

## LA CUESTIÓN DE LA IDENTIDAD: EL «CASO» JUDÍO

*J. Alberto Sucasas Peón*  
Universidad de A Coruña

En su planteamiento canónico, la cuestión de la *identidad* —individual o colectiva: identidad de un *yo* o un *nosotros*— se vincula estrechamente a la temática de lo *propio*. Y lo hace según una duplicidad estratégica que introduce en el proceso de identificación dos movimientos, aunque complementarios, diferenciados: por un lado, la identidad como posición o afirmación de una determinación inmanente al sujeto que se identifica (cualidad que poseería como *propia* con anterioridad a la dinámica identificatoria; ésta no haría sino realzar algo ya presente y convertirlo en núcleo en torno al cual coagula el ser en cuestión); por otro, la identidad como resultado de la *apropiación* de algo extraño o exterior al sujeto, pero que éste interioriza. La frontera entre ambos no es, por lo demás, tan nítida como la distinción conceptual podría sugerir, por cuanto la alteridad, en tanto que apropiada por un sujeto, se incorpora a su sustancia y deviene, por ende, algo *propio*, metabolizado por el yo/nosotros; por otro lado, si no se suscribe un modelo monadológico o solipsista de subjetividad (el único que garantiza la inmanencia o clausura absolutas de una *interioridad* a la que nada exterior puede perturbar), habrá de reconocerse que, a fin de cuentas, la determinación *propia*, a partir de la cual se despliega el trabajo de identificación, no puede ser ajena al régimen dual —Mismo/Otro; Yo/no-Yo; sujeto/objeto; hombre/mundo— que gobierna nuestra experiencia de sujetos mundanos y encarnados.

Se diría que estamos, más bien, ante dos polos de un proceso de identificación único. La polisemia del término *propiedad* así lo indica, pues tanto permite nombrar el atributo o cualidad inherente a un sujeto como la posesión —y el consiguiente derecho de disfrute— de un objeto. En cualquier

caso, la cuestión de la identidad remite, necesariamente, a las figuras de lo *propio*.

Aquí se hablará, ante todo, de la identidad colectiva, aquélla que define el ámbito de un *nosotros*: pueblo o sociedad, comunidad o nación. Tal sujeto colectivo sólo puede ser entendido a la luz de la dinámica de lo *propio*, ya se trate de esclarecer el momento fundacional de su constitución originaria, ya se quiera relatar su trayectoria histórica. Desde sus formulaciones románticas, el nacionalismo ha hecho girar la cuestión del ser nacional en torno a tres ejes de identificación.

En primer término, el de la *tierra*. No se concibe existencia nacional sin posesión de un territorio; sin la apropiación, por tanto, del lugar natural, que la comunidad transforma en espacio cultural, con todas las implicaciones que ello trae consigo: lo que en un principio no era sino *topos* in-humano deviene ahora ámbito habitado, tierra cultivada o superficie administrada. La geología da paso a la geopolítica: ningún *nosotros* en ausencia de un suelo reconocido como propio. Pulsión territorial que la etología descubre ya en el mundo animal, pero que adquiere como *factum* cultural nuevos valores, vinculados a cierta simbólica de la vida vegetal: la experiencia del *arraigo*, proclive a la mitologización de lo telúrico, promueve un imaginario social dominado por el nexo entre raíz y suelo, entre órgano y lugar de fijación. En tal medida, el sedentarismo constituye un *a priori* de la idea nacional, cuyo imperativo originario no es otro que el de *echar raíces*.

A esa exigencia topológica se añade, en segundo lugar, la de la *lengua*. No basta asegurar la posesión de un territorio, suelo firme sobre el que se yergue el sujeto comunitario; siendo imprescindible, resulta insuficiente, pues la nación es, ante todo, una forma de inter-subjetividad. La mera yuxtaposición de unidades enraizadas, su contigüidad muda, puede dar lugar a un bosque, pero no aporta el vínculo social imprescindible para la formación de un *nosotros* humano. Sólo la palabra inaugura ese ámbito compartido que, como espacio público de interlocución, presupone el existir de un pueblo; en cierto modo, su nacimiento es un fenómeno explicable en términos de la pragmática lingüística: la existencia de un *nosotros* acontece justamente allí donde una pluralidad de hombres, identificándose al proferirla, pronuncia la palabra «nosotros». La nación reclama, por tanto, una lengua compartida como foco de irradiación de la identidad colectiva. Se privilegie o no el momento lingüístico, lo cierto es que ninguna teoría del nacionalismo puede pasarlo por alto. Más aún si se tiene en cuenta que el idioma nacional, lejos

