

Socialismo europeo, colonialismo y el caso de los *kibbutzim*

European socialism, colonialism and the case of *kibbutzim*

Jorge Ramos Tolosa

Universitat de València, España

Jorge.Ramos@uv.es

<https://orcid.org/0000-0003-1741-5379>

Recibido: 17/02/2021

Aceptado: 26/10/2021

Cómo citar este artículo: RAMOS TOLOSA, Jorge (2022). Socialismo europeo, colonialismo y el caso de los *kibbutzim*. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, (24), pp. 116-139, <https://doi.org/10.14198/PASADO2022.24.05>

Resumen

El presente trabajo pretende examinar los complejos y diversos discursos sobre el colonialismo de algunas culturas políticas socialistas europeas, entre mediados del siglo XIX y las primeras décadas del XX. Para ello se revisan el pensamiento de Karl Marx y de otras figuras socialistas, debates de congresos socialistas y las figuras del político marxista peruano José Carlos Mariátegui y el historiador Tony Judt. En el centro de la discusión se sitúa la pregunta acerca de si los *kibbutzim* sionistas pueden simbolizar la relación histórica entre socialismo y colonialismo: igualdad y utopía, para las personas blancas, e indiferencia o legitimación ante la desposesión, la segregación e incluso la limpieza étnica, para las personas extraeuropeas. El objetivo es indagar en la relación histórica entre las culturas políticas socialistas europeas y la cuestión colonial como medio para ayudar a comprender algunas de las claves contemporáneas del pensamiento eurocéntrico y de la relación entre Europa y el resto de continentes.

Palabras clave: Colonialismo; Postcolonialismo; Socialismo; Marxismo; Eurocentrismo; Sionismo; Palestina; Israel.

©2022 Jorge Ramos Tolosa



Este trabajo está sujeto a la licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY 4.0).

Abstract

This paper explores the complex and heterogeneous discourses on colonialism expressed in European socialist cultures from the middle of the 19th century to the first decades of the 20th century. All this by examining the ideology typified by Karl Marx and other socialist figures, and by analyzing debates in socialist conferences, i.e. those articulated by the Peruvian Marxist politician José Carlos Mariátegui, and the historian Tony Judt. The discussion focuses on whether the Zionist *kibbutzim* truly symbolizes the historical relationship between socialism and colonialism: equality and utopia for white people, versus indifference or legitimation in relation to dispossession, segregation and even ethnic cleansing for non-Europeans. A study of the historical connection between European socialist cultures and colonialism may reveal some of the key factors behind present-day Eurocentric thought and the relationship between Europe and the rest of the world.

Keywords: Colonialism; Post-Colonialism; Socialism; Marxism; Eurocentrism; Zionism; Palestine; Israel.

Financiación: Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i «Derechas y nación en época contemporánea. Una perspectiva transnacional» [DYNECTRANS PGC2018-099956-B-I00], financiado por MCI/AEI/10.13039/501100011033 y FEDER Una manera de hacer Europa.

Planteamiento inicial

El punto de partida que me ha llevado a esta investigación histórica ha sido la pregunta de cómo y por qué gran parte del socialismo europeo llegó a experimentar una atracción tan grande por los *kibbutzim* sionistas-israelíes. Estas comunidades colectivistas permanecieron hasta al menos las décadas de 1960 y 1970 como lugares de referencia y como utopías llevadas a la práctica en los imaginarios de numerosas izquierdas europeas. De este modo, intentaré corroborar la hipótesis de partida de que los *kibbutzim* pueden utilizarse como paradigma de la relación entre socialismo europeo y colonialismo. Para ello, analizaré discursos de diferentes figuras y organizaciones socialistas que trataron la problemática del colonialismo. Trazaré una genealogía socialista para entender la prolongada invisibilización o justificación del colonialismo y del racismo y la afinidad de algunas o numerosas izquierdas europeas, al menos hasta el último tercio del siglo XX, hacia los *kibbutzim*. De manera secundaria, también pretendo resituar históricamente el carácter de excepcionalidad que ha acompañado a numerosos análisis sobre Israel-Palestina y mostrar que la perspectiva comparada y el entrecruzamiento analítico de debates y raíces históricas es un instrumento útil para el conocimiento de fenómenos como estos.

El testimonio y un capítulo del historiador Tony Judt en su obra *Sobre el olvidado siglo XX* operan como eje vertebrador de estas cuestiones, en especial en el principio y en el final del artículo. Y asimismo también se examina como hipotética metáfora de la relación entre socialismo y colonialismo o, más concretamente, entre socialismo científico y socialismo revisionista europeo y sionismo. Para todo ello, en primer lugar, se han utilizado fuentes primarias como obras y textos en publicaciones de época de pensadores socialistas como Karl Marx, Lenin o José Carlos Mariátegui, así como actas y discursos políticos de congresos socialistas históricos. En segundo lugar, también se han consultado y examinado distintos tipos de fuentes secundarias en varias lenguas que han estudiado estas problemáticas. Por otra parte, mi principal marco teórico es el de los estudios postcoloniales (Bhabha, 1994; Césaire, 2006 [1950]; Chakrabarty, 2000; Fanon, 2009 [1952] y 1999 [1961]; Mohanty, 1984; Said, 2008 [1979]; Spivak, 2010) y decoloniales (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007; Dussel, 1995; Lander, 2003; Mignolo, 2001; Quijano, 1995; Walsh, 2013), así como las epistemologías del Sur (Santos; Meneses, 2014).

***Kibbutzim*: atracción, sionismo y colonialismo de asentamiento**

Tony Judt, fallecido en 2010, ha sido uno de los historiadores contemporáneos más prestigiosos de las últimas décadas. Dentro de su enorme aportación historiográfica y de su singular biografía, Palestina-Israel ocupa un lugar destacado. Su capítulo «Una sombría victoria: la Guerra de los Seis Días», del libro *Sobre el olvidado siglo XX* (Judt, 2008: 259-275), es un particular cruce de historia profesional y personal. Una encrucijada en la que convergen su labor historiográfica con su testimonio como persona de origen judío que vivió temporalmente en Israel, que trabajó para el ejército israelí y que –como el también historiador Zeev Sternhell– vivió en un *kibbutz*.

Estas comunas de origen agrícola (Near, 1992) y pretendidamente idílicas (Abramitzky, 2018), persistieron durante décadas como modelo para múltiples socialismos del oeste de Europa y del Atlántico Norte. Para cuantiosas personas socialistas, los *kibbutzim* (plural de *kibbutz*) representaban la aproximación más pura al ideal de una sociedad autosuficiente, consciente e igualitaria. Por ejemplo, después de visitar un *kibbutz*, Jean-Paul Sartre declaró en 1967:

«[Se trata de] una comunidad de gente diferente a todas las que he conocido hasta ahora. No existe la explotación ni la alienación y se vive con un sentido de plena igualdad y libertad. Lo que han logrado puede servir como ejemplo para el mundo [...] y espero que el mundo siga su ejemplo».

Sartre también expresó:

«Encontré que se había hecho realidad el sueño que Marx expresó una vez: que 'El Día' llegaría cuando la diferencia entre el hombre que trabaja con sus manos y el intelectual desapareciese. Comprobamos cómo los agricultores del *kibbutz* son al mismo tiempo intelectuales y trabajadores» (Leon, 1969: 41-42).

Sartre había criticado el colonialismo francés en Argelia y había conseguido escribir el prefacio *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon en 1961. Sin embargo, también fue criticado por numerosas voces antirracistas por su apoyo a Israel. De hecho, Josie Fanon, la viuda de Fanon, pidió eliminar el prefacio de Sartre de la conocida obra de su pareja (Bouteldja, 2017: 26).

