



## **Diáspora, Judaísmo y Teoría Social<sup>1</sup>** **Diaspora, Judaism and Social Theory**

Bernardo Sorj<sup>2</sup>

### **Resumen**

Este artículo está dividido en dos secciones. La primera analiza críticamente la construcción del concepto de diáspora desde dos perspectivas: como una noción normativa de identidad y como la evolución de un modelo ideal derivado de experiencias históricas, particularmente de la historia judía. En la segunda sección, discutimos el difícil diálogo entre estudios judaicos y el presente debate sobre la diáspora, argumentando que ambos podrían beneficiarse de un intercambio que lleve en cuenta la experiencia acumulada por la historiografía judía.

Palabras claves: Diáspora, Judaísmo y Estudios Judaicos

### **Abstract**

This article is divided in two sections. The first one analyzes critically the construction of the concept of diaspora from two perspectives: as a normative notion of identity and as the evolution of an ideal model derived from historical, experiences particularly from the Jewish history. In the second section, we discuss the difficult dialogue between Judaic studies and the present he debates on the diaspora, arguing that both would prune to benefit from an exchange that takes in account the experience accumulated by the Jewish historiography.

Key words: Diaspora, Judaism and Judaic Studies

## Introducción: Diásporas Pasado y Presente

En la década pasada, el concepto de diáspora ha surgido como un asunto cardinal en las ciencias sociales después de haber sido virtualmente ignorada a través de la mayor parte del siglo XX. Un amplio debate acerca del papel de la diáspora en el mundo contemporáneo se está instalando en las ciencias sociales, particularmente en los campos de la antropología, de los “estudios culturales” y en revistas interdisciplinarias exclusivamente dedicadas a ese tópico. Este concepto se ha tornado crucial para la comprensión de los nuevos formatos institucionales adoptados por el nuevo colectivo, actores transnacionales en un mundo globalizado.<sup>1</sup>

La desatención previa por este concepto fue asociada con un enfoque analítico en el cual la esfera de la sociedad moderna era circunscripta por el estado nacional. En el contexto de procesos de globalización emergentes, instituciones previamente oscurecidas por el paradigma del estado nacional están atrayendo el interés de científicos sociales. Lejos de ser un ejercicio puramente académico dentro de las ciencias sociales, el debate sobre la noción de diáspora es un fenómeno social en franca expansión. Virtualmente todos los movimientos de emigración tienden a esbozarse como una diáspora, llevando a las ciencias sociales a rebautizar a las antiguas “comunidades de emigrantes” de “etnias desterritorializadas”. Uno no tiene que ir más lejos que la Internet para descubrir el surgimiento casi diario de nuevos sitios dedicados a las más variadas diásporas, en cuanto que algunos periódicos académicos y noticiosos han cambiado sus nombres para incluir diáspora en sus títulos. Las diásporas se han convertido cada vez más en factores importantes en la política internacional. Solo para dar algunos ejemplos recientes del escenario político internacional: la diáspora Kosovita (particularmente en Alemania) tuvo un papel importante en el financiamiento de la compra de armas para el Ejército de Liberación de Kosovo, en cuanto que la diáspora Kurda ha encabezado las demostraciones contra el gobierno turco – sin mencionar el papel que las diásporas judías y palestinas han tenido en el conflicto del Oriente Medio.

¿Por qué esta erupción de diásporas? Existe el consenso en la literatura sobre este tópico de que el surgimiento de nuevas identidades diaspóricas esta asociado a movimientos en masa de poblaciones en el mundo contemporáneo, a sistemas de transportes y comunicaciones modernos, a la crisis de la nación-estado como el marco de normatización cultural y al translocamiento de estructuras políticas e ideológicas tradicionales en el establecimiento de identidades.<sup>2</sup> Peter Berger<sup>3</sup> se refirió a la condición moderna como siendo una “mente sin-hogar” y Zygmunt Bauman<sup>4</sup> describió las muchas similitudes entre la condición diaspórica Judaica y aquellas de la humanidad pos moderna.

Una segunda razón significativa por tras del concepto crecientemente prevaleciente de diáspora, con todo, puede ser encontrado en el éxito de la diáspora judía y su apoyo al Estado de Israel. Ya a principio del siglo XX, el líder afro-americano W.E.B. DuBois describió la capacidad de movilización del sionismo como una fuente de inspiración para los afro-americanos. Por consiguiente, mientras que a muchos científicos sociales les gustaría describir las diásporas como herramientas de resistencia contra estructuras dominantes, lo que motiva la mayoría de las nuevas diásporas es su éxito como mecanismos organizacionales que fomentan la solidaridad frente a la adversidad y facilitan la movilidad social,<sup>5</sup> la integración a la estructura de poder y la participación en el sistema político nacional e internacional.<sup>6</sup>

La experiencia de la diáspora judía es un ejemplo para otros grupos que luchan por el reconocimiento de sus identidades exclusivas. Como indica Walzer,<sup>7</sup> la experiencia judía en los Estados Unidos ha demostrado que para hacer prosperar la comunidad, el liderazgo diaspórico tiene que involucrarse activamente en coaliciones políticas centrales. “Las culturas no sobreviven en las mentes de personas; ellas precisan de espacios delimitados y actividades organizadas...” (Ibid. p.93). “La fuerza del multiculturalismo depende de la capacidad de todos sus grupos de expandir la oferta de bienes culturales.”(Ibid. p. 95).<sup>8</sup>

El ejemplo de las instituciones judías de la segunda mitad del siglo XX fue central para el desarrollo de lo que Walzer ha descrito como la cultura de la victimización: “En la política multicultural es una ventaja el ser ofendido. Cada ofensa, cada acto de discriminación o desrespeto, cada palabra desatenciosa, odiosa o maliciosa es una especie de reivindicación política, que si no es un

desagravio, que sea por lo menos un reconocimiento” (Ibid. p. 89) y ha inspirado, y sigue inspirando, otros grupos sociales con poderosas memorias de persecución y opresión. Como Gilroy coloca, “... Quiero sugerir que el propio concepto de diáspora suministra un dispositivo subutilizado con el cual explorar la relación fragmentaria entre negros y judíos y las cuestiones difíciles que alberga: el status de identidad étnica, la fuerza de un nacionalismo cultural y la manera en la cual historias sociales de sufrimiento etnocídico cuidadosamente preservadas pueden surtir efecto en el sentido de abastecer legitimidad étnica y política.”<sup>9</sup>

