

## ¿Caminando sobre un volcán? Religión y política en Israel: la utilización del texto bíblico como argumento

Carmen López Alonso<sup>1</sup>

Recibido: 9 de abril de 2022 / Aceptado: 17 de mayo de 2022

**Resumen.** La Biblia ocupa un lugar central en la historia de Israel. Este texto estudia la evolución de las apelaciones a la Biblia y su instrumentalización en el proceso de construcción nacional israelí, tanto en el periodo preestatal como en las primeras décadas del estado. Las tensiones teóricas y prácticas que se derivan de la utilización secular de un texto religioso trascienden el caso concreto de la Biblia e Israel y reenvían a los debates políticos y religiosos que están en el origen de la construcción de los estados modernos y del concepto de soberanía nacional y democracia parlamentaria y que siguen presentes en la actualidad.

**Palabras clave:** Biblia; Israel; Nación; Estado; Soberanía; Tierra; Religión y Política.

[en] Walking on a volcano? Religion and politics in Israel: the use of the biblical text as an argumentative tool.

**Abstract.** The Bible plays a central role in Israel. This text studies the evolution of the biblical references and its instrumental use in the Israeli nation building process, both in the pre-estate period and in the first decades of the State. The tensions, both ideological and practical, derived from the secular use of a religious/sacred text, transcend the case of Israel and the Bible. They are related to the broad political and religious debates which are in the origin of the modern nation-states and the concept of national sovereignty and parliamentary democracy.

**Keywords:** Bible; Israel; Nation; State; Sovereignty; Land; Religion and Politics.

**Cómo citar:** López Alonso, C. (2022). ¿Caminando sobre un volcán? Religión y política en Israel: la utilización del texto bíblico como argumento, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 27, e81648. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.81468>

**Sumario.** 1. Introducción, 2. Biblia y Política. Religión y soberanía. 3. Israel y la Biblia. 3.1 La Biblia como documento histórico y factor de identidad. 3.2 La Biblia como Palabra revelada. Tensiones y conflictos entre política y religión. 3.2.1. Quién es judío. ¿Judíos o Hebreos? 3.2.2. Biblia: ¿Literalidad o interpretación? 4.– Conclusión. Cuestiones abiertas. 5. Bibliografía.

### 1. Introducción

A finales de abril de 2019, Danny Danon, embajador israelí ante la ONU, defendió que el derecho de los «judíos a la tierra de Israel descansaba en cuatro pilares: la Biblia, la historia, la legalidad y la búsqueda internacional de paz y seguridad. «Ésta es la escritura de nuestra tierra» afirmó, mostrando la Biblia ante los embajadores.

Desde el libro del Génesis, pasando por el éxodo judío de Egipto, la recepción de la Torá en el monte Sinaí, a las puertas de Canaán y hasta la realización de la Alianza con Dios en la Tierra Santa de Israel, la Biblia presenta una imagen coherente. Toda la historia de nuestro pueblo, y nuestra conexión con Eretz Yisrael, empieza justo aquí<sup>2</sup>.

Hasta los mismos romanos, continuó Danon, admitieron que esta tierra «era nuestra» y trataron de destruir el lazo que unía a los judíos con ella renombrándola como Palestina. Luego vinieron los cruzados, y los otomanos y, aunque una pequeña comunidad judía permaneció en ella, la mayor parte vivió en el exilio anhelando

<sup>1</sup> Universidad Complutense de Madrid  
Correo electrónico: [clopezal@cps.ucm.es](mailto:clopezal@cps.ucm.es)  
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2385-5242>

La autora quiere expresar su agradecimiento a los/las revisores anónimos del texto, cuyas sugerencias han sido muy útiles.

<sup>2</sup> Citado en T. Lazaroff 2019.

el retorno: «El próximo año en Jerusalén» es la expresión de este anhelo repetido a lo largo de dos milenios durante la fiesta de la Pascua judía<sup>3</sup>.

Unas semanas antes de estas declaraciones se habían celebrado elecciones legislativas en Israel<sup>4</sup>. Entre las promesas hechas por Benjamín Netanyahu, aspirante a permanecer como primer ministro, estaba la de anexionar los asentamientos judíos de Cisjordania, la Judea y la Samaria bíblicas, unos asentamientos que la comunidad internacional considera ilegales<sup>5</sup>.

## 2. Biblia y Política. Religión y soberanía

El objetivo de este texto es, por un lado, describir la evolución que experimentan las apelaciones a la Biblia en los años de construcción y desarrollo del estado de Israel y, por otro, relacionado con ello, plantear las cuestiones que se derivan de la utilización secular de un texto religioso, que trascienden el caso concreto de la Biblia e Israel y reenvían a los debates políticos y religiosos que están en el origen de la construcción de los estados modernos y del concepto de soberanía nacional. Metodológicamente se opta por una periodización cronológica que, como sostiene Ch. Maier, es un criterio para la interpretación de los fenómenos históricos y para poner orden y explicar el sentido del proceso, tanto interno como contextualizado<sup>6</sup>.

La cuestión de la soberanía está directamente relacionada con la del poder político. El origen divino de éste, en sus distintas interpretaciones, permanece prácticamente incuestionado en el pensamiento político occidental hasta que, en el siglo XVII, Hobbes planteara un modelo racional-matemático que explica la construcción del estado como fruto del pacto racional de sus miembros, que renuncian a todos sus derechos, entre ellos la violencia, para entregarlos a un soberano absoluto que tiene el monopolio de la fuerza y, con ello, garantiza la vida de sus ciudadanos. Es un sentimiento, el miedo, el que lleva al planteamiento racional originario del Estado, al que Hobbes denomina con el nombre de un monstruo bíblico, Leviatán. Pero éste, y su poder, absoluto en el modelo hobbesiano, no derivan de ninguna autoridad divina, de ninguna intermediación entre ésta y los seres humanos, de ningún texto revelado, sino de la razón. Con ello se está dando el primer paso hacia la construcción de un modelo estatal liberal, en cuyos ciudadanos reside, en última instancia, la soberanía. El proceso es bien conocido: la transición de la monarquía absoluta a la monarquía limitada por aquello que es inalienable en el individuo porque, como sostiene Locke, forma parte de su yo, el trabajo realizado y el pensamiento.