de ser mero vehículo expresivo o instrumento neutro de comunicación, configura el propio espíritu el —*Volkgeist*— de la comunidad de sus hablantes, pues en sus palabras encarna toda la tradición cultural que los identifica: valores morales y estéticos, creencias religiosas, organización social, etc. No en vano el nombre de la lengua suele coincidir con el gentilicio respectivo. Con anterioridad a cualquier discusión político-lingüística, el espacio político está ya atravesado por la cuestión de la lengua; toda política es, en su origen, *política de la lengua*.

En tercer lugar, naturalmente, el *Estado*. Si lengua y territorio aportan las premisas del silogismo nacional, su conclusión viene dada por la forma estatal, en la que la voluntad colectiva se otorga realidad institucional, afirmándose como autoridad a la que han de someterse las voluntades particulares. Hasta el punto de que los otros dos elementos únicamente ahora pueden alcanzar pleno cumplimiento: el territorio, como espacio administrado, objeto de una topología sometida a los imperativos del poder (divisiones administrativas; elección de una capital; vigilancia de fronteras,...); la lengua, como lengua *del Estado*, en el doble sentido de recibir sanción estatal (sometiéndose a tutela institucional: política de la lengua) y de ser el medio lingüístico en que el Estado da a conocer su ley. El *nosotros* nacional alcanza en el fenómeno estatal —a la vez materialización del querer colectivo y aparato simbólico de su puesta en escena— su figura más elevada, la más efectiva y la más autoconsciente. Hegelianamente, cabría decir que lengua y territorio son el *en sí* de la colectividad, pero ésta sólo es *para sí* en tanto se configura como Estado.

Trinidad categorial del nacionalismo, lengua, territorio y Estado representan las tres matrices de la identidad comunitaria, la triple esencia del *nosotros*. Territorio *propio*, lengua *propia* y Estado *propio*; la voluntad de identificación responde a la lógica de la apropiación, adueñándose por igual de espacio y tiempo. Pues el sujeto colectivo no sólo se apodera de un territorio, sino que también coloniza el tiempo: o bien como momento fundacional del existir comunitario (cristalización originaria del *nosotros*: *ab urbe condita*...), o bien como reducción de la diacronía histórica a duración o perseverancia de la esencia o sustancia ya constituida. En esa medida, todo nacionalismo es, en el fondo, esencialista y, por ello, enemigo de la historia; el relato histórico siempre subordina la voluntad de verdad a la auto-afirmación del grupo, la objetividad del saber a la apología del *nosotros*.

La noción spinoziana de *conatus essendi* acaso alcance en este plano colectivo su más intensa verdad. Hora es ya de decirlo: el mecanismo de la identificación comunitaria, inseparable de la supremacía de lo *propio*, no es ajeno a la lógica de la *violencia* como corolario inevitable de la autoafirmación. La propia identidad se conquista, necesariamente, en lucha con una alteridad que opone resistencia a la mismidad del *nosotros*, con una pluralidad (de lenguas, de territorios, de formas de organización socio-política) reacia a la voluntad unificadora. Si la violencia emerge en la hora del origen (pues la identificación primitiva supone la fusión o conquista de unidades territoriales heterogéneas, el sometimiento de la pluralidad idiomática al mono-lingüismo y, en fin, la disolución de diversos vínculos sociales en la forma Estado), acompaña también la historia nacional. No sólo porque la pluralidad sofocada pueda reavivarse en cualquier momento, sino igualmente en virtud del hecho, innegable a pesar de todo, de que la propia comunidad coexiste con otras, como evidencian la presencia de fronteras, la pluralidad posbabélica de las lenguas o la realidad de otros Estados. Frente a esa diversidad, tanto interna como externa, la autoafirmación colectiva exige una respuesta violenta, cuya forma extrema es la guerra, civil o intercomunitaria. Preservar la propia identidad obliga a negar la alteridad que la cuestiona. En esa medida, el término «paz» sólo parece designar la fase de latencia del conflicto.