Para Judt, los *kibbutzim* eran «comunidades igualitarias» que representaban «la curiosa progenie comunitaria del improbable matrimonio de Marx y Kropotkin». No obstante, los *kibbutzim* se enmarcaban en el proyecto sionista de colonialismo de asentamiento (Rodinson, 1973; Veracini, 2015; Wolfe, 1999 y 2013: 9). El movimiento sionista fue establecido por una minoría de judíos asquenazíes europeos en las últimas décadas del siglo XIX en un contexto de aumento de la judeofobia en Europa. Fue una de las diferentes propuestas que surgieron en aquel período dentro del judaísmo para abordar la «cuestión judía», como también lo fueron el asimilacionismo (Abu-Tarbush, 1996: 48), el autonomismo o el bundismo, en este último caso desde posiciones claramente socialistas, seculares y antisionistas (Zimmerman, 2004). De hecho, numerosas figuras políticas y organizaciones judías se declaraban y declaran no sionistas o antisionistas (Grad, 2019), por lo que cabe destacar que ni el sionismo –ni desde 1948, el Estado de Israel– representaban ni representan a la religión judía ni a las personas judías. Además, en este contexto y más allá del bundismo, un gran número de personalidades políticas judías eran al mismo tiempo revolucionarias, socialdemócratas o comunistas y llegaron a ser críticas con el sionismo o antisionistas; desde Bernard Lazare a Otto Bauer o Bruno Kreisky y desde Rosa Luxemburgo y León Trotsky a Tony Cliff. Sin embargo, también hubo incontables posiciones favorables al sionismo dentro de la izquierda europea en los dos primeros tercios del siglo XX. Durante décadas, los *kibbutzim* favorecieron estas perspectivas positivas.

En general, en esta época, los socialismos revisionistas en Europa fueron menos críticas con el sionismo que los socialismos marxistas. Especialmente entre las décadas de 1920 y 1960, numerosos líderes y partidos socialdemócratas europeos aceptaron o apoyaron al movimiento sionista y, desde 1948, al Estado de Israel. Aquí pueden situarse líderes socialistas británicos como Ramsay MacDonald, George Lansbury, Clement Attlee o Harold Wilson y franceses como León Blum o Guy Mollet (Edmunds, 2000: 8). Todo ello también está relacionado con que la cultura política predominante dentro del movimiento

sionista hasta 1948, y en el gobierno israelí tras este año y hasta 1977, fue la socialista-laborista. Mayoritariamente, el comunismo del oeste europeo fue más desfavorable al sionismo que la socialdemocracia. Lo fue de forma creciente desde el final de la Gran Guerra, cuando el imperialismo británico apoyó al sionismo en la Declaración Balfour y posteriormente durante el Mandato Británico de Palestina. No obstante, tuvo un paréntesis en varios momentos como 1947-1950, años en que la URSS y partidos de la III Internacional pensaron que el sionismo mayoritario y el nuevo Estado israelí podían ser sus aliados en la incipiente Guerra Fría. Sin embargo, ya en la década de 1950, con episodios como el alineamiento israelí del lado estadounidense en la Guerra de Corea, la Crisis de Suez o el panarabismo, y, sobre todo, a partir de 1967, la Unión Soviética y las diferentes corrientes comunistas apoyaron la resistencia del pueblo palestino contra Israel.

Volviendo a los orígenes del sionismo, cabe destacar que, como proyecto europeo nacido en la centuria decimonónica, reprodujo numerosos de los esquemas sociopolíticos hegemónicos que operaban en su contexto (Basallote, 2017). Entre estos destaca la eferescencia nacionalista en clave organicista, que concebía a las sociedades europeas como organismos vivos homogéneos. Aquí, comunidades como las judías eran percibidas como un cuerpo extraño que no podía adaptarse ni funcionar en su seno. En este marco racista, de auge del imperialismo europeo y judeófobo, Theodor Herzl, el fundador del movimiento sionista, consideró que las personas judías no solo tenían en común una religión, sino que conformaban una nación perseguida que necesitaba una patria propia (Herzl, 2009 [1896]). Dado que el sionismo era un nacionalismo sin territorio, tuvo que poner en práctica la vía del colonialismo de asentamiento fuera de la Europa continental.

Tras barajar en los primeros años distintos territorios para fundar la nueva «patria judía», que debería de estar conformada homogénea o al menos mayoritariamente por personas judías, el territorio escogido fue Palestina/*Eretz Israel*. Esta decisión se tomó por la necesidad de obtener el apoyo de una gran potencia, como el Reino Unido, por profecías evangélicas y por los vínculos histórico-religiosos de *Eretz Israel*/Palestina con la religión judía. Los dirigentes sionistas, mayoritariamente no religiosos, consideraban su causa como una lucha de liberación de un pueblo oprimido y una parte importante de ellos se autodefinía como socialista. Sin embargo, en aquel momento, Palestina, que pertenecía a un Sultanato Otomano en su etapa de decadencia final, solo contaba con menos de un cinco por ciento de población judía. Por tanto, la cuestión clave fue cómo conseguir que un territorio con más de un 95 por

ciento de población no judía se convirtiese en una patria exclusiva o mayoritariamente judía, como pretendía el movimiento sionista (Ramos Tolosa, 2020: 16-18).

Los *kibbutzim* surgieron de este proyecto. En concreto, de la Segunda Aliya, la segunda oleada colonizadora sionista. Este episodio histórico llevó a entre 20.000 y 40.000 personas judías a la Palestina otomana entre 1904 y 1914 y tuvo una gran importancia generacional. Por entonces, en 1909-1910, también se creó el primer *kibbutz*, Degania (Gavron, 2000: 15-42). Construido junto al Mar de Galilea, esta comuna colectivista acogió el nacimiento de Moshé Dayán, máximo dirigente militar israelí de la Guerra de Junio de 1967 o de los Seis Días. Otros grandes líderes sionistas e israelíes, como el primer ministro entre 1992 y 1995, Isaac Rabín, también vivieron y recibieron formación militar en distintos *kibbutzim* (Hughes, 2005: 27). Yigal Allon, una de las máximas figuras militares sionistas en las décadas de 1930 y 1940 y posteriormente varias veces ministro israelí, fue cofundador del *kibbutz* Ginosar. Algunos académicos y académicas israelíes han estudiado la enorme importancia de los ideales castrenses en los *kibbutzim*, llegando a afirmar que algunos fundadores de estas comunas se vieron influenciados por los valores de la Esparta de la Antigua Grecia (Ben Eliezer, 1998: 63). Para el historiador israelí Tom Segev, «el servicio más importante que proporcionaron los *kibbutzim*» al sionismo «no fue económico ni social, sino militar» (Segev, 2000: 252).

De esta manera, tanto en la Tercera Aliya entre 1919 y 1923 (Segura y Monterde, 2018: 38) como en general durante el Mandato Británico de Palestina de entre 1922/1923 y 1948 (Checa, 2017: 132-133), el número de *kibbutzim* fue aumentando, llegando a desempeñar un papel fundamental en la expansión colonial sionista y en su función de puestos militares avanzados. Numerosos *kibbutzim* contribuyeron a la represión de la Gran Insurrección Palestina de 1936-1939. A lo largo de estos tres años se construyeron más de medio centenar de *kibbutzim* y *moshavim* –estos últimos similares a los primeros, pero con presencia de la propiedad privada– denominados de «Muro y Torre» con esta finalidad colonial y militar (Segal; Weizman, 2003: 57). En 1946, en el día posterior a la celebración del Yom Kippur, 11 nuevos *kibbutzim* fueron levantados simultánea y rápidamente para ampliar las zonas colonizadas y justificar que el futuro Estado denominado «judío» debía extenderse por el máximo territorio posible. En el año clave de 1948, cuantiosos miembros de *kibbutzim* participaron en la limpieza étnica de Palestina y tuvieron un papel relevante en la Primera Guerra Árabe-Israelí.

Si en el momento del estallido de la Segunda Guerra Mundial, el número de *kibbutzim* ya había alcanzado los 79 –con casi 25.000 personas viviendo

en ellos–, en 1950 un 7,5 por ciento de la población israelí –65.000 habitantes– residía en alguno. Respecto a su vida cotidiana, lo que más destacó Tony Judt era su austera atmósfera socialista. Según el testimonio del historiador, en la década de 1960 sus habitantes continuaban inmersos en interminables discusiones en torno a la Segunda y la Tercera Internacional, todo junto a personas voluntarias llegadas de Europa y América para vivir temporalmente la experiencia del *kibbutz*. Entre estas, pueden destacarse a figuras de la izquierda estadounidense de las últimas décadas como Noam Chomsky o Bernie Sanders, además de actrices como Helen Mirren o Sigourney Weaver. En medio de un ambiente puritano, seguían debatiendo sobre la aplicación de las ideas de justicia social e igualdad en su microcosmos socialista. Como metáfora del fin de la Guerra Fría y del «Corto Siglo XX», con el subsiguiente cambio del régimen de temporalidad, tras el máximo poblacional que alcanzaron los *kibbutzim* en 1989 –entre 125.000 y 130.000 habitantes– el número de estas comunas y de las personas que las integraban empezó a descender, así como su carácter socialista (Warhurst, 1994).