Mientras que las diásporas del pasado tuvieron que confrontar oposición del estado nacional, en la presente crisis de legitimidad que aflige estados capitalistas democráticos, la diáspora adquiere una nueva forma y nuevas oportunidades de acción y organización. ¿Cuales son las similitudes y diferencias entre diásporas tradicionales (y la judía en particular) y las más recientes? La investigación social sobre este asunto ha tendido a enfocar todas las diásporas, antiguas y nuevas, como fenómenos similares y generalizables. Este enfoque metodológico toma como presupuesto, sino como irrelevante, la cuestión de si una forma semejante de auto preservación engendra prácticas e instituciones sociales semejantes. Es una cuestión que tiende a ser pasada por alto en la medida en que la diáspora es reducida a la representación y construcción de identidades colectivas. A pesar de todo, como veremos, aunque la experiencia judía no puede ser considerada normativa ni constituye suficiente base para un modelo empírico, ofrece una gran abundancia de información histórica y bibliográfica y proporciona un buen antídoto a las visiones que buscan transformar las diásporas en los nuevos redentores de la humanidad.

## Definiendo Diáspora

Los estudios contemporáneos sobre globalización y cultura que enfatizan la naturaleza híbrida, fluida o efímera de nuevas formas de identidad, adoptan el concepto de diáspora como un punto de referencia que provee un perfil más explícito y tal vez más estable alrededor del cual puedan organizar y explicar las identidades de grupos marginalizados en países avanzados del mundo contemporáneo.

La definición de lo que realmente es diáspora sin embargo, esta lejos de ser clara. La literatura puede dividirse, a grosso modo, en dos grupos: el primero incluye perspectivas normativas que enfocan el concepto de diáspora como un instrumento filosófica y políticamente correcto para crítica e intervención social, mientras que el segundo busca definir y construir modelos de diáspora basados en experiencias socio-históricas.

Predominante en el mundo anglosajon , la primera interpretación está ampliamente influenciada por, si no explícitamente atada al debate filosófico pos-moderno—particularmente la crítica de Derrida al concepto de identidad y esencia—y está asociado políticamente a las luchas por el reconocimiento de grupos marginalizados y oprimidos (la llamada “política de identidad”).<sup>11</sup> “La diáspora no nos refiere a aquellas tribus dispersas cuya identidad solo puede ser obtenida en relación a una tierra natal sagrada a la cual ellos tienen que volver, aún que signifique empujar otros pueblos al mar. Esta es la forma antigua, imperializante, hegemonizante de la “etnicidad”. Hemos visto el destino del pueblo Palestino en las manos de esta concepción atrasada de diáspora (y la complicidad del occidente con ella).”<sup>12</sup>

No obstante, adoptar el concepto de diáspora como un ideal normativo de identidad desde el punto de vista de la experiencia histórica efectiva de diásporas, especialmente las de larga duración, levanta un número de problemas:

1) Los científicos sociales anglosajonas emplean una interpretación muy singular de autores franceses pos-modernos: si, como dicen, los franceses son conocidos por embellecer los debates políticos transformándolos en problemas filosóficos, por la misma moneda podría decirse que los anglo-sajones destruyen la autonomía del campo filosófico traduciendo sus tópicos en cuestiones de

pragmatismo social. La transferencia del tópico filosófico pos-moderno de identidad para el propósito de análisis social es, en el mejor de los casos, cuestionable. Mientras que tal transferencia para el propósito de desconstruir una narrativa – en la cual cualquier texto puede ser leído por lo que omite o esconde – puede ser instructiva, pero no puede justificarse por el objetivo sociológico de establecer identidades sociales o individuales; puesto que una unidad de identidad nace de prácticas institucionales y recursos materiales que permiten la reproducción de comunidades, y no por las narrativas de tales prácticas. En ciencias sociales, el problema de estabilidad identitaria se resuelve fuera del discurso y de sus interpretaciones. La reproducción de identidades debe encontrarse en la existencia de instituciones que mantengan fronteras consistentes y reglas grupales, impuestas hasta un cierto punto, coercitivamente. Nociones tales como híbrido, mutante, e identidades transcientes no enfrentan el tema de los mecanismos que aseguran la estabilidad institucional de identidades colectivas.

2) Un foco unilateral en la construcción de narrativas del *self* en el análisis social, implica una metodología de individualismo hermenéutico afligido por todas las limitaciones inherentes al individualismo metodológico y sus dificultades en explicar la formación de mundos simbólicos intra-subjetivos cuya naturaleza acumulativa es de larga duración. Igualmente, en la medida en que el concepto de diáspora es reducido a una identidad o condición existencial, deja de contemplar toda la problemática de la construcción de instituciones sociales, de su materialidad e historicidad.<sup>13</sup>

Mientras se autoproclama defensora de la especificidad en un mundo globalizado, esta perspectiva homogeniza y absorbe la cuestión de la formación histórica de mundos simbólicos, enraizados en historias y sociedades diversas, en un problema de construcción de identidades individuales como *narrativas del self*.

Esta bibliografía, aunque se auto describa como pos-colonial y busque criticar las formas de opresión occidentales, aparece como profundamente etnocéntrica y provinciana por reducir la construcción de mundos simbólicos y la acción colectiva a una cuestión de política de identidad, los cuales son conceptos que adquieren su sentido específico de significado en la textura política y social del mundo anglosajón.

Factores tales como condiciones históricas específicas, las diversas trayectorias de colectividades y el hecho que la etnicidad en sí es un concepto relacionado a un contexto cultural, político y material específico, son esencialmente ignorados. Las particularidades de las condiciones sociales e institucionales y la existencia de políticas de identidad y etnicidad, y hasta el hecho de que sea en este formato que el conflicto social se expresa, son factores desconsiderados.