Con otras palabras: la afirmación de lo *propio* incorpora, inevitablemente, una dimensión polémica y beligerante, de oposición o enfrentamiento con el *otro*, el extraño o extranjero, el diferente. Esa negación trabaja, en su núcleo más íntimo, la afirmación de una identidad empeñada en ser ella misma (*identitas: idem-entitas*), en preservar su mismidad y autonomía; la alteridad representa, por el contrario, la amenaza de alienación y heteronomía. Como si decir *nosotros* equivaliese a decir *no-otros*; de hecho, la etimología nos lo recuerda<sup>1</sup>, el vocablo «nos-otros» tuvo, originalmente, una función enfatizadora de la oposición entre el oyente y el grupo del que forma parte el hablante. Violencia pragmática del pronombre personal que expresa, metonímicamente, la violencia inherente a toda forma colectiva de identificación.

---

<sup>1</sup> Cf J. Corominas - J. A. Pascual, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, Madrid, Gredos, 1981, Vol. IV, p. 239.

\* \* \*

Tal es, al menos, el panorama que dibuja el paradigma clásico de identificación colectiva, por más que los discursos silencien con frecuencia sus aspectos más temibles; justamente aquellos que la historia efectiva confirma una y otra vez.

Podría pensarse que la comunidad judía —cuya autoconciencia es la del *pueblo elegido*, celoso guardián de su diferencia, vivida como privilegio— representa un buen ejemplo de ese modelo. Incluso su caso *ejemplar*. El judaísmo antiguo —bíblico— del período monárquico (y su rehabilitación en el movimiento sionista, hasta la (re-)fundación del Estado en 1948) respondería, en su funcionamiento efectivo y en el discurso teológico-político que lo legitima, al mecanismo identificatorio descrito.

*Eretz Yisrael*, la tierra de la promesa abrahámica, deviene posesión efectiva; es, en efecto, *tierra de Israel*, marcando la transición del nomadismo tribal al sedentarismo monárquico. Por su parte, el *hebreo* (que, aunque en fecha tardía, dará nombre a la comunidad de sus hablantes) es, a la par, lengua de la nación israelita y lengua primigenia de la humanidad, que precedió y sobrevivió a la catástrofe babilónica; más aún, lengua divina, con la que YHWH creó el universo y con la que gobierna la historia (privilegio teológico del hebreo que habrá de dar sus frutos especulativos en la teosofía cabalística). Por último, la constitución del Estado monárquico: incipiente con Saúl, alcanza con David y Salomón su apogeo. En el reinado de este último se consolida el complejo tejido institucional del nuevo Estado: unificación del territorio, sometiendo el espacio físico a una organización administrativa; creación de una autoridad única, con la consiguiente subordinación de las lealtades intratribales a la fidelidad a la corona; organización de la maquinaria administrativa (recaudación de impuestos; ejército regular; obras públicas;...); construcción del Templo de Jerusalén, centro cúlrico ubicado en la capital; aparición de una cultura cortesana (palacio real; funcionariado; producción jurídica y literaria;...);... Sin que a todo ese proceso resulte ajena, naturalmente, la violencia: por un lado, el Estado naciente reclama de sus súbditos obediencia plena, dando así origen a un conflicto sostenido con los vínculos tribales, que se resisten a la empresa homogeneizadora de la ley monárquica y que favorecerán, tras el esplendor salomónico, la división del reino; pero también violencia externa, pues la tierra ocupada por Israel no es un paraje deshabitado y la población indígena responde con la espada a la

agresión israelita, al tiempo que el nuevo Estado se incorpora, como tal, a la compleja geo-política del mundo antiguo. *Mutatis mutandis*, buena parte de esos fenómenos reaparecerán con la creación del moderno Estado de Israel.

En cualquier caso, la historia suena familiar: exaltación de lo *propio* (lengua, territorio y Estado); violencia de un *nosotros* —agravada por su condición de «pueblo elegido»— que sólo puede identificarse a través del rechazo del *otro*. Las cosas no son, sin embargo, tan simples. Si, provisionalmente, limitamos nuestra atención al periodo monárquico —momento de identificación *fuerte* de la comunidad israelita—, no puede negarse que, junto a los fenómenos citados, aparecen otros de signo contrario, siendo su cometido, precisamente, el de poner en cuestión la lógica de lo *propio* dominante en el modelo hegemónico de identificación.

