

# GÉNESIS Y ACTUALIDAD DEL ANTISEMITISMO MODERNO\*

*Genesis and Actuality of Modern Antisemitism*

STEFANIE SCHÜLER-SPRINGORUM\*\*

[schueler-springorum@tu-berlin.de](mailto:schueler-springorum@tu-berlin.de)

Fecha de recepción: 29 de marzo de 2012

Fecha de aceptación: 2 de mayo de 2012

## RESUMEN

El texto analiza la génesis histórica del antisemitismo moderno, resaltando a su vez las convergencias y diferencias con su antecesor: el antijudaísmo de matriz religiosa, así como aquello que lo distingue de uno de los fenómenos con los que se lo compara actualmente: la exclusión de los musulmanes. El interés se centra en la construcción de la imagen del “judío”, para lo cual el texto recorre desde el medioevo español hasta el siglo XIX alemán, culminando en los coros de los campos de fútbol contemporáneo. El análisis hace especial hincapié en la centralidad de la dimensión de género para el antisemitismo, frecuentemente desatendida en los análisis teóricos.

*Palabras clave:* antisemitismo moderno; antijudaísmo; ruptura del tabú; género.

## ABSTRACT

The paper analyzes the historical genesis of modern antisemitism, focusing on its convergences and differences with its antecessor: religious-based anti-Judaism, as well as with one of the current phenomena with which it is usually related to – the exclusion of the Muslims. In order to analyze the construction of the image of “the Jew”, the text goes from Spanish late middle-ages to German 19<sup>th</sup> Century, culminating in the masses chor-singing in contempo-

---

\* El texto reelabora la conferencia inaugural del Congreso Internacional “PODER SER DIFERENTE SIN TEMOR”: ANTISEMITISMO Y EXCLUSIÓN, AYER Y HOY”, organizado por el Proyecto “Filosofía después del Holocausto: vigencia de sus lógicas perversas” del Plan Nacional de I+D+i (FFI2009-09368) en Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, Madrid, el 7-8 de marzo de 2012. La autora ha considerado oportuno mantener las referencias propias de la intervención oral.

\*\* Zentrum für Antisemitismusforschung – Technische Universität Berlin.

rary football stadiums. Finally, the paper puts a special focus on the gender dimension of antisemitism, which is often left aside in the theoretical analysis.

*Key words:* modern antisemitism; anti-Judaism; breaking of the taboo; gender.

Muchas gracias por la invitación a Madrid. Como sigo desde hace muchos años la discusión pública sobre temas como el antisemitismo y el Holocausto en España, para mí supone una especial alegría poder contribuir a esta discusión, si bien con acento alemán, y esto en un doble sentido: ya el título de la conferencia y la breve descripción de los distintos paneles revelan la profunda impronta que la Teoría Crítica, es decir, los grandes pensadores de la Escuela de Fráncfort, han tenido sobre el debate en España. Esto no es de extrañar, ya que hasta hoy estos análisis, escritos hace más de sesenta años, ofrecen el marco *coherente* más compacto y más convincente para explicar el antisemitismo moderno; yo misma terminé mi primer seminario en la universidad precisamente sobre este tema, sobre la *Dialéctica de la Ilustración*. Sin embargo no he llegado a ser ni una socióloga ni una filósofa, sino una historiadora. Por ello me acercaré al tema desde una perspectiva histórica, agradecida porque a continuación mi colega Jordi Maiso se ocupará de manera competente del análisis de la Teoría Crítica.

Por tanto hablo como historiadora y, más exactamente, como especialista en historia alemana, razón por la cual la historia alemana estará en el centro de mi exposición –aunque por supuesto hay otras razones de más relevancia para tratar precisamente el antisemitismo alemán. Sin embargo quisiera empezar con un ejemplo tomado de la cultura cotidiana actual, concretamente de la cultura cotidiana de un país que tradicionalmente no destaca por ser particularmente antisemita, es decir, Holanda.