3) Paradojalmente, el mismo análisis que hace caso omiso de la existencia de instituciones –y su fuerza y formas específicas – en referencia a sus propios objetos,<sup>14</sup> enfatiza estas dimensiones cuando se refiere a los atributos de grupos dominantes: con sus tecnologías, sus aparatos de estado, fuerza militar y así por delante (conceptos que, dicho sea de paso, no son desconstruidos). Los oprimidos solo tendrían sus identidades híbridas, mutantes y fluidas a ofrecer, en cuanto los grupos dominantes serían monolíticos, institucionalmente organizados y capaces de apalancar recursos materiales y disciplinadores. Inherente a esta visión esta una idealización acrítica de los oprimidos junto a una completa falta de reflexión sobre las diferentes formas organizacionales de las nuevas identidades colectivas.<sup>15</sup>

4) Al focalizar el debate en la desconstrucción del discurso, parecería que fue la teoría de Derrida – y no las instituciones democráticas – que fomentaron el surgimiento y la legítima expresión de nuevas identidades. Tal vez sea porque estos críticos culturales ven la democracia y la ciudadanía como datos obvios, o tal vez sea debido a la pura irresponsabilidad intelectual, el hecho es que todo el debate sobre la diáspora, no contiene referencias explícitas a sus condiciones políticas de existencia.

El énfasis puesto en fluidez, ambigüedad, abertura, permeabilidad y porosidades es, como Gerschiere y Meyer apuntan,<sup>16</sup> un buen antídoto para la tendencia en ciencias sociales de tratar de determinar

fronteras, particularmente en un mundo globalizado. Lo que no es sustentable, sin embargo, es la suposición de que las nuevas identidades expresan el polo inverso de un mundo globalizado. Siguiendo, por ejemplo el raciocinio de Bauman,<sup>17</sup> la predominancia contemporánea de identidades fluidas, desancladas y constantemente mutantes no sería el resultado de esfuerzos libertadores del discurso pos-moderno. Más bien serían la expresión del funcionamiento e intereses de una sociedad impelida por el consumo, que requiere un sujeto social abierto a la experimentación, sin gustos y deseos rígidos y manipulable de acuerdo a los dictados de los ajustes del mercado.

Las identidades colectivas como sistemas de instituciones que estabilizan y permiten un sentimiento de constancia y regularidad a la experiencia y a la integración social, son precondition de la vida societaria en cualquier período histórico. Incluso la identidad global, quiere decir, el sentimiento de ser parte de un mundo único es una de las identidades existentes, construida por sólidos aparatos ideológicos, que convive con otras de carácter más “local”. Afirmar la existencia de identidades como institucionalmente construidas y, por tanto, con ciertos parámetros que las estabilizan, no implica en defender una visión esencialista en la cual éstas son inamovibles, cerradas o conjuntos coherentes. Al contrario, identidades existen para limitar, controlar y organizar el flujo, la ambigüedad, el caos de señales; su eficacia es siempre parcial, puesto que no dejan de ser afectadas por los procesos que objetivan controlar. En lugar de la oposición identidad/flujo, debe analizarse como actúa el flujo en el interior de las identidades y como las identidades organizan el flujo.

Al enfatizar identidades tales como vividas (idealmente) por los individuos en lugar de construcciones colectivas, se pierde la dimensión sistémica de los sistemas simbólicos que garantizan estabilidad a la vivencia colectiva. Extendiendo la excelente crítica de Kelly<sup>18</sup> a la visión de B. Anderson<sup>19</sup> a respeto del surgimiento de la creación, en los tiempos modernos, de un espacio-tiempo vacío y homogéneo en el cual conviven lado a lado las diferentes naciones, podemos decir que hoy los análisis de identidades buscan un único paño de fondo y una única temporalidad, dados por la globalización.

Ahora bien, la construcción de identidades que se sustentan en el tiempo depende fundamentalmente de la creación de temporalidades propias, que mantengan y estructuren los mitos, ritos y memoria del grupo. Un calendario propio con sus fiestas es uno de los indicadores de la soberanía nacional, y un calendario con una temporalidad alternativa es un claro indicador de un corte cultural, si no civilizatorio. La Revolución francesa trató de imponer en su lucha contra la Iglesia un nuevo inicio de los tiempos, en lo que fue derrotada, y la Iglesia católica, en su diferenciación con el judaísmo, fue superponiendo fiestas propias en las fechas en que se festejaban fiestas judaicas. El gran desafío para las ciencias sociales es reconstruir las diversas camadas de temporalidades – inclusive la global – y las instituciones que las sustentan, pensar como surgen, se transforman o desaparecen, explicar sus conflictos e interacciones y como son absorbidas y negociadas por los individuos, grupos y culturas.

En este sentido, concordamos con Khachig Tölölyan – fundador y editor de la revista *Diáspora* – que, en el artículo de despedida de sus funciones editoriales en el cual realiza un balance del debate, presenta e indica sus dudas sobre el valor analítico e histórico de la tendencia a generalizar el concepto de diáspora a prácticamente cualquier grupo que se encuentra fuera de su lugar de origen. La diáspora, para Tölölyan, debe presentar contornos mas definidos y estar asociada a instituciones y prácticas precisas, que buena parte de la bibliografía no lleva en consideración.<sup>20</sup>

Un ejemplo de la dificultad que las teorías pos-modernas tienen en convivir con la historia y con la ambigüedad moral de todo fenómeno social, es el concepto de diáspora construido por los hermanos Boyarin<sup>21</sup>. Por lo que nosotros luchamos, en teoría,... es por una alternativa al modelo de autodeterminación que es en sí, además de todo, una imposición imperialista occidental al resto del mundo. Nosotros proponemos la diáspora como modelo teórico e histórico que substituya la autodeterminación”. En la diáspora “...: la seguridad colectiva de los judíos y la procura de comunicación judaica implica en la disociación... de etnicidades y hegemonías políticas”, lo que permitiría “... importantes intereses comunes con el feminismo y el antiimperialismo”

En suma, los Boyarin buscan el judaísmo “esencial”, que sería para ellos la memoria versus el espacio, contra la versión sionista que privilegia el espacio y el poder. Tal vez el carácter asertivo, moralizante y unilateral del texto lo tenga transformado en una de las referencias constantes en la bibliografía sobre diáspora. A pesar de criticada por los autores, la esencialización del judaísmo es aplicada a otras culturas, lo que permite a los Boyarin hablar de la “Dominación mundial cristiana-europea” repitiendo el fenómeno según el cual los “enemigos” pueden ser analizados en forma prepos-moderna.

