

# EL ANTISEMITISMO Y LA POLITIZACIÓN DE LA IDENTIDAD JUDÍA

*Antisemitism and the Politization of Jewish Identity*

YAGO MELLADO LÓPEZ\*

[yago.mellado01@estudiant.upf.edu](mailto:yago.mellado01@estudiant.upf.edu)

Fecha de recepción: 3 de septiembre de 2012

Fecha de aceptación: 13 de noviembre de 2012

## RESUMEN

En este artículo abordaremos la politización de la identidad judía como consecuencia de la ruptura del proyecto emancipatorio ilustrado. Defenderemos que esta ruptura es resultante de las contradicciones internas al propio proyecto, pero que se harán explícitas con el antisemitismo moderno. Esta politización abre un escenario de resignificación de la condición judía que desembocará en un conjunto de propuestas de corte político que se presentarán como sendos proyectos de emancipación de la población judía. Tales propuestas contienen a la vez el potencial de alteridad crítica y el germen de una nueva totalización identitaria. Y su rastreo nos permitirá esbozar el papel ambivalente de los componentes identitarios en los proyectos de emancipación contemporáneos.

*Palabras clave:* antisemitismo; Ilustración; emancipación; movimientos sociales; identidad judía.

## ABSTRACT

This paper examines the process of politicization of the Jewish identity following the collapse of the emancipatory project of the Enlightenment and the contemporary reading of this process for the current political debate about identity. First, I will argue that modern antisemitism revealed the inner contradictions lying beneath the Enlightenment rationale. Second, I will explore how the politicization of Jewish condition entailed a reconfiguration of the Jewish identity which resulted in different political projects aiming at the emancipation of the Jewish people. However, I argue, the re-thinking of Jewish as a political subject embodied both the potential of critical alterity and an identity essentialization. Is thus possible to include identity within any emancipa-

---

\* Universitat Pompeu Fabra.

tory project? The goal here is to expose the insights afforded by the experience of Jewish recent history to contemporary emancipatory struggles.

*Key words:* antisemitism; Enlightenment; emancipation; social movements, Jewish identity.

## 1. LA PROMESA

En un pequeño artículo titulado “La Ilustración y la cuestión judía”<sup>1</sup>, Hannah Arendt se remite a Lessing para encontrar los dos pilares fundamentales del pensamiento ilustrado que sustentan su proyecto emancipatorio: (1) la Razón como elemento común/universal a toda la humanidad; y (2) la distinción entre verdad histórica y verdad de la razón. Ambas concepciones conducen al nuevo valor ilustrado: la tolerancia. De un lado, la tolerancia es requerida porque, detrás de todas las diferencias, está el valor universal de la razón común, es decir, está el ser humano. Pero, por otra parte, la tolerancia es necesaria puesto que lo que ahora importa ya no es tanto la verdad en sí (a la que el ser humano se aproxima en un progreso histórico infinito), sino la búsqueda de la verdad, y la tolerancia es el valor que salvaguarda la autonomía en este proceso.

Para Arendt es Wilhelm Dohm quien, a partir de esta concepción, desarrolla la concepción de emancipación que mayormente asumieron los judíos. Esta concepción se basa en dos ideas: los judíos son, ante todo, seres humanos; y es la historia la responsable de su estado de corrupción. El cambio de las condiciones sociales es lo que permitirá a los judíos, como a cualquier otro pueblo, incorporarse a la senda de la racionalidad y el progreso. La estrategia de emancipación pasa pues por crear esas condiciones de igualdad del pueblo judío y se presenta así como un proyecto fundamentalmente político. En París, en la Asamblea Constituyente de 1789, Clermont-Tonnerre daría con la fórmula para este proyecto emancipatorio: “Hay que negárselo todo a los judíos como nación y concedérselo todo como individuos. Hay que dejar de lado a sus jueces, deben tener los nuestros; es necesario que no formen en el Estado ni un cuerpo político, ni un orden. Es necesario que sean

<sup>1</sup> Hannah ARENDT, “La Ilustración y la cuestión judía”, en *La tradición oculta*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2004, págs. 109-129.

individualmente ciudadanos”<sup>2</sup>. La emancipación pretende resolver así, a través de una equiparación en el plano jurídico, la memoria del antijudaísmo social. Y lo hace apostando por recuperar el ser humano puro que hay en el judío: mediante la ciudadanía.