El ejemplo se refiere, como casi siempre, al fútbol. Hace aproximadamente tres años la violencia entre los aficionados del Ajax de Ámsterdam y los del Feyenoord de Rotterdam se agudizó hasta el punto de que los alcaldes de ambas ciudades y las directivas de ambos equipos, junto con la asociación de fútbol holandesa, decidieron no autorizar la entrada a los hinchas en los partidos fuera de casa durante cinco años. ¿Qué había ocurrido? En algunos estadios europeos, el incremento del

racismo entre los hinchas de fútbol a partir de los años ochenta había llevado a que los equipos que, por diversas razones históricas, eran considerados “judíos”, fueran objeto de insultos antisemitas. La consecuencia fue que los hinchas de algunos equipos, como por ejemplo del Tottenham Hotspurs, pero también del Ajax de Ámsterdam, comenzaron a presentarse obstinadamente como “judíos”, ondeando banderas de Israel, llevando kipás y coreando los eslóganes correspondientes; desde el punto de vista etnológico, un terreno magnífico para investigar cuestiones de “cambio de código” de carácter subversivo.

Para nuestra temática nos interesan sobre todo las reacciones de la “parte contraria”, que difícilmente pueden minimizarse como síntomas de un “tribalismo futbolístico infantil”. Desde hace dos décadas, los coros de “Hamás, Hamás, judíos al gas”, los siseos que pretenden simular el silbido de la salida de gas y otras alusiones al exterminio de los judíos en manos de los alemanes forman parte de la cotidianeidad de los partidos del Ajax de Ámsterdam en Utrecht o la Haya, pero sobre todo en casa del Feyenoord de Rotterdam. Por supuesto la enemistad clásica entre las ciudades con sus respectivas acusaciones –análoga a la de otros casos en España– juega aquí también un papel importante: Ámsterdam sería la ciudad abierta y multicultural frente a Rotterdam, que aparecería como una ciudad “autóctona” y cercana al pueblo. Sin embargo hay que dar la razón al mayor experto en la materia, el periodista Simon Kuper, cuando afirma que los ataques contra el Ajax rebasan ampliamente el “folklore retórico de los hinchas”, y que la tolerancia con la que durante años se ha tratado este antisemitismo de estadio ha permitido que las expresiones públicas de antisemitismo aparezcan de nuevo como algo “presentable”. Desde hace tiempo los que corean en los estadios canciones sobre el Holocausto e injurias contra los judíos no sólo son un par de hooligans marginales, sino también padres de familia de clase media con sus hijos, para las que dichos coros forman simplemente parte del “ritual”. Lo mismo ocurre con algunos jugadores del Feyenoord, que no tienen reparos en manifestarlo ante las cámaras de televisión. Cuando en 1999, durante la celebración por haber ganado el campeonato de Liga, se coreó desde el balcón del ayuntamiento de Rotterdam “judío el que no bote”, la proclama fue retransmitida a todas las salas de estar holandesas.

Ahora bien, estas formas de cultura futbolística, estas manifestaciones de malicioso regocijo en la ruptura del tabú, no pueden entenderse de manera aislada, sino sólo desde el trasfondo de las transformaciones del clima político holandés en

su conjunto. Allí, como saben, los desafíos de una sociedad marcada por la inmigración y el trato con el Islam han sido discutidos desde hace más tiempo y de forma más intensa que en España o Alemania, y los partidos de extrema derecha han registrado un notable aumento de votos en los últimos años. Y, en último término, el antisemitismo futbolístico debe entenderse en el marco del racismo contra jugadores de color, en aumento constante desde hace varias décadas, y cuyas brutales derivas han llevado ya en algunos lugares –sobre todo en Italia– a la suspensión de encuentros. Se trata de un fenómeno generalizado a nivel europeo, y los sociólogos lo atribuyen a una reacción ante la globalización del fútbol, pero también a la creciente “familiarización” de la atmósfera en los estadios: el mundo del fútbol “auténtico” y típicamente masculino de los chicos duros se afirma mediante una demarcación cada vez más radical frente a los “otros”, que en función del contexto pueden ser las mujeres, los varones homosexuales, los negros o, en su caso, los judíos o los que se quiera considerar como tales.