Aunque los autores argumenten que el concepto de diáspora por ellos propuesto tenga una base histórica, la historia no es respetada. Hasta la parte más interesante del texto, la crítica al sionismo, es fragilizada con la omisión del contexto histórico que llevó a los judíos a identificarse con ese movimiento, que fue algo más que “un desvío epistemológico”.

Los autores no explican el contexto social y político dentro del cual la diáspora por ellos idealizada florecería. Su idealización del judaísmo rabínico diaspórico desconsidera que él se funda en una estructura de poder, que los judíos en la diáspora, hasta los tiempos modernos, siempre vivieron estigmatizados y en una profunda inseguridad (mismo en el mundo árabe español, que los Boyarin precisan idealizar para dar un ejemplo de donde la diáspora se habría aproximado de su idealización).

Igualmente se olvidan que el Judaísmo rabínico representó un esfuerzo sistemático de separar al judío del resto de la población circundante, a partir del principio del “cerco al cerco” (*gader al hagader*) por el cual las indicaciones bíblicas sobre lo puro y lo impuro eran profundizadas, multiplicadas y radicalizadas. Si bien el sionismo significó un rompimiento con la tradición de espera pasiva del Mesías, no fue él quien inventó la noción de la diáspora como maldición y sufrimiento. Esa se encuentra en el Deuteronomio y en toda la tradición religiosa judaica, así como el apoyo al sionismo por amplios sectores de la población pobre de Europa Oriental se sustentaba en la experiencia de persecuciones y no en un desvío intelectual. Sin una estructura de estado propia, las diásporas tuvieron que aprender a convivir con el poder dominante, como bien coloca Biale: “Las diásporas no constituyendo una *polity* realmente autónoma tuvieron que convivir y aceptar contextos políticos diferentes, dentro de un realismo pragmático”.<sup>23</sup> Si muchos judíos en el mundo moderno asumieron un papel subversivo y crítico, se trataba, en su mayoría, de judíos seculares que rompieron con el marco de sus comunidades o se alejaron de ellas. No existen dos versiones opuestas de judaísmo, como a la versión maniqueísta de los Boyarin le gustaría creer, sino, como en toda cultura, la convivencia de aspectos variados que predominan y adquieren significado específico de acuerdo con las circunstancias históricas.

Como bien aclara Galchinsky, en una crítica que se aplica directamente a los Boyarin: “Si bien las recientes teorías pos-coloniales tienen aspectos relevantes, precisan ser criticadas por minimizar indebidamente el sufrimiento que frecuentemente acompañó la diáspora, haciendo afirmaciones no convincentes sobre el potencial visionario de los intelectuales diaspóricos, y descontextualizando la ideología nacionalista” “Además, como sugeriría una comparación con la narrativa judaica tradicional de la diáspora articulada en el Deuteronomio y subsecuentemente por la literatura profética y rabínica, los teóricos pos-coloniales sobrestimaron el potencial de la “diáspora” de subvertir el nacionalismo y el imperialismo así como subestimaron su potencial de subvertir las propias diásporas” (op. cit. pp. 186- 187 y 202-203).

Una segunda perspectiva de construcción del concepto de diáspora es aquella realizada por autores como Cohen, Safran, Chaliand y Rageau, que trabajando dentro de la visión de la sociología clásica, procuran tomar como referencia la experiencia histórica. Tal construcción se da en términos de la definición de un tipo ideal y se basa en particular, pero no exclusivamente, en la experiencia judaica.

Chaliand y Rageau<sup>24</sup> identifican un conjunto de criterios, que, por la combinación de conjunto o de una parte de ellos, crearon una diáspora:

1. Un desastre que provoca la dispersión colectiva de un grupo.
2. El papel desempeñado por la memoria colectiva, que recuerda los hechos motivadores de la dispersión, generando, así, una herencia cultural.

3. Una voluntad de transmitir esta herencia cultural con la finalidad de mantener la identidad específica.
  4. La durabilidad en el tiempo, que define si se trata de una diáspora o no.
- Safran<sup>25</sup>, por su vez, propone seis criterios para definir una diáspora:
1. Dispersión de un grupo de un centro original para dos o más periferias.
  2. Preservación de una memoria colectiva del local original.
  3. Sentimiento parcial o total de alienación en relación a la sociedad local decurrente de un sentimiento de no aceptación por parte de ella.
  4. Consideración de la tierra natal como el verdadero hogar y al cual se deberá un día retornar.
  5. Creencia en un compromiso de restaurar o apoyar colectivamente la tierra natal.
  6. Manutención de algún tipo de vínculo con la tierra natal, vínculo definidor de la autoconciencia, de la solidaridad y de la relación con el otro

Contodo, el libro de Robin Cohen es el más sistemático dentro de la línea de definición de lo que sea una diáspora que toma como referencia los procesos históricos.<sup>26</sup> Según el autor, las características comunes que definen una diáspora son:

1. “Dispersión de una tierra natal original, frecuentemente en forma traumática, a dos o más regiones extranjeras.
2. Alternativamente, la expansión desde una tierra natal en busca de trabajo, de emprendimientos comerciales, o ambiciones coloniales.
3. Una memoria colectiva y mito sobre la tierra natal de su localización, historia y realizaciones.
4. La idealización de una tierra ancestral putativa con un compromiso colectivo de restauración, seguridad, prosperidad, cultivo e incluso su recreación.
5. El desarrollo de un movimiento de retorno que recibe aprobación colectiva.
6. Una fuerte conciencia grupal étnica sustentada sobre un largo período de tiempo y basada en un sentido de diferencia, una historia común y la creencia de un destino común.
7. Una relación problemática con las sociedades huéspedes, sugiriendo una falta de aceptación por lo menos o la posibilidad que el grupo pueda sufrir una nueva calamidad.
8. “Un sentido de empatía y solidaridad con miembros de la misma etnia en otros países o poblados; y...
- 9.. La posibilidad de una vida enriquecedora, distintivamente reactiva, en los países huéspedes con la tolerancia del pluralismo...”<sup>26</sup>

En esta definición se expresan todas las ambigüedades y dificultades de construir un concepto relevante de diáspora por la imputación de características “típicas”. Repite, en escala ampliada, los problemas levantados por las definiciones de Safran y de Chaliand y Rageau, al mezclar autodefiniciones del grupo y procesos históricos, el hecho y el mito (por ejemplo “... existe considerable evidencia para sugerir que los judíos no son un único pueblo con un único origen y una única historia migratoria” (p. 21) como si el mito tuviera que ser verdadero, o todavía, “En el caso judío, los orígenes catastróficos de la diáspora fueron indebidamente (¡sic!) enfatizados en la memoria popular” (p. 27), como si hubiera una forma historiográfica mente correcta de construir leyendas.

