

*¿Abrirán los mitos sus puertas a la multitud?
“Vendrán otros bárbaros”, Mahmoud Darwish.*

Palestina o la infancia en el museo
Notas sobre lo Sagrado y lo Profano

Mauricio Amar Díaz*

¿Habrá un Homero después de nosotros?...

1.-Palestina

Palestina no es Palestina. Tal escueta afirmación debe ser una guía para la lectura de este texto, toda vez que Palestina aparece en la política mundial contemporánea como un paradigma de esa misma política. La mundialización de Occidente sólo alcanza su máxima capacidad y conflicto ahí donde lo occidental construye una zona de indistinción entre lo propio y lo otro. Lo oriental, en este sentido, no sólo aparece como lo ajeno, sino también como lo propio museificado, inaccesible e in-experienciable para la propia cultura de Occidente.

La punta de lanza, como decía Herzl, de esta occidentalización del mundo es el sionismo político. Una lectura que vincule al sionismo con el imperialismo no sería adecuada, pero acá tratamos de ir más lejos. El sionismo no es sólo aquello que el propio Occidente en ocasiones puede definir como su problema en camino de superación, sino que es parte integral de lo que debemos definir como Occidente moderno, sustancialmente signado por el Humanismo. Si realizar, entonces, una crítica al sionismo

es llevar a cabo una deconstrucción del Humanismo, por cierto, al hablar de Palestina y de la ocupación de la que es víctima, hablamos también de Occidente, de su comprensión de lo humano y sus posibles opuestos: la animalidad, la barbarie, la infancia. Revisitar al sionismo no es llegar hasta su declaración de principios, por cierto abordada, sino ir un poco más lejos para comprender las condiciones de posibilidad en las que tal ideología pudo desarrollarse, estimando el alcance que aquello tiene para la política mundial actual.

Asimismo, debemos abordar cómo Occidente comprende la política y la soberanía, de forma que podamos encontrar algunas líneas por las que se mueve el sionismo tanto como creación occidental, como también puesta en práctica en Palestina. ¿Cuál es la racionalidad que se encuentra en el centro del sionismo y del Humanismo? ¿Cómo se piensan allí el *gobierno* y el *pueblo*, dos conceptos fundamentales de la política del siglo XX? El sionismo ha sido un movimiento político “exitoso”, en el sentido de haber hecho realidad el punto central de su programa: la creación de un Estado-nación judío. ¿Qué espacio crea el sionismo? ¿Por qué

ha devenido la creación de Israel en una suerte de *lager* de gigantescas proporciones? ¿Qué relevancia tiene el desborde y des-localización del *lager* para la política mundial? ¿Puede ser leído Israel, desde esta perspectiva, como la continuación de una lógica impuesta por la misma racionalidad occidental que desembocó en el fenómeno conocido como nacionalsocialismo?

Se proponen aquí dos tesis relacionadas entre sí. En primer lugar, se plantea que en la actual sociedad del espectáculo, tal como la ha nombrado Guy Debord, la conformación de un espacio sacralizado por el Humanismo no puede llevar más que a la ausencia de experiencia, mientras que, al mismo tiempo y simultáneamente, la recuperación de ésta nace precisamente de su reverso mismo, es decir, de la barbarie y la in-fancia. Mientras la ciudad sagrada deviene rápidamente en un *lager* o campo, signado por un estado de excepción que vuelve *intocable* todo el espacio consagrado al destino de un Pueblo, la in-fancia opone una profanación, que devuelve o restaura a la comunidad aquello que el poder había usurpado. La in-fancia es tratada aquí, entonces, como una forma de resistencia

que signa al proceso político conocido como *intifada*.

2.- Sionismo / Humanismo

1. La palabra *intifada* [قصاصاتنا] ha sido traducida al castellano como *Levantamiento*. Comúnmente se habla de ella también como una rebelión de las piedras, pero no debemos olvidar que desde su aparición, y aunque su carácter ha mutado en el tiempo siempre ha sido un elemento presente, la *intifada* es un levantamiento de los niños. ¿Contra qué pueden levantarse, rebelarse los niños? Fundamentalmente contra aquello que los aleja de su ser niños, que los aliena de la experiencia del mundo. Con el levantamiento los niños suspenden la niñez impuesta por el Humanismo y se enfrentan con las armas que le entrega el propio mundo sacralizado por el que han tratado de someterlos: las piedras. En este sentido, los niños de la *intifada* se enfrentan como niños que ponen en cuestión el *ser niño* de la modernidad y el Humanismo que le es inherente.

Este *niño moderno*, que la *intifada* fractura, es aquel que ha sido sometido a la *Bildung* kantiana, que traza el camino para sacar a

lo humano de la animalidad, del barbarismo. Podemos recordar que βάρβαροι es “el que balbucea”, del mismo modo que in-fante es aquel que no habla. Infancia y barbarie son, de este modo, zonas de indistinción entre lo humano y lo animal, que cuestionan desde el interior mismo de lo humano el presupuesto de Humanidad como tal. Kant, en su *Pedagogía*, establece que “La disciplina convierte la animalidad en humanidad. Un animal lo es ya todo por su instinto; una razón extraña le ha provisto de todo. Pero el hombre necesita una razón propia, no tiene ningún instinto, y ha de construirse él mismo su plan de conducta”.² El vínculo que establece Kant entre libertad y disciplina posicionan a lo humano como especie destinada a encontrar su realización. El humano, en este sentido, es un proyecto que tiende permanentemente hacia la libertad, y lo que debe hallar es la forma adecuada de alcanzarla. Ahora bien, en Kant la humanidad y la animalidad tienen un punto de partida común, pero esta última aparece siempre como un peligro: aquello que la humanidad debe también educar a fin de alejar definitivamente.

El niño y el bárbaro son para la *Aufklärung*, que no sólo debe ser traducida como Ilustración sino también como *esclarecimiento*,

lugares de la cólera, del uso inapropiado del placer, de la ausencia de regularidad y presencia del caos. Durkheim establece precisamente esta conexión cuando plantea que “(...)La frecuencia de la cólera en el niño y su violencia prueban mejor que ninguna otra observación, su natural inmoderación. Sobre esto también el niño no hace más que reproducir un rasgo muy conocido del espíritu primitivo. Se sabe, en efecto, la incoercibilidad de la pasión en el salvaje, su incapacidad para contenerse, su tendencia natural a todo exceso”.³ Es evidente que la visión *humanizadora*, tanto en Kant como en Durkheim, relega el exceso a la experiencia de la niñez, de modo que el encuentro con ella siempre se da en el tono de la normalización. Tanto el niño como el bárbaro son residuos a intervenir, modificar, no para dejarlos en el completo olvido, sino para que formen parte del museo intocable (pero nostálgicamente memorable) de la experiencia humana. Y es que la coacción y la relegación de la experiencia comportan una promesa: la de la libertad. Kant lo plantea de manera explícita cuando invita a hacer ver a los niños que su educación les permitirá no depender de los otros, cosa que puede perpetuarse toda la vida si falla el proceso de humanización. Siempre está el peligro,

dice Kant, de que continúen siendo infantes toda su vida, como —y nuevamente aparece el vínculo con lo “salvaje”— “los habitantes de Otahití, particularmente los de padres ricos y los hijos de príncipes”.⁴

2. La aparición y expansión del sionismo es la ampliación territorial del Humanismo, pero éste, para adquirir pleno sentido en la época del imperialismo europeo, debía necesariamente establecer límites a lo humano, esencializando esta idea de forma que lo propiamente humano fuese el *animal rationale*. Barbarismo e infancia, que siempre se han encontrado en el límite de la otredad, pasan, bajo el manto del Humanismo, a ser entendidos como lo irracional y carente de forma. Sobre la irracionalidad se desplegará en la modernidad toda clase de dispositivos de control y gubernamentalidad⁵, entre los que debemos considerar aquellos de carácter preventivo, como la educación normalizadora; marginalizantes, como la cárcel, el manicomio, el asilo y el gueto, cuando se trata de *poblaciones* enteras; y de exterminio, como ocurre con el asesinato y el exilio.