Así, con respecto a la tierra, debe tenerse presente que Israel no es, en el fondo, su propietario, sino tan sólo el inquilino; únicamente YHWH, como propietario de *Eretz Yisrael*, puede ceder a su pueblo el derecho de residencia. Y las cláusulas del contrato de arrendamiento —es decir, de la Alianza que funda la promesa de la tierra— condicionan ese derecho al cumplimiento de la Ley, cuya revelación precede a la posesión efectiva del territorio; la tierra no es tanto objeto de apropiación como escenario de la materialización de la Ley, construyendo sobre el espacio físico una ciudad justa. Si la comunidad transgrede la Ley, prescribe todo derecho sobre el territorio; eso enseña la elaboración teológica de la experiencia del exilio: allí donde el sentido ético del habitar se pierde, también desaparece, como efecto de la infidelidad a YHWH, el derecho de asentamiento.

En lo que a la lengua respecta, también su titularidad es, antes que humana, divina. Por vivir su lengua como lengua de YHWH, como don divino, el israelita no puede considerarla como *propia*; es su hablante, su usuario, pero no el propietario de un idioma cuya lógica última se le escapa. El habla humana) se sabe desbordada por el misterio de la lengua (divina).

Ese movimiento de *ex-propiación*, contrapunto y límite de la *apropiación* inherente a la lógica de la identificación, alcanza su máxima intensidad con la cuestión del Estado. En la conciencia bíblica conviven la legitimación de la institución monárquica y su crítica feroz<sup>2</sup>. Por un lado, el nacimiento de la

---

<sup>2</sup> Hemos abordado esa ambivalencia en «Márgenes del Estado (Una lectura levina-siana de *Samuel*)», *El Olivo* XXI, 46 (1997), pp. 85-110.

realeza es presentado como designio divino (YHWH encarga a su profeta —Samuel— que unja al elegido —Saúl—), con lo que se propone una legitimación teológica del Estado; sin que esté ausente de ello cierta ambigüedad, en la medida en que la sanción divina —heterónoma— pondría límite a la auto-identificación colectiva, lo cierto es que ese modelo narrativo justifica la transición de la comunidad intertribal a la organización estatal. Sin embargo, no es ésta la única versión que del origen de la monarquía ofrece el texto bíblico: según otros pasajes, la realeza sería *consentida* —que no *querida*— por la divinidad en respuesta a la insistente demanda del pueblo, que persiste en su deseo a pesar de los futuros males (abusos recaudatorios; leva forzosa; injusticia social;...) anunciados por la voz profética. De ese modo, la articulación estatal del cuerpo político es recorrida por una incesante sospecha, lúcidamente consciente de la deriva despótica que amenaza la concentración del poder en la forma Estado. El motivo es, en última instancia, teológico: reclamando un rey, Israel solicita equipararse a los pueblos de su entorno; pero con ello se adentra en la *línea de sombra* donde la autoafirmación grupal entra en conflicto con la fidelidad al Dios de la Alianza. Bajo la institución de la monarquía late el peligro idólatrico de asimilar la figura regia a la autoridad divinizada del *melek* cananeo.

Tampoco escapó a la conciencia bíblica la complicidad entre identificación colectiva y violencia. Violencia intracomunitaria, en primer lugar: la experiencia monárquica se revela frágil, pues al reinado salomónico sucede el cisma que divide el Estado en dos, Israel y Judá, reactivando los vínculos de solidaridad tribal, nunca extinguidos por la maquinaria estatal. Violencia exterior, en segundo término, que acompaña la conquista y mantenimiento del territorio en conflicto con el vecino cananeo, pero que emerge igualmente en la difícil coexistencia con las potencias del entorno geográfico. En el texto veterotestamentario tanto tiene cabida la exaltación militarista de las victorias bélicas de Israel, encabezado por el *Dios de los ejércitos*, como el perenne recuerdo del respeto que merece el extranjero. Resulta, por tanto, injusto convertir la Escritura, a este respecto, en mero *documento de barbarie*. Israel oscila, más bien, entre el belicismo de la autoafirmación nacional y la ética de la hospitalidad.