El corolario necesario de estos límites es la tolerancia religiosa, formulación a la que también llega Rousseau en su teoría del contrato social<sup>7</sup>. Una tolerancia que es paso previo para llegar a la separación de los campos laico y religioso y a la neutralidad del poder político en materia de religión, que predominan en los estados nación liberal-democráticos<sup>8</sup>.

Éste es el modelo teórico, la realidad es más compleja. Porque la religión, que durante un tiempo ha podido desaparecer de la esfera pública, dejando un espacio vacío<sup>9</sup> nunca se ha desvanecido por completo y se habla ya de un tiempo postsecular, de religionización de las sociedades actuales<sup>10</sup>. Se trata de un fenómeno que se manifiesta de forma aguda en Israel y en todo el entorno y que, en parte, puede encontrar su explicación por el potencial identitario que la religión tiene, más en tiempos de incertidumbre y crisis.

Uno de los rasgos de toda religión es la fe que un individuo o un grupo de individuos tiene en la existencia de algo-alguien trascendente, llamado, no sólo en las religiones cristianas, Dios. La relación entre ambas partes se establece dentro de un marco normativo, individual y grupal, que permite considerar que las vidas particulares, vinculadas entre sí, trascienden sus propios límites individuales y temporales y que constituye uno de los elementos que permite pensar la continuidad, más allá de las rupturas y las quiebras vitales. Según P. Van der

<sup>3</sup> La frase, que se pronuncia al final del *Seder*, la fiesta de la Pascua judía, no es por lo general entendida de modo literal sino, simbólicamente, como el último estadio de la redención, la liberación total de la esclavitud. Algo similar se puede decir sobre el Salmo en que los judíos de Babilonia se lamentan de su destierro: «(4) ¿Cómo podríamos cantar un canto de Yahvé en un país extranjero? (5) ¡Si me olvidó de ti, Jerusalén, que se me seque la diestra! (6) ¡Se pegue mi lengua al paladar si no me acuerdo de ti, si no exalto a Jerusalén como colmo de mi gozo!» (Salmo 137 –Vg. 136– en la versión de la *Biblia de Jerusalén*)

<sup>4</sup> El resultado de las elecciones no permitió la formación de un gobierno por lo que hubo una nueva convocatoria en septiembre de 2019, seguida de otras dos en marzo de 2020 y en marzo de 2021 (en el momento en que se escribe esto, febrero 2022, es el actual Parlamento, Knesset).

<sup>5</sup> Ver Resolución del CSNU 2334 de 23 de diciembre 2016 [https://undocs.org/S/RES/2334\(2016\)](https://undocs.org/S/RES/2334(2016))

<sup>6</sup> Maier 2000, 809.

<sup>7</sup> Tanto Hobbes como Rousseau dan una importancia fundamental a la religión y consideran que es preciso controlar el poder religioso, cuya intervención en política es fuente de conflicto, como resultado de la tensión en el deber de obediencia a dos poderes diferentes y a veces contradictorios. Si Hobbes, que dedica casi la mitad del *Leviatán* al tema de la religión, trata de resolverlo concentrando ambos en el poder absoluto del soberano, Rousseau, en cambio, defiende, al igual que Locke, la tolerancia religiosa, pero, en el caso rousseauiano, relegando la religión al ámbito privado y construyendo una «religión civil» (ver, especialmente, *El Contrato Social*, libro IV, cap.8, y «Confesión del vicario Saboyano» en *Emile*) que está en la base de la construcción y permanencia de la comunidad política.

<sup>8</sup> Este es un esquema forzosamente simplificado, más desarrollado en López Alonso 2008.

<sup>9</sup> Neuhaus 1984.

<sup>10</sup> Una buena síntesis sobre esta cuestión en Ruiz Andrés 2022. Ver también Parmaksiz 2018.

Veer y H. Lehmann es el potencial normativo, fundamental en la formación de sujetos racionales y morales, lo que explica la importancia de la religión en la formación de identidades nacionales<sup>11</sup>.

Ese marco normativo originado en la religión, que da lugar a la creación de un pueblo («Los judíos son una religión que se convirtió en pueblo, no un pueblo que se convirtió en religión»<sup>12</sup>) puede no adecuarse o contradecirse con el corpus normativo legal originado en el Parlamento, la sede de la soberanía nacional en los estados democráticos. En este caso, la solución al potencial conflicto es la neutralidad del estado en materia religiosa, la separación entre religión y estado y la conceptualización de la religión como perteneciente al ámbito individual, privado, aunque quepa su manifestación en el espacio público, al igual que otras manifestaciones civiles de diverso tipo.

Pero ahí está uno de los problemas ya que para algunos creyentes no cabe la separación entre ambos dominios, que están estrechamente vinculados, primando, sobre todas las demás, la norma que se considera superior. Es cierto que se pueden dar conflictos entre la normativa civil y valores éticos, no necesariamente religiosos, que se consideran irrenunciables. No obstante, en este caso nos centraremos en el conflicto entre la normativa religiosa y la civil que, aunque también se encuentra en otros planteamientos nacionalistas-religiosos dentro del mismo ámbito territorial, como el que representa Hamas, el movimiento islamista palestino<sup>13</sup>, se hace especialmente agudo en el caso de Israel cuya especial conformación histórico-política hace que la tierra de Israel simbolice, a la par, la lealtad al estado israelí y al judaísmo<sup>14</sup>.

### 3. Israel y la Biblia

No es sólo en Israel en donde encontramos referencias a la Biblia como recurso legitimador de procesos colonizadores<sup>15</sup>. Pero el caso israelí resulta paradigmático en la medida en que la referencia a la Biblia sirve para enlazar tiempos fragmentados, presentándolos, sin solución de continuidad, como un todo coherente que legitimaría la existencia de un derecho histórico que, saltando a través de los siglos, rechaza como un elemento extraño la realidad de cerca de dos milenios en que la vida judía se desarrolló en la Diáspora. La negación de la Diáspora y el retorno de los exiliados a la tierra originaria, a Sion, es una constante en la argumentación del sionismo, el nacionalismo judío que, como otros nacionalismos sin estado, nace en la Europa de finales del siglo XIX y reclama la recuperación de la soberanía perdida y, con ella, de la seguridad frente a la persecución que sufren los ‘apátridas’, aquéllos a los que la nueva ordenación de los estados-nación deja excluidos de la ciudadanía y de los derechos que ésta conlleva<sup>16</sup>.