Este intento de resolución política contiene, sin embargo, en sí mismo, una triple paradoja. Por un lado, aunque se decida integrar a los judíos como individuos ciudadanos, desde el momento en que se plantea qué hacer con los judíos, en realidad se está asumiendo su colectividad. El hecho de que se plantee una *cuestión judía* implica ya que se asume que los judíos, como tales, constituyen un caso excepcional, un cuerpo aparte. En segundo lugar, para hacer del judío un ciudadano, se le exige al judío despojarse de su propia historia. Los nacionales franceses se incorporaban a la ciudadanía a través de una historia nacional y por lo tanto colectiva. En el caso judío, en cambio, la historia se inscribe como un lastre, es decir, como la historia de un prejuicio del pasado en parte aún presente, que debe ser borrado, para entrar en la auténtica historia, que es la historia de la razón. Y finalmente, desde el momento en que se establece el marco jurídico de la emancipación, desaparecen formalmente los condicionantes que permiten explicar una diferenciación y por tanto se deslegitima el valor de la tolerancia: es decir, a partir de aquí, el judío como tal “debe” desaparecer.

Sabemos que el planteamiento *¿qué hacer con los judíos?*, en el marco de los estados-nación, constituye de hecho el entramado básico de un camino que va desde la *Alien Act* británica hasta la *solución final*. Pero a esa misma pregunta el pensamiento ilustrado intentó dar una respuesta que hiciera de ella una pregunta definitivamente caduca. El horizonte de su respuesta es sin duda universal, sin embargo, su articulación política se da a nivel nacional. El estado-nación y la aplicación en el marco por él establecido de los principios de un derecho universal es el resultado de un proceso de “emancipación” colectiva. La emancipación no se concibe por lo tanto, para nadie (salvo para los judíos), a nivel individual. La solución de integrar a los judíos como ciudadanos individuales implica, al mismo tiempo, el reconocimiento de una colectividad ajena a ese proceso colectivo de emancipación y la comprensión de la emancipación como una disolución de esa colectividad y una incorporación a título individual al cuerpo nacional. De ahí que la cuestión gire, a partir de aquí, en la viabilidad o no de tal proceso.

---

<sup>2</sup> Cfr. Jean DANIEL, *La prisión judía. Meditaciones intempestivas de un testigo*, Barcelona: Tusquets, 2007, pág. 51

Los judíos se ven así tensados entre tres alternativas: o bien perseguir su emancipación política, manteniendo una diferenciación social, para lo cual deben buscar la protección de los estados y demostrar su compatibilidad con el proyecto moderno<sup>3</sup>; o bien buscar su asimilación al cuerpo nacional, es decir, sustentar su indiferenciación política en una indiferenciación social: ser francés y no judío; o bien asumir el discurso ilustrado universal, de ser humano en abstracto, cosmopolita, y asumir una posición crítica con la fragmentación nacional, ubicándose en la vanguardia de una emancipación política y social universal. Y sin embargo, como veremos a lo largo del artículo, ante la inviabilidad de estas tres estrategias, lo que se experimentará es una progresiva diferenciación política.

Es pertinente leer este proceso como un desplazamiento del marranismo —fenómeno moderno por excelencia— del ámbito de lo religioso al campo sociopolítico. Para Ricardo Forster el marrano constituye “el punto exacto en el que todo el esfuerzo del sujeto racional por desplegarse hegemónicamente en el centro de la escena histórica señala su anticipadora imposibilidad, la sombra inicial de su futura descomposición”<sup>4</sup>. La mera existencia del marrano, señala Forster, indica la imposibilidad de la totalidad del sujeto racional<sup>5</sup>.