Para consumir efectivamente la expansión del Humanismo bajo la égida de la gubernamentalidad, es del todo necesaria la existencia del Estado, es decir, de aquella estructura que bajo la lógica moderna

—y humanista— detenta la capacidad de ejercer legítimamente la violencia.⁶ Pero la valoración subjetivista del Humanismo, bien comprendida en el *cogito* cartesiano y en el *Sapere Aude!* kantiano, sólo pueden conducir —y tal es la forma de la época de la técnica— a una instrumentalización del otro y una maquinización de las relaciones entre humanos, de forma que el propio Estado adquiere el sentido hobbesiano de *máquina maquinizadora*. Aquello fue comprendido por Schmitt cuando planteaba en su lectura de Hobbes que:

(...) Una vez que, de esta manera, el gran hombre con cuerpo y alma se hubo convertido en máquina, fue posible la transferencia inversa y también el pequeño hombre, el individuo, pudo devenir en *homme-machine*. Sólo la mecanización de la concepción del Estado ha hecho posible completar la mecanización de la imagen antropológica del hombre.⁷

El Estado, entonces, consume el proyecto occidental de racionalización subsumiendo lo humano al interior de las razones de Estado, haciendo que entre éstas exista una identificación total.⁸ Para detentar la violencia se vuelve imprescindible la legitimidad, donde el nacionalismo, que permite establecer pequeñas parcelas de un Humanismo

enfrentado con su exterior-interior (quizás los judíos en Europa son el mejor ejemplo de este enemigo que ya no está tras la frontera), aparecerá como el principal motor ideológico del siglo XX. En este contexto es que surgirá, entre tantos nacionalismos, aquel que buscaría crear las condiciones para la creación de un hogar nacional judío. Sionismo y antisemitismo europeo comparten, entonces, un origen común en la modernidad y la aparición de una forma de nacionalismo que no es un añadido o un efecto, sino más bien la condición de posibilidad del propio desarrollo moderno sustentado en el Estado burgués. Por ello, resulta del todo coherente la afirmación de Weinstock respecto a que el nacionalismo judío —tanto el de carácter proletario surgido en el Bund como el sionista— es un nacionalismo reflejo, una reacción defensiva contra la burguesía europea que exalta el antisemitismo para reforzar su identidad nacional. El sionismo parte del hecho de la incompatibilidad entre judíos y no judíos, y ve como única forma de solucionar la *cuestión judía* el establecimiento de un Estado. Su aparición y consolidación ideológica —con toda la diversidad que le es inherente a toda ideología— sólo podía producirse en la época del imperialismo, porque es éste el

que le ofrece la posibilidad de visualizarse como expansión y prolongación del colonialismo europeo.⁹

3. Se vuelve fundamental para nosotros acercarnos a la categoría que da sentido al sionismo y que sólo a la luz de su desarrollo como ideología puede revelarse en su verdadera importancia para nuestros tiempos: el concepto de *P(p)ueblo*. Tal como ha buscado describir Agamben, el pueblo parece adquirir en la modernidad, y fundamentalmente a partir de la Declaración de los Derechos del Hombre en 1789 —cuando se le apela *a secas*—, por primera vez dos sentidos que se confunden y disocian de acuerdo al uso que se haga de ellos. En el primero de estos sentidos, el concepto debiera escribirse con una “P” mayúscula que indicara al sujeto político constitutivo del Estado-nación. El Pueblo es, de esta manera, el portador de la totalidad, el sujeto político, que confunde permanentemente la idea de nación con la del Estado que puede darle estructura política.

Pero de manera indisociable con este primer sentido, aparece un segundo que identifica al pueblo (con minúscula) precisamente con la clase que, de hecho o de derecho, se encuentra apartada de la política. Los vencidos, los pobres, los explotados y considerados sólo en su aspecto biológico, como

nuda vida, son aquellos no integrables en el sistema capitalista, pero a quienes constantemente se apela, por ejemplo, en la difícil aporía de la resistencia de izquierda que en tanto los eleva a la categoría de sujeto, sólo puede apostar a su disolución. “El pueblo —dice Agamben— pues, lleva ya siempre consigo la fractura biopolítica fundamental. Es lo que no puede ser incluido en el todo del que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya incluido siempre”.¹⁰ En la marginación, sin embargo, el pueblo se convierte en categoría fundamental, pura potencia y abertura frente al tiempo vacío y homogéneo que impone la soberanía moderna. Pero aquello sólo puede ser cierto en la medida en que el pueblo desista de ser Pueblo, anulando la separación entre ambos sentidos y recuperando el terreno perdido frente al concepto de *nación*.

El pueblo judío debía escribirse con minúscula si lo entendemos, en palabras de Agamben, como aquella “vida nuda que la modernidad crea necesariamente en su interior, pero cuya presencia no consigue tolerar en modo alguno”¹¹, o también podríamos decir ese *otro interno* que en tanto no es eliminado, bajo la lógica nacionalsocialista, será siempre un peligro para el verdadero Pueblo (en este caso el *Volk*).

Pero el peligroso pueblo también puede convertirse en aliado del Pueblo cuando su meta es, precisamente, ser Pueblo, que no es otra cosa que ejercer la soberanía y la exclusión de un otro. El sionismo, en tanto esfuerzo nacionalista moderno, se propone como meta una transformación del pueblo en Pueblo, pero aquello siempre tiene como contraparte la pervivencia o creación de un otro que asuma el carácter del primero. Al advenir en Pueblo el sionismo inscribe en el judío una forma de vida exclusiva dotada de derechos inherentes a su condición, de modo que se unifica artificialmente (como toda unión política) el Estado con el Pueblo. La nuda vida, es decir, la vida reducida a su mero estado biológico y contrapuesta a la vida del Pueblo, implica siempre la existencia de un Pueblo, tanto como la del Pueblo determina la existencia de una nuda vida (pueblo). Aquello significa que la creación de un Estado-nación exclusivo para los judíos no podía dejar de crear un otro pueblo sobre el cual no sólo se cierne el estado de excepción que había despojado a los judíos de toda ciudadanía en Alemania, sino que, además, se extendería el campo de concentración como lugar de la política a todo el territorio que se autodesigna como propio. El Pueblo judío del sionismo —y

no los judíos— consume el proyecto que dio forma al nacionalsocialismo, y traslada la nuda vida que le era impuesta a un otro, los palestinos.

La ambigüedad particular de los judíos, que se definen como religión y pueblo al mismo tiempo¹², no es un elemento que le disocie de las demás corrientes nacionalistas, sino, por el contrario, es el nexo que permite también explicar la pervivencia de lo sagrado en la modernidad capitalista. Sólo la conservación del fetichismo, tal como lo entendió Marx, y su realce de la mercancía al punto de devenir en espectáculo, puede permitirnos apreciar con toda nitidez hoy que la laicización llevada a cabo por la modernidad apenas revistió al poder de otros ropajes, dejando intactas las relaciones de poder que la teología había fundado y fortalecido por medio del Imperio Romano. El Pueblo judío, tal como lo imagina el sionismo, devela la estructura política de Occidente.¹³

4. Pues bien, no debemos dejar de lado que el sionismo, ideología que sustenta éticamente al Estado de Israel hasta nuestros días, nace precisamente bajo esta forma de comprender el poder sobre la vida humana. Que se haya negado a los judíos su condición de iguales frente a los humanos

100 europeos, no impide pensar que la propia conformación de un ideal de humano, como la que sustentará el sionismo, está signada por las condiciones de posibilidad de su emergencia, que es precisamente el antisemitismo y el cerco permanente a la definición de humano que excluye, o al menos deja en el borde, a un otro no-europeo. Por ello, no resulta curioso que Theodor Herzl, padre del sionismo político, planteara en 1897, frente a la necesidad de crear un Estado para los judíos en Palestina que "...Para Europa formaríamos allí un Valais contra el Asia; estaríamos al servicio de los pueblos de avanzada de la cultura contra la barbarie".¹⁴ Puede ser una imagen certera la de Valais, que fue el lugar de resistencia católica al protestantismo suizo, liderado por la diócesis de Sión, pero, por cierto, es especialmente relevante que el sionismo se plantee como un límite, una fortaleza rodeada de bárbaros concebidos como lo opuesto a la civilización. Su visión o forma de comprender lo humano es, evidentemente, la de la modernidad europea, humanista, civilizadora. El árabe, en este sentido, que es el habitante de estas tierras prontas a conquistar, no puede ser otra cosa más que la barbarie, expulsable, aniquilable, o bien, sujeto de normalización.