La Biblia mostraría, por tanto, la existencia de los judíos como pueblo. Un pueblo que tuvo una base territorial en tiempos pasados, así como una vinculación a una tierra, una historia compartida, una lengua y una cultura propias que le haría acreedor a un estado-nación soberano, aplicando los criterios del derecho de autodeterminación. Este principio, formulado en el punto 5 de los catorce puntos del presidente Wilson (1918), que se refiere específicamente a las colonias de los extintos imperios coloniales, es recogido, con una formulación más general, en la Carta de las Naciones Unidas (1945)<sup>17</sup>.

Si la carencia de territorio, tras su pérdida forzada, los diferencia de otros pueblos que reclaman el mismo derecho, éste les sigue siendo aplicable, sigue el argumento, por su perenne anhelo de retorno a la tierra prometida y su perenne vinculación con ella<sup>18</sup>.

Desde el principio, por tanto, las referencias a la Biblia se presentan con una doble óptica: documento histórico por un lado, palabra divina por otro. Esto se corresponde con una doble argumentación, paradójica, pero que se adapta al contexto del momento, así como a la compleja situación del pueblo judío: se proclama su existencia como nación con derecho a la autodeterminación y a la independencia en un estado soberano propio, a la par que se hace necesario construir una identidad judía compartida para un conjunto muy heterogéneo, histórica, social y culturalmente, tras siglos vividos en los distintos lugares de la diáspora.

<sup>11</sup> Van der Veer y Lehmann 1999, 39. Princeton University Press. Sobre la capacidad estructurante de las normas ver el clásico estudio de Elster 1989. Sobre las diferencias entre religión civil y religión ‘sagrada’ ver *supra*.

<sup>12</sup> Bloom 1996 (1982), XIII-XVII.

<sup>13</sup> Ver López Alonso 2020, con una amplia bibliografía de referencia. doi: <https://doi.org/10.29340/64.2333>.

<sup>14</sup> Liebman, C.S. 1994 “Religion and Democracy in Israel” *Zmanim: A Historical Quarterly*, 50/51: 132-44 (hebreo), citado en Peled y Peled.2018, 21.

<sup>15</sup> Se puede ver, entre otros, Prior 1997.

<sup>16</sup> Arendt 1998; 2007 [1943]. Ver también Los orígenes del totalitarismo, especialmente cap. IX, “La decadencia de la nación-estado y el final de los derechos del hombre” Madrid. Taurus 1978 (1973), 343-384.

<sup>17</sup> La formulación wilsoniana habla del «arreglo libre, en un espíritu amplio y absolutamente imparcial, de todas las reivindicaciones coloniales, basado sobre el principio de que, al regular cuestiones de soberanía, los intereses de las poblaciones interesadas deberán pesar con peso igual que las peticiones equitativas del gobierno» ([https://avalon.law.yale.edu/20th\\_century/wilson14.asp](https://avalon.law.yale.edu/20th_century/wilson14.asp)). El texto de la Carta de las Naciones Unidas (1945, cap.1, art 1 & 2) dice «Fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos, y tomar otras medidas adecuadas para fortalecer la paz universal» (<https://www.un.org/es/about-us/un-charter/full-text>)

<sup>18</sup> La referencia es el pacto hecho entre Yahvé y Abraham según el *Génesis* 15:18: «Aquel día hizo Yahvé una alianza con Abraham en estos términos: «Voy a dar a tu descendencia esta tierra, desde el río de Egipto hasta el Río Grande, el río Éufrates» (traducción según la *Biblia de Jerusalén*). El término hebreo utilizado en la Biblia es *natati* (en pasado: he dado)

### 3.1. La Biblia como documento histórico y factor de identidad

El proceso de utilización de la Biblia por el nacionalismo sionista es secularizador y sacralizador a la par: los sionistas seculares, que defienden un nuevo Pacto con la tierra y la naturaleza que sustituya al Pacto de Dios con Israel, recurren con frecuencia a términos religiosos como *kedusha* (santidad), *Torah*, *brit* (pacto), *korban* (sacrificio) *mitzva* (mandamiento)<sup>19</sup>. Referencias religiosas que también están presentes en los símbolos del nuevo estado de Israel, en la Menora, la bandera, diseñada como un paño de oración, el calendario, los días festivos, etc<sup>20</sup>, así como en las concesiones hechas en 1947 a los religiosos, conocidas como el Statu Quo, que se incorporan a la ley del 19 mayo de 1948, aprobada por el gobierno provisional<sup>21</sup>.

La Biblia es concebida como un instrumento para educar a una nueva generación en un modelo que no tenga su origen en la Diáspora, que se niega y se rechaza, sino en el pasado glorioso de los tiempos del primer Templo. El Libro forma parte del bagaje de los inmigrantes sionistas de la segunda *alya*<sup>22</sup> que, Biblia en mano, recorren el país (*eretz*). La generación siguiente, los que ya han nacido allí, pasarán a denominarlo patria (*moledet*). Para estos jóvenes sionistas la Biblia es un vínculo de continuidad emocional con el país, pero no la fuente de legitimidad de su presencia; ese derecho tiene una fuente immanente, procede de la colonización y la «conquista» de la tierra y el trabajo judío<sup>23</sup>. Es a partir de 1937, año en que la Comisión Peel propone la partición de Palestina en dos estados, árabe y judío, cuando se hacen más presentes las referencias a la Biblia como documento del lazo histórico de los judíos con la tierra<sup>24</sup>. Ben Gurión, en la declaración ante la Comisión, afirma que «el Mandato no es nuestra Biblia, la Biblia es nuestro Mandato». No obstante, es tras la creación del estado en 1948 cuando el lenguaje político se carga de referencias bíblicas presentadas como la base intelectual del mismo<sup>25</sup>. Se fomenta oficialmente su conocimiento memorizado y se organizan concursos sobre ello entre los jóvenes y dentro de las fuerzas armadas; en 1963 se convoca el primer concurso internacional para jóvenes judíos, que se celebra anualmente a partir de entonces, en Jerusalén, coincidiendo con la conmemoración del Día de la Independencia, lo que coloca a ambos en un plano similar: el desfile militar y el espiritual.