Como pueden ver, en el escueto análisis de un acontecimiento futbolístico han aparecido ya todos los conceptos –al menos a mi juicio– fundamentales en la discusión sobre la actualidad del antisemitismo: racismo, inmigración, globalización, ruptura de tabú y, *last but not least*, género; todos los conceptos a excepción de uno: Israel. Pero volveremos sobre esto más tarde.

En primer lugar, siguiendo las indicaciones de los organizadores, quisiera centrarme en la génesis del antisemitismo moderno y, para ello, cambiar brevemente de país, esta vez hacia España –o, más exactamente, hacia una imagen de España–.

El gran poeta judío alemán Heinrich Heine describe en uno de sus más famosos poemas, “Doña Clara”, de 1824, la historia de amor entre la hija del alcaide y un joven y atractivo caballero. La joven dama acicalaba sus juramentos de amor con metáforas bien precisas: “Falsedad en mí no existe, /ni tampoco hay en mi pecho/ una gota de sangre mora/ ni del sucio pueblo judío”<sup>1</sup>. Una lástima para ella que, al despedirse, su amado se revele judío; y una suerte para nosotros que Heinrich Heine haya mencionado en este poema dos cuestiones que pueden ayudarnos a comprender las raíces históricas del antisemitismo, y además mostrando tanto las diferencias como las similitudes con la exclusión de los musulmanes.

Sin adentrarnos ahora en la historia de la baja Edad Media o de la modernidad temprana, lo cierto es que los casos de España y Portugal revelan algo que sigue

<sup>1</sup> Una versión bilingüe del poema puede encontrarse en Heinrich HEINE, *Gedichte-Auswahl. Antología poética*, Madrid: Ediciones de la Torre, 1995, pág. 97.

siendo relevante para los debates contemporáneos, o quizá que haya vuelto a ganar relevancia en los últimos años. En el proceso de constitución de la nación cristiana *ambos* grupos religiosos fueron estigmatizados como extraños –después de casi 700 años de convivencia relativamente lograda en la Península Ibérica. Las consecuencias son conocidas: pogromos, conversiones forzosas, verdaderas olas de cambio de religión y expulsiones, sobre todo a finales del siglo XIV y en el siglo XV. Para los conversos al cristianismo se abría la posibilidad de acceder a profesiones que les habían estado vetadas en tanto que judíos, y esto puso a la orden del día una enorme movilidad hacia el ascenso social. Aquí es donde la historia se revela interesante para nosotros y para el converso Heinrich Heine: en lugar de la antigua desconfianza cristiana hacia los judíos y los moros como miembros de una religión extraña, como *outsiders*, surge ahora un miedo mucho más inquietante hacia el converso, el cripto-judío, el marrano o el morisco –en tanto que *insider*. En otras palabras: en el momento en que se alcanza el ideal religioso de la conversión, el motivo del rechazo se desplaza y pasa a ser potencialmente racista. A partir de ahora judíos y moros son considerados personas que, en virtud de su propia esencia, no pueden cambiar, y se encuentran nuevas formas para manifestarlo: las leyes sobre la pureza de sangre decretadas a mediados del siglo XV se dirigen contra *todos* los conversos y afectaban automáticamente a todos aquellos que tuvieran antepasados judíos o moros independientemente de su devoción cristiana personal y sin restricción temporal. La pureza de sangre había llegado a ser más importante que la pureza de fe. Este “etno-catolicismo de base biológica y cristiana”, cuyo rastro puede seguirse hasta nuestros días –no sólo en España sino por ejemplo también en Polonia– remite a la raíz religiosa de ambas exclusiones, sin la cual no puede entenderse el antisemitismo moderno de la sociedad burguesa que fuera analizado por la Teoría Crítica.