Cohen no analiza las estructuras sociales de las diásporas ni las características específicas que asumen en diferentes contextos históricos, y particularmente no distingue claramente entre las diásporas antes y después del Estado Moderno. Aunque para él la experiencia judaica sea central en la construcción de su concepto de diáspora, el no es sensible a la diversidad de corrientes en el judaísmo moderno que buscaron enfrentar la condición diaspórica – básicamente él focaliza el sionismo. Se olvida, inclusive, de la importante experiencia del Bund, el movimiento judío socialista de Europa Oriental que no hablaba de retorno a la tierra natal, sino de autonomía cultural en torno de la lengua idish en Europa Central y Oriental, o del judaísmo reformista que renegó en su fase inicial las expectativas de retorno a Sion.

Tanto los autores normativos como los orientados por la experiencia histórica, al construir el concepto de diáspora, tienden a caer en trampas metodológicas comunes. La diáspora aparece como un concepto dado de una vez por todas a partir de una o algunas experiencias históricas ejemplares o de un ideal normativo. Así, otras autodefinidas diásporas, que no contengan las características instituidas por el modelo ideal, pasan a ser consideradas como “semidiásporas” o “menos auténticas”, lo que lleva a fenómenos curiosos, como excluir de la diáspora judía los judíos del Bund o el judaísmo reformista del siglo XIX, ya que la caracterización típica de la diáspora incluiría la aspiración de retorno a la tierra natal.

Una de las principales carencias de estos autores es la falta de referencia a estructuras sociales y de poder en el interior de las diásporas, a la diversidad interna ideológica y a las diversas estrategias de integración, a la variedad de diásporas de acuerdo con el tipo de relación con la sociedad local<sup>27</sup> y a la compleja relación entre diferentes diásporas, en particular entre las diásporas centrales y periféricas. A pesar del referencial sociológico clásico, estos estudios tienden a enfatizar la dimensión identitaria y cultural y dejan de lado las estructuras materiales y políticas que sustentan la reproducción de diásporas en la historia.

En lugar de las perspectivas presentadas, proponemos el estudio de las diásporas no como la elaboración de un concepto normativo o un tipo ideal, sino como un campo de análisis comparado de diásporas, en el cual ninguna diáspora en particular representa un modelo ideal – sea del punto de vista empírico o normativo. Diásporas son, por lo tanto, todos aquellos grupos sociales que se autodefinen como tales; el papel de la teoría social es el análisis comparado de la génesis de cada una de ellas y de sus estructuras sociales e institucionales. Las diásporas son tantas y tan diversas como las que existen, existieron y vengán a existir. Eso no significa, con todo, definir la diáspora como un concepto identitario fluido, abierto, en constante mutación, sin ningún referencial fijo. El análisis sociológico debe mapear la diversidad, la constitución de mecanismos de reproducción interna y de intercambio con el medio ambiente dentro de contextos socio-históricos determinados.<sup>28</sup>

Como cada nueva “diáspora” se utiliza, de forma más o menos explícita, de la experiencia y de nociones construidas por diásporas anteriores, y en virtud de su lugar en la cultura occidental, la experiencia judaica – y solamente en este sentido – presenta un carácter matricial, sin que eso implique valor normativo o pueda servir como base para un modelo empírico o tipo ideal – menos todavía, si consideramos la diversidad que el fenómeno de diáspora presenta en la propia historia judía. En vez de un ejercicio de normatización o de construcción de tipos ideales, son necesarios esfuerzos de análisis de las experiencias concretas que muestren las condiciones dentro de las cuales, hoy, grupos sociales construyen y dan sentido específico a la noción de diáspora.<sup>29</sup>

### **Diáspora como concepto histórico: lecciones de la experiencia judía**

Un de las principales lecciones sociológicas que puede ser retirada de la experiencia judía se refiere no a alguna esencia última que defina lo que sea una diáspora, sino a la riqueza de los procesos históricos, de la variedad de modelos y de construcción de instituciones a ella asociadas. Más precisamente, estas lecciones incluyen, sin querer ser exhaustivos, los siguientes elementos:

1. Las formas particulares que asume la diáspora no pueden ser analizadas fuera de contextos socio históricos definidos. Sea en el Imperio Romano, sea en el mundo medieval, sea en el período moderno, la diáspora judía asumió contornos y organizaciones muy diferentes. Inclusive, como indica Bernard Lewis,<sup>30</sup> contextos en que los judíos no eran vistos como *soporte* de un significado relevante para la cultura local, como en la India, fueron poco conductivos para el propio desarrollo de las comunidades judías.
2. La diáspora reproduce identidades individuales a través de instituciones que establecen las fronteras, los mecanismos de socialización, solidaridad y canalización de conflicto, así como las relaciones con el mundo “externo” y con las otras diásporas hermanas.

3. Las diásporas mantienen una diversidad de relaciones de solidaridad, dominación y conflicto intra e inter-diáspora, con relaciones de poder y conflicto por la hegemonía. Generalmente dominadas por uno o pocos centros, las diásporas periféricas son constantemente colonizadas por las diásporas centrales.<sup>31</sup>

4. Las diásporas (y en especial sus elites) se auto-representan y, además, son representadas por el ambiente exterior a través de una imagen de unidad, que desconoce su diversidad interna. En el inicio del siglo XX, por ejemplo, además de la diversidad social e ideológica, los judíos presentaban enormes diferencias culturales. Así, para un judío de Europa Oriental, hablar idish era sinónimo de ser judío, en cuanto otros judíos solamente hablaban ladino, árabe, o la lengua del país, y el hebreo era conocido solamente por la elite más culta, que lo utilizaba apenas para asuntos religiosos.<sup>32</sup> La distancia lingüística era acompañada de fuertes discriminaciones entre judíos de diferentes localidades, discriminación que se reflejaba en la casi inexistencia de casamientos entre las subcomunidades que convivían en el mismo local.<sup>33</sup> El mundo exterior, en particular los anti-semitas, continuaban a representar los judíos como un grupo homogéneo.