En suma, un análisis de la monarquía bíblica muestra cómo la lógica cruel de la auto-identificación, negadora de la alteridad desde la apoteosis de lo *propio*, no agota el sentido colectivo del pueblo de la Alianza: a cada figura

narcisista del ser comunitario opone un dinamismo *ex-propiador* de raíz religiosa.

Constatación que, siendo válida para ese período, lo es en grado mucho mayor si ampliamos nuestro horizonte al conjunto de la historia de Israel. Historia varias veces milenaria, en la que la monarquía no deja de ser, por grande que sea su relevancia política o religiosa, un episodio efímero, un interludio trágico.

\* \* \*

Enunciemos apresuradamente nuestra hipótesis: si la lógica de lo *propio* domina el modelo canónico de *construcción* de la identidad colectiva, la identificación judía configura un paradigma alternativo nucleado en torno a la *des-construcción* de la identidad. No, sin más, su supresión o tachadura, sino la presencia constante de una alteridad que inquieta la identidad, impidiendo su cierre o clausura en la autoafirmación implacable de un *nosotros* satisfecho.

La construcción de la propia identidad resulta, para el judío, inseparable de su des-construcción, vinculando el trabajo de identificación de lo Mismo a la labor negativa, cuestionadora, de lo Otro. Mientras las restantes comunidades nacionales tienden a conformarse mediante un proceso de auto-identificación, el pueblo judío se sabe deudor de una elección radicalmente *heteró-noma*: el *factum* primitivo no es otro que la libre iniciativa de YHWH, de la que Israel es, meramente, beneficiario pasivo, preguntándose, sin encontrar respuesta alguna, por qué la elección divina ha recaído sobre un grupo humano al que ninguna propiedad excepcional parece hacer merecedor de ese privilegio. Enigma de la elección que remite a la insondabilidad de la voluntad divina y que, por tanto, envuelve el momento fundacional de la identidad colectiva en el misterio de una trascendencia inapropiable. Si, como ya hemos comprobado, la conciencia teológica suministra la energía destructiva (YHWH como exclusivo propietario de la tierra, como único hablante cuya competencia se extiende a todos los niveles de la lengua y como autoridad suprema que, a través de su portavoz profético, critica la institución regia), la radicalidad con que los escritos bíblicos afirman el estatuto trascendente de una divinidad invisible, sólo accesible en el misterio de la Voz, impide que la intensidad del vínculo religioso («Yo soy YHWH, vuestro Dios, y vosotros sois mi pueblo») pueda conciliarse con la economía,

cerrada en la inmanencia terrestre, de un *nosotros*. El Dios bíblico resulta radicalmente in-apropiable para la mirada humana, pues la escena teofánica no ofrece ningún elemento visible sino que se limita al plano de lo audible, situando al interlocutor humano en la posición de oyente de una llamada venida de fuera.

A esa llamada exterior se asocia un principio de *extra-territorialidad*, hostil al imperativo del arraigo en un territorio propio. En el comienzo del ciclo patriarcal —es decir, en el momento fundacional de la identidad israelita—, YHWH interpela a Abraham con estas palabras:

«-Sal de tu tierra nativa  
y de la casa de tu padre,  
a la tierra que te mostraré» (*Génesis* 12,1)<sup>3</sup>