Pero el asunto puede complejizarse un poco más. Al mostrar a Asia, y en particular a Palestina como el lugar de la barbarie, Herzl la despoja de todo contenido histórico, como si en dos mil años, desde las persecuciones a los judíos por el Imperio Romano, nada hubiese ocurrido en el lugar. A partir de allí, no queda más que representar a lo árabe como lo estático, al punto de ser incluso invisible, como recuerda la famosa frase "una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra", que no fue dicha por vez primera en el contexto del sionismo, sino del *filosemita* conde de Shaftesbury en la década de 1840. Precisamente, a lo que se refería Shaftesbury, como buen humanista, no era el despoamiento de Palestina, sino el carácter de población (o no-pueblo) de sus habitantes y, por lo tanto, carente de una historia propia y capacidad de autorrealización, lo que sí podría encontrarse, a sus ojos, en los judíos europeos.¹⁵ De esta forma, el judío, frente al árabe, permite representar la dinámica del progreso, potencia sólo conseguida después de una "occidentalización" del judaísmo. Y esta idea, al penetrar con fuerza en el propio judaísmo sionista a través de, entre otros, el escritor Israel Zangwill, encargado de propaganda del sionismo en Londres, terminó por representar ya no sólo la presencia de

población como ausencia de pueblo, sino efectivamente la inexistencia de residentes permanentes en Palestina. Tan sólo quedaban hombres con tiendas, movibles, que en caso de querer habitar bajo las reglas del Estado judío debían ser tratados con el respeto que el Humanismo enseña a toda la caridad moderna.¹⁶ En este sentido, dice Said, para los primeros sionistas Palestina era “un desierto vacío que esperaba que le llegara el momento de florecer”.¹⁷ Y ese florecer está vinculado a un reforzamiento de la identidad judía bajo el alero del sionismo. La emancipación del judío es, bajo la óptica sionista, la emancipación de la humanidad, porque lo verdaderamente humano es la civilización occidental que el judío opone al bárbaro.

Debemos tener en consideración que el desarrollo del sionismo como movimiento encontró un fuerte respaldo en el imperialismo europeo. Particularmente en Inglaterra, que a través de la declaración Balfour de 1917 explicitó que la monarquía británica veía con buenos ojos la creación de un hogar nacional judío en Palestina. Más allá de las buenas intenciones para con un grupo humano víctima de los abusos del antisemitismo, lo cierto es que, como relata Said, el propio Balfour manifestó que

“los simples deseos de 700.000 árabes (...) en ningún momento se podían comparar con el destino de un movimiento colonial esencialmente europeo”.¹⁸

5. Mirar al otro es siempre un mirarse a sí mismo. En la medida en que el otro es considerado un bárbaro o un niño, a los cuales se les envuelve en las formas de la incapacidad, la locura y el caos, aparece también una comprensión de *lo propio* como un opuesto, con consecuencias tan mortíferas mientras más sea realizado aquello que se considera propiedad de un pueblo. Roberto Esposito dirá que:

(...) En el momento en que la vida de un pueblo, racialmente caracterizada, es asumida como el valor supremo que se debe conservar intacto en su constitución originaria o incluso como lo que hay que expandir más allá de sus confines, es obvio que la otra vida, la vida de los pueblos y de las otras razas, tiende a ser considerada un obstáculo para este proyecto y, por lo tanto, sacrificada a él.¹⁹

Esposito nota la no superación de aquello que dio forma al fascismo europeo, aún cuando la hegemonía del Humanismo busque encubrir que su éxito cargará con gran parte de aquello que dio sentido y posibilidad a la emergencia del racismo fascista.

¿Resulta acaso muy difícil establecer una relación entre la máquina de propaganda nazi, que aislaba, como planteaba Arendt, a los alemanes de la información acerca de la aniquilación de millones de personas; o la idea destinal del Pueblo Alemán que generaba el autoengaño de que lo que se vivía no era una guerra y que si había conflicto era un asunto causado por el destino; que de la manera en que estaba planteado el problema, la situación era de vida o muerte para los alemanes²⁰; es muy difícil, planteo, relacionar aquello con las políticas actuales del Estado de Israel y la legitimidad que en la población judía tiene el sionismo? ¿No estaba, de alguna manera —y en algunos pasajes del caso Eichman es evidente— mostrando Arendt que los vínculos entre el sionismo y el nacionalsocialismo eran algo más que una simple enemistad? ¿No se encuentran signados por —y a la vez signando *en*— una misma época de la que aún somos testigos?²¹ Quizás la propia historia de colaboración entre los dirigentes sionistas y nacionalsocialistas en la deportación de judíos hacia Palestina contenga en sí misma la respuesta.²²

Por cierto, lo que aquí podemos proponer no es una asimilación entre sionismo y fascismo, puesto que a cada fenómeno le cabe

una singular heterogeneidad interior y, por lo demás, en el sionismo el partido único es reemplazado por una ideología que se expresa de forma multipartidista. Sin embargo, tanto el sionismo como el fascismo se encuentran entrelazados por las condiciones de posibilidad de su emergencia, que no son otras que el surgimiento del Estado-nación y el paraguas de legitimidad de esta expansión de Occidente que es el Humanismo. La multiplicidad de partidos, modelo de la democracia liberal, no debe ser entendida, por tanto, como una negación del racismo fascista, sino más bien como la primacía en nuestra época de la gubernamentalidad por sobre el mero detentar la soberanía, tan exacerbada por los movimientos de la Europa de comienzos de siglo XX.

3.- La ciudad sagrada

1. Como es sabido, Palestina es un lugar especialmente marcado por la religiosidad. Más allá de los *clichés* como *ser cuna de las tres religiones monoteístas más importantes*, lo cierto es que desde la emergencia del sionismo —recordemos, un movimiento laico—, el territorio ha vivido una re-sacralización, similar a la que en su momento significaron

las Cruzadas, pero con un elemento que sólo podía aportar la modernidad: el turismo. Perdida toda experiencia, al humano no le queda más que transmitir la incapacidad de su vivencia.²³ El turista es el hombre contemporáneo por excelencia, que se acerca al objeto como a un fetiche intocable e imperturbable. Frente a sí el turista tiene siempre un museo. Las paredes de Jerusalén Oriental, la tumba de los patriarcas o los niños marchando a la escuela asediados por soldados, son todas ellas imágenes entregadas a la fotografía que completará un álbum de viajes. Las frases como la ya mencionada sobre el origen de las religiones es, bajo esta lógica, un *slogan* publicitario que convierte a las tres religiones en mercancías, consumidas en una experiencia preparada, adornada, de forma que casi no existe diferencia entre la vivencia y la postal de viaje.

De alguna manera, en la ciudad sagrada que recibe al turista se pone en jaque a la misma modernidad, al tiempo que no deja de ser ésta el marco que condiciona la vivencia. Se produce en ella también aquello que Debord llamó la *banalización*²⁴, provocada por la unificación del criterio urbanista, que, en este caso, se da sólo a partir de la invocación del espacio sacralizado del museo. Al interior del museo llamado *Oriente Medio*,

en el cuál se debe incluir las pirámides de Egipto, la Mezquita de *Al Aqsa*, el Muro de los Lamentos, la Basílica de la Natividad y Petra, el *tour* organiza la experiencia como consumo de lugares *diferentes*, cuya diferencia es “ya, por sí sola, la garantía de su equivalencia”.²⁵

El sionismo abre de esta manera la “experiencia” de una *Tierra Santa* disponible para ser consumida por el torrente de individuos cazadores de imágenes. El peregrino de antaño deviene en turista, y su realización espiritual es reemplazada por la tarjeta postal que puede captar él mismo con una fecha y hora precisas. El Humanismo sionista busca mostrar la apertura al turismo, entonces, como una puerta a la experiencia, de forma que establece en la Palestina ocupada una clausura del tiempo por medio de “la apacible coexistencia del espacio”²⁶; mientras, los palestinos son convocados a mostrarse como *buenos nativos*, inermes receptores del beneficio que la pluralidad étnica entrega al *turismo exótico*. Son los palestinos, en éste contexto, el vestigio de un pasado remoto: fósiles vivientes en medio de ciudades indestructibles que exigen ser consumidas *al menos una vez en la vida*. En este sentido, aquello que Said ha descrito muy bien con el concepto de Orientalismo, inherente al

humanismo europeo²⁷, se pone de manifiesto de manera cotidiana y directa. Lo árabe u oriental no es tan sólo aquello que no cambia, sino lo que puede ser consumido en pleno derecho por lo occidental. Lo que Anwar Abdel Malek denominó *hegemonía de las minorías poseedoras*, entrelazada con el eurocentrismo y el antropocentrismo (es decir Humanismo), implica, tal como describe Said, que “un occidental blanco cree en su prerrogativa humana, no sólo para manipular el mundo no blanco, sino también para poseerlo simplemente porque por definición “él” no es tan humano como nosotros lo somos”.²⁸

2. Esta clausura del tiempo es inseparable del estado de excepción en que viven los palestinos. Su historia en los últimos sesenta años es una excepción que ha devenido en regla²⁹, pero la suya no es una vida desligada de la del resto del mundo, sino precisamente el paradigma que permite explicarla. La espectacularización de la vida y sus obras materiales no es, en este sentido un añadido o una decoración, sino “(...) el núcleo del irrealismo de la sociedad real”.³⁰ Por ello la ciudad sagrada no es tan sólo un circuito de turismo, sino también un modelo de vigilancia que suprime a los palestinos el tocar lo que

ha sido declarado sagrado. Convertidos en la clase proletaria del nacionalismo sionista, para ellos sólo queda adaptarse a una forma de vida incapaz de habitar sus ciudades, desfilando cotidianamente por los tubos que conducen a sus casas, al otro lado de un muro de separación. Así, el sionismo logra unir y separar a las personas al mismo tiempo: unir las en el espectáculo del turismo y separarlas para que la mercancía no sea tocada.