La tensión inherente a la figura del marrano será experimentada entre el siglo XIX y el XX en el ámbito político. La estrategia ilustrada de la disolución individual del judío en el ciudadano tendrá su correlato en la Shoah, como el intento de destrucción de los judíos como pueblo. Se manifiesta de este modo el antisemitismo latente en la racionalidad ilustrada ante la resistencia a desaparecer de lo judío<sup>6</sup>. Pero además (y sobre todo) revela la trampa que tal proyecto emancipatorio encerraba para la población judía: cuanto más se esfuerza el judío en acomodarse a la figura del ciudadano y su horizonte universal y cosmopolita, más se alejará de su real emancipación, destacándose progresivamente en el centro de la escena histórica como el grupo sobre el cual se focaliza el malestar de la constelación nacional. Es por ello que la cuestión judía no se restringe a una cuestión específica de la

<sup>3</sup> En este lugar caben destacar los intentos de la Haskalá y de la Ciencia del Judaísmo (José A. ZAMORA, “¿Se puede hablar de un pensamiento judío?: alteridad, autoridad de las víctimas y mesianismo”, en R. Mate y R. Forster (coord.), *El Judaísmo en Iberoamérica*, Madrid: Trotta, 2007, págs. 25-70).

<sup>4</sup> Ricardo FORSTER, “La ficción marrana”, en R. Mate y R. Forster (coord.), op. cit., págs. 221-256.

<sup>5</sup> Forster de hecho considera que el marrano no es el *otro* del sujeto moderno, sino que supone las estructuras históricas a su propio despliegue.

<sup>6</sup> Véase sobre esto, el análisis que hace Reyes MATE del pensamiento de Jean-Paul Sartre en su artículo “El antisemitismo en Rosenzweig, Sartre y Adorno” en este mismo número.

población judía, sino que cuestiona los pilares en los que se asienta el proyecto político moderno. Pero vayamos más despacio y abordemos en qué consiste este marranismo y cómo se interconecta en este contexto sociopolítico.

La figura del marrano es la del simulacro. “El arte del simulacro –afirma Forster– constituye un ejercicio que definirá (...) a aquél que insistiendo en su origen tiene que protegerlo negándolo”<sup>7</sup>. Hemos visto, con Arendt, cómo la emancipación de los judíos pasa por deshacerse del lastre de la propia historia, puesto que la historia judía, a diferencia de la cristiana, constituye desde este punto de vista la historia de lo ajeno. El pueblo judío padece la historia, el pueblo cristiano la hace. El judío debe lograr así su emancipación, por la vía de la racionalidad individual y despojado de su historia. La traza de esta historia constituye, desde este punto de vista, la seña de identidad de lo judío, la marca de su origen.

Esta estrategia de la simulación no conduce sin embargo a la desaparición, sino, por el contrario, a convertirse en el centro de todas las miradas. La incorporación a la normalidad sobre la base de una negación de sí mismo, adolece en efecto de una doble ficción: en primer lugar, la ficción de una pertenencia a un proyecto político que, en realidad, no se basa en la abstracción de la racionalidad ciudadana, sino sobre la pertenencia histórica nacional; en segundo lugar, la ficción de la posibilidad de desprenderse racionalmente de su propia contingencia. El judío se ve así expuesto a una empresa imposible: deshacerse de su contingencia para asumir la del otro. Es decir, lanzarse a una reapropiación del pensamiento y la cultura ajena para mantener la legitimidad de su existencia como judío (que ya no es). Ocupar el centro para sobrevivir al margen. Y ese distanciamiento se hace sospechoso y despierta el recelo incluso (o especialmente) sobre la población judía que ha logrado incorporarse al tren del Estado-nacional. Asimilación y contaminación no son sino las dos miradas sobre un mismo fenómeno: cuanta más explícita es la capacidad de asimilación, mayor es el riesgo de adulteración percibido por la población nacional.