5. Para surgir una diáspora es preciso una elite intelectual responsable por una tradición cultural de la cual pasa a ser su guardián. La autodefinición de diásporas, para existir en la forma en que hasta el presente se desarrolló en la historia judía, precisó de intelectuales que elaborasen una ideología, discurso o mitología sobre sí misma (tal vez por eso, los gitanos, cultura oral sin una *intelligentia*, no hayan construido una visión de sí mismos como diáspora). La diáspora se constituyó como estructura de saber. Aún que sea una práctica de resistencia a la cultura dominante, en su interior, ella se organiza en torno de la distribución desigual de saberes y de poder institucional.

6. En ciertos momentos históricos, particularmente de crisis y transformación social, las elites dominantes pueden ser cuestionadas y pasan a convivir con varias definiciones de lo que sea el sentido y lugar de la diáspora en la sociedad y en la historia del grupo.

7. Las diásporas no son estructuras sociales homogéneas; ellas están permeadas por desigualdades profundas de riqueza, distribución del conocimiento y del poder, así como conflictos ideológicos, sociales y de género. De la misma forma la diáspora judía siempre fue constituida de diásporas concretas, que absorbían elementos de las culturas locales y desarrollaban intereses y características propias.<sup>34</sup>

8. Uno de los fenómenos más interesantes de la diáspora es que ella permite un estudio de las relaciones complejas entre las dimensiones global y local, la permanente reabsorción y retraducción, a partir de las condiciones locales de cada comunidad, de discursos y prácticas generadas en otros contextos.

Diversas corrientes del judaísmo, como el Bund, el movimiento religioso reformista, o el Hasidismo (movimiento de renovación religioso iniciado en el siglo XVIII), adquirieron en cada contexto nacional nuevos sentidos, y otros – los originales – fueron abandonados, de acuerdo con las condiciones particulares de cada comunidad.

9. Las relaciones entre los centros de poder político e ideológico en la “tierra natal” y en las diásporas presentan una enorme complejidad política, social y cultural y relaciones ambiguas de solidaridad y conflicto en torno del monopolio legítimo de la producción de saber sobre lo que sea la auténtica identidad colectiva, y su principal representante y porta-voz.<sup>35</sup>

10. El estado-nación ha sido el principal divisor en la historia de la diáspora judía moderna, y desde Napoleón Bonaparte los intelectuales judíos buscaron demostrar que el judaísmo no representa un peligro para la integración nacional. La actual crisis del estado-nación, los procesos de globalización y la hegemonía político-ideológica americana – con su forma peculiar de integración de minorías – fueron los factores necesarios para que la diáspora volviera a ser asumida como un valor positivo. Y, *last but not least*, la existencia de la democracia es central para comprender las condiciones en que una institución, antes estigmatizada, puede transformarse en una nueva forma de desarrollo comunitario y personal.

Esa relación no pretende ser exhaustiva, sino solamente indicativa de procesos sociológicos relevantes retirados de la larga experiencia histórica de las diásporas judías. Posiblemente, en el futuro, el estudio comparativo de diferentes diásporas permitirá el desarrollo de un análisis detallado

de los aspectos diferenciadores entre las diásporas. Sin duda, las diásporas judías, por su duración histórica, por el complejo imbricamiento con la teología religiosa, por la experiencia del antisemitismo, y por los procesos de secularización que sufrieron al largo de los últimos siglos, presentarán importantes diferencias con las “nuevas diásporas”.

### Diáspora y Estudios Judaicos

A pesar que los estudios judaicos ocupan un espacio relevante en la academia, sin contar la importancia que judíos tuvieron y tienen en las ciencias sociales, la diáspora nunca fue considerada una categoría significativa de análisis social.<sup>36</sup> Los científicos sociales judíos (y no judíos) participaron de la idea según la cual el estado nacional, o la humanidad,<sup>37</sup> constituía la sociedad o se equivalía a ella y era, por tanto, su unidad básica de análisis.<sup>38</sup> Esta actitud, por su vez, era conveniente para los estudios judaicos, que reproducían una visión secularizada (renovada y fortalecida con el holocausto) de la visión de pueblo elegido como portador de características excepcionales.

La recuperación del concepto de diáspora por la ciencia social debería, en principio, ser bienvenida por los estudios judaicos. Contodo, no es lo que ocurre. Biale y Galchinsky<sup>39</sup> explican este distanciamiento entre la área de los *cultural studies* (en el que se da en buena medida el debate sobre diáspora) y los estudios judaicos por el distanciamiento entre la experiencia del movimiento negro y el de la comunidad judía americana. En cuanto para la comunidad judía las instituciones americanas de movilidad social funcionaron a su favor, y el judío fue “emblanqueciendo”,<sup>40</sup> para los negros tales instituciones se mostraron particularmente frustrantes.

Biale también indica la dificultad de los judíos en abrir mano de su auto-imagen como la minoría excepcional, la víctima por excelencia.<sup>41</sup> Eso sin mencionar que las políticas de *affirmative action* fueron, en el mundo académico, en los Estados Unidos, prejudiciales a los judíos, con excepción talvez de las mujeres.<sup>42</sup>

Pasar a tratar los judíos como un caso de una área más amplia de estudio comparativo de las diásporas es un paso difícil a ser dado por los centros de estudios judaicos.<sup>43</sup> Más doloroso todavía si una de las diásporas a ser incluida en el nuevo espacio intelectual es la diáspora palestina, generada en la interacción con la colonización sionista, y en cuya mitología los judíos ocupan el lugar que estos reservaron para los romanos. Esta posibilidad, con todo, presenta una oportunidad para repensar temas centrales para el futuro del pueblo judío, más allá del contexto americano o israelí, especialmente para las diásporas periféricas y las estructuras sociales y políticas del Estado de Israel.

### Notas

<sup>1</sup>A ser publicado en Sorj, Bernardo, Bonder, Nilton, Judaísmo para el Siglo XXI, Buenos Aires: Ediciones Lilmond.

<sup>2</sup>Profesor titular de Sociología, Universidad Federal de Rio de Janeiro y Director del Centro Edelstein de Ciencias Sociales (www.bernardosorj.com).