Esto implica también la necesidad de Israel de implementar un sistema de vigilancia, control, segregación, detenciones arbitrarias, torturas, asesinatos selectivos, deportaciones, bloqueos y bombardeos, entre otras prácticas. Y esto ocurre no sólo porque exista siempre el peligro de la profanación de lo sagrado, sino porque ella se produce repetidamente en el contexto de la desobediencia civil, la organización de partidos, sindicatos, colectivos y diferentes formas de resistencia. En el tiempo de la excepción impuesto por el sionismo, queda éste mismo puesto en entredicho por la afirmación de la vida que lleva a cabo aquel que no acepta el rapto de su experiencia. Israel impone, frente al desacato, la ausencia total de derechos para la gran mayoría de los palestinos, aquellos que viven en los territorios declarados formalmente ocupados.

En el caso de aquellos palestinos que viven en el interior del Estado fundado por el sionismo³¹, aún con todos los documentos que acrediten su nacionalidad israelí, existen prohibiciones como la compra de tierras al Estado, que sólo son vendidas y arrendadas a judíos que lo acrediten³²; o la de hacer retornar a sus parientes que fueron expulsados en 1948 y 1967, quienes incluso pueden acreditar propiedad de la tierra en los mismos términos que los judíos de no ser porque Israel declaró en 1960 que las tierras de los palestinos *ausentes* (exiliados y desplazados por este Estado) debían ser propiedad de judíos. Pero estos *parientes* no podrían tampoco regresar, porque fueron expulsados, mientras cualquier judío del mundo puede acceder a la Ley del Retorno, dispositivo que disuelve toda forma de vínculo de derecho entre la ciudadanía local y el Estado, develando la verdadera naturaleza del Estado nacional moderno —del que Israel es su paradigma—, que no es otra que el racismo.³³ Coherentemente con aquello, Said plantea que: “(...) el establecimiento de Israel en un territorio no europeo consolidó políticamente la identidad judía en un Estado que adoptó posturas políticas y legales muy específicas para blindar esa identidad a todo lo que no fuera judío”.³⁴

Pero aquello no significa que los elementos del *otro* (y el *otro* mismo) no sean explotados y convertidos en mercancía, pues estos son parte fundamental del espectáculo que sustenta el —y al— Humanismo.

3. La ciudad sagrada es, por otro lado, un museo para sus propios habitantes israelíes. El poblamiento de cientos de asentamientos en terrenos de los que los palestinos fueron expulsados, no sólo es una *modificación geográfica que complica las negociaciones*, como podría retratar un analista internacional, sino la unificación de lo nuevo de la modernidad (la gestión) con la ya antigua forma de soberanía religiosa (sacralidad del espacio). Los asentamientos son una malla superpuesta sobre las colinas de las principales aldeas palestinas, de forma que cada uno de ellos es también una torre de vigilancia desde donde se monitorea, vigila y ataca a los palestinos. Verdaderas ciudadelas modernas, los asentamientos se escinden del lugar sagrado por excelencia (la tumba) para abrir un espacio a lo profano. Al ser la tierra misma lo sagrado, ella debe ser explotada, trabajada y transformada en un lugar en permanente cambio. El colono, en este sentido, es aquel que ha ganado el tiempo experiencial de la conquista armada y la creación por medio del trabajo, gracias

al estado de excepción permanente al que es sometida la población palestina. Sin embargo, por la forma violenta en la que lleva a cabo su experiencia, le queda siempre vedado el acceso al mundo más allá de las murallas de su fortaleza, siempre acechada por los *fantasmas* de quienes fueron sacrificados en su edificación.

Para salir al mundo exterior deseado —fundamentalmente los lugares sagrados en que viven palestinos—, el colono se protege con el poder del Estado y avanza por pasadizos especiales, demarcados para su tránsito, a fin de llegar a las tumbas en las que podrá orar por su Pueblo. Con este gesto el colono visita su museo, donde encuentra el mito fundacional y renueva su fe. Sin ningún tipo de contacto con los habitantes del lugar, el colono sacraliza todo el espacio en que éstos llevan a cabo sus vidas. Y, sin embargo, allí encuentra lo propio. Todo lo realmente propio del colono es habitado por un otro, menos humano que él, bárbaro e infantil. Sobre ese territorio sagrado es necesario, entonces, establecer todas las medidas de vigilancia en un estado de excepción de tipo militar, que no puede ser comprendido sino como la expresión del totalitarismo que sobrevivió al siglo XX. Agamben ha definido, en esta misma lógica, al totalitarismo moderno como “(...) la instauración, a

través del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político”.³⁵

4. La ciudad sagrada, entonces, en tanto espacio de reclusión y muerte para sus habitantes, es cooriginariamente un *lager*. Toda una arquitectura de control que protege lo sagrado de los lugares transforma también en sagrados a sus habitantes, los palestinos, en el sentido que sagrado tenía para el derecho romano arcaico, es decir, consagrado a la muerte.³⁶ Ciudad y campo de concentración-extermínio se indiferencian en la ciudad sionista, de modo que el vínculo entre ciudadanía y vida, publicitado por el Humanismo, queda completamente desmantelado y expuesto en su verdadero rostro, al exhibir a Israel como un Estado-nación plenamente integrado a la institucionalidad mundial.³⁷

¿Pero qué significa un campo de concentración-extermínio que ha traspasado los límites de la clásica prisión moderna e incluso del campo de exterminio nazi? Cuando Benjamin planteaba en su octava tesis sobre el concepto de historia que “(...) La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el ‘estado de emergencia’ en que

vivimos es la regla³⁸, lo hace precisamente desde el lugar específico del pueblo judío frente al Pueblo alemán, que ha instaurado un estado de emergencia (excepción) que supera el campo al que eran enviados los judíos y se conforma a partir de la suspensión de la Ley, que origina nuevas leyes, en el mismo momento en que evidencia cómo ha sido erigida toda Ley. En este sentido es que Benjamin debe continuar su reflexión diciendo que es imprescindible pensar la historia a la luz de esta experiencia, de forma que resulte coherente con ella.³⁹ Bajo esta perspectiva, campo y estado de excepción son dos elementos matrices de la experiencia política contemporánea, siendo el primero precisamente el lugar en el que el poder soberano se “realiza de manera estable”.⁴⁰ Al interior del campo la vida es siempre un mero hecho biológico, moldeable, eliminable y protegible. El campo se constituye como la Ley de la ausencia de Ley, donde la desprotección jurídica revela la terrible pretensión humanista de extender el derecho hacia todos los espacios de la vida. El habitante de Gaza, Jerusalén, Hebrón y Belén es, a la luz de esta época, el *homo sacer*, tan eliminable como inmodificable (intocable) es la ciudad sagrada.⁴¹ Desde la mirada gubernamental que impone un

estado de excepción que deviene en regla, los palestinos, como pueblo contemporáneo por excelencia, nuda vida y a la vez potencia de la vida, son siempre el mayor peligro del Pueblo judío, tal como lo comprende el sionismo.

5. En marzo de 2011 la municipalidad de Jerusalén, administrada por el Estado de Israel, envió a todos los establecimientos educacionales con financiamiento público una circular informativa en la que se indica la obligación de éstos de trabajar con textos diseñados por el Ministerio de Educación israelí. Desde que Jerusalén fue ocupada en 1967, las escuelas palestinas continuaron utilizando el currículum jordano hasta 1998, cuando, en el marco de los Acuerdos de Oslo, les fue permitido usar uno especial, creado por la Autoridad Nacional Palestina. De esta forma, no sólo se combate desde la niñez la conformación de una identidad nacional palestina, instituyendo *de facto* que Jerusalén no es una ciudad ocupada sino una sagrada capital del Pueblo de Israel. Además —y fundamentalmente— se les expropia a los palestinos el lenguaje, dejando intacto su idioma para mantener el turismo multicultural.