Acontecimiento inaugural del desarraigo que identifica por igual al hombre nómada —«Mi padre era un arameo errante» (*Deuteronomio* 26,5)— y a su *partenaire* celeste: «Yo soy el Señor que te saqué de Ur de los Caldeos» (*Génesis* 15,7); «Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto» (*Éxodo* 20,2). Y lo esencial del *homo viator* no está en el lugar del que se parte (Ur o Egipto) sino en el territorio al que se encaminan sus pasos (tierra de la promesa) y en el viaje mismo. De ese modo, emerge una experiencia irreductible del lugar: por un lado, la *u-topía* de *Eretz Yisrael*, territorio prometido y, por tanto, no poseído; por otro, la *a-topía* del desierto, no-lugar que excluye cualquier forma de apropiación y que, no obstante, se convierte en escenario de la teofanía sinaitica. Durante cuarenta años vaga por el desierto la comunidad liberada de la opresión faraónica; y es durante ese período cuando la Alianza sella la identidad comunitaria. Como si una *cuarentena*, simultáneamente marcada por el desarraigo y la cercanía a YHWH, hubiese de preceder a la posesión efectiva de la tierra; sin que Moisés, protagonista central de la liberación y la errancia desértica, pueda poner sus pies en el territorio anhelado. Situación mosaica que define la relación esencial con la tierra: si dejamos de lado el breve interludio del asentamiento, la experiencia judía del lugar oscila entre el *todavía no* de la promesa y el *ya no* del exilio, entre la esperanza y la nostalgia. En ambos casos, se impone una lógica extraña al lugar *proprio*, al sedentarismo de una comunidad arraigada. *Judío errante*:

---

<sup>3</sup> Las citas bíblicas proceden de la *Nueva Biblia Española* (ed. de J. Alonso Schökel y J. Mateos), Madrid, Cristiandad, 1975.

experiencia de múltiples lugares, sin que sea posible echar raíces definitivas en ninguno de ellos. El humor judío (en sí mismo destructor: el chiste resquebraja la solidez de la identidad) ha sabido expresar esa primacía del hecho mismo de viajar, cuyo destino no es lo principal:

«Un judío encuentra un día a un mujik en el camino: "¿Y adónde vas?", pregunta el mujik al judío. "Voy a Kiev", responde el judío. "¿Cómo! ¿Vas a Kiev? —se sorprende el mujik—, pero sabes que Kiev está a treinta verstas y estás totalmente solo, a pie en el camino... ¿Y qué vas a hacer en Kiev?"

—¡Oh, nada!— responde el judío—, nada tengo que hacer allí, pero no me será difícil encontrar a alguien que me traiga de nuevo...».<sup>4</sup>

A la proliferación de lugares hace eco la diversidad, posbabélica, de lenguas. En la conciencia judía conviven la hegemonía del hebreo —idioma que, en virtud de su origen divino, se resiste a la apropiación— con el contacto con otras lenguas, tanto cercanas a aquél (es el caso del arameo) como muy alejadas (griego del período helenístico o lenguas modernas de la diáspora europea). Se produce, así, el cruce entre un mono-lingüismo sacro y el multi-lingüismo asociado a una existencia nómada o exílica. A ese pluralismo idiomático obedece la decisiva importancia del problema —y la práctica— de la traducción en la conciencia hebrea: desde las versiones targúmicas del texto bíblico o la traducción de los LXX hasta la meditación apasionada de un Benjamin o un Steiner. Pluralismo, por lo demás, que no se limita a situar el hebreo en un espacio interlingüístico, sino que propicia el mestizaje y la contaminación: fenómenos como el judeo-español (o *ladino*) o el *yiddish* impugnan, en virtud de su mera existencia, la supuesta pureza de las lenguas; así, la literatura de ambas se escribía en caracteres hebreos y llegaba a incorporar —especialmente en el caso del *yiddish*— un fondo léxico de origen hebreo al habla germánica. El resultado es que el judío nunca habla una lengua *propia*: o bien por utilizar la lengua de los *otros* (comunidades que lo acogen en su perenne deambular), o bien por utilizar la lengua del *Otro* (de YHWH, único propietario del hebreo). Si la experiencia de la promesa y el exilio interrumpía la continuidad geo-política, la lógica políglota se opone al monolitismo de cualquier *política de la lengua*.

---

<sup>4</sup> M.-A. Ouaknin, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, Paris, Calmann-Lévy, 1998, p. 192.