Desde la perspectiva racional el judío espera que el cristiano se despoje también de sus lastres históricos para encontrarse en el plano de la razón universal o, cuanto menos, en el marco de la comunidad nacional. Es la vieja esperanza de la laicización del Estado. Y de ahí el esfuerzo por encarnar crecientemente ese ideal del hombre abstracto, de principio de racionalidad, del ciudadano. Pero más allá del debate en el ámbito religioso, de la mayor o menor coloración cristiana del Esta-

<sup>7</sup> Ricardo FORSTER, op. cit., pág. 224.

do<sup>8</sup>, la nacionalización de la política resultante del romanticismo hará de la cuestión judía un asunto de Estado y de la estrategia individual del judío ilustrado, un rasgo de su judeidad devolviéndolo a una dimensión colectiva que se leerá crecientemente en términos nacionales, alejándolo de la posibilidad de su disolución nacional.

Para Arendt<sup>9</sup>, Herder sienta el precedente romántico extendiendo el concepto de historia de Lessing. El giro aportado es insertar la razón en la propia dinámica de la historia. La razón ya no juzga a la historia, sino que es su resultante. Y la historia se constituye asimismo como motor de diferenciación de los individuos y los pueblos. La recuperación de la historia, aplicada a los judíos, sirve para argumentar su diferencia como pueblo, un pueblo que además se siente vinculado a Palestina y por lo tanto un pueblo extranjero. Recupera así su dimensión colectiva, no desde un aspecto religioso, sino desde su trayecto histórico. Siguiendo a Arendt podemos decir que en la concepción de Lessing y Dohm la tolerancia era relativa a la cuestión religiosa y por lo tanto compatible aún con una integración política y social. En cambio, con la herderiana, aunque se mantiene una defensa del valor de la tolerancia, la cuestión pasa a ser cómo integrar en el seno de un estado-nación a otra nación, boicoteando definitivamente la vía de la acomodación nacional. Para Arendt, Herder devuelve la historia a los judíos, pero lo hace por un lado instaurando una distancia, la de la comprensión, la de la tolerancia que acepta porque comprende y, al mismo tiempo, los inserta en un tiempo lineal que despoja a la historia judía de su propia noción de tiempo, la de la memoria, es decir, de la necesidad de ser permanentemente rescatada del tiempo. Sustituye el contenido de la historia por su puro acontecer. Herder inaugura así la definición del judío moderno, como un judío distanciado de su propia historia. Se consagra así, desde esta perspectiva, la identificación del marranismo como el rasgo identificador del judío que puede ser salvado por la historia, en una historia judía desarticulada. Se reclama pues del judío, para mantener su actualidad en el curso de los acontecimientos, asumir una posición de excepcionalidad.

Arendt ya había captado esta excepcionalidad de la posición judía, al analizar los diferentes procesos de emancipación en Europa. En la primera sección de su

---

<sup>8</sup> Véase al respecto el estudio de Reyes Mate sobre Rosezweig en este mismo número o su estudio sobre la cuestión judía en Bruno Bauer (Reyes MATE, “Estudio introductorio a la cuestión judía, de Bruno Bauer y Karl Marx”, en B. Bauer y K. Marx, *La cuestión judía*, Barcelona: Anthropos y UAM-Itzapalapa 2009).