Las políticas de Israel, en este sentido, no pueden molestar al Humanismo, sino sólo

entran en un debate humanista respecto a si se violan los Derechos Humanos o bien se está en una situación de legítima *autodefensa*, caso en el que el Estado asume la protección del Pueblo de ese enemigo interno/externo que responde a otros códigos, a otra forma de vida. Lo que Israel entregaría con *su* educación, entonces, es lo que *la* educación humanista ha realizado en todo Occidente: la expropiación de la infancia por medio de la instrumentalización del lenguaje. Si Jerusalén sirve de ejemplo para comentar esta zona de indistinción entre el Humanismo y el totalitarismo, es precisamente porque en ella los palestinos no son ciudadanos sino “residentes permanentes”, un eufemismo para denominar a la nuda vida que representan para el poder de Israel. Bajo esta premisa, los palestinos son objeto de desplazamientos forzados, demoliciones de sus viviendas e impedidos de participar de cualquier ciudadanía real, salvo que renuncien a su identidad, quedando incluso al margen de toda negociación sobre su estatus.⁴²

Pero Jerusalén, por esto mismo, puede ser en el futuro no lejano una suerte de ejemplo para una nueva comunidad mundial. Ser zona de indistinción implica no sólo la rea-

lidad concreta de la oposición entre un Pueblo y la vida nuda que se le contrapone, sino también su opuesto, es decir, una ciudad que se desprenda de la asignación territorial, que siendo capital de dos organismos diferentes no sea, en efecto, de ninguno.⁴³ Una relación que, como ha planteado Agamben, puede ser modelo para nuevas relaciones internacionales, en las que sea posible reconocer no la condición de ciudadano, por cierto tan propia del Humanismo, sino la de refugiado, su propia consecuencia, como concepto articulador de lo político. Quizás un pueblo que se piense a sí mismo como refugiado pueda ser efectivamente un salvador del concepto de pueblo que la nación ha llegado a usurpar.⁴⁴ En el caso de Palestina e Israel, esto será una posibilidad cuando los propios israelíes puedan comprender que la situación a la que sus dirigentes han sometido a los palestinos no sólo los convierte en cómplices de la maquinaria de muerte del Estado sionista, sino también en víctimas que para ser un Pueblo deben renunciar a toda experiencia salvo la de la infelicidad de vivir en un gueto, que se refuerza con el paradigma del miedo y la inseguridad. Una condena no distinta, por lo demás, a la de todos los nacionalismos étnicos.⁴⁵

4.- In-fancia y profanación

1. La más certera de las críticas a la relación entre barbarie y niñez instalada por la modernidad pudo ser llevada a cabo sólo en el más álgido contexto de las persecuciones a los judíos por parte del nacionalsocialismo. Benjamin fue quien pudo comprender cómo bárbaro y niño no sólo representan el miedo sobre el cual se funda Occidente, sino también dejó algunas pistas sobre la potencia que es inherente a ellos. En *Pobreza y experiencia*, Benjamin transforma la imagen del bárbaro, que la modernidad había relegado al museo y al objeto colonial, en un último reducto de la experiencia humana. La pérdida total de experiencia, propia de nuestra época, nos abre el camino para un nuevo comienzo, en el que el balbuceo del βάρβαροι es precisamente el fundamento. Para que sea posible la creación y el genio se debe volver, entonces, al inicio, hacer *tabula rasa* para comenzar desde lo pequeño, lo insignificante, o bien, a una sola certeza desde la que partir, como ocurre, dice Benjamin, con la razón de Descartes. Quién mejor para comenzar este camino de reencuentro con la experiencia, para

producir las semejanzas necesarias, que aquél que vive desde ya en la otredad y en la diferencia.⁴⁶

Benjamin da nueva forma a los conceptos que Occidente ha utilizado para colonizar, sin escapar de ellos, pues son el único horizonte posible en el que el lenguaje, aunque sea el lenguaje propio del espectáculo, nos ha situado. En este sentido, frente a la racionalidad del sionismo, no debemos oponer una denuncia de su barbarie, sino a la barbarie como un lugar de la potencia. Si la racionalidad humanista no puede escindirse de la relación entre medios y fines, lo que pone en jaque la barbarie benjaminiana no es tanto la mentira inherente a esa relación que sólo podría derivar en la muerte (el fin), sino el velo que esta racionalidad humanista impone sobre la experiencia de lo común, que no es otra que el reverso de la soberanía. La barbarie siempre está dentro y fuera de toda comunidad como posibilidad de la experiencia del mundo, mas el Humanismo sólo puede verla como un opuesto al que se debe menospreciar y tildar de asesina. Una mente lúcida como la de Benjamin sabía bien que las limpiezas étnicas, pogromos, y exterminios nunca han sido más racionales que en nuestra época.

Es por ello que toda lucha contra Israel, inspirada en una imitación de las estrategias que ha llevado a cabo el sionismo desde su creación, sólo podría agudizar las condiciones de vida de los palestinos. Pensar en una resistencia que verdaderamente ponga en jaque el orden sionista, significa romper con el Humanismo de los medios y fines, e irrumpir con un simple gesto bárbaro, que en el balbuceo de vele la potencia del lenguaje y la comunicabilidad que él es, como tal, fuera de todo fin. En tanto aquello es un gesto abierto a la ética, la *intifada* es efectivamente la rebelión de los bárbaros, de aquellos que habían sido despojados de la experiencia y se acercan a ella minuciosamente, reconociendo las ruinas que la historia ha dejado a su paso, pero erigiendo sobre éstas no la consumación, sino la abertura de la experiencia común.

2. En su texto *Sobre la facultad mimética*, Benjamin considera a la mimesis como una condición determinante de lo humano —que siempre tiene tanto una historia individual como otra de la especie (es decir, filogenética y ontogenética)—, que debe entenderse como la posibilidad de compartir la vida en tanto vida y, al mismo tiempo, al no ser la mimesis nunca una equivalencia, sino más bien lo que reúne a lo diferente en un espacio común, permite participar de la experiencia en el mundo a

partir de la singularidad. La principal escuela de la mimesis es el juego infantil.⁴⁷ Así, el niño aparece en el juego como un imitador del mundo, con el cual se entrega y apodera de él en un mismo gesto. El niño no se limita a imitar a su especie; va más allá, aprehendiendo no un conjunto de normas, sino, fundamentalmente, a experimentar las cosas, vivirlas de una manera personal, *irreplacable*, a partir de la entrega radical a la otredad. Precisamente, en su relación con los objetos, los niños modifican el sentido, el tiempo y el vínculo normativo que ata a los hombres a su época. En *Dirección única*, Benjamin escribió que los niños:

Se sienten irresistiblemente atraídos por los desechos provenientes de la construcción, jardinería, labores domésticas y de costura o carpintería. En los productos residuales reconocen el rostro que el mundo de los objetos les vuelve precisamente, y sólo, a ellos. Los utilizan no tanto para reproducir las obras de los adultos, como para relacionar entre sí, de manera nueva y caprichosa, materiales de muy diverso tipo, gracias a lo que con ellos elaboran en sus juegos.⁴⁸

Esta imagen ha sido parafraseada en clave política por Agamben para evidenciar una lectura político-profanatoria en Benjamin. De alguna forma, lo sagrado, sobre aquello que se sustenta, en última instancia, la

norma y la ley, es tensionado en el juego infantil, que sin abolirlo ni descuidarlo, pues el niño que juega no es de ninguna manera un descuidado, “restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado”.⁴⁹ Este gesto profanador se opone a toda la tradición política moderna, que simplemente ha buscado la secularización de la soberanía religiosa. Benjamin, a través de la figura infantil, busca crear un tiempo excepcional, en el que lo sagrado muestra también su reverso profano y pone en evidencia el momento trágico que da origen a la Ley, el momento de la violencia mítica. Al ser la infancia un gesto de profanación, el niño ha de representar siempre la irracionalidad peligrosa para la legalidad vigente. Por ello el gesto infantil puede significar, como es evidente, el castigo o la exclusión, porque socava la violencia del derecho, que no sólo engaña mostrando la Ley como sagrada, sino que impone también un olvido del olvido, negando el hecho fundamental de que, como diría Benjamin en *Para una crítica de la violencia*, “(...) respecto de la legitimidad de los medios y de la justicia de los fines no decide jamás la razón, sino la violencia fatal de la primera y Dios sobre la segunda”.⁵⁰ El gesto in-fantil, entonces, reúne una serie de elementos que destruyen la idea

de racionalidad propia del Humanismo. El niño, al igual que el bárbaro, descubre en el mundo un lugar de uso, que puede tocarse y romperse, sin que aquello signifique dejar de amar: el juguete preferido de los niños suele ser aquel que termina descocado o roto; así también el museo es ese espacio que se vuelve intocable y en el que relegamos toda la experiencia, pero donde el niño siempre quiere eludir las barreras que le separan del objeto admirado, para tocar el cuadro o la momia ante el espanto de los adultos, tan incapaces de cualquier experiencia que sólo les queda hablar de ella para apropiársela fugazmente. No podemos sorprendernos, entonces, de que la *intifada* haya surgido de los niños palestinos. Mientras la que fue conocida como *intifada* de Al Aqsa, iniciada en 2001, fue un levantamiento de las milicias que se enfrentaron con Israel en los términos más convencionales, con la consiguiente masacre a los palestinos que no ha parado hasta nuestros días, la *intifada* iniciada en 1987 se caracterizaba precisamente por su gesto in-fantil.