Marx, colonialismo y el ejemplo de la India

En este punto, mi objetivo es contribuir al debate sobre las culturas políticas socialistas (en sentido amplio, incluyendo al marxismo) y su relación con el colonialismo a partir del testimonio y el análisis de Judt en el capítulo mencionado con anterioridad de la obra *Sobre el olvidado siglo XX*. El contexto de Israel-Palestina simboliza este vínculo, que a su vez ha permanecido en numerosas ocasiones en un segundo plano tanto en el imaginario de los protagonistas como en las interpretaciones historiográficas. Ciertamente, la cuestión colonial no fue una de las problemáticas socio-históricas que más atención atrajo de la mayoría de los movimientos socialistas europeos entre la segunda parte del siglo XIX y mediados del siglo XX. De hecho, sus análisis más comunes entendían que el problema principal del sistema-mundo capitalista era económico, de «explotación del hombre por el hombre», y que cambiado el sistema se resolverían otras lógicas de dominación consideradas subyacentes de índole patriarcal, racial o colonial.

De manera similar a otros teóricos socialistas decimonónicos, el mismo Karl Marx fue ejemplo de este tipo de pensamiento, al menos en sus primeras épocas. Cuando el filósofo alemán explicaba su concepto del trabajo en sentido abstracto, el problema de la acumulación originaria o su teoría de la lucha de clases, pensaba desde y en gran medida para la situación socio-histórica del proletariado europeo. Siguiendo la tradición filosófica moderna de Europa, Marx defendía desde un lugar de enunciación concreto una propuesta universalista

como solución a toda la humanidad. Como sostuvo Ramón Grosfoguel, «el proletariado de Marx es un sujeto en conflicto en el interior de Europa», algo que le dificultaba «pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento occidental» (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007: 69-70). Según este teórico decolonial:

«Para Marx, los pueblos y sociedades no-europeas eran primitivos, atrasados; es decir, el pasado de Europa. No habían alcanzado el desarrollo de las fuerzas productivas ni los niveles de evolución social de la civilización europea. De ahí que, en el nombre de la civilización y con el propósito de sacarlos del estancamiento ahistórico de los modos de producción precapitalistas, Marx apoyará la invasión británica de la India en el siglo XVIII y la invasión estadounidense del norte de México en el siglo XIX» (Grosfoguel, 2007: 70).

Marx realizó una inconmensurable aportación al mundo contemporáneo, articuló una compleja y profunda crítica «a su época y al amplio cuerpo de matrices explicativas de la Modernidad» (Herrera, 2019) y con el tiempo rectificó numerosas afirmaciones respecto a la cuestión colonial (Anderson, 2020: 42-48) y se abrió a una concepción multilineal de la historia (Kohan, 2020). Sin embargo, tampoco puede eludirse que el fundador del socialismo científico tuvo ciertas dificultades para problematizar la inmensa diversidad social, histórica y epistémica de las sociedades no europeas. Según el primer Marx, la mayor parte de los pueblos de América Latina, África o Asia no habían alcanzado el desarrollo de las fuerzas productivas europeas.

En las páginas del *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels (1966 [1848]: 115) escribieron que «la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras [...] derrumba todas las murallas de China y hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros». Por su lado, el más tarde denominado «modo de producción asiático» (Marx, 2008 [1859]: 5), formulado por Marx en la década de 1850 e intensamente debatido con posterioridad, intentaba abarcar a sociedades muy distintas que no eran europeas (Offner, 1981), por lo que podía convertirse en un concepto reduccionista. También se asociaba a la dificultad de cambio y de modernización. Hasta al menos finales de la década de 1850 con sus *Grundrisse* (Marx, 2007 [1857-1858]) y sobre todo desde la década de 1870 a través de sus escritos sobre Rusia (Herrera, 2019), el filósofo alemán sostenía una perspectiva unilineal por la que los pueblos que se encontraban en esta etapa debían transitar a la fase capitalista –en la que se encontraba gran parte de Europa– como paso previo para alcanzar el comunismo (Fanon, 2009 [1952]: 19). Por su lado, en palabras de Edward Said, Marx era indisociable de una «visión orientalista y romántica» y «artículo tras artículo, [el filósofo alemán] volvía cada vez con

mayor convicción a la idea de que incluso destruyendo Asia, Gran Bretaña estaba posibilitando allí una verdadera revolución» mediante el colonialismo (Said, 2008 [1979]: 212-214).

De forma paradigmática, Marx dedicó numerosos textos y referencias a la India, como puede comprobarse en *Notes on Indian History* (Marx, 1970 [c. 1871]), libro que él mismo compiló (Brewer, 2001 [1980]: 49). Junto a su compañero Friedrich Engels dedicó más de veinte artículos a este subcontinente, sobre todo entre 1853 y 1861 en las páginas del *New York Daily Tribune*. El teórico alemán escribió que tras la colonización «Inglaterra mantiene esclavizada a la India con ayuda de un ejército hindú sostenido a costa de la misma India» o que «las páginas de la historia de la dominación inglesa en la India apenas ofrecen algo más que destrucciones». Pero también, en el primer tomo de *El Capital*, habló de la «inmutabilidad de las sociedades asiáticas» (Marx, 2008 [1867]: 436) y llegó a negar la historia hindú –como otros intelectuales europeos en relación a distintos pueblos colonizados– considerando que:

«La India no podía escapar a su destino de ser conquistada, y toda su historia pasada, en el supuesto de que haya habido tal historia, es la sucesión de las conquistas sufridas por ella. La sociedad hindú carece por completo de historia, o por lo menos de historia conocida. Lo que llamamos historia de la India no es más que la historia de los sucesivos invasores que fundaron sus imperios sobre la base pasiva de esa sociedad inmutable que no les ofrecía ninguna resistencia». (Marx; Engels, 1966: 336-337).

Para Marx:

«Inglaterra tiene que cumplir en la India una doble misión destructora por un lado y regeneradora por otro. Tiene que destruir la vieja sociedad asiática y sentar las bases materiales de la sociedad occidental en Asia. [...]. De acuerdo con la ley inmutable de la historia, los conquistadores bárbaros son conquistados por la civilización superior de los pueblos sojuzgados por ellos. Los ingleses fueron los primeros conquistadores de civilización superior a la hindú [...]» (*Ibid.*).

Marx condenó reiteradamente la «explotación del hombre por el hombre» y las distintas formas de esclavitud y explotación: «La fuerza de trabajo en una piel blanca nunca podrá ser libre mientras la fuerza de trabajo en una piel negra esté marcada con hierro candente» (Davis, 2005: 76). No obstante, también afirmó que el colonialismo británico en la India trasladaría al subcontinente al estadio capitalista, por lo que era una etapa provisional, necesaria y previa al comunismo (Ferro, 2005: 755). En lugar de permanecer en formas antiguas de producción social, era preferible acelerar la evolución hacia el capitalismo según los parámetros europeos. Para Demetrio Boersner: «Marx expresó su convicción de que la colonización inglesa de la India, a pesar de ser ‘cochina’,

tenía carácter ‘revolucionario’» (Boersner, 1983: 85). En palabras de Carlos Rodríguez:

«El mismo Carlos Marx, hasta 1870, integró los fenómenos de colonización dentro de su esquema histórico evolucionista y no denunció las colonias *per se*: defendió la colonización británica en la India al ver en ella un proceso favorable a la expansión del capitalismo, en calidad de instrumento más eficaz de la modernización deseable para los anquilosados sistemas socioeconómicos del Oriente lejano» (Rodríguez, 1989: 14).