¿Y qué decir de la política *tout court*, de la forma estatal como *telos* de la identificación comunitaria? Breve fue la experiencia monárquica: tras David y Salomón, el reino se divide en dos y en el espacio de unos cuantos siglos —primero, Israel, el reino del Norte; luego, Judá, el reino del Sur— la institución desaparece de la escena histórica. La mayor parte de la historia de Israel lo es de un *interregno*, que obliga a afianzar la comunidad nacional en ausencia de Estado, recuperando el vínculo pre-estatal de la anficiónía, cuyo principio esencial es el de la unificación del culto en un santuario común y la preservación de la solidaridad tribal resistente a la autoridad real, o proyectando escatológicamente el reinado davídico en el imaginario mesiánico. Como si la identidad de Israel sólo pudiese construirse en los márgenes del Estado, en un espacio situado más acá o más allá de lo político: *nosotros* prepolítico de la comunidad intertribal; *nosotros* meta-político de la redención mesiánica. Ese deseo de una forma no-política de comunidad discurre paralelo al rechazo de la violencia inherente al ejercicio del poder; inaugura, en oposición a la pulsión etnocéntrica y xenófoba que articula la identificación fuerte de un cuerpo político, una ética de la hospitalidad, que introduce la extranjería en el corazón de la identidad, anulando con ello los prestigios de la autoctonía: «No vejarás al emigrante: conocéis la suerte del emigrante, porque emigrantes fuisteis vosotros en Egipto» (*Éxodo* 23, 9).

La identidad judía, objeto de esperanza o nostalgia antes que de posesión efectiva, cifra el ser comunitario en lo que —*ya o todavía*— *no* se es, oponiendo la imprevisibilidad del futuro, radicalmente *por venir*, a la hegemonía del pasado (relato épico de los orígenes) o el presente en el modelo canónico de identificación colectiva. Ese *no-ser* erosiona la ontología del nacionalismo, su monismo de la sustancia-*nosotros*, y abre el horizonte de una crítica anti-idolátrica de cualquier esencialismo de la identidad comunitaria. Al aislamiento centripeto del *nosotros* se contraponen el dinamismo centrífugo del universalismo profético y mesiánico. Su lección mayor acaso sea que *shalom*, fórmula de salutación cotidiana entre los judíos, es también la palabra esencial del hebreo y la herencia principal que el judaísmo, desde su identificación frágil, ofrece a la humanidad (al tiempo que, desde 1948, ha de preservarla como instancia crítica de su propia actuación como Estado, recordando que la voz profética nunca claudica ante la razón de Estado, que Samuel jamás se somete a los dictados de un Saúl injusto). Así lo entiende el gran pensador judeo-alemán Hermann Cohen, que culmina su magna reconstrucción filosófica del monoteísmo judío con un capítulo dedicado a *La paz*; de él extraemos esta frase:

«Si hay una palabra que pueda caracterizar la esencia del alma judía, esa palabra es la paz»<sup>5</sup>

\* \* \*

La pregunta *¿quiénes somos?* abre la cuestión de la identidad. Como ya sabemos, el modelo canónico de respuesta, recurriendo al privilegio de lo *propio*, trata de apaciguar la inquietud o malestar que esa pregunta expresa, de ahogar la sospecha de un nexo solidario entre mismidad y alteridad, nexo que excluiría la auto-fundación circular y absoluta de una identidad enclaustrada en su pureza. Para el judío, por el contrario, la única respuesta posible reside en mantener abierto el espacio franqueado por el signo de interrogación. Sólo la fidelidad a la pregunta proporciona una forma legítima de respuesta. Lo expresa magníficamente Elie Wiesel al narrar la visita que un niño, acompañado por su madre, hace a un maestro hasídico:

«El rabí movió la cabeza y se volvió hacia mí. Acariciando su barba entrecana, me interrogó acerca de mis estudios. Irradiaba tal bondad que, a pesar de mi timidez, pude responder sin embrollarme. Pero fui incapaz de responder a su última pregunta:

-¿Qué es un buen judío?

-No lo sé, rabí.

-Es alguien que, pensando en sí mismo, se dice: no lo sé»<sup>6</sup>

Sabiduría de la pregunta que inaugura una *antropología de la interrogación*:

«En hebreo, hay dos maneras de decir "Yo": *Anokhi* y *Ani*. *Anokhi* es un "Yo" ya realizado, inscripción definitiva en una escritura (...) *Ani* es el "Yo haciéndose", el "Yo en movimiento".

La diferencia entre *Ani* y *Anokhi* es la letra kaf primera letra de la palabra *ktav*, "escritura". Así, *Ani* es un "Yo" haciéndose, en la palabra.

<sup>5</sup> H. Cohen, *Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme* (trad. de Marc B. de Launay y Anne Lagny), París, P.U.F., 1994, p. 629.