Al mismo tiempo, esta conexión pre-moderna de religión y nación, de carácter racista, comporta una especificidad fundamentalmente anti-judía: sólo los judíos eran considerados como la “vieja religión”, como los asesinos de Cristo, etc.; es decir, en el universo cristiano los judíos desempeñaban un rol particular y eran particularmente odiados, lo cual les distinguía claramente de los moros. Los moros eran una amenaza concreta, habían sido adversarios concretos con los que se combatió hasta el final en batallas bien concretas: la enemistad con ellos se jugaba en el más acá. Por el contrario, desde el punto de vista cristiano, los judíos eran los “hermanos mayores” a los que estaban unidos por orígenes comunes, eran, por

decirlo de alguna manera, adversarios metafísicos; los judíos eran figuras de lo siniestro [*unheimlich*] en sentido puramente freudiano<sup>2</sup>.

Al parecer, en la era pre-moderna de *Aschkenas* –y con ello estamos finalmente en Alemania–, esta situación pudo soportarse mientras la ambivalencia religiosa pudiera ser compensada por un estatus social clara y visiblemente inferior que, por así decirlo, estableciera simbólicamente el triunfo del cristianismo sobre el judaísmo en la praxis cotidiana. Sólo cuando, en el paso del siglo XVIII al XIX, esto comenzó a cambiar, se reconsideró también el rol de la minoría judía. La Ilustración había postulado libertad, igualdad y fraternidad, y las incipientes sociedades burguesas de Europa central y occidental se dispusieron a materializar estas promesas –en un principio, sin embargo, sólo para varones cristianos y burgueses–. La lucha de los judíos por la igualdad de derechos, que apelaba a estas promesas, se alargaría en Alemania durante más de cien años, la de las mujeres en mi país al menos hasta los años setenta del siglo XX. En este sentido es importante constatar que los límites de la Ilustración fueron siempre también límites de género, y en parte lo siguen siendo hoy; este es un aspecto al que hasta ahora, en mi opinión, la Teoría Crítica no ha prestado suficiente atención. Volveré sobre ello en nuestro contexto.

En primer lugar, los judíos varones lucharon por su igualdad ciudadana, y cada vez con más éxito: en Alemania este proceso fue lento desde el punto de vista jurídico, pero muy rápido desde el punto de vista cultural y económico. Por ello no es de extrañar que Heine, que se había convertido al protestantismo, reflejara una y otra vez la situación de los conversos españoles en sus poemas, ya que presentaba claros paralelos con la asimilación judía en la Alemania del siglo XIX. Bautizados o no, lo importante es que en la Alemania de aquellas décadas los judíos pasaron a ser ciudadanos y ciudadanas alemanes y, en cuanto tales, a más tardar en la época del Imperio Alemán, ya no se podía distinguir entre la mayoría de los judíos y sus vecinos cristianos. Recientemente un colega historiador ha realizado un impresionante análisis de este fenómeno con el título *Gebildete Doppelgänger*<sup>3</sup>. La efectividad

<sup>2</sup> Sigmund FREUD, “Das Unheimliche”, en *Studienausgabe, Bd. IV: Psychologische Schriften*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1982, págs. 241-274 (trad. esp.: “Lo siniestro”, en *Obras completas*, vol. XVII, Buenos Aires: Amorrortu).

<sup>3</sup> Uffa JENSEN, *Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestantismus im 19. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. “Doppelgänger” es el vocablo alemán para definir el doble fantasmagórico de una persona viva. La expresión “Gebildete Doppelgänger” juega con la ambigüedad del sentido de la palabra *gebildet*: erudito, culto, ilustrado,.. y también construido, representado, figurado [nota del traductor].

de la amenaza, que aparentemente se debía al ya-no-ser-visible de los excluidos, resulta manifiesta si se compara la situación de los judíos alemanes en el XIX con la de los musulmanes en la Europa de nuestros días. A los musulmanes de hoy se les considera *visiblemente* extraños, y los debates se producen en torno a símbolos *visibles* de dicho ser extraño, como por ejemplo el velo. Nadie podría afirmar que el peligro de los musulmanes radica en que sean una especie de sosia que, perfectamente adaptado, pulula entre los abogados, los políticos y los periodistas en París, Madrid y Berlín. A mi modo de ver, esta es una diferencia más –y una diferencia de peso– entre el antisemitismo de ayer y de hoy y la hostilidad hacia los musulmanes y demás racismos.