Es clave entender que, aunque algunas de estas afirmaciones fuesen corregidas tras el análisis de rebeliones como la de los cipayos en la India, la irlandesa o la Taiping en China, la justificación del colonialismo que realizó Marx en sus primeras épocas –en las que, además de los textos mencionados, se incluyeron obras tan conocidas como *La sagrada familia*, *Tesis sobre Feuerbach* o *La ideología alemana*– marcó, como en otras problemáticas, los posicionamientos posteriores de las culturas políticas comunistas y socialistas europeas en relación al colonialismo y al racismo. Aunque pudiera cambiar de opinión, sus escritos tempranos fueron muy influyentes y pudieron leerse durante mucho tiempo sin tener que conocer textos posteriores con posiciones distintas o matizadas. Además, la postura de Marx no era aislada sino la común entre los socialistas coetáneos. En palabras de Said, «Marx no es una excepción» (Said, 2008 [1979]: 214). Para Thierry Drapeau, «todos los socialistas franceses prominentes, desde Proudhon a Louis Blanc y Pierre Leroux, apoyaban la causa colonial a principios de la década de 1840» (Drapeau, 2019). Los *kibbutzim* y las concepciones que de estos tenían en numerosas izquierdas europeas se nutrían de ideas y precedentes como estos.

Socialismo y colonialismo de la Segunda a la Tercera Internacional

La Segunda Internacional o Internacional Socialista, fundada en 1889 y disuelta en 1916, estuvo dominada por los partidos socialistas europeos. Como reflejo de las culturas políticas socialistas de finales del siglo XIX y principios del XX y debido a que «agrupaba organizaciones que operaban usualmente como un solo partido de clase por país» (Gaido; Quiroga, 2018: 127), acogió opiniones y posicionamientos muy diversos. A pesar de que el colonialismo no fue un asunto prioritario, numerosos representantes socialistas se pronunciaron sobre esta cuestión. En el año del cuarto congreso de 1896, por ejemplo, el socialista inglés Ernest Belfort Bax defendió en un artículo del semanario *Justice* que «el único beneficiario de la expansión imperial» era «el gran capitalista». Y aunque se refirió a los pueblos colonizados como «primitivos», «salvajes» y «bárbaros», planteó que el socialismo tendría que respaldar las luchas anticoloniales

(Bax, 1896). Por su lado, los debates del quinto congreso, que tuvieron lugar en París en el año 1900, acogieron intervenciones tanto en contra como a favor del colonialismo.

El séptimo Congreso de la Segunda Internacional se celebró en la ciudad alemana de Stuttgart en 1907. Fue especialmente significativo, ya que mostró algunas de las ideas clave del socialismo más extendido respecto a la cuestión colonial. Asimismo, tuvo una gran envergadura histórica, ya que con la asistencia de casi 900 delegados procedentes de 25 países fue el encuentro más multitudinario del movimiento socialista internacional hasta la fecha (Braunthal, 1967: 334). Resulta de interés recoger algunas intervenciones de los delegados en el debate en torno al colonialismo. Pero antes, cabe mencionar un episodio histórico coetáneo de Alemania y su imperio. En 1907, el colonialismo del Segundo Reich llevaba varios años siendo responsable del genocidio herero y namaqua en África del Sudoeste (actual Namibia). Aproximadamente, entre el 50 y el 70 por ciento del pueblo herero y la mitad de la población namaqua fue asesinado. Considerado el «primer genocidio del siglo XX» (Naimark, 2016: 66), incluyó campos de concentración como el de Shark Island, en funcionamiento desde 1905 hasta 1907 y en el que perecieron entre unas mil y unas tres mil personas (Erichsen; Olusoga, 2010: 208-229). En este contexto, durante la convención socialista de 1907 en Stuttgart, Eduard David, representante del Partido Socialdemócrata de Alemania (SPD) y más tarde primer presidente de la Asamblea Nacional de Weimar y ministro del gabinete Bauer, sugirió que:

«El congreso socialista acepta en principio la colonización debido a que la ocupación y la explotación de toda la tierra son indispensables para el bienestar de la humanidad [...] Europa necesita colonias. Más aun, todavía no tiene las suficientes. [...] El socialismo tiene necesidad de [...] elevar a los pueblos de todas las razas y de todas las lenguas al más alto grado de cultura, [y] ve en la idea colonizadora [...] un elemento integral del objetivo universal de civilización, perseguido por el movimiento socialista» (Carrère; Schram, 1969: pp. 127-128).

Modeste Terwagne, jefe de la delegación belga, declaró que el Congreso no debía condenar «toda política colonial que, en un régimen socialista, podrá convertirse en una obra de civilización». Desde la presidencia del Congreso, que había recaído en Henri Van Kol, no solo se suscribió esta afirmación de Terwagne, sino que Van Kol mencionó el «deber de trabajar por la cultura de los pueblos atrasados» y reclamó «una política colonial socialista» (Carrère; Schram, 1969: pp. 128-129). Cabe destacar que Terwagne procedía de un reino cuyo monarca, Leopoldo II, llevaba más de 20 años enriqueciéndose gracias a la posesión privada y explotación colonial del Estado Libre del Congo, creado tras la Conferencia de Berlín de 1884-1885. Entre 1885 y 1908, el rey belga

fue el máximo responsable del genocidio (Vanthemsche, 2012: 24) de entre cinco y diez millones de personas nativas que fueron explotadas, mutiladas y asesinadas como mano de obra esclava para la obtención de recursos como el marfil y el caucho (Renton *et al.*, 2007: 28; Ferro, 2005: 509-531). El caso del Congo belga es uno de los ejemplos más claros de las «líneas abismales» que formuló Boaventura de Sousa Santos. Por una parte, a este lado de la línea abismal, en la Europa metropolitana, se podía hallar Estado de derecho –Bélgica era una monarquía constitucional liberal desde 1831– y pugna histórica entre los principios de emancipación y regulación. Mientras tanto, al otro lado de la línea, territorios colonizados como el Congo belga eran espacio de no-ser, de subhumanidad, de destrucción y/o impedimento de todo derecho enmarcado en el binomio sociopolítico y epistémico apropiación-violencia (Santos, 2010: 11-29).

La publicación en la prensa de fotografías de personas mutiladas del Estado Libre del Congo, así como la difusión de la novela de Joseph Conrad *El corazón de las tinieblas*, contribuyeron a provocar un escándalo internacional por el que el monarca Leopoldo II se vio obligado en 1908 a transferir la propiedad del Congo al Estado belga. El rey, que había conseguido amasar una de las mayores fortunas de Europa por la explotación y saqueo del Congo, recibió una indemnización del Estado belga de 50 millones de francos por este traspaso (Nault, 2020: 33-34). Pero incluso en un contexto como este, en el Congreso de la Segunda Internacional de Stuttgart de 1907, la principal figura de la delegación belga, Modeste Terwagne, declaró:

«Para nosotros, los belgas, el problema se plantea del siguiente modo: ¿Dejamos el Congo como está o bien mejoramos sus condiciones de vida? [...] Si de un día para otro se suprimiese el producto de las colonias, la industria se vería gravemente perjudicada. Por lo tanto, es lógico que los hombres aprovechen todas las riquezas del globo» (Carrère; Schram, 1969: p. 128).

Eduard Bernstein también se sumó al argumento del delegado belga e indicó que «gran parte de nuestra economía descansa en la adquisición de los productos de las colonias, productos que los nativos casi no utilizan», al tiempo que rechazó «la idea utópica cuyo objetivo vendría a ser el abandono de las colonias». Tras ello, el padre del revisionismo socialista agregó:

«Las colonias existen. Por lo tanto, debemos ocuparnos de ellas. Y estimo que una cierta tutela de los pueblos civilizados sobre los pueblos no civilizados es una necesidad. Esto fue reconocido por numerosos socialistas, sobre todo por Lassalle y Marx» (Carrère; Schram, 1969: p. 130).

En Stuttgart, otras voces fueron disonantes, como la de Georg Ledebour. Este socialista alemán criticó el colonialismo europeo por su índole capitalista:

«Toda política [...] colonial es necesariamente capitalista, dado que la explotación de las colonias es una resultante del propio capitalismo» (Braunthal, 1967: 318-319; Lenin, 1907). Finalmente, aunque en Stuttgart se acabó aprobando una condena al colonialismo por un estrecho margen de diferencia, se ha podido comprobar cómo destacados líderes del socialismo europeo continuaban justificándolo y desplegando discursos racistas de supremacismo blanco o europeo.

