándose como rusos, ucranianos, etc., si bien se muestran muy interesados por la vida israelí. Como los judíos rusos, valoran la cultura y la lengua rusas, y tampoco se oponen al aprendizaje del hebreo. De hecho, en su mayor parte se sienten israelíes, y pese a celebrar las fiestas cristianas que les son caras, como Navidad o Año Nuevo, celebran asimismo las fiestas judías. En su mayoría, tales rusos no instan a sus hijos a hacerse cristianos, y se sienten parte integral de la comunidad judía rusa en Israel. Así, a excepción de una minoría que se afirma cristiana y ha encontrado iglesias apropiadas en las que practicar, asistimos según parece a un fenómeno de asimilación cultural e identitaria relativa de no judíos a la sociedad judía.

En un punto, la inserción social de los rusos ha sido claramente más fácil que la de los *Mizrahim*. En efecto, al poseer la mayoría de ellos una formación superior, su aspiración a la movilidad social –para ellos y sus hijos– ha podido en cierta medida concretarse. Los que perseveran en la salvaguardia de

17 Cf. Ben-Rafael, E., Lyubansky, M., Gluckner, O., Israel, Y., Jasper, W. y Schoeps, J., *The Making of a Diaspora : Russian Jews in Israel, Germany and the Usa*, Boston and Leyden, Brill, 2006.

su especificidad cultural bien podrían representar en Israel el primer ejemplo logrado del modelo americano de *white ethnics* —el de los grupos perfectamente integrados que siguen afirmando, en contextos diferentes, una particularidad identitaria—. Como tales, los judíos rusos aspiran también al reconocimiento de su *diferencia*, y de ahí su presión sobre la cultura dominante a fin de hacer prevalecer una visión pluralista de la identidad judeo-israelí.

Una diversidad cultural conflictiva

Las trayectorias de *Mizrahim* y rusos ilustran las reservas respecto de la perspectiva fundadora: la de una cultura encarnada por la clase media que durante decenios fue no sólo predominante, sino hegemónica. En relación con dicha cultura dominante, defensora hasta ayer de la causa de una nación judía culturalmente homogénea fundada sobre símbolos laicizados, *Mizrahim* y rusos plantean exigencias de cambio que van en sentidos diferentes. En nombre de su capital cultural, los rusos se niegan a aceptar una homogeneidad cultural, aun compartiendo la perspectiva laica. En el nombre de un judaísmo ortodoxo *mizrahi*, los *Mizrahim* rechazan la laicización de los símbolos tanto como el imperativo de la homogenización. Demandas que se reúnen en torno a la exigencia de un reconocimiento del pluralismo que ya se ha realizado: el principio de *mizoug galouyot* ha sido cancelado del discurso público. Esto no implica el “final de la cultura dominante”, por cuanto ésta continúa representando aún el referente en relación al cual se sitúan las demás culturas. Empero, dicha cultura dominante tiende a reformularse por sí misma a medida que pierde su hegemonía¹⁸. Comparado con otras sociedades multiculturales, el caso israelí tiene de particular que en su confrontación con la cultura dominante los grupos étnicos judíos no exigen sólo una cierta autonomía en el cuadro de las instituciones que les son propias, sino que llegan a reforzar su impacto sobre la sociedad en su conjunto.

Se ha de considerar que, en el caso de la sociedad israelí, semejante apertura hacia el multiculturalismo se ha llevado a cabo desde la política, impuesta por líderes al principio no pertenecientes a las élites nacionales, sino que adquieren su influencia gracias al juego democrático dado que partidos antagonistas se disputan su apoyo. Es ese contexto democrático el que ha conducido, al menos *de facto*, a los tradicionales partidarios del proyecto sionista uniformizador a aceptar el reconocimiento de las comunidades etno-culturales como actores legítimos de la escena nacional¹⁹. *Mizrahim* y rusos han podido por tanto, sin

18 David Ochana, *Ha-Israelim ha-Aharonim (Los últimos israelíes)*, Tel-Aviv, *Ha kibboutz ha-méouhad*, 1998.

19 Mikhal Shamir y Asher Arian, “Collective Identity and Electoral Competition in Israel”, *American Political Science Review* 93/2, 1999, p. 265.

que los partidos tradicionales los estigmatizaran, construirse estructuras de encuadramiento y modificar las reglas del juego político. Más cercanos por sus culturas políticas a la simbología nacionalista —en sus versiones religiosa y laica—, los nuevos actores han perjudicado la supremacía del abanderado de la cultura dominante, la clase media asquenazí, y de sus partidos predilectos, el laborista y el *Meretz*.

Tal pluralización de la escena pública ha tenido asimismo consecuencias para la propia clase política. Si hasta aquí se ha sostenido mayoritariamente en las fuerzas que reclaman visiones generales del *interés nacional*, en los años 2000 se ha asistido a la aparición de una nueva tendencia con la formación del partido político *Shinoui (Cambio)*, que en nombre de una ideología laica militante se arrogaba la defensa de los intereses propios de la clase media, como si ésta fuera un grupo más entre otros.

Sería con todo un error ignorar que, más allá de las divisiones etno-culturales, la identidad nacional judeo-israelí sigue siendo objeto de una afección primordial que vincula a todas las categorías de judíos israelíes mezcladas. Dicha afección reposa sobre el hecho fundamental de la judeidad israelí, la cual, en todas sus formas, mantiene una relación solidaria respecto de los judíos en general y de los judíos israelíes en particular, valorizando el patrimonio de símbolos y mitos del que todas las reformulaciones se alimentan. Sobre todo, dicha judeidad acuerda una importancia preponderante al eje territorio-Estado nacional. La identidad colectiva judía israelí, por variadas que sean sus formas, se halla además consolidada por las vivencias de una sociedad que se siente permanentemente amenazada, y cuya trayectoria histórica se halla jalonada de dramáticos desafíos: guerras, terrorismo, oleadas de inmigración masiva. Esas vivencias colectivas contribuyen a *isrealizar* a los recién llegados, fenómeno confirmado por la adopción de los comportamientos más característicos, así como por la difusión de las convicciones compartidas por la población judía en general²⁰.

A fin de cuentas, como mejor se describe a Israel es basándose sobre un *multiculturalismo conflictivo*, en la medida en que funciona con fuerzas centrípetas cuyas divergencias transforman la escena pública en una arena de debates permanentes sin por ello poner en peligro la cohesión social. Esas tensiones pesan sobre la sociedad y dan lugar a cuestionamientos permanentes, pero también alimentan su vitalidad, su dinamismo y, en especial, la implicación de cada uno en la *cosa pública*.

20 Charles Liebman y Eliahu Katz (eds.), *The Jewishness of Israelis*, New York, SUNY, 1997.