La modernización y secularización de la lengua hebrea forma parte del mismo proceso: se hebraizan los apellidos y se dan nuevos nombres, generalmente no utilizados en la Diáspora<sup>26</sup>. También se hebraiza el mapa y se restauran los nombres bíblicos, muchos de los cuales habían sido preservados en árabe<sup>27</sup>. La arqueología se populariza y se convierte en un elemento central para probar la conexión histórica con la tierra. En 1955 se establece la Fundación del Santuario del Libro, para custodiar los Manuscritos encontrados en Qumrán; el Santuario, que se inaugura en 1965, forma parte del museo de Israel y es uno de los emblemas del estado. Como ha estudiado Y. Zerubavel, este proceso enlaza con toda una serie de excavaciones de lugares míticos, no siempre relacionados con la Biblia (Masada, Tel Hai, Bar Kojbá) pero que trazan, e inventan en muchos casos, la ruta del heroísmo, modelo del «nuevo judío» de Israel<sup>28</sup>.

Tras la guerra de junio de 1967 y la ocupación<sup>29</sup> de los territorios de Cisjordania, la referencia a la Biblia se agudiza y se transforma. «Es siempre fascinante, —escribe Amos Oz— ver cómo la gente comienza un viaje a través del espacio cuando, en realidad, lo que quiere es viajar a través del tiempo, o al contrario»<sup>30</sup>. El encuentro con esos antiguos territorios, habitados por otro pueblo, palestino, tendrá un doble impacto en la sociedad israelí: mientras que unos no podrán ya traducir la Biblia en términos concretos y se sentirán como conquistadores de una tierra que les es extraña<sup>31</sup>, otros verán en la «conquista» de la Judea y la Samaria bí-

<sup>19</sup> Por ejemplo se dice que el sindicato socialista, la Histadrut, «tiene 613 mandamientos, que cumple», en una clara referencia a los 613 mitzvot.

<sup>20</sup> Liebman y Don-Yehiya 1983.

<sup>21</sup> El acuerdo se refiere a la carta que Ben Gurión, en nombre de la Agencia Judía, envía a los representantes religiosos ortodoxos. Sus puntos fundamentales mantienen básicamente las disposiciones otomanas y del Mandato: se establecerán dos Grandes Rabinatos, askenazi y sefardí, financiados por el estado; habrá control religioso en cuestiones de estatus personal (matrimonio, divorcio, conversión) que quedan bajo jurisdicción de tribunales rabínicos aprobados por el Rabinato; se garantiza el respeto del Sabbath y fiestas religiosas oficiales; en la educación habrá tres líneas, laica, nacional-religiosa y ultraortodoxa independiente, supervisada esta última por Agudat Israel, completamente autónomo en la determinación del curriculum. Ver Berlinerblau, Fainberg y Nou (eds.) 2014, 135-173.

<sup>22</sup> *Alya* (ascensión). La historia sionista habla de cinco *alyas*, la segunda se refiere al grupo de jóvenes llegados a Palestina entre 1904-1914.

<sup>23</sup> Defensor destacado de esta tesis es A. Gordon (1856-1922), cuyo pensamiento será la columna vertebral del socialismo nacional del Ahdut ha'avoda primero y luego del Mapai (laborista), es contrario a toda asimilación e insiste en la importancia de la religión como base de la especificidad judía (Sternhell, Z. 1996, *Aux Origines d'Israel. Entre nationalisme et socialisme*. Fayard, Paris, págs.110-112).

<sup>24</sup> Sobre los palestinos y sus referencias a la Biblia ver M.J. Sandford (ed.), 2016; Whitelam 1996.

<sup>25</sup> Shapira 1997, la cita de Ben Gurión en p. 651.

<sup>26</sup> Se hacen más escasos nombres como Moisés, Aarón, Samuel, David, Elías que son sustituidos por los de Dan, Tamar, Amos, Gideon, Ehud, Boaz, Omri, Athalia, etc. (A. Shapira. 2004, "The Bible and Israeli Identity" *AJS Review*, vol.28, nº1, pg. 26.)

<sup>27</sup> Piterberg 2001.

<sup>28</sup> Zerubavel 1995. Sobre la invención de la tradición ver el clásico libro de Hobsbawm y Ranger 2000 [1983].

<sup>29</sup> Aunque en algunos medios israelíes del momento se hable de «conquista» (ver, por ejemplo nota 23, *supra*, o las referencias en el texto de Amos Oz), el derecho internacional no valida la conquista territorial a través de la ocupación militar.

<sup>30</sup> Oz 1982 (en *The Slopes of Lebanon*, Boston, Mariner Books, 2011).

<sup>31</sup> Oz 2002. Ver también del mismo autor "An Alien City" (*The Israel Review of Arts and Letters* 1996/102): «Todo estaba hecho polvo, expuesto: mi adorada y aterradora Jerusalén estaba muerta.../ Pero la ciudad está habitada. Hay gente viviendo en ella: extraños. No entiendo su lengua, están viviendo donde yo viví siempre y soy un extraño que ha venido de fuera.../ La Biblia revivió para mí: reyes, profetas, el monte del Templo, el pilar de Absalón, el monte de los Olivos. Y también el Jerusalén de Abraham Mapu y del libro de Agnon, *Tmol Shilshom*. Quería pertenecer, quería

blicas el milagroso cumplimiento de un sueño mesiánico de redención de la tierra y emprenderán, sin que los sucesivos gobiernos se lo impidan, el proceso de asentamiento y colonización, ininterrumpido desde entonces y acelerado en los últimos años. En este segundo grupo se encuentran los sionistas religiosos, especialmente los más radicales, agrupados en torno a *Gush Emunim*, muy activo hasta poco después de la muerte de su líder, el rabino Zvi Y. Kook, pero con una permanente influencia en el movimiento de los colonos y en el ultranacionalismo religioso, especialmente a través de la yeshivá *Merkaz Harav*, fundada en Jerusalén por su padre, el rabino Abraham Yitzhak Hacohen Kook<sup>32</sup>. Estos «neo-sionistas» se presentan como los verdaderos herederos de los pioneros, pero con importantes diferencias, ya que éstos hablaban de derecho histórico, mientras que para los ultranacionalistas religiosos la tierra, y su ocupación (‘redención’, en su léxico), no es sólo un derecho sino una obligación sagrada, superior a cualquier ley civil. «La religión civil del estado, con toda su simbología constructora, ha dejado de ser hegemónica. Igual que la empresa sionista, sometida a revisión desde múltiples flancos»<sup>33</sup>.