Años después, Lenin –como ya había hecho Rosa Luxemburgo (Gaido; Quiroga, 2018: 130)– expuso su contrapunto a quienes desde el socialismo habían legitimado el colonialismo. En su célebre obra *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, criticó frontalmente la «opresión de mil millones de seres (en las colonias y en las semicolonias)» y animó la revuelta de los pueblos colonizados (Lenin, 1973 [1916]). Su influencia fue fundamental para que una de las condiciones de adhesión a la Tercera Internacional –también denominada Internacional Comunista o Komintern– fuese comprometerse a:

«Que sean expulsados de las colonias los imperialistas de la metrópoli, [...] inculcar a los trabajadores de su país sentimientos realmente fraternos hacia la población trabajadora de las colonias y llevar a cabo una agitación sistemática en el ejército contra toda opresión de los pueblos coloniales» (Ferro, 2005: 761-762).

Sin embargo, a pesar de ideas como las del líder bolchevique y de cláusulas como la de la Tercera Internacional, establecida en 1919, una parte importante de las opiniones en el seno de las culturas políticas comunistas y socialistas europeas continuaron siendo eurocéntricas, racistas y similares a las que se han recogido del Congreso de Stuttgart. De manera explícita o por omisión, siguieron justificando el colonialismo europeo o al menos relegaron el problema de la opresión y de la lucha política de los sujetos no blancos. Por entonces, Léon Blum, el ya mencionado dirigente socialista francés prosionista, expuso ideas de este tipo cuando, a modo de ejemplo, afirmó sobre el colonialismo francés en Marruecos y la lucha anticolonial rifeña:

«Nosotros tenemos demasiado amor a nuestro país como para desaconsejar la expansión del pensamiento, de la civilización francesa [...] Admitimos el derecho e incluso el deber de las razas superiores de atraer a ellas a las que no han conseguido alcanzar un mismo grado de cultura» (Ferro, 2005: 764).

Por su parte, en la Komintern de la década de 1920 (especialmente después de la muerte de Lenin en 1924), las tesis de los escasos delegados de la India o de países de mayoría islámica, que pretendían otorgar más importancia a la lucha anticolonial, fueron rechazadas (Ferro, 2005: 762). Pero es fundamental destacar que las voces discordantes no dejaron de manifestarse y de desarrollar sus

postulados en el mismo seno tanto de la socialdemocracia como del marxismo. De hecho, no puede olvidarse que numerosos movimientos de liberación afroasiáticos del siglo XX conjugaron ideas anticoloniales, socialistas/comunistas y nacionalistas, en múltiples casos por la consideración de que el socialismo y el comunismo eran los mayores opositores ideológicos al imperialismo capitalista franco-británico y, durante la Guerra Fría, al estadounidense (Gomà, 2017: 268).

Por otro lado, la problemática del colonialismo fue una cuestión central en el peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930). El pensamiento comunista del intelectual y escritor latinoamericano, calificado por Antonio Melis como el «primer marxista de América» (Melis *et al.*, 1971; Aricó, 1978), tuvo un carácter extraordinario. Mariátegui vivió entre 1919 y 1923 en Alemania, Austria, Bélgica, Checoslovaquia, Francia y sobre todo en Italia, lugares en los que se formó dentro de la cultura política marxista europea. En Italia, Mariátegui presenció las ocupaciones de fábricas de Turín y asistió al Congreso del Partido Socialista Italiano donde se escindió la organización y se constituyó el Partido Comunista.

Al volver al Perú en 1923, Mariátegui impartió numerosas conferencias y empezó a dirigir la publicación *Claridad*. Más tarde creó la Editorial Minerva y la revista *Amauta* («maestro» o «sabio» en quechua, sobrenombre con el que él mismo sería conocido con posterioridad). En todo aquel periodo, Mariátegui intentó conjugar sus ideas marxistas con una propuesta renovadora de la realidad social de su país. Promovió formas de organización política y de difusión cultural anticapitalistas acordes con los grupos sociales subalternos peruanos. Asimismo, creó el Partido Socialista del Perú en 1928. En este contexto, su obra más conocida fue *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1979 [1928]). En ella intentó combinar el materialismo histórico con una reinterpretación del pasado y el presente peruano. Además de reivindicar las comunidades indígenas, fue considerado como el primer marxista latinoamericano que evaluó en profundidad la cuestión de la tierra, que entendía como inseparable del colonialismo. Consideraba que había sido el colonialismo hispánico el que había pretendido acabar con el colectivismo indígena. El mismo colonialismo, siempre según Mariátegui, que comportó desposesión, esclavitud y lo que ahora se considera etnocidio.

Pero lo más relevante aquí es que el intento mariateguiano de síntesis entre marxismo, realidad peruana y sujeto indígena a través de una racionalidad alternativa (Quijano, 1995) fue desdeñado directamente por la Komintern e indirectamente por la mayoría las culturas políticas socialistas y comunistas europeas. Agentes de la Komintern advirtieron en tono intimidatorio a

Mariátegui que los indígenas eran sujetos premodernos, pasivos y sin potencial revolucionario (Flores, 1980: 39). Si acaso, se podían disolver entre la masa proletaria, pero no cabía imaginar proyectos políticos distintos. Con todo, Mariátegui puso en valor la tradición comunitaria andina y defendió la necesidad de una cultura política comunista que se construyese desde la diversidad de los pueblos y no desde el eurocentrismo. Así, destacó que fueron esas masas indígenas supuestamente atrasadas, estáticas y resignadas las que lanzaron, por ejemplo, la rebelión de Rumi-Maqui en Azángaro, Perú, entre 1915 y 1916. A partir de las ideas mariateguianas, en 1929, un año antes de la muerte del *Amauta*, los socialistas peruanos declararon en la Conferencia Comunista de Buenos Aires:

«Nosotros creemos que, entre las poblaciones ‘atrasadas’, ninguna como la población indígena incásica reúne las condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas y en un hondo espíritu colectivista, se transforme, bajo la hegemonía de la clase proletaria, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista» (Ferreira, 2011: 53).

«Figuraban muy poco en este mundo»: a modo de conclusión

Estas ideas socialistas del siglo XIX y las primeras décadas del XX sobre la cuestión colonial fueron muy significativas hasta la llegada de la denominada por Tony Judt «Nueva Izquierda» en las décadas de 1960 y 1970. En este sentido, los *kibbutzim* también fueron y son un paradigma. El propio Judt, en la encrucijada entre su experiencia personal y su trabajo historiográfico, lo demostró en *Sobre el olvido siglo XX*. Marx, Lassalle, David, Terwagne, Van Kol, Bernstein, Blum, otros miembros de las diversas internacionales y el Tony Judt que vivió en un *kibbutz* no solo tenían en común su búsqueda de una sociedad más igualitaria y más justa a través de sus culturas políticas socialistas. También compartían que las personas de fuera del Norte Global «figuraban muy poco» en su mundo, como escribió el propio Tony Judt acerca de las y los palestinos refiriéndose a su período de *kibbutznik*. Las personas extraeuropeas no solo estaban ausentes en el universo mental y en estos proyectos de emancipación política, sino que sus experiencias, luchas y voces eran ignoradas, minimizadas o enmascaradas.

Los hombres de las sociedades de mayoría blanca eran los sujetos que centraban los discursos de la mayoría de los socialistas europeos, al menos en el primer siglo de su existencia. Además, para Edward Said, numerosas y numerosos intelectuales socialistas consideraban que «el Tercer Mundo [era] un todo homogéneo» (Said, 2008 [1979]: 427). Con excepciones, algo de

esto empezó a cambiar después de la Segunda Guerra Mundial, y en especial, con el surgimiento de la Nueva Izquierda. Una Nueva Izquierda espoleada, desde Berkeley a Berlín, por el triunfo de Mao en China, por el desencanto con la URSS, por nuevas organizaciones trotskistas, por la lucha antirracista en Estados Unidos y en Sudáfrica, por la Revolución Cubana, por la Guerra de Independencia de Argelia, por la Guerra de Vietnam y guerrillas anticoloniales y urbanas, por la Guerra de Junio de 1967 y la Organización para la Liberación de Palestina o por los nuevos movimientos contraculturales, ecologistas, feministas y pacifistas.