<sup>9</sup> Hannah ARENDT, *La tradición oculta*, op. cit., págs 119 y ss.

libro *Los Orígenes del Totalitarismo* señala que la emancipación de la judería de la Europa occidental y central encerraba dos contradicciones que constituyen el anclaje básico del antisemitismo de nuevo cuño y que tienen que ver con la estrategia de integración de las clases pudientes de la judería europea. La primera tiene que ver con su vinculación con el Estado. El Estado se configuró a partir de la revolución francesa como una entidad separada, veladora de los intereses comunes nacionales y por encima de los conflictos de interés de los diferentes grupos y clases sociales que se articulaban en el juego político de los partidos. Los judíos, precisamente, por carecer tradicionalmente de Estado, fueron el único grupo dispuesto a aliarse con el Estado (como financiadores) en un momento en el que ningún grupo ni clase social estaba dispuesto a hacerlo. Quedaron así vinculados a él, perdiendo la oportunidad de integrarse al cuerpo social como clase o como nación. Esta primera contradicción es la que marca la segunda: a pesar de que los decretos de emancipación son una realidad en expansión a lo largo del siglo XIX (1812, 1847, 1870, etc.), tales derechos no son de hecho adquiridos conforme a la aplicación de un derecho universal, sino como una extensión al conjunto de la población judía de los privilegios de integración adquiridos previamente por una pequeña minoría judía en contraprestación por los servicios prestados al Estado<sup>10</sup>.

Así, lo que todo proyecto asimilatorio olvidaba era precisamente la imposibilidad de la indiferenciación en el marco del estado-nación debido, precisamente, y en toda Europa, a esa excepcionalidad de la integración judía. Buscar la protección del Estado empujaba a los judíos al centro del conflicto de intereses de los diferentes grupos que componen el Estado, buscar la asimilación social despertaba la alarma de la contaminación y los convertía en diana del malestar nacional y ubicarse en el plano de una emancipación universal no hacía sino despertar las sospechas tanto de la comunidad nacional como del Estado.

---

<sup>10</sup> El mejor ejemplo para ilustrar esta emancipación como privilegio la encuentra Arendt en el Edicto de Emancipación de 1812. El Estado prusiano podía aceptar unos privilegios a un sector de la comunidad judía, pero no una emancipación generalizada. Lo que permitió el cambio de política fue sencillamente la pérdida de territorios con mayor densidad de población judía durante las guerras napoleónicas. Con esta pérdida de población, el sector de la comunidad judía protegido por el Estado pasó de representar un 20% de toda la población judía a constituir un 90%. Extender pues los privilegios adquiridos al 10% restante no suponía ningún cambio para el Estado prusiano. Para el Edicto de Emancipación de 1812 todos los judíos eran pues, de hecho, parte de esos judíos excepcionales. La prueba consiste en que, con la recuperación de las provincias perdidas y la reincorporación de su población judía, el Estado se retractó de una serie de derechos. La incorporación de ese sector de la judería se hizo únicamente a partir de 1848 y también de manera excepcional; en este caso analizando caso por caso su aptitud para adquirir los derechos civiles (Hannah ARENDT, *Escritos judíos*, Barcelona: Paidós, 2009, pág. 168)

## 2. LAS FRACTURAS DE LA IDENTIDAD JUDÍA

Hasta aquí, pues, las contradicciones latentes en el planteamiento de la cuestión judía desde la promesa de emancipación ilustrada. Aunque debería ser evidente, es importante recordar, sin embargo, que la población judía carecía de un encuadre unitario. A lo largo del siglo XIX vivirá una serie de transformaciones aceleradas, fruto de la modernización y de los procesos más o menos logrados de emancipación política, que harán además explícitas la disolución y descomposición de los viejos mecanismos de identificación. Y los procesos acelerados de industrialización y de secularización introducidos en el paisaje de la judería oriental a partir de los años 60 echarían abajo progresivamente las murallas del gueto, poniendo en cuestión la estructura de solidaridad de las comunidades judías y provocando, al mismo tiempo, un desplazamiento de población sin precedentes<sup>11</sup> que llevará al universo diaspórico judío a confrontarse a sí mismo.

Tradicionalmente, la comunidad judía del Este europeo se articulaba en torno a la sinagoga y a las corporaciones profesionales (*Hevrot*). Las *Hevrot* daban acceso a la *Kahal*, que estaba vinculada a la sinagoga y que