Es éste un periodo de cambios, en Israel e internacionalmente<sup>34</sup>. En Israel el proceso, que cristaliza después del periodo 1967-1973 y el triunfo electoral de la derecha en 1977, fecha en la que ya se puede hablar de la fusión entre sionismo y religión<sup>35</sup>, se inicia ya en la década anterior. En 1961, el juicio de Eichmann sitúa al Holocausto en el centro de la identidad israelí y, con ello, rompe con la condena de la Diáspora, integrándola dentro de la historia del nuevo estado; es significativo que, en la búsqueda de raíces, los viajes a Polonia de los jóvenes estudiantes hayan sustituido a las antiguas expediciones a los lugares arqueológicos<sup>36</sup>.

Se reclama la integración de los judíos israelíes, no sólo la de los supervivientes de la Shoah, también la de los judíos mizrajíes, procedentes de los países árabes descolonizados, que protestan por su marginación social y política<sup>37</sup>. Todo ello se produce en un contexto de cuestionamiento de muchas de las bases de legitimación del estado israelí, que crece tras la invasión del Líbano en 1982 y la matanza en los campos de refugiados de Sabra y Chatila por las Falanges libanesas, sin que el ejército israelí interviniera para detenerlas. Las preguntas sobre la moralidad de una guerra no defensiva, y sobre la actuación de un ejército que no responde a la ética de la «pureza de las armas», concebida como una marca de identidad de los militares israelíes, se reactivan en 1987 con el levantamiento palestino, la primera Intifada.

En este cuestionamiento ocupan un lugar relevante los denominados «nuevos historiadores» israelíes que, insertos dentro del proceso de renovación analítica en la historiografía internacional, y partiendo de documentos desclasificados, rebaten la narración de la creación del estado y de la guerra de 1948, hasta entonces canónica. Aunque la más conocida sea la obra de estos historiadores (B. Morris, A. Shlaim, S. Flapan, I. Pappé, entre los más destacados)<sup>38</sup>, también se produce una renovación en los estudios arqueológicos, que cuestionan gran parte del relato bíblico. Ambos debates, el historiográfico y el arqueológico, trascienden los círculos académicos y, al igual que ocurrió en Alemania con la *Historikerstreit*, en gran medida se llevan a cabo en los medios de comunicación<sup>39</sup>.

Estos desarrollos son un aspecto más de la profunda transformación que se produce, tanto en Israel y Palestina como internacionalmente, en un mundo que cambia a pasos acelerados<sup>40</sup>. En Israel se inicia el llamado «proceso de paz», materializado en los Acuerdos de Oslo (1993-1995) que, aunque dejan en la indeterminación los temas finales (fronteras, refugiados, asentamientos, agua), provocan una fuerte división en la sociedad israelí, con una oposición especialmente intensa en el sector del sionismo religioso contrario a cualquier cesión territorial, que tendrá una trágica manifestación en la matanza de la mezquita de Hebrón en febrero de 1994 y en el asesinato del Isaac Rabin en noviembre de 1995.

---

compartir la celebración general. Pero no podía, por la gente.../Y allí estaba yo, desafiante en las calles apretando una metralleta, como la figura de una de mis pesadillas de niño; un extraño en una ciudad extraña». (Traducción propia de la versión en inglés de N. de Lange).

<sup>32</sup> *Gush Emunim* (Bloque de la Fe) Creado en 1974, seguidor de las ideas del rabino Abraham Kook y liderado por el rabino Kook (hijo) hasta su muerte en 1982. Defiende la posesión de la tierra como un mandamiento sagrado, ya que la Torá prohíbe abandonar ni un solo milímetro de ‘tierra liberada’. Sus miembros son los promotores, y habitantes, de la mayoría de los asentamientos más radicales en los territorios ocupados de Cisjordania (Judea y Samaria en su nomenclatura). Hay una abundante bibliografía sobre el grupo, ver, entre otros, Sprinzak 1991; Lustick 1988; Greilsamer 1991; Aronoff 1989; Silberstein (ed) 1993; Newman 2005; Gorenberg 2006; Eldar y Zertal 2007.

<sup>33</sup> López Alonso 1999, 126.

<sup>34</sup> Una exposición más completa de este periodo en López Alonso 2009. Para los cambios sociológicos y políticos en Israel ver U. Ram 2018; para el proceso en su conjunto ver Shlaim 2014; Norton 2014. Una síntesis general en M. Sznajder 2018.

<sup>35</sup> Ram 2008.

<sup>36</sup> López Alonso 2004; Zertal 2005. Sobre el Holocausto y los palestinos ver Bashir y Goldberg (eds.) 2019; también en López Alonso 2004.

<sup>37</sup> Ver López Alonso 2021, con amplias referencias bibliográficas.

<sup>38</sup> Entre los puntos centrales de sus críticas está la afirmación de que los palestinos no abandonaron libremente sus hogares, sino que fueron expulsados; que el lado israelí era el más fuerte en la guerra y que los árabes estaban divididos. Hay que señalar que B. Morris, uno de los representantes más destacados, en sus últimas publicaciones ha revisado algunas de sus propias tesis. Se pueden ver las notas 33 y 34 (*supra*) para una ampliación del tema y referencias bibliográficas.

<sup>39</sup> Un desencadenante es el artículo de H. Herzog, representante de la escuela de Tel Aviv (minimalista), “The Bible: No evidence on the ground. Deconstructing the walls of Jericho”, *Ha'aretz* 29 octubre 1999

<sup>40</sup> Desmoronamiento de la URSS, final momentáneo de la guerra fría, triunfo del neoliberalismo, cambios geopolíticos en los liderazgos mundiales, muy importantes en toda la zona del Masreq tras la invasión iraquí de Kuwait, la segunda guerra del Golfo (1991) y la expansión de nuevos movimientos islamistas radicales, los atentados del 11S (2001), la guerra de Irak (2003), etc. Resulta imposible hacer aquí una exposición de todo el proceso, que continúa hasta hoy y que está bien estudiando en múltiples lugares a los que nos remitimos.

El cambio de siglo se inicia con una nueva Intifada, la desaparición de líderes como Arafat y Sharon, la desconexión israelí de Gaza, el triunfo electoral de Hamas y la división palestina en dos gobiernos, con el de Hamas en Gaza, que hasta la actualidad sigue sometida a un fuerte bloqueo. En todo el periodo en Israel continúa el dominio de los gobiernos de derecha y se acelera el proceso de religiónización en el que la hegemonía parece inclinarse hacia la sinagoga, frente al modelo de estado en que los militares permanecerían en sus cuarteles y «los rabinos en sus sinagogas» (Th. Herzl)<sup>41</sup>.