La historiografía considera que, precisamente en el momento histórico en que los judíos alemanes alcanzaron la igualdad jurídica, cultural y económica –es decir, en torno a 1870–, es cuando surge el antisemitismo moderno, o sea, racista; del mismo modo que, unos siglos antes, la estigmatización como extraño fue adquiriendo un matiz cada vez más racista, si bien la connotación cristiana se ha conservado hasta el siglo XX. Pero el ejemplo ibérico revela de modo contundente que las raíces de este mecanismo se remontan a la era pre-moderna, es decir, que las sociedades burguesas no han producido *sui generis* el antisemitismo, tampoco en su variante supuestamente “moderna”, sino que más bien son responsables de su dinámica moderna y violenta.

Ésta, por su parte, sólo puede comprenderse en el contexto del nacionalismo moderno, o, en su caso, del colonialismo europeo. Mi colega Achim Rohde ha señalado recientemente la estrecha vinculación entre un orientalismo de cuño alemán y el progresivo desarrollo del antisemitismo moderno<sup>4</sup>. La dicotomía “ario-germano” por una parte y “semita” por la otra fue fundamentada científicamente por la orientalista alemana del XIX, que fue enormemente influyente (y, por cierto, también dejó una impronta fundamental en la arabística española): mientras que el orientalismo imaginaba y construía el mundo musulmán como una figura deficitaria del otro frente a Occidente, el antisemitismo aspiraba a la estigmatización del extraño en el interior. Ambos se basaban en una idea del Occidente cristiano y, pese a que ambos discursos se fueron distanciando a lo largo del XIX, más tarde aparecerán de nuevo como imágenes que se fusionan, como por ejemplo cuando el historiador alemán e intelectual antisemita Heinrich Trietschke se

---

<sup>4</sup> Joachim ROHDE, “Der innere Orient. Orientalismus, Antisemitismus und Geschlecht im Deutschland des 18. bis 20. Jahrhundert”, en *Die Welt des Islams*, Bd. 45, 2005, págs. 370-411.

refería a los judíos como “orientales” y hablaba de “hordas asiáticas”. Se trata por tanto de dos debates de autoafirmación europea que discurren de forma paralela y se entrelazan: uno dirigido al interior en el marco del proceso de constitución de la nación moderna y el otro en el marco de la expansión colonial, en cierto modo hacia afuera.