<sup>6</sup> E. Wiesel, *Le Mendiant de Jérusalem*, Paris, Seuil, 1968, p. 68.

La oposición "Yo-escritura"/"Yo-palabra" se duplica con una dialéctica en el seno del propio *Ani*. En los textos de inspiración cabalística, se subraya con fuerza que las tres letras que forman la palabra *Ani* (*alef-nun-yod*) escriben también la palabra *ayin* (*alef-yod-nun*), que significa la "nada". En virtud de la capacidad de hablar, el "Yo"-*Ani* puede hacer la experiencia de la "nada"-*ayin*. En ese sentido, escapa a todo encierro en cualquier definición; en eso consiste su libertad, por la que se distingue del conjunto de los objetos»<sup>7</sup>

A la plenitud y saturación identitarias del ser nacionalista opone el judío otra experiencia de la identidad, indisociable del no-ser y la falta, de la carencia y el vacío. De ahí que el judaísmo no pueda concebirse como caso ejemplar del modelo canónico de identificación; representa, muy al contrario, su excepción o anomalía, en virtud de la cual la mirada no judía se vuelve estrábica al querer atrapar, congelándolo, un objeto tan inestable y huidizo. La expresión *cuestión judía* es el síntoma de esa patología óptica. El antisemitismo, la forma más violenta de terapia: sólo en la impostura de sus estereotipos adquiere el judío una identidad fija y definitiva.

La des-construcción judía de la identidad define una estrategia de identificación frágil y reversible, siempre abierta, que podemos condensar en una cuádruple axiomática:

- I) Subordinación de la auto-identificación del Mismo a la elección heterónoma a carga del Otro trascendente.
- II) Privilegio de la *promesa* y el *por venir*, que neutraliza o aplaza la posesión efectiva y la lógica de la apropiación.
- III) Fomento de un pluralismo que multiplica los lugares de la identidad: multiplicidad de países de acogida tras el exilio de *Eretz Yisrael*; competencia o *agon* entre el hebreo y las demás lenguas; proliferación de comentarios al Libro único;...
- IV) Tendencia a sustituir la materialidad —territorial o institucional— por la inmaterialidad del signo como lugar de identificación. (Principio que sugiere un tema mayor, aquí sólo rozado: el Libro como lugar de la identidad).

---

<sup>7</sup> M.-A. Ouaknin, *Bibliothérapie (Lire c'est guérir)*, Paris, Seuil, 1994, pp. 142-143.

\* \* \*

¿Qué mejor expresión de todo lo dicho que el gesto ritual mediante el cual el judío se identifica? En el ceremonial de la circuncisión, la identificación del niño varón no consiste en añadir ningún elemento físico a la anatomía, incrementando –mediante una prótesis– la cantidad de materia corporal. Consiste, por el contrario, en la ablación parcial de un órgano; y no de cualquier órgano, sino del falo, en el que parece materializarse –tanto fisiológicamente como en el orden simbólico– la identidad viril. La marca anatómica, resultante de la extirpación del prepucio, señala una ausencia y, como tal, identifica. Circuncidado, el cuerpo deviene signo. Según la doctrina cabalística<sup>8</sup>, la circuncisión transforma el pene en la letra *yod*, la primera del Tetragrámaton. Así, el rito acoge dos momentos esenciales de la (des)construcción judía de la identidad: la negatividad convertida en valor positivo y la remisión a la secreta voluntad divina, de cuya elección nace el *nosotros*. El primer momento, el de la negatividad, llega a alcanzar expresión teológica: en la cábala luriánica, la noción de *tsimtsum* postula una contracción del Absoluto divino (*En-Sof*) como condición de posibilidad de la creación; sólo haciendo el vacío en su propio interior, la divinidad ofrece un espacio de acogida a la alteridad de lo creado.

Terminemos, pues, con la práctica de la circuncisión como paradigma del modelo (anti-canónico) judío de identificación.

Circuncisión de la identidad: identidad circuncisa.

---

<sup>8</sup> T. Doleve-Gandelman y C. Gandelman, «Corps-texte/texte-corps: des rites juifs comme rites textuels», *L'Homme*, 129, XXXIV (1994), p. 99.