Frente a los tanques que sólo la técnica moderna pudo haber creado, los palestinos tomaron las piedras de sus propias ciudades, siendo un símbolo de la resistencia precisamente el arma preferida de los niños:

la onda. Así, la ciudad sagrada deviene en la *intifada* en la ciudad de la resistencia, donde el tiempo vacío y homogéneo de la soberanía, incluso aquella impuesta por la propia vicaría Palestina de la ocupación israelí, queda suspendido y entregado a la experiencia en el mundo. Los miles de muertos por las balas del ejército israelí no consiguieron que los niños dejaran de vivir; tan sólo cuando los propios dirigentes palestinos decidieron deponer la *intifada*, el engaño del mito fundacional, tan propio del Humanismo, pudo ganar terreno, entre otras cosas, a costa de sacrificar las ciudades bajo nuevos términos.

3. Podría pensarse, de acuerdo a lo expuesto, que la in-fancia es un asunto determinado por la filogénesis, de modo que pudiese existir un salirse de ella. Pues bien, es precisamente la visión humanista la que junto con consagrar los Derechos del Niño, e invadir así con el derecho toda la vida humana, determina cronológicamente la vida del humano. La in-fancia, tal como la ha desarrollado Agamben, no es la experiencia que puede quedar reducida al museo moderno, sino más bien una dimensión originaria de la humanidad⁵¹, condición de posibilidad de su existencia. En este sentido, el no-lenguaje deja de ser visto como el estadio del que la

Bildung debe alejarnos, sino que es aquello de lo que ésta, a través del Humanismo, ha intentado separar, llevándose consigo toda posibilidad de experimentar el mundo. Pero la in-fancia subyace como un último reducto, un lugar esencial del humano en el que se indistingue el lenguaje de la voz animal. Ni como un jardín del Edén, del que el hombre habría sido expulsado con el lenguaje, ni como el recuerdo de años de juego, la in-fancia es en sí misma la potencia del lenguaje (del humano mismo), su única posibilidad de pasar del mero reconocimiento de los signos (semiótica) a la articulación de un discurso (semántica)⁵², y así poder crear. Agamben dirá que "(...) En tanto que tiene una infancia, en tanto que no habla desde siempre, el hombre no puede entrar en la lengua como sistema de signos sin transformarla radicalmente, sin constituir la en discurso"⁵³, de modo que el lenguaje no puede ser identificado con lo humano sin atender esta diferencia entre signo y discurso en el que se hace posible la emergencia de la historia.

La *intifada*, desde esta perspectiva, ha sido puesta en marcha por los niños como una provocación a la adultez. Que todos sean infantes en la *intifada* es una tautología, dado que la *intifada*, como instancia de pro-

fanación de lo sagrado, es siempre un gesto infantil, cargado de la potencia y la creación humana. Es el re-ingreso del humano en la historia, que sin ningún *arché* ni *telos* permite, al fin, introducir una ética. En la infancia de la *intifada* queda en tela de juicio todo acto soberano, toda ciudad sagrada, todo espacio conformado como *lager*, todo turismo de la experiencia e incluso toda vida despojada de su forma-de-vida. El *homo sacer*, imagen de niños y adultos sometidos al extremo en la ocupación sionista, queda ridiculizado por el gesto infantil. La tumba de los patriarcas, sagrada para judíos y musulmanes, no es más que el reservorio más grande de piedras de Hebrón, a la espera de que los palestinos las usen para luchar contra la opresión y la ocupación.

5.- *intifadas*

No es una casualidad que Israel se haya creado en 1948, a muy pocos años de la derrota del nacionalsocialismo. De alguna manera su pervivencia como un Estado basado en la segregación y limpieza étnica de todo un pueblo y, al mismo tiempo, estando integrado plenamente en las relaciones interestatales como un actor más —que las condenas de Naciones Unidas sin ningún

tipo de consecuencia real no hacen más que reafirmar como miembro pleno—, debe llevarnos, necesariamente, a preguntarnos por el significado de Israel en nuestra época. La pervivencia del campo y su transformación en lugar privilegiado de la escena política mundial no es una cosa evidente al régimen de verdad que impera en el tiempo actual, donde democracia y libertad son conceptos tan vacíos como utilizados por los más oprimidos. El desenlace de *lager* que ha tenido el proyecto sionista en Palestina no puede ser entendido sin más como una continuación del nacionalsocialismo, sino más bien como una ampliación de la matriz que le hizo posible a todas las esferas de la vida humana. En este sentido, nazismo, sionismo y humanismo, con todas sus diferencias, forman parte de una misma configuración política que terminó por demonizar uno de sus componentes para que los otros dos pudiesen lograr la hegemonía que los consolidara como únicos proyectos políticos viables.

El sionismo es, desde lo expuesto aquí, un Humanismo; quizás su deriva más terrible, ya incrustada en su condición de posibilidad. Lo que presenciamos hoy es tanto su fase más aguda, bajo la forma del espectáculo, como su inminente declive. Contra

ello es que se levanta la *intifada*, no tanto como contracara sino como desarticulación de su lógica, como in-fancia. Nuestra tarea política sigue siendo, entonces, profanar nuestra época, de modo que sea ella y no la racionalidad de la muerte, la que sirva de matriz al mundo que viene. Sólo de esa manera la *intifada* podrá cobrar efectivamente la fuerza de paradigma para una nueva humanidad.

Excursus. “Un pueblo como los demás”.
Sobre la petición Palestina en la ONU

La Organización de Naciones Unidas (ONU) se ha visto obligada a discutir en 2011 un proyecto presentado por el presidente de la Autoridad Nacional Palestina (ANP), Mahmud Abbas, cuya aprobación implicaría la inclusión dentro del organismo internacional de Palestina como un Estado con plenos derechos. Frente a la idea de un Estado palestino se han pronunciado diversas voces, casi siempre tomando partido por una de las dos alternativas, o bien sea la aprobación o el rechazo. Una tercera crítica, intermedia, muestra la inviabilidad de un Estado palestino ocupado militarmente por Israel, fragmentado en bantustanes, invadido por asentamientos de colonos armados y protegidos por el ejército

de Israel, descompuesto en dos territorios con diferentes características administrativas y formas de control por parte del Estado sionista (Cisjordania ocupada y Gaza bloqueada). Quienes están a favor del Estado palestino dirán desde ya que tal reconocimiento supone un paso fundamental para terminar en el corto o mediano plazo con esta terrible situación de evidente limpieza étnica. En contra, se puede argumentar que la creación de un Estado, bajo esta lógica, bien podría no sólo agudizar las condiciones de vida de los palestinos por parte del ocupante, sino también sostener sobre bases jurídicas más estables el actual status quo, en el que la ANP lejos de ser una entidad capaz de velar por la vida de los palestinos, se ha convertido en una simple vicaría de la ocupación sionista.