Pero, a diferencia del antisemitismo, el orientalismo siempre fue ambivalente; implicaba también una mirada exotizante e idealizadora hacia el mundo musulmán –aquí en España aún más que en Alemania–. Por ello puede decirse que Oriente y el judío servían como un pretexto polisémico a partir del cual se disputaba una batalla por el carácter deseado de la nación: una batalla entre los partidarios de un pueblo étnica y culturalmente homogéneo por una parte y los defensores de un modelo de sociedad pluralista por otra. Pero el cuadro se complica cuando introducimos la categoría de género. En primer lugar, salta a la vista hasta qué punto ambos discursos –el orientalista y el antisemita– poseen una fuerte carga de género, y están incluso sexualizados; pero, por otra parte, hay también una diferencia –y yo diría una diferencia central–: mientras que en la imagen de “Oriente” ambos sexos tienen relevancia y aparecen como eróticos y deseables, las fantasías antisemitas se refieren casi exclusivamente a hombres y en ellas se aspira a todo lo contrario: a los hombres judíos se les priva de toda forma de masculinidad y, de este modo, también de todo atractivo. Probablemente la cuestión de la distancia y la cercanía del objeto discriminado es importante en este sentido, pero no es eso lo que nos interesa aquí. En mi opinión, un análisis histórico de género nos lleva al meollo de la especificidad del antisemitismo respecto a otras formas de xenofobia. Por ello resulta sorprendente lo poco que este aspecto se ha estudiado hasta ahora o, en otras palabras, lo poco que la investigación del antisemitismo en general ha recibido los trabajos de los escasos colegas (Mosse, Gilman, Hödl) que sí que lo han analizado. A este respecto tanto el conocimiento de la historia del antisemitismo como el de la génesis de las imágenes de género burguesas resultan imprescindibles para una comprensión de la modernidad. Ambos conceptos cobraron dinamismo en la era de la Ilustración y, en el siglo XIX, fueron asimilados a las prácticas científicas: normalidad y desviación fueron definidos de forma médica y psicológica, y el resultado fue inequívoco: la normalidad era masculina y cristiana, la desviación femenina y judía. Tanto el judío como la mujer fueron usados como forma de representación del “otro” en la modernidad, algo que se ha puesto de manifiesto en los análisis de textos de política de género y de textos antisemitas en



diferentes contextos, tanto de alta cultura como de cultura popular. Desde esta perspectiva, antisemitismo y misoginia aparecen como dos formas relacionadas de dar expresión a una concepción antimoderna de la sociedad, que la entiende como una realidad claramente limitada y jerárquicamente estructurada, que por ello ofrece seguridad y orientación.

La inferioridad de lo femenino servía aquí como una forma de resaltar la inferioridad de lo judío, del judío varón. Los hombres judíos eran considerados afeminados y enfermizos, rechonchos y débiles, melancólicos e histéricos, pero también inmorales, sin carácter, manipuladores, mentirosos e impredecibles –una característica que, al menos en el XIX, los grandes pensadores burgueses consideraban típicamente femenina–. Las “armas de las mujeres y de los judíos” eran el lenguaje y la astucia, no la espada y similares; por lo demás, este discurso no era específicamente alemán, sino que puede encontrarse también en las declaraciones del ejército de los Estados Unidos de 1903 o en los sindicalistas británicos de los años veinte.

Las normas de la masculinidad se contraponían al varón judío afeminado, al que de este modo se le situaba y fijaba en los márgenes de la sociedad, y sin duda fuera de la nación. Porque, a más tardar desde las guerras antinapoleónicas, a la nación sólo podían pertenecer hombres valerosos, y en Alemania esto se aplicaba tanto a los cuerpos de oficiales como a casi todas las asociaciones de estudiantes, las agrupaciones de artesanos, los clubes de deporte o los grupos de juventud; en una palabra: a todas las iniciativas destinadas a la creación de comunidad en el mundo burgués.

El hecho de que, en este discurso, las mujeres judías aparezcan más bien al margen se debe a la lógica de género de la sociedad burguesa: al fin y al cabo, el hombre simboliza la esfera de la política, de la esfera pública y de la sociedad que interesaba a los antisemitas. Las mujeres judías tenían un papel secundario, bien como pareja dominante, fea y gorda, del judío afeminado, o bien, más frecuentemente, como ambivalente fantasía erótico-amenazante de la “bella judía”. Hasta el comienzo del siglo XX esta imagen fue tendencialmente positiva y, precisamente en las novelas del XIX, la amante judía a menudo podía ser salvada mediante la conversión a la creencia de su marido. Pero ya antes de la Primera Guerra Mundial, y sobre todo después, se consolidaron sus rasgos pecaminosos y amenazantes, y la mujer judía pasó a ser presentada –por ejemplo en el cine de los años veinte– como vampiresa obsesionada por el sexo o como monstruo devora-hombres; pocos

años más tarde las reminiscencias de estas imágenes aparecerían *ad nauseam* en los diarios de los soldados alemanes en las luchas partisanas de Europa del Este.