En efecto, aunque los socialismos europeos buscasen poner fin a la iniquidad y a la desigualdad políticoeconómica, mayoritariamente y durante muchas décadas pasaron por alto o incluso justificaron lo que había supuesto el poder colonial europeo en el Sur Global. Según la experiencia de Tony Judt, los *kibbutzim* generalmente eran pequeñas comunidades europeas blancas cerradas y encerradas en discusiones socialistas, en el ascetismo idealista y en el valor redentor que se le concedía al binomio tierra-trabajo. En este sentido, el historiador británico consideró que «no era extraño que los árabes figuraran muy poco en este mundo» (Judt, 2008: 261). Como miembros de un proyecto colonial de asentamiento, el sionista, las y los *kibbutznik* eran personas europeas que llevaban consigo la clásica –aunque cuestionada y disputada dentro de los socialismos, como se ha señalado– línea de pensamiento socialista eurocéntrica que obviaba o legitimaba la dominación y exclusión de los sujetos subalternos de las colonias. En palabras del propio Judt: «Para los sionistas de antes de 1967, los árabes formaban parte del medio físico en el que se había establecido el Estado de Israel, pero no [...] del esquema mental» (Judt, 2008, 262). Como ejemplo académico reciente, en las más de 300 páginas del libro del profesor israelo-estadounidense de Stanford Ran Abramitzky (2018) sobre los *kibbutzim*, más allá de varias alusiones a guerras y revueltas «árabes», solo se menciona una vez a las y los «árabes» como sujetos o personas y ninguna como «palestinas» o «palestinos».

Pero en los *kibbutzim* la relación entre socialismo y colonialismo no solo remitía a las discusiones teóricas de sus miembros, sino que se encontraba físicamente bajo sus pies. Numerosas comunidades de este tipo se establecieron sobre municipios palestinos que habían sido desalojados durante la limpieza étnica de Palestina de 1948 (la *Nakba*), que conllevó la destrucción de entre 418 y 615 localidades y la expulsión de unas 750.000 personas palestinas que se convirtieron en refugiadas (Kanaana, 1992; Khalidi, 1992; Masalha, 2012; Pappé, 2008). A partir de 1948, Palestina experimentó un espacicidio (Hanafi, 2013) y un memoricidio por el que los nombres árabes de cientos de

pueblos palestinos fueron borrados del mapa al mismo tiempo que sus edificios, paisaje humano y patrimonio eran eliminados físicamente. Numerosas tierras de las y los refugiados palestinos fueron convertidas por las autoridades israelíes en *kibbutzim*, zonas cultivables, terrenos incorporables a municipios, nuevos asentamientos, parques arqueológicos, zonas de recreo o bosques de nueva creación (Ramos Tolosa, 2015). Así, se impedía a las personas refugiadas palestinas volver a sus casas, a pesar de que este derecho fue reconocido en diciembre de 1948 por la Resolución 194 de la Asamblea General de la ONU.

A modo de ejemplo, sobre las tierras del municipio palestino desalojado y destruido de Endur se levantó en 1948 el *kibbutz* Ein Dor. Este asentamiento fue fundado por miembros de Hashomer Hatzair, un movimiento juvenil sionista y socialista creado en Polonia en 1913 que impulsó o colaboró en el establecimiento de 87 *kibbutzim*. De manera similar, el pueblo palestino de Sar'a se convirtió en el *kibbutz* Tzora y Sa'sa se convirtió en Sasa (Khalidi, 1992), entre muchos otros. Sobre tierras de la localidad natal del poeta palestino Mahmoud Darwish, al-Birweh, que fue arrasada por las excavadoras israelíes (Bernard-Donals, 2009: 51), se estableció el *kibbutz* Yas'ur y el *moshav* Ahihud. Igualmente, el *moshav* Elanit o Ilanit («árbol», en hebreo) se levantó sobre la localidad palestina de Al-Shajara («árbol», en árabe).

El caso del *kibbutz* Netiv HaLamed-Heh es particularmente representativo. Netiv HaLamed-Heh fue fundado en 1949 sobre tierras de Bayt Nattif, pueblo palestino desalojado por tropas israelíes en el otoño de 1948. Más tarde, en terrenos de Bayt Nattif se inauguró el «Bosque de los 35», uno de los numerosos bosques israelíes de nueva plantación sobre tierras palestinas. En este espacio se instalaron elementos memorialísticos que homenajearon a distintas personas judías o relacionadas con el judaísmo. Uno de estos recordaba a Bastiaan Jan Ader, holandés no judío que, junto a su mujer Johanna Adriana Ader-Appels, salvó a unas 200 personas judías del nazismo. Bastiaan fue capturado y asesinado por el Tercer Reich en 1944, 16 días después del nacimiento de su segundo hijo, Erik. Este hijo de la pareja Bastiaan-Johanna Adriana, que más tarde sería diplomático holandés, protestó en 2016 contra el Estado de Israel. La razón era utilizar el nombre de su progenitor en este bosque junto al *kibbutz* Netiv HaLamed-Heh, que ocultaba la antigua localidad palestina de Bayt Nattif. Erik Ader acusó a Israel de estar «abusando de la memoria» de su padre y de usar su nombre para encubrir «una limpieza étnica» (England, 2016).

Los *kibbutzim*, comunas colectivistas sionistas cercanas al ideal utópico de muchas izquierdas europeas, representan el paradigma de la trayectoria histórica que se ha examinado entre socialismo y colonialismo: igualdad entre las personas europeas o blancas, pero minimización o incluso justificación

del racismo, la segregación y el memoricidio (e incluso del asesinato masivo o la limpieza étnica) para las personas extraeuropeas. Además, los *kibbutzim* tenían un especial significado dentro de la jerarquía interna de las comunidades judías israelíes, ya que, al igual que los principales organismos sionistas y del Estado israelí, estas comunas socialistas estaban dirigidas por asquenazíes, es decir, por judías y judíos blancos. Pero a pesar de los lavados de imagen, los *kibbutzim* eran resultado de la colonización y sus puertas estaban cerradas para la población nativa palestina (Shafir, 1989: 184). Fuesen personas cristianas o musulmanas, las y los palestinos no podían ser integrantes de pleno derecho de estas comunas socialistas simplemente por no ser judías. Pero esto, al igual que el factor de que un gran número de asentamientos israelíes y *kibbutzim* se estableciesen como colonias militares avanzadas o sobre las ruinas de municipios palestinos, pasaba y pasa desapercibido para numerosos socialismos europeos (y por supuesto, israelíes). En el ámbito global, esta visión concreta solo empezó a variar a partir de las décadas de 1960 y 1970 y se mantiene en algunos ámbitos¹.

En definitiva, la perspectiva de Judt sobre los *kibbutzim*, así como la atracción que generaron estas comunas colectivistas durante largo tiempo, deben situarse en la tradición que se ha examinado y que –siempre junto a opiniones y posturas desacordes– acogió la justificación del colonialismo por parte de figuras socialistas en diferentes momentos de la contemporaneidad. La sugestión hacia los *kibbutzim* debe enraizarse y encuadrarse en este contexto que se ha analizado. No debe problematizarse como un fenómeno incomparable, como en ocasiones se ha intentado con todo lo relacionado con Israel-Palestina, debiéndose analizar junto a otros fenómenos coloniales, transnacionales y globales. Además, a esta afinidad hacia los *kibbutzim* se le debe sumar también el peso moral y la idea de reparación que provocó el genocidio nazi. Como es conocido, su memoria se convirtió posteriormente en un pilar de la identidad europea e incluso en una «religión civil» (Traverso, 2011: 1-2). Un peso moral y una idea de reparación que el liderazgo sionista supo aprovechar y

1. Incluso en la actualidad, fenómenos en torno a los *kibbutzim* como los mencionados siguen siendo frecuentes en ciertos ámbitos políticos y sociales europeos. El 28 de enero de 2021, TV3, la televisión pública catalana, emitió «Generació Kibbutz» (Abril, 2019). Se trataba de un documental en el que ofrecían su testimonio personas catalanas –muchas de ellas vinculadas al antifranquismo– que habían viajado como voluntarias a estas comunas sionistas entre las décadas de 1960 y 1970. En los 52 minutos de duración de «Generació Kibbutz», no se menciona ni una vez a las personas palestinas, ni que estas no podían formar parte de pleno derecho de estas comunidades, ni que numerosos *kibbutzim* se construyeron sobre las tierras de localidades palestinas que experimentaron la limpieza étnica.

ha seguido aprovechando a su favor hábilmente y que Tony Judt denominó «la excusa favorita» (Michaeli, 2011). Todo esto, sin embargo, a pesar de que historiadoras israelíes como Idith Zertal han estudiado el desprecio con el que dirigentes sionistas e instituciones israelíes trataron a algunas víctimas judías del nazismo (Zertal, 2010).