<sup>1</sup>“Las adaptaciones pos coloniales del concepto de “diáspora” dan énfasis a las comunidades transnacionales, híbridas y fluidas a través de ambos flujos migratorios, los forzados y los voluntarios y sugiere que en la era de la descolonización estas comunidades dispóricas pueden ser subversivas a las ideologías y prácticas brutalmente homogenizantes de naciones e imperios. Ellos argumentan que el creciente número de diásporas cuyos miembros vierten informaciones, fondos y afecto ida y vuelta a través de fronteras nacionales funciona para desestabilizar los continuos esfuerzos de las naciones de “imaginar comunidades” que son auto contenidas. Galshinsky, M., “Scattered Seeds: A Dialogue of Diasporas”, in Biale, Diaspora., Galchinsky, M, Heschel, S., (ed.), *Insider/Outsider, American Jews and Multiculturalism*, Berkeley, University of California Press, 1998, p . 186.

<sup>2</sup>Sobre las nuevas identidades colectivas y la globalización, cf. Judit Bokser-Liwerrant, “Globalization and Collective Identities”, *Social Compass*, 49 (2), 2002.

<sup>3</sup>Berger, P., Berger, B., Kellner, H., *The Homeless Mind*, Vintage Books, New York, 1973.

<sup>4</sup>Cf. en particular, Bauman, Z., *Life in Fragments –Essays in Postmodern Morality*, Blackwell, Oxford, 1995.

<sup>5</sup> Que las diásporas constituyen redes de palanca social y económica aparece claramente en toda la literatura de estudios socioeconómicos. Un interesante estudio de caso es presentado por Faist, T., “International migration and transnational social spaces”, *Achieves Européennes de Sociologie*, Tome XXXIX, No. 2, 1998.

- 6 Recientemente, el propio Arafat llegó a indicar la necesidad de aprender a movilización desarrollada por el judaísmo en apoyo al movimiento sionista (eso, a pesar, como veremos, de la lucha de las instituciones judías para mantener una imagen de excepcionalismo histórico).
- 7 Walzer, M., "Multiculturalism and the Politics of Interest", in Biale, Diáspora., Galchinsky, M, Heschel, S., (ed.), *Insider/Outsider, American Jews and Multiculturalism*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- Aunque no concordemos con la afirmación de Walzer que "In contemporary multiculturalism the politics of interest is replaced or superseded by a politics of identity, where it is not the material condition of a group that is at issue but the value of a culture, history, a way of life" op.cit., p. 88. La política de victimización también puede ser vista como una forma diferente de construcción y articulación de intereses.
- 9 Gilroy, P., *The Black Atlantic-Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.
- 10 Hall, Stuart, "Cultural Identity and Diaspora", in Rutherford, J., (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London, Lawrence and Wishart, 1990.
- 11 El texto de Stuart Hall, mencionado anteriormente, es paradigmático dentro de esa perspectiva. En relación a los estudios judaicos, esa perspectiva es representada por los trabajos de J. Boyarin, que discutimos a seguir.
- 12 Hall, S., "Cultural Identity and Diaspora", in Rutherford, J., (ed.), *Identity: community, culture, difference*, Lawrence & Wishart, London, 1990, p. 235.
- 13 Stuart Hall es consciente de la necesidad de que a la problemática que ele presenta están relacionadas la modernidad y la globalización, mas a elaboración conceptual que él hace sobre identidad se da en un nivel filosófico a-histórico. Cf. Hall, S., "Who Needs 'Identity' ", in Hall, S, Gay, P., (ed.) *Questions of Cultural Identity*, Sage Publications, London, 1997.
- 14 Tal vez porque eso implicase en reconocer que la constitución de novas identidades, mismo de grupos excluidos, pasa por la movilización de recursos materiales y construcción de aparatos y distribución desigual del poder y del saber.
- 15 Entre los diversos autores que tratan del tema de diáspora bajo esa perspectiva, talvez sea James Clifford quien presente una visión más equilibrada, aunque esté imbuido de tendencia moralizante, avaluando teorías por su valor no-occidental o anti occidental (conceptos que obviamente deberían ser "desesencializados") y de la tendencia a reducir la realidad de la diáspora a una dimensión básicamente identitaria-cultural. Cf. "Diaspora", *Cultural Anthropology*, Vol. 9, no. 3, August 1994.
- 16 Gerschiere, P., Meyer, B., "Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure", *Development and Cultural Change*, Vol. 24, No. 4, 1998.
- 17 Bauman, Z., "From Pilgrim to Tourist—or a Short History of Identity" , in Hall, S., Gay, P., 1997, op.cit.
- 18 Kelly, J.Diaspora, "Time and the Global: Against the Homogeneous, Empty Communities in Contemporary Social Theory," *Development and Cultural Change*, Vol. 29, No. 4 Oct. 1998.
- 19 Anderson, B, *Imagined Communities*, Verso, London, 1993.
- 20 Cf. Khachig Tölölyan, "Rethinking Diaspora (s): Stateless power in the transnational moment", *Diaspora*, 5:1, 196.
- 21 Boyarin, Diaspora. Boyarin, J., "Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity", *Critical Inquiry*, 19, 1993.
- 22 Boyarin, J., *Storm from Paradise – The Politics of Jewish Memory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992 p.103. O "In a sense, then, the controversial prophetic vision of the global link between the fate of the Jews and the fate of the world seems to be confirmed. Jewish survival does turn out to be inseparable from human survival. Our planet more and more clearly appears as a fragile life support system rather than the plane on which a grid is drawn, within which homogeneous human groups can comfortably place themselves. This does not guarantee Jews freedom from persecution in the short term; nothing can. But it is our chance for survival in the long term." p. 129
- 23 Cf. Biale, David, *Power and Powerlessness in Jewish History*, Schocken Books, New York, 1987.
- 24 Chaliand, g., Rageau, J-P., *Atlas des Diásporas*, Editions Odile Jacob, Paris, 1991.
- 25 Safran, W., "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return", *Diaspora*, Vol. 1, No. 1, 1991.
- 26 Cohen, R., *Global Diasporas, an Introduction*, University of Washington Press, Seattle, 1997
- 27 Lo que no libera Cohen de querer ser políticamente correcto, produciendo perlas del tipo "...the circumstances that surrounded the birth of the Israeli state were far from normal". P 116. Existen por acaso formas normales de crear un Estado?
- 28 La crítica de Floya Anthias al concepto de diáspora presenta varios puntos interesantes, aunque el argumento según el cual el concepto de diáspora es un tipo particular de identidad étnica implica una análisis previa de lo que sea etnia, que la autora no realiza. Cf. Floya Anthias, "Evaluating 'Diaspora': Beyond Ethnicity?", *Sociology* , Vol. 32, No. 3, August 1988.
- 29 Esta perspectiva, sin duda, está próxima de los trabajos de Gilroy, que procura entender las formas y condiciones de existencia de una diáspora negra. Et pour cause, Gilroy, en sus textos, que poseen un brillo particular, tiene como objeto una comunidad concreta, analizada creativamente, y muestra una flexibilidad enorme en la comprensión de la diáspora como un fenómeno histórico y socialmente construido "Textuality becomes a means to evacuate the problem of human agency, a mean to specify the death (by fragmentation) of the subject and, in the same maneuver, to enthrone the literary critic as mistress or master of the domain of creative human communication." Gilroy, P., *The Black Atlantic –Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, 1994, p 77. Las experiencias judía y negra no son fundidas en un modelo ideal ni idealizado, mas sirven como base para indicar las influencias, las convergencias y las diferencias. Inclusive al final de su trabajo relativiza la importancia que la cuestión étnica podrá tener en el futuro, indicando que posiblemente los temas de los desarrollos auto-sustentados y los de regiones pobres del planeta deberán ser los desafíos centrales.
- 30 Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, Princeton, 1984
- 31 Jacqueline Nassy Brown, critica correctamente Gilroy por la insuficiente atención al diferencial de poder entre las comunidades negras y la relación entre ellas. Cf. Brown, J.N., "Black Liverpool, Black America, and the Gendering of Diasporic Space", *Cultural Anthropology*, Vol 13, No. 3, August 1998.
- 32 Eso sin mencionar las discriminaciones en el interior del propio "idishland" entre judíos húngaros, poloneses, lituanos, besaravianos etc.
- 33 Cf. Las memorias de infancia de Elias Canetti, *A Língua Absolvida*, Companhia das Letras, São Paulo, 1989.
- 34 En este sentido concordamos con Floya Anthias, en su crítica a la utilización de un concepto de diáspora que no integra las cuestiones de poder y desigualdad social. Cf. "Evaluating 'Diaspora: Beyond Ethnicity?'", *Sociology*, Vol. 32, no. 3, August 1998.
- 35 Cf. David Biale, op. cit., sobre el uso del Estado de Israel como una forma de palanca y proyección política de los liderazgos judíos americanos.