Así hemos llegado a la especificidad de las figuras de género antisemitas, que en mi opinión están en la base de su eficacia. No se trata tan sólo de la discriminación de los judíos (y de las judías) mediante imágenes con una fuerte carga de género, sino que al mismo tiempo estas imágenes servían para reforzar la imagen de la nación sana, heterosexual y claramente definida desde el punto de vista del género. Los hombres afeminados y las mujeres sexualmente potentes aparecían como indicio de una simbólica confusión de géneros y de una degeneración moral que había que evitar a cualquier precio. Toda la era burguesa está atravesada por debates sobre política de género cuyo único objetivo era establecer y fijar una y otra vez claras jerarquías e imputaciones. Cuando las fantasías antisemitas se cruzaban con dichos debates, se fundían con las concepciones de los modelos de cuerpo y sexualidad considerados correctos e incorrectos. Para hacerse una idea de lo que significa consolidar normas racistas en el cuerpo y la sexualidad de los seres humanos, basta echar un vistazo a las fotos de las estigmatizaciones públicas de los llamados “profanadores de la raza”, a las que asistían cientos de espectadores. El objetivo no es únicamente excluir a los otros, a los extraños y amenazantes, sino también la tentativa de estabilizar lo propio, percibido como frágil.

Por tanto estoy convencida de que este anclaje en cuestiones de género puede ayudar a explicar la virulencia del antisemitismo, el sadismo con el que un padre de familia judía fue torturado en Sachsenhausen del mismo modo en que fue torturado un chapero homosexual; o el odio que se descargó sobre una partisana soviética no judía como contra una mujer judía de ochenta años en una *Judenhaus*<sup>\*</sup> en Dresde. Y con esto llego a mi último punto: el vínculo entre antisemitismo y violencia.

Para seguir con mi último ejemplo, tomado del diario de Victor Klemperer<sup>5</sup>, que quizá algunos de ustedes conozcan: la pregunta de por qué un oficial de la policía de Dresde de unos cuarenta años da una brutal paliza a una anciana indefensa (que tiene el aspecto que podría tener su madre) en una vivienda privada, lejos del frente, sin estar bajo ningún tipo de presión de grupo alguno, es una cuestión que los historiadores hasta ahora no hemos podido responder. Y sinceramen-

<sup>\*</sup> Durante el nacional-socialismo, se hablaba de *Judenhaus* para referirse a viviendas de propiedad judía en las que se internaba exclusivamente a inquilinos judíos [nota del traductor].

<sup>5</sup> Victor KLEMPERER, *Quiero dar testimonio hasta el final: Diarios 1933-1945* (2 vols.), Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2003.

te tengo mis dudas sobre si podremos llegar a hacerlo. Pero al menos habría que intentarlo una y otra vez, porque la quiebra de la civilización no tuvo lugar únicamente en la Unión Soviética y en el Este de Polonia, sino también en medio de las ciudades alemanas, y por ello no se puede eludir la pregunta del rol que el antisemitismo jugó en el asesinato en masa de los judíos europeos. Como bien saben, se trata de una cuestión controvertida que desde hace tiempo ha sido repetidamente objeto de discusión, y últimamente han proliferado interpretaciones que minimizan el papel de la ideología, es decir, del antisemitismo, y en lugar de ello subrayan el contexto de la violencia bélica generalizada o remiten a la existencia de *Bloodlands* en Europa del Este en los que los dos grandes regímenes totalitarios del siglo XX se habrían desfogado de la misma manera<sup>6</sup>.