En sus últimos años, Judt realizó numerosas críticas al Estado de Israel. Por un lado, lo calificó de «anacronismo», lo vinculó con «limpieza étnica» y «Estado colonial» y consideró que los territorios palestinos eran «bantustanes menguantes», equiparando a Israel con la Sudáfrica del apartheid (Judt, 2008 [2003]). El apelativo de apartheid para referirse a Israel ya lo utilizó el propio David Ben Gurión (Molavi, 2013: 99), los sudafricanos Hendrik Verwoerd –ex primer ministro– (Clarno, 2009: 66-67) y Desmond Tutu –arzobispo y Premio Nobel de la Paz– (Tallie, 2015: 81), el expresidente estadounidense Jimmy Carter (2006) o el escritor israelí Amos Oz (Álvarez-Ossorio; Izquierdo, 2007: 13). Por otro lado, Judt también afirmó en su última entrevista sobre esta problemática que Israel imponía a Gaza un «régimen de castigo incomparable con cualquier otro en el mundo», declaró que la violencia era «su primera solución para todo» y habló de «gobierno neofascista» (Michaeli, 2011). No obstante, anteriormente, siguiendo la línea genealógica socialista que se ha examinado, había afirmado que el trato israelí a la población palestina había sido durante mucho tiempo «invisible para mí» (Judt, 2008: 262).

Y es que, en el siglo posterior al surgimiento de los socialismos, la mayoría de los pueblos colonizados quedaron en un segundo plano e incluso su opresión fue justificada. En este contexto, la Palestina del último período otomano, del Mandato Británico y del nuevo Estado israelí, hasta las décadas de 1960 y 1970, eran entendidos por gran parte de la izquierda europea de manera similar al sionismo socialista, como un lugar donde el «nuevo judío» emprendedor, fuerte e idealista –pero que «vivía mentalmente en Europa» (Michaeli, 2011)– había creado una merecida sociedad-refugio entre múltiples dificultades y con contenido socialista y utópico como el de los *kibbutzim*. Sin embargo, la interpretación de la historia y de la realidad difieren según el lugar de enunciación. En Gaza, Kinshasha o Wounded Knee –así como en cualquier otro territorio que estuvo o está bajo colonización–, la concepción del colonialismo era y es diferente a la que se podía y hasta se puede escuchar en Europa en debates socialistas. Igualmente, en los campos de personas refugiadas palestinas que procedían de pueblos sobre los que se habían levantado *kibbutzim*, la interpretación del mundo era y es distinta respecto a la que se hacía en estas comunas socialistas que solo aceptaban como miembros de pleno derecho a personas judías.

Bibliografía

- ABRAMITZKY, Ran (2018). *The Mystery of the Kibbutz: Egalitarian Principles in a Capitalist World*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400888153>
- ABRIL, Albert (2019). *Generació Kibbutz*. Altervideo, 52 min. <https://www.ccma.cat/tv3/alcanta/el-documental/generacio-kibbutz/video/6062304/>
- ABU-TARBUSH, José (1996). La cuestión Palestina: identidad nacional y acción colectiva. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- ÁLVAREZ-OSSORIO, Ignacio; IZQUIERDO, Ferran (2007). *¿Por qué ha fracasado la paz? Claves para entender el conflicto palestino-israelí*. Madrid: Catarata.
- ANDERSON, Kevin (2020). No sólo el capital y la clase: Marx sobre las sociedades no occidentales, el nacionalismo y la etnicidad. En MUSTO, Marcello. *De regreso a Marx. Claves para el pensamiento crítico*. Manresa-Barcelona: Bellaterra.
- ARICÓ, José (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México D. F.: Siglo XXI.
- BASALLOTE, Antonio (2017). Del sionismo o las raíces ideológicas de la Nakba y del apartheid actual. En BASALLOTE, Antonio *et al.* *Existir es resistir: pasado y presente de Palestina-Israel*. Granada: Comares, 67-98.
- BAX, Ernest Belfort (1896). The True Aims of «Imperial Extension» and «Colonial Enterprise», *Justice*, 01/01/1896, 7-8.
- BEN ELIEZER, Uri (1998). *The Making of Israeli Militarism*. Bloomington: Indiana University Press.
- BERNARD-DONALS, Michael (2009). *Forgetful Memory: Representation and Remembrance in the Wake of the Holocaust*. Albany: State University of New York Press.
- BHABHA, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- BOERSNER, Demetrio (1983). Marx, el colonialismo y la liberación nacional. *Nueva Sociedad*, 66, 80-89.
- BOUTELDJA, Houria (2017). *Los blancos, los judíos y nosotros*. México D. F.: Akal.
- BRAUNTHAL, Julius (1967). *History of the International: Volume 1: 1864-1914*. Nueva York: Frederick A. Praeger.
- BREWER, Anthony (2001 [1980]). *Marxist Theories of Imperialism. A Critical Survey*. Londres-Nueva York: Taylor & Francis. <https://doi.org/10.4324/9780203003817>
- CARRÈRE, Helene; SCHRAM, Stuart R. (1969). *Marxism and Asia: An Introduction with Readings*. Londres: Allan Lane.
- CARTER, Jimmy (2006). *Palestine: Peace Not Apartheid*. Londres: Simon & Schuster.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Eds.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: IESCO-Instituto Pensar-Siglo del Hombre Editores.

- CAVANAGH, Edward; VERACINI, Lorenzo (Eds.) (2017). *The Routledge Handbook of the History of Settler Colonialism*. Londres-Nueva York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315544816>
- CÉSAIRE, Aimé (2006 [1950]). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- CHECA, Diego (2017). El desarrollo de identidades palestinas diferenciadas bajo el poder colonial. En OLIVIERI, Chiara; ORTEGA, Antonio (Eds.). *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/desde el Sur Global*. Granada: Instituto de Migraciones, 131-144.
- CLARNO, Andrew J. (2009). *The Empire's New Walls: Sovereignty, Neo-liberalism, and the Production of Space in Post-apartheid South Africa and Post-Oslo Palestine/Israel*. Tesis doctoral, University of Michigan.
- CONRAD, Joseph (2010 [1899]). *El corazón de las tinieblas*. Madrid: Castalia.
- DAVIS, Angela (2005 [1981]). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- DRAPEAU, Thierry (2019). The Roots of Karl Marx's Anti-Colonialism. *Jacobin*, 01/04/2019. <https://www.jacobinmag.com/2019/01/karl-marx-anti-colonialism-ernest-jones>.
- DUSSEL, Enrique (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- EDMUNDS, June (2000). *The Left and Israel: Party-Policy Change and Internal Democracy*. Houndmills-Londres-Nueva York: Macmillan-St. Martin's. <https://doi.org/10.1057/9780333981382>
- ENGLAND, Charlotte (2016). Man whose father saved Jews from Nazis asks Israel to take his name off «ethnic cleansing» memorial. *Independent*, 23/11/2016. <https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/israel-palestine-holocaust-memorial-man-who-rescued-jews-nazis-wants-his-name-removed-due-ethnic-cleansing-bastiaan-jan-ader-a7433346.html>.
- ERICHCSEN, Casper W.; OLUSOGA, David (2010). *The Kaiser's Holocaust: Germany's Forgotten Genocide and the Colonial Roots of Nazism*. Londres: Faber and Faber.
- FANON, Frantz (2009 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal. <https://doi.org/10.7476/9788523212148>
- FANON, Frantz (1999 [1961]). *Los condenados de la tierra*. Tafalla: Txalaparta.
- FERREYRA, Silvana G. (2011). La interpretación de José Carlos Mariátegui sobre la Revolución Mexicana. *Iberoamericana*, 43, 41-59. <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/view/514>.
- FERRO, Marc (Dir.) (2005). *El libro negro del colonialismo*. Madrid: La esfera de los libros.
- FLORES, Alberto (1980). *La agonía de Mariátegui: la polémica con la Komintern*. Lima: DESCO.