### 3.2. La Biblia como Palabra revelada. Tensiones y conflictos entre política y religión

Una de las cuestiones centrales que plantea la relación entre Biblia-religión y política es la de determinar la naturaleza del texto bíblico y a quién corresponde, tanto su propiedad como su interpretación. Mientras que para los religiosos la Biblia es un texto revelado, palabra de Dios, sobre el que no caben dudas y que, en todo caso, está sujeto a exégesis por parte de los expertos religiosos, para los sionistas laicos se trata de un texto secular, clásico, que pertenece a la historia del pueblo, que la narra y la corrobora. Como ya se ha señalado, la utilización política del texto por los primeros sionistas y su interpretación secular, adaptada a las necesidades de la construcción nacional, va a conceder la mayor relevancia a los escritos de los profetas y a la Torá, marginando el Talmud, la Ley Oral y, con ella, el poder de toda la institución religiosa y rabínica. Lo que para los unos es un factor de identidad nacional, «una religión sin Dios que sólo requiere símbolos externos»<sup>42</sup>, para los otros es un mandamiento, literal, de obligado cumplimiento. Entre ambos extremos se desarrolla un gran abanico de interpretaciones y una clara lucha política que tiene en el control de la identidad uno de sus elementos más importantes, en la medida en que, en Israel, la identidad determina el derecho a la ciudadanía (*ezrahut*) y a la nacionalidad (*le'om*)<sup>43</sup>.

#### 3.2.1. Quién es judío. ¿Judíos o hebreos?

Israel se autodefine como estado judío y democrático. Ya en el planteamiento del derecho a la autodeterminación estatal de la nación judía, dispersa y sin territorio propio, está implícito que todo judío, miembro de esa nación, tiene derecho a ser ciudadano del estado. Así lo materializa la sucesiva legislación israelí: la ley de Retorno (1950), que permite a todo judío inmigrar a Israel («volver a su tierra»), se complementa en 1952 con la ley de Nacionalidad según la cual todo inmigrado en virtud de la ley de Retorno puede ser ciudadano israelí. Una sucesión de leyes (Ley de Registro de Población 1965, la ley de Ciudadanía y Entrada al estado de Israel, 2003, etc.) que culminan en la reciente Ley Básica «Israel, nación-estado del pueblo judío» (2018)<sup>44</sup>, reafirman el carácter judío del estado, cuyo reconocimiento se exige a los palestinos como condición previa a cualquier tratado de paz. Pero, al no existir una definición única de quién es judío, y al haber diferencias en las definiciones laica y religiosa, se producen conflictos que obligan a introducir modificaciones en la ley, como la hecha en 1970 (Enmienda n.º 2, 5730-1970, 4B) tras el «caso Shalit», según la cual judío es quien ha nacido de madre judía o se ha convertido al judaísmo y que no es miembro de otra religión. Esto se adapta a la definición religiosa ortodoxa, pero no especifica cuál es la autoridad encargada de la conversión para que ésta sea aceptada como tal a efectos de la ley de Retorno, lo que ha dado lugar a una cascada de demandas por parte de las corrientes judías no ortodoxas (reformistas, conservadores, liberales) que denuncian el monopolio ortodoxo en cuestiones de estatus personal, conversión incluida, tal como se establece en el Statu Quo. Aunque el estado ha terminado por aceptar conversiones realizadas fuera de Israel por estas corrientes y, más recientemente, las hechas en Israel, esto no resuelve definitivamente la tensión entre las autoridades civiles y el Gran Rabinato, dominado por la corriente ortodoxa que, como ya se ha indicado, tiene un peso creciente en la política y la sociedad israelíes, tanto en el ámbito civil como en el militar<sup>45</sup>.

Sin embargo, ya desde el principio, hay otros planteamientos como los de los canaanitas, organizados en 1942 y muy vinculados a la derecha revisionista, que defienden que la nueva nación es la heredera de los antiguos hebreos, habitantes de la tierra de Canaán, y no de los judíos, cuyo origen databa del exilio babilónico. Esa nueva nación debía ser edificada sobre una base territorial-político-lingüística, de habla hebrea, en la que se incluyeran todos los habitantes del área entre el Éufrates y el Nilo, unidos por su vín-

<sup>41</sup> No es posible aquí desarrollar todo el contexto de los tiempos del proceso de Oslo y la primera Intifada. Nos remitimos a lo antes citado y a la amplia bibliografía existente sobre el tema. La cita de Th. Herzl, corresponde al apartado “Teocracia” en *Der Judenstaat*, 1986.

<sup>42</sup> Z. Sternhell, (ibid., 88).

<sup>43</sup> Conviene recordar que no hay una nacionalidad israelí, únicamente judía. Los palestinos que permanecieron en Israel en 1948, y sus descendientes, denominados oficialmente «árabes israelíes» tienen ciudadanía israelí, pero no se reconoce la nacionalidad palestina.

<sup>44</sup> No hay espacio aquí para analizar todas las protestas hechas, desde dentro de Israel, por esta ley discriminatoria de los no judíos, desde personalidades como A. Burg o Z. Sternhell a organizaciones como B'tselem ([https://www.btselem.org/publications/fulltext/202101\\_this\\_is\\_apartheid](https://www.btselem.org/publications/fulltext/202101_this_is_apartheid)). Para un estudio de la evolución legal Bell 2020.

<sup>45</sup> [https://www.pewforum.org/2016/03/08/israels-religiously-divided-society/pf\\_2016-03-08\\_israel-01-11](https://www.pewforum.org/2016/03/08/israels-religiously-divided-society/pf_2016-03-08_israel-01-11)

culo común con la antigua cultura<sup>46</sup>. Aun se puede ver su influencia en dos campos opuestos: por un lado, en los defensores del Gran Israel, que abogan por una anexión territorial de toda Cisjordania, a la que se refieren con el término bíblico de Judea y Samaria, lo que pondría en cuestión la mayoría demográfica judía y el carácter democrático del estado si éste siguiera manteniendo su definición como estado judío. Por otro, en quienes, desde un planteamiento plural y democrático, defienden la creación de un estado binacional<sup>47</sup>.