Como podrán deducir de mi uso del condicional, soy más bien escéptica frente a estos intentos de explicación, y prefiero volver a Adorno y Horkheimer y la *Dialéctica de la Ilustración*, y con ello también a España. El gran historiador judío Yosef Jerushalmi ha comparado la situación alemana con la española, formulando la tesis de que, en último término, en España fue la religión la que evitó la matanza pese a la legislación racista. El cristianismo, con su inherente ambivalencia hacia el judaísmo, había impuesto también límites a su propia aversión antijudía; en la era de la secularización, con la preponderancia de los discursos de la racionalidad, el dominio de la naturaleza y las fantasías sobre todo lo técnicamente realizable, estas inhibiciones se debilitaron cada vez más, y acabaron por hacer concebible el genocidio como forma extrema de *social engineering* –que, pese a todo, no hubiera sido posible sin la estigmatización como enemigo inherente a la sociedad burguesa–. Pero la historia del antisemitismo moderno no llega a su fin con el asesinato del ser humano excluido en tanto que judío; al contrario. Junto con el “odio dirigido contra determinados grupos”, que he intentado mostrar anteriormente, el Holocausto ha generado directa e indirectamente dos nuevas variantes del antisemitismo.

Una de ellas ya ha sido brevemente mencionada al inicio: Israel. Sin el asesinato de los judíos europeos el estado de Israel probablemente no hubiera sido fundado, o al menos no tan deprisa, y para muchos en el mundo occidental Israel ha sustituido hoy a “los judíos” como objeto de agresión. En otras palabras: tanto desde la derecha como desde la izquierda, hoy se puede articular sin peligro el propio

---

<sup>6</sup> Esta sería la argumentación de Timothy SNYDER, *Bloodlands. Europa zwischen Hitler und Stalin*, München: Beck, 2011.

resentimiento antijudío bajo pretexto de “antisionismo” o de una “legítima crítica a Israel”; esto puede apreciarse en Alemania y quizá más aún en España, donde la herencia franquista de la no-relación con Israel ha tenido consecuencias hasta la actualidad. El hecho de que, en los últimos años, España aparezca siempre a la cabeza en las encuestas sobre antisemitismo se encuentra, en mi opinión, claramente relacionado con esta vinculación entre Israel y el judaísmo. Por eso me parece importante mencionar al menos este aspecto del antisemitismo moderno –sin que la discusión degenerare por ello en un debate sobre el conflicto en Oriente Próximo–.

La segunda variante del antisemitismo post-Holocausto remite directamente al propio genocidio y a su memoria; sobre esto hablará enseguida mi colega Alejandro Baer, por ello me limitaré a algunas observaciones finales o a cuestiones con las que quisiera sintetizar de nuevo cómo entiendo la cuestión de la actualidad del antisemitismo moderno.

Para volver a mi ejemplo del fútbol del comienzo: si las manifestaciones y acciones antisemitas del siglo XXI pasan a convertirse definitivamente en una especie de ritual de ruptura del tabú, pero sin apoyarse necesariamente en una mentalidad antisemita arraigada, ¿puede considerarse esto aún antisemitismo? Las peleas entre los hooligans del Ajax y el Feyenoord, ¿deben inquietarnos como erupciones de violencia antisemita? En nuestra era hipermediática, ¿todo ha pasado a ser intercambiable o sigue habiendo un núcleo antisemita que se abre paso a través de nuevos objetos –Israel– y de nuevos caminos –mediante Internet y la televisión por satélite– para llegar hasta nuestras salas de estar? Y la mentalidad de los hombres jóvenes que berrean en los estadios, ¿sigue dominada por modelos de género de carácter antisemita o éstos han desaparecido después de 1945? Y, si es así, ¿cómo cabe interpretarlo y qué ha sido de dichos modelos? ¿Se han desplazado a otras formas de racismo? ¿Y qué significa esto para las controversias sobre la integración y sobre la extrema derecha?

Si en el antisemitismo los judíos son considerados como fundamentalmente incompatibles con el orden nacional del mundo moderno, ¿qué ocurre con el antisemitismo en la era de la globalización? En último término lo que está en juego histórica y actualmente en todas estas preguntas es nada menos que el todo: ¿Quiénes somos? ¿De qué intentamos distanciarnos? O, en sentido más amplio: ¿cuánta diferencia es capaz de soportar nuestra visión del ser humano y nuestra democracia?

*Traducción del alemán: Jordi Maiso*