- GAIDO, Daniel; QUIROGA, Manuel (2018). Teorías marxistas del imperialismo en la Segunda Internacional: orígenes y debates (1899-1914). *Rubrica contemporánea*, 7, 13, 127-147. <https://doi.org/10.5565/rev/rubrica.147>
- GAVRON, Daniel (2000). *Degania. Starting out. The Kibbutz: Awakening From Utopia*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- GOMÀ, Daniel (2017). Marx contra Buda: Colonialismo, guerra y las raíces del Partido Comunista de Birmania (1930-1945). *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 39, 267-287. <https://doi.org/10.5209/CHCO.56274>
- GRAD, Héctor (2019). Disidencias y resistencias judías anti-sionistas. En RAMOS TOLOSA, Jorge; CHECA, Diego (Coords.). *Comprender Palestina-Israel: Estudios pluridisciplinarios y decoloniales*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 139-152.
- HANAFI, Sari (2013). Explaining spacio-cide in Palestinian territory: Colonization, separation, and state of exception. *Current Sociology*, 61, 2, 190-205. <https://doi.org/10.1177/0011392112456505>
- HERRERA, Omar S. (2019). Karl Marx y la cuestión colonial. *Revista de filosofía Diánoia*, 64, 82, 153-176. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.82.1639>
- HUGHES, Libby (2005). *Yitzhak Rabin: From Soldier to Peacemaker*. Lincoln: iUniverse.
- JUDT, Tony (2008 [2003]). Israel: la alternativa. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, 25, 25-30. <https://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/46221/25-30.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- JUDT, Tony (2008). *Sobre el olvidado siglo XX*. Madrid: Taurus.
- KANAANA, Sharif (1992). *Still on Vacation: The Eviction of the Palestinians in 1948*. Jerusalén: Jerusalem International Centre for Palestinian Studies.
- KHALIDI, Walid (1992). *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*. Washington D.C.: Institute for Palestine Studies.
- KOHAN, Néstor (2020). El Marx tardío y la concepción multilineal de la historia. *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 89, 55-69.
- LANDER, Edgardo (Comp.) (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- LENIN (1907). The International Socialist Congress in Stuttgart. *Proletary*, 17.
- LENIN (1973 [1916]). *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Obras, tomo V (1913-1916). Moscú: Progreso.
- LEON, Dan (1969). *The Kibbutz: A New Way of Life*. Exeter: Pergamon Press.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1979 [1928]). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- MASALHA, Nur (2012). *The Palestine Nakba: Decolonising History, Narrating the Subaltern and Reclaiming Memory*. Londres-Nueva York: Zed Books.
- MARX, Karl (1853). Futuros resultados de la dominación británica en la India. *New York Daily Tribune*, 08/08/1853.

- MARX, Karl (2008 [1859]). *Contribución a la crítica de la economía política*. México D. F.: Siglo XXI.
- MARX, Karl (2008 [1867]). *El Capital: Crítica de la economía política*, tomo I, vol. 2: El proceso de producción del capital. México D. F.: Siglo XXI.
- MARX, Karl (2007 [1857-1858]). *Grundrisse*. México D. F.: Siglo XXI.
- MARX, Karl (1970 [c. 1871]). *Notes on Indian History (664-1858)*. Moscú: Foreign Languages Publishing House.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1966): *Obras escogidas en dos tomos*, vol. I. Moscú: Editorial Progreso.
- MICHAELI, Merav (2011). Tony Judt's Final Word on Israel. *The Atlantic*, 14/09/2011. <https://www.theatlantic.com/international/archive/2011/09/tony-judts-final-word-on-israel/245051/>.
- MIGNOLO, Walter (Ed.) (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate internacional contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MOHANTY, Chandra Talpade (1984). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Boundary*, 2, 12-13, 333-358. <https://doi.org/10.2307/302821>
- MOLAVI, Shourideh C. (2013). *Stateless Citizenship: The Palestinian-Arab Citizens of Israel*. Leiden-Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004254077>
- NAIMARK, Norman (2016). *Genocide: A World History*. Oxford: Oxford University Press.
- NAULT, Derrick (2020). *Africa and the Shaping of International Human Rights*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198859628.001.0001>
- NEAR, Henry (1992). *The Kibbutz Movement: A History: Origins and Growth, 1909-1939*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- OFFNER, Jerome (1981). On the Inapplicability of «Oriental Despotism» and the «Asiatic Mode of Production» to the Aztecs of Texcoco. *American Antiquity*, 46, 1, 43-61. <https://doi.org/10.2307/279985>
- PAPPÉ, Ilan (2008). *La limpieza étnica de Palestina*. Barcelona: Crítica.
- QUIJANO, Aníbal (1995). El marxismo de Mariátegui. En SOBREVILLA, David. *El marxismo de José Carlos Mariátegui*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- RAMOS TOLOSA, Jorge (2015). «¿No hay eco en el eco?». El memoricidio de la Nakba y sus resistencias. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 18, 164-186. https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/670556/REIM_18_6.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- RAMOS TOLOSA, Jorge (2020). *Una historia contemporánea de Palestina-Israel*. Madrid: Catarata.
- RENTON, David et al. (2007). *The Congo: Plunder and Resistance*. Londres: Zed Books. <https://doi.org/10.5040/9781350222991>
- RODINSON, Maxime (1973). *Israel: A Colonial Settler State?* Nueva York: Monad.

- RODRÍGUEZ, Carlos (1989). *La cuestión colonial y la economía clásica*. Madrid: Alianza Editorial.
- SAID, Edward W. (2008 [1979]). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO-Prometeo Libros. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D2983.dir/boaventura2.pdf>.
- SEGAL, Rafi; WEIZMAN, Eyal (Eds.) (2003). *A civilian occupation. The politics of Israeli architecture*. Tel Aviv-Jaffa: Babel; Londres-Nueva York: Verso.
- SEGEV, Tom (2000). *One Palestine, Complete*. Nueva York: Metropolitan Books.
- SEGURA, Antoni; MONTERDE, Óscar (2018). *El interminable conflicto en Israel y Palestina*. Madrid: Síntesis.
- SHAFIR, Gerson (1989). *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict. 1882-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SPIVAK, Gayatri C. (2010). Can the Subaltern Speak?. En MORRIS, Rosalind C. (Ed.). *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*. Nueva York: Columbia University Press, 21-78.
- TALLIE, T. J. (2015). The Historian and Apartheid. En JACOBS, Sean; SOSKE, Jon (Eds.). *Apartheid Israel: The Politics of an Analogy*. Chicago: Haymarket.
- TRAVERSO, Enzo (2011). Historiografía y memoria: Interpretar el siglo XX. Parte 2. *Aletheia*, 1, 2. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4821/pr.4821.pdf.
- VANTHEMSCHE, Guy (2012). *Belgium and the Congo, 1885-1980*. Nueva York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139043038>
- VERACINI, Lorenzo (2015). What can settler colonial studies offer to an interpretation of the conflict in Israel-Palestine?. *Settler Colonial Studies*, 5, 3, 268-271. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2015.1036391>
- WALSH, Catherine (Ed.) (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- WARHURST, Christopher (1994). The End of Another Utopia? The Israeli Kibbutz and Its Industry in a Period of Transition. *Utopian Studies*, 5, 2, 103-121.
- WOLFE, Patrick (1999). *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*. Londres: Cassell.
- WOLFE, Patrick (2013). The Settler Complex: An Introduction. *American Indian Culture and Research Journal*, 37, 2, 1-22. <https://doi.org/10.17953/aicr.37.2.c250832434701728>
- ZERTAL, Idith (2010). *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso de Israel*. Madrid: Editorial Gredos.
- ZIMMERMAN, Joshua (2004). *Poles, Jews, and the Politics of Nationality. The Bund and the Polish Socialist Party in Late Tsarist Russia, 1892-1914*. Madison: University of Wisconsin Pres.