Teniendo esto en consideración y tratando de no evitar esta discusión en ningún momento, porque, a fin de cuentas, es quizás la más relevante que podamos llevar a cabo sobre la situación de Palestina, quisiera argumentar a favor de la petición de los palestinos para que Palestina sea reconocida como un Estado con igualdad de derechos con los miembros plenos de la ONU. En primer lugar, es necesario decir que la ONU es una organización en muchos aspectos anacrónica, determinada por un Consejo de Seguridad cuya composición obe-

dece a un orden mundial colapsado. ¿Por qué, entonces, los palestinos deben acudir a este organismo para ser reconocidos? ¿No es este gesto de la dirigencia palestina, acaso, un enmarcar la lucha Palestina en el reconocimiento a este orden a todas luces injusto? Efectivamente. Y es que los dirigentes palestinos nunca han llevado a cabo una resistencia que busque poner en jaque el orden internacional, a diferencia del pueblo palestino, que por medio de la intifada develó la persistencia del fascismo bajo formas diversas, como el sionismo, y así mismo, permitió comprender cómo la propia ONU admitía en su seno a un Estado que, violando todas sus resoluciones y sin tener siquiera fronteras definidas, podía ser parte del espectáculo de la política mundial.

Pero, ¿podemos pedirle a los palestinos que no quieran ser un Estado como los demás? Esta es, evidentemente, una pregunta sumamente limitada y provocadora a la vez, pues es un argumento conocido de los palestinos este “como los demás”. Digo limitada, porque efectivamente los palestinos no son, ni por lejos, el único pueblo que no tiene un Estado, y dado el contexto de las múltiples migraciones por motivos políticos y económicos de la periferia hacia el centro capitalista mundial, lo cierto es que cada vez son más aquellos individuos que no tienen un Estado. Por lo tanto, mucho

más que un Estado, lo que se debe exigir hoy es la evaluación de todos los Estados, de la estructura estatal, del poder estatal y del marco conceptual y normativo en el que aparece un Estado.

Ahora bien, el “como los demás” no es tampoco un engaño y es quizás—y en esto quiero basar mi argumento fundamental para apoyar la iniciativa Palestina en la ONU— la mayor fortaleza de la pretensión Palestina frente al exclusivismo sionista. En 1983, en un artículo para la Revue d'études palestiniennes, el filósofo Gilles Deleuze, en un elogio a un movimiento que por entonces era conducido por Yasser Arafat y que por medio de la Organización para la Liberación de Palestina ponía ya en cuestión los fundamentos democráticos de Israel, decía: “A la fórmula orgullosa de Israel (Nosotros no somos un pueblo como los demás) ha respondido siempre el grito palestino, invocado en el primer número de la Revue d'études palestiniennes: somos un pueblo como los demás, no queremos ser otra cosa(...)”. En efecto, el no querer ser otra cosa que un pueblo como los demás no tendría por qué comportar como causa y efecto el razonamiento “queremos o necesitamos un Estado”. Precisamente, los pueblos ponen en constante contradicción la lógica de los Estados, al ser aquello que en última instancia es irrepresenta-

table por ellos, inalcanzable y siempre visto con recelo. Más aún, podríamos incluso decir que los Estados sólo pueden aspirar a ser tales en la medida en que el pueblo desaparece y es absorbido por la nación, dejando como resto aquello que la jerga actual denomina despectivamente “pueblo” lo que implica no sólo no ser “como los demás”, sino precisamente ser “no como los demás”, es decir, excluido como la clase pobre dentro del Estado.

Pero entendiendo el sentido político de la cita Palestina de Deleuze, no podemos dejar de atender al hecho de que en la legalidad internacional actual el Estado es la máxima aspiración de un pueblo, y aquello es precisamente porque nuestra época es, todavía, la del Estado nacional moderno (por cierto en franca decadencia e incapacidad frente al gobierno económico del mundo que lo desborda por todos lados), y en él se juega toda posibilidad de ser “respetado”. Participar, como un Estado más, permite acceder en plenitud al imaginado contrato social en el que los hombres dejan de ser lobos y pasan a ser parte de la civilización. Cuando los palestinos piden que no se les tache de terroristas (lobos) —como bien sabemos que ha buscado deslegitimar su lucha el poder israelí y estadounidense— porque son mas bien un pueblo que vive bajo ocupación militar extranjera, sus exclamaciones caen en el vacío,

y la necesidad de contar con un traductor europeo (que sí sea parte de la civilización) que defienda, en su nombre, algo sobre lo cual ya éste mismo tiene intereses creados, quedando, por lo demás, a merced de la caridad y el humanitarismo condicionado.

Ahora bien, por todos es sabido que el anacronismo ya mencionado del Consejo de Seguridad hará que la tentativa Palestina fracase, pues hace posible un ya anunciado veto por parte de Estados Unidos. Por cierto, esta imposibilidad de llegar a ser un miembro pleno, este fracaso anticipado por parte de los palestinos, puede ser entendido también como la mayor de sus fortalezas políticas. El gesto palestino de buscar ser un Estado con derechos plenos, a sabiendas de que no llegará a serlo, es fundamentalmente un elemento desarticulador del sistema político internacional. Los dirigentes palestinos ni siquiera han tenido que convencer a Estados Unidos de que no vete su petición, pues los propios norteamericanos han atiborrado las oficinas de la ANP para impedir que sea presentado este proyecto. ¿Qué es lo que teme Estados Unidos de los palestinos? ¿No bastaría un veto, que por lo demás ha llevado a cabo cientos de veces en su búsqueda de inmunizar a Israel de cualquier sanción? ¿Por qué esta vez fueron los propios estadounidenses los que se desplazaron a Ra-

mallah a pedirle formalmente a Abbas que no realizara este gesto? Explicaciones insípidas como el entorpecimiento del proceso de paz (muerto probablemente desde su nacimiento espectacular) o la negativa a las decisiones unilaterales (todos recordamos que Sharon se retiró unilateralmente de Gaza con claros fines estratégicos, que a la postre le permitieron ejercer un férreo control sobre el territorio y la vida de los gazatíes), francamente no pasan de ser discurso del stablishment internacional. El verdadero gesto político de presentar la petición en la ONU es develar con toda claridad la composición de un organismo absolutamente controlado por las potencias de la posguerra. Precisamente cuando ese modelo se agota a ojos de todos, los palestinos lo desarticulan y lo exponen en su plena injusticia. Participando del espectáculo de la ONU, exigiendo en sus propios términos lo que es inaceptable para el poder, los palestinos dan cuenta, una vez más, de la capacidad que siguen teniendo para ser el abejorro en el oído de los poderosos.

NOTAS

** Doctorando en Filosofía, mención Filosofía Moral y Política de la Universidad de Chile.

² Kant, I. *Pedagogía*. Madrid, Akal, 1983, p. 30.

³ Durkheim, E. *La educación moral*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1997, pp. 151-52.

⁴ Kant, I. *op. cit.*, p. 43.

⁵ Aquello se encuentra recogido con el mayor de los detalles en la obra de Michel Foucault. Ver Fou-

cault, M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2005; *Historia de la sexualidad, Tómo I, La voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2000; *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires, FCE, 2006; *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, FCE, 2008.

⁶ Ver Weber, M. *El político y el científico*. Buenos Aires, Ediciones Libertador, 2009, p. 12.

⁷ Schmitt, C. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México, Distribuciones Fontamara, 2008, p. 100.

⁸ Esto, sin embargo, no implica, como explica Foucault, que lo relevante no sea tanto la estatización de la sociedad como sí la gubernamentalización del Estado. La gubernamentalidad, en este sentido, ha de ser entendida precisamente como el corpus institucional que legitima siempre el ejercicio del poder como razón de Estado. Ver Foucault, M. *Seguridad, territorio, Población. ed. cit.*, p. 137.

⁹ Ver Weinstock, N. *El sionismo contra Israel*. Barcelona, Editorial Fontanella, 1970, p. 63.

¹⁰ Agamben, G. *Medios sin fin*. Valencia, Pre-textos, 2010, p. 33. Cursivas en el original.

¹¹ *Ibid.*, p. 35.

¹² En el caso del sionismo se produce además una vinculación genética con los antiguos israelitas, de modo que el Pueblo judío se comprende a partir de un trazado biológico lineal, aún cuando las diferentes tesis sobre la conformación del judaísmo askenazi planteen lo contrario. Por otra parte, el sionismo establece una diferenciación biológica respecto de los palestinos que sustenta una supremacía racial propia del biologismo de comienzos de siglo XX. Ver Qumsiyeh, M. *Sharing the land of Canaan. Human rights and the Israeli-Palestinian Struggle*, Londres, Pluto Press, 2004, pp. 18-30.