### 3.2.2. Biblia: ¿Literalidad o interpretación?

La determinación de la naturaleza del texto bíblico no se resume simplemente en su concepción como un texto secular o religioso. En ambos casos la cuestión de la veracidad del relato que contiene es objeto de un debate sobre su alcance, tanto político-secular como religioso. Porque, por un lado, si el texto se utiliza como documento para probar la existencia de la continuidad de la nación y las investigaciones científicas (históricas, arqueológicas, filológicas, otras) ponen en cuestión lo escrito, la pregunta es si esto también cuestiona la legitimidad de lo argumentado<sup>48</sup>. Del mismo modo, en el plano religioso, ¿cómo entender la literalidad defendida por los sectores más integristas?

La interpretación y la adaptación a los tiempos ha sido siempre la respuesta del judaísmo tradicional talmúdico, que defiende la unidad entre la Ley Escrita y la Ley Oral, superior en santidad la primera y con autoridad la segunda para determinar los contenidos efectivos en la actualidad. Pero lo que ha ocurrido, sostiene U. Simon, es que el *midrash* secular-nacional ha sido sustituido por un nuevo *midrash* nacional que «pone los valores de un sionismo religioso maximalista –a veces brutal– en lo que se parece mucho a una lectura literal del texto bíblico»<sup>49</sup>. Este maximalismo, que sacraliza la tierra, ha sido criticado como idolatría por pensadores religiosos ortodoxos como Y. Leibowitz, decidido partidario de la separación del estado y la religión<sup>50</sup>.

## 4. Conclusión. ¿Caminando sobre un volcán? Cuestiones abiertas

Todo lo expuesto, aunque de modo muy simplificado, deja abiertas varias cuestiones sobre el papel de la religión y del texto religioso utilizado como instrumento político. Una de ellas es hasta qué punto, desde un planteamiento netamente secular, que deja la cuestión religiosa dentro del ámbito privado, aunque se manifieste y esté presente en el espacio público, cabe utilizar el lenguaje religioso para hacer una crítica política de planteamientos religiosos como los citados. Otra, quizás más profunda, y relacionada con ella, es la pregunta sobre las consecuencias que puede tener la utilización de unos textos y de una lengua considerados como sagrados, como es el caso del hebreo y del texto bíblico, ignorando su fuerte carga místico-mesiánica. Una carga que se traslada directamente al lenguaje aparentemente secularizado del sionismo y de otros nacionalismos con similar carga mesiánica. G. Scholem en una carta a Franz Rosenzweig advertía que el país estaba caminado sobre un volcán, creyendo que el hebreo «nacionalizado» había perdido su fuerza apocalíptica cuando «es absolutamente imposible vaciar unas palabras llenas de fuerza destructora» con el riesgo de que, en un futuro, «la violencia de esa lengua religiosa no estalle contra quienes la hablan [*gegen ihre Sprecher ausbrechen*]<sup>51</sup>.

## 5. Bibliografía

- Arendt, H., 1998 [1973], *Los Orígenes Del Totalitarismo*, trad. Guillermo Solana. [The origins of the totalitarianism], Madrid.  
 — 2007 [1943], “We Refugees”. En Kahn, J. y Feldman, R.H., *The Jewish Writings*, (eds.), New York, 264-74.  
 Aronoff, M. J. (ed.), 1989, *Israeli Visions and Divisions*, New Brunswick.  
 Bashir, B., Amos, G. (eds.), 2019, *The Holocaust and the Nakba. A New Grammar of Trauma and History* New York.  
 Bell, A., 2020, “Marking 70 Years of the 1950 Ben-Gurion–Blaustein ‘Understanding’”, *Israel Studies* 25, 240-55.  
 Berlinerblau, J., Fainberg, S. y Nou, A. (eds), 2014, *Secularism on the Edge: Rethinking Church–State Relations in the United States, France, and Israel*, Basingstoke.  
*Biblia de Jerusalén*, 1985, Bilbao.  
 Bt’selem. 2021 “Un régimen de supremacía judía entre el mar Mediterráneo y el río Jordán: Eso es el apartheid” [https://www.btselem.org/sites/default/files/publications/202101\\_this\\_is\\_apartheid\\_es.pdf](https://www.btselem.org/sites/default/files/publications/202101_this_is_apartheid_es.pdf).  
 Derrida, J., 2012 [1987], *Les yeux de la langue*, Paris.

<sup>46</sup> Hay una abundante literatura sobre los canaanitas y sobre la influencia del poeta Y. Ratosh, tanto en la derecha como en la izquierda, así como de líderes como Adaya Gurevitch. Ver Ch. Liebman & E. Don-Yehiya, *op. cit* (vid. Nota 16), 71-73; Ohana 2012; Masalha 2014.

<sup>47</sup> Ver nota 43 *supra*

<sup>48</sup> En realidad, por debajo esta cuestión, hay otra, más fundamental, acerca de la legitimación del estado-nación, si ésta se hace sobre una base exclusivamente étnica o desde un planteamiento democrático civil, tema que excede este escrito. Se puede ver, para el caso de Israel, Sternhell 2003.

<sup>49</sup> Simon 1999.

<sup>50</sup> Leibowitz 1992 [1975], 79-87.

<sup>51</sup> Scholem 1926; J. Derrida hace un agudo análisis del texto en su conferencia de 1987, publicada en 2012 bajo el título *Les yeux de la langue*.