36 En este sentido, el argumento de Irving Louis Horowitz, *The Decomposition of Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 1994) según el cual los multiculturalistas se olvidan que los judíos estuvieron en el centro de la producción intelectual de las ciencias sociales en este siglo, del pensamiento crítico, inclusive, deja de lado la cuestión principal: la estrategia de la mayoría de los intelectuales judíos fue pensar la modernidad a través de las ideologías liberales y socialistas, sin elaborar la especificidad y el aporte que la experiencia diaspórica podría ofrecer a la teoría y a la crítica social.

37 En la contraposición entre Franz Boas y Du Bois, Julia Liss muestra la estrategia del primer, judío alemán radicado en los Estados Unidos, de enfrentar el problema del racismo y la discriminación bajo una perspectiva humanista y universalista, basada en el conocimiento, en cuanto Du Bois fue fortaleciendo una postura nacionalista y de activismo práctico. De cierta forma este transcurso anticipó la diferente dinámica de integración de los judíos y negros en la sociedad norteamericana. Cf. Liss, J.E., "Diasporic Identities: The Science and Politics of Race in the Work of Franz Boas and W.E.B. Du Bois, 1894-1919", *Cultural Anthropology*, 13, (2), 1998.

38 Con la importante excepción de Bauman, que transformó la condición judía e su integración a la modernidad en uno de los pilares de sus brillantes análisis sociológicos.

39 Biale, Diáspora., Galchinsky, M, Heschel, S., (ed.), *Insider/Outsider, American Jews and Multiculturalism*, Berkeley, University of California Press, 1998.

40 Cf. Greenberg, Ch, "Pluralism and its Discontents", en Biale, Diáspora., Galchinsky, M., Heschel, S., op. cit. en que muestra como para los judíos América, con sus instituciones, tuvo éxito y para los negros no. E Galchinsky, M., "Scattered Seeds: A Dialogue of Diasporas" in Biale, Diáspora. Galchinsky M, Heschel, S. op. cit." Moreover, its exceptionalism in Jewish history by no means implies that the American Jewish Diaspora is exceptional in world history. By regarding their Diaspora as unique and therefore incomparable, American Jews have neglected to participate in cross-cultural conversations to which they might make valuable contributions. They have enhanced their reputation among other Diasporic groups as inward-looking and isolationist. They have alienated themselves from Jewish history as well as from potentially crucial resources, information, and support. And they have hampered their efforts to forge a constructive relationship with the state of Israel. Alienated from both "homelands", American Jews have felt they had no choice but to create an existence unlike any their forebears ever knew. Because of their ideology of exceptionalism, they have not, for the most part, looked to other eras of stability and promise in Diaspora Jewish history for aid in understanding their situation. In consequence they suffer an emotional and intellectual distance from Israel, the Old World, and the rest of Jewish history." p. 201

41 After WW II Jews "... were no longer a minority that defined the central discourse of the majority culture." Biale, Diáspora, "The Melting Pot and Beyond", in Biale, D., Galchinsky, M., Heschel, S., op. cit. p. 27 . Es a través del holocausto, un fenómeno europeo, que los judíos norteamericanos reconstruyeron su identidad como una minoría con una historia "especial".

42 La única área en que el pos-modernismo y el judaísmo convergieron fuertemente fue en el feminismo. Las mujeres judías permanecieron oprimidas y excluidas dentro de la práctica cultural judía, además de socialmente ser parcialmente favorecidas por las políticas de *affirmative action* de empleo de mujeres.

43 Aunque existan ciertos esfuerzos aislados en este sentido, Cf. Silverstein, L.J., Cohn, R.L. (ed.), *The Other in Jewish Thought and History*, New York, New York University Press, 1994, and Kepnes, S., *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, New York, New York University Press, 1996.