¹³ Un ejemplo del vínculo explícito que finalmente une al sionismo humanista con la religión judía se encuentra en el pensamiento del filósofo sionista Nathan Rotenstreich: "En cualquier caso, el retorno de los judíos a su hogar ancestral constituye una restauración, tanto a nivel histórico como religioso. Desde el punto de vista de la conciencia del pueblo judío, los componentes históricos y religiosos forman una unidad integral". Rotenstreich, N. *Zionism. Past and present*. Albany, State University of New York Press, 2007, p. 47. Por otra parte, desde el inicio de

la discusión sionista, el vínculo necesario entre religión y nacionalismo tiene entre sus principales exponentes a Yehiel Michael Pines, para quién la característica religiosa era la base sobre la que debía articularse cualquier nacionalismo judío. Ver Pines, Y. "Jewish nationalism cannot be secular", en Hertzberg, A. (Edit.), *The Zionist idea. A historical Analysis and reader*. Filadelfia, The Jewish Publication Society, 1997, pp. 411-412.

¹⁴ Herzl, T. *El estado judío*. Jerusalén: Organización Sionista—Departamento de la Juventud y del Jalutz, 1960, pp. 39-40. Hay que agregar que en el texto original Herzl incluye como bajada de texto al Estado Judío: intento de una solución moderna del problema judío.

¹⁵ Ver Krämer, G. *Historia de Palestina. Desde la conquista otomana hasta la fundación del Estado de Israel*. Madrid, Siglo XXI, 2006, pp. 162-164.

¹⁶ Zangwill planteaba en sus escritos: "Si, de cualquier forma, los árabes no levantan sus tiendas y se van silenciosamente, si eligen permanecer en Palestina, entonces, como he enfatizado en mis discursos, "su bienestar debe ser tan querido para nosotros como el nuestro propio". Zangwill, I. *The voice of Jerusalem*. New York, The Macmillan Company, 1921. Esta caridad humanista derivaría con el tiempo en la negación absoluta de la historicidad de los palestinos. La Primera Ministra de Israel, Golda Meier, en una entrevista de 1969 dijo: "No hay una cosa tal como un pueblo palestino... esto no es como si hubiésemos llegado y expulsado de su país. Ellos no existen". En: Qumsiyeh, M. *Sharing the land of Canaan*, ed. cit., p. 31.

¹⁷ Said, E. *Orientalismo*. Madrid, Editorial Debate, 2002, p. 378.

¹⁸ *Ibid.*, p. 333.

¹⁹ Esposito, R. *Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Grama ediciones, 2006, p. 5.

²⁰ Ver Arendt, H. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona, Random House Mondadori, 2008, pp. 82-83.

²¹ Agamben ha puesto de relieve, en esta misma dirección, el hecho de que "(...)Desde un punto de vista estrictamente político, fascismo y nazismo no han sido superados y vivimos aún bajo su signo". Agamben, G. *La comunidad que viene*. Valencia, Pre-textos, 2006, p. 53.

²² Ver Arendt, H. *Eichmann en Jerusalén*, ed. cit., pp. 165-197.

²³ Ver Agamben, G. *Infancia e historia*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2007, p. 7.

²⁴ Ver Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. Valencia, Pre-textos, 2010, p. 143.

²⁵ *Ibid.*, p. 144.

²⁶ Hegel, citado en *Ibid.*, p. 145.

²⁷ Said realizó un importante esfuerzo por rescatar al Humanismo de su eurocentrismo, sin embargo, es muy probable que las puertas que el propio Said abrió sirvan para situarlo a él, como pensador, en los umbrales del Humanismo.

²⁸ Said, E. *Orientalismo*. Ed. cit, p. 155.

²⁹ En este sentido, cobra no sólo vigencia la VIII tesis de Benjamin sobre el concepto de historia, sino la capacidad explicativa de nuestros tiempos. Ver Benjamin, W. *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires, Terramar Ediciones, 2007, p. 69.

³⁰ Debord, G. *La sociedad del espectáculo*. Ed. cit., p. 39.

³¹ Por otra parte, debemos considerar que la situación de los palestinos que viven al interior de Israel, si bien es diferente, se encuentra también marcada por diversos dispositivos de control impuestos por el Estado, al mismo tiempo que se ven impedidos de participación política en igualdad de condiciones. Ver Zureik, E. "Colonialism, surveillance and population control: Israel/Palestine". En: Zureik, E. et al (Edit.). *Surveillance and Control in Israel/Palestine. Population, territory and power*. New York, Routledge, 2011, pp. 3-46.

³² Ver Said, E. *Nuevas crónicas palestinas*. Barcelona, Random House Mondadori, 2002, p. 71. Es necesario analizar la pertinencia de la declaración de Said para el contexto de otros Estados, para avanzar en la crítica a lo sagrado del Humanismo.

³³ Foucault vincula directamente el surgimiento del racismo biologicista con la aparición del Estado moderno y el biopoder que le es inherente. "Sin duda, fue el surgimiento del biopoder lo que inscribió el racismo en los mecanismos del Estado. En ese momento, el racismo se inscribió como mecanismo fundamental del poder, tal como se ejerce en los Estados modernos y en la medida en que hace que prácticamente no haya funcionamiento moderno del Estado que, en cierto momento, en cierto límite y ciertas condiciones, no pase por él". Ver Foucault,

- M. *Defender la sociedad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 230.
- ³⁴ Said, E. *Freud y los no europeos*. Barcelona, Global Rythm Press, 2005, p. 68.
- ³⁵ Agamben, G. *Estado de excepción*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005, p. 25.
- ³⁶ Ver Agamben, G. *Medios sin fin*. ed. cit., p. 27.
- ³⁷ De ahí que Carlos Taibo haga no sólo hincapié en la condición de *Apartheid* a la que Israel ha sometido a los palestinos, sino en el modelo que este puede representar para otros países del mundo. Ver Taibo, C. *En defensa del decrecimiento: Sobre capitalismo, crisis y barbarie*. Madrid, Los libros de la Catarata, 2009, p. 123.
- ³⁸ Benjamin, W. *Conceptos de filosofía de la historia*, ed. cit., p. 69.
- ³⁹ Ver *Ibidem*.
- ⁴⁰ Agamben, G. *Medios sin fin*. ed. cit., p. 39.
- ⁴¹ La referencia a la figura del derecho arcaico romano del *homo sacer* realizada por Agamben es rescatada del texto *Sobre el significado de las palabras*, de Sextus Pompeius Festus. Es significativo que la definición del *homo sacer* aparezca a continuación de montaña sagrada —lugar ícono de la ciudad sagrada (como el monte Sión)— que servía de culto plebeyo a Jove (Júpiter). Ver Agamben, G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 47.
- ⁴² Un extenso análisis de la situación política de los habitantes de Jerusalén se encuentra en la tesis doctoral de Isaías Barreñada. La situación de los palestinos en Israel también es heterogénea respecto a la calidad de su ciudadanía. Los Territorios Ocupados, Jerusalén, la ciudadanía árabe israelí y la de los beduinos no reconocidos del Neguev, muestran que las formas que puede adquirir el *lager* son múltiples en su mismo interior. Ver Barreñada, I. *Identidad nacional y ciudadanía en el conflicto israelopalestino. Los palestinos con ciudadanía israelí, parte del conflicto y excluidos del proceso de paz*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2004.
- ⁴³ Mazin Qumsiyeh muestra esta opción como la única verdaderamente sostenible en el tiempo, que por lo demás aleja a la ciudad de su sentido sacro para entregarla a lo común. Ver Qumsiyeh, M. *Sharing the land of Canaan*. ed. cit., pp. 65-66.
- ⁴⁴ Ver Agamben, G. *Medios sin fin*. Ed. cit., p. 29.
- ⁴⁵ En esta misma dirección es que hay que leer la propuesta de Virginia Tilley de crear un Estado binacional en la Palestina histórica. Ver Tilley, V. *Palestina/Israel: Un país, un Estado*. Madrid, Ediciones Akal, 2007, pp. 151-202.
- ⁴⁶ Ver Benjamin, W. *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires, Taurus, 1989, p. 169.
- ⁴⁷ Ver Benjamin, W. *Conceptos de filosofía de la historia*. Ed. cit., p. 109.
- ⁴⁸ Benjamin, W. *Dirección única*. Madrid, Alfaguara, 1987, p. 25.
- ⁴⁹ Ver Agamben, G. *Profanaciones*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005, p. 102.
- ⁵⁰ Benjamin, W. *Conceptos de filosofía de la historia*, ed. cit., p. 131.
- ⁵¹ Ver Agamben, G. *Infancia e historia*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2007, p. 89.
- ⁵² Un desarrollo del vínculo entre infancia y lenguaje que se relaciona con la teoría lingüística de Emile Benveniste puede encontrarse en *Ibid.*, pp. 74-80.
- ⁵³ *Ibid.*, p. 79.