- Eldar, A. y Zertal, I., 2007, *Lords of the Land: The War for Israel's Settlements in the Occupied Territories 1967-2007*, New York.
- Elster, J., 1989, *The Cement of Society: A Study of Social Order*, Cambridge, N. York.
- Gorenberg, G., 2006, *The Accidental Empire: Israel and the Birth of the Settlements, 1967-1977*, New York.
- Greilsammer, I., 1992, *Les Hommes en Noir. Essay sur les partis Ultra-Orthodoxes*, Paris.
- Herzl, T., 2005 [1896], *Der Judenstaat*. Existen varias traducciones al español, entre ellas *El estado judío*, traducción y estudio preliminar Antonio Hermosa Andújar, Buenos Aires.
- Herzog, H., 1999, "The Bible: No Evidence on the Ground. Deconstructing the Walls of Jericho", *Ha'aretz*, 29 de octubre.
- Hobbes, T., 2017 [1651], *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. M. Sánchez Sarto, Madrid.
- Hobsbawm, E. J. y Ranger, T., 2000 [1983], *The Invention of Tradition*. New York.
- Leibowitz, Y., 1992, *Judaism, Human Values and the Jewish State*, editado por Eliezer Goldman, Cambridge MA.
- Liebman, C.S. y Don-Yehiya, E., 1983, *Civil Religion in Israel. Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley, Los Ángeles, London.
- Locke, J., 2010 [1690], A Letter Concerning Toleration (2. Ed.) En Goldie, M. (ed.), *John Locke: A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, 1-67.
- López Alonso, C., 2021, "Víctimas y Victimización Colectiva en conflictos de larga duración: el papel de la Historia. El caso de Israel-Palestina". *Historia del Presente*, 38, 87-197.
- , 2020, "La Resistencia De Hamás: Entre Balas Y Votos, Ideas Y Acción Social." *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 64 (septiembre-diciembre), 52-69.
- , 2009, "Historia y Presente en Israel y Palestina. Separación, Oposición y Entrecruzamiento de dos historias paralelas. Nuevos y viejos enfoques", *Ayer*, 76, 293-317.
- , 2008, "Laicité or Separation of the State from Religion in (Western) European Tradition." En Schreiner, S., *Religion and Secular State*, Sarajevo, 34-41.
- , 2004, "El Holocausto como factor de Identidad interna y externa de Israel." En Justo Beramendi (ed.), *Memoria e Identidades*, Santiago de Compostela-Ourense, 644-660.
- , 2004b, "Israel. Shoah Y Nakba. Entramados, Diferencias, Comunidades De Sufrimiento". *Claves de Razón Práctica*, 147, 68-74.
- , 1999, "¿Jano o cabeza de Medusa? Historia y política en Israel". *Historia y Política*, 107-31.
- Lustick, I.S. (ed.), 1988, *For the Land and the Lord. Jewish Fundamentalism in Israel*, Washington.
- Maier, C.S., 2000, Consigning the Twentieth Century to History: Alternative Narratives for the Modern Era. *American Historical Review*, 105 (3 June), 807-83
- Masalha, N., 2014 [2013], *The Zionist Bible: Biblical Precedent, Colonialism and the Erasure of Memory*, New York.
- Neuhaus, R.J., 1986, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, Grand Rapids, Michigan.
- Newman, D., 2005, "From Hitnachalut to Hitnatkut: The Impact of Gush Emunim and the Settlement Movement on Israeli Politics and Society". *Israel Studies*, 10, 192-224.
- Ohana, D., 2012, *The Origins of Israeli Mythology: Neither Canaanites nor Crusaders*, New York.
- Oz, A., 2011, *The Slopes of Lebanon*, traducido por Maurie Goldberg-Bartura, Boston.
- , 2003, *Una historia de amor y oscuridad*, trad. Raquel García Lozano, Madrid.
- , 1996, "An Alien City". *The Israel Review of Arts and Letters*, 102.
- Parmaksız, U., 2018, "Making sense of the postsecular". *European Journal of Social Theory*, 21 (1), 98-116
- Peled, Y. y Peled, H.H., 2018, *The Religionization of Israeli Society*, New York.
- Pew Research Center, 2016, "Israel's Religiously Divided Society." [https://www.pewforum.org/2016/03/08/israels-religiously-divided-society/pf\\_2016-03-08\\_israel-01-11](https://www.pewforum.org/2016/03/08/israels-religiously-divided-society/pf_2016-03-08_israel-01-11)
- Piterberg, G., 2001, "Erasures". *New Left Review*, 31-46.
- Prior, M., 1997, *The Bible and Colonialism. A Moral Critique*, Sheffield.
- Ram, U., 2018, *Israeli Sociology. Text in Context*, New York.
- Ram, U., 2008, "Why Secularism Fails? Secular Nationalism and Religious Revivalism in Israel", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 21, 57-73.
- Rousseau, J.J., 2004 [1762], *El contrato social*, trad. M.J. Villaverde, Madrid.
- Rousseau, J.J., 2005 [1762], *Emilio o la educación*, trad. M. Armiño, Madrid.
- Ruiz Andrés, R., (2022), "La postsecularización. Un nuevo paradigma en sociología de la religión". *Política y Sociedad*, 59 (1), doi:<https://dx.doi.org/10.5209/poso.72876>
- Sandford, M. J. (ed.), 2016, *The Bible, Zion, and Palestine: The Bible's Role in Conflict and Liberation in Israel-Palestine*, Dunedin (New Zealand).
- Scholem, G., 1926 [2002], "Confession on the Subject of Our Language [Bekentnis Über Unsere Sprache]" a Letter to Franz Rosenzweig, 26 Dic. 1926." En J. Derrida, J. y Anidjar, G. (eds.), *Acts of Religion*, New York, 226-27.
- Schreiner, S. (ed), 2008. *Religion and Secular State*, Sarajevo.
- Shapira, A., 2004, "The Bible and Israeli Identity". *AJS Review*, 28, 11-41.
- , 1997, "Ben-Gurion and the Bible: The Forging of an Historical Narrative?", *Middle Eastern Studies*, 33, 645-74
- Shlaim, A., 2014 [2000], *The Iron Wall, Israel and the Arab World*, New York.
- Silberstein, L.J. (ed.), 1993, *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective. Religion, Ideology and the Crisis of Modernity*. New York: New York University Press.
- Simon, U., 1999, "The Place of the Bible in Israeli Society: From National Midrash to Existential Peshat", *Modern Judaism*, 19.
- Sprinzak, E., 1991, *The Ascendance of Israel's Radical Right*, New York, Oxford.
- Sternhell, Z., 1996, *Aux Origines d'Israël: entre nationalisme et socialisme*, Paris.
- , 2013, *Los Orígenes de Israel. Las raíces profundas de una realidad conflictiva*. Trad. Barbara Poey, Buenos Aires.
- Sznajder, M., 2018, *Historia Mínima De Israel*, Madrid.

- Van der Veer, P. y Lehmann, P., 1999, *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton.
- Whitelam, K. W., 1996, *The Invention of Ancient Israel; the Silencing of Palestinian History*, London, New York.
- Yerushalmi, Y.H., 1996, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, prefacio de Harold Bloom, Seattle.
- Zertal, I., 2005. *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood* (Umah Veha-Mayet) traducido por Chaya Galai, N.York, Cambridge UK.
- Zerubavel, Y., 1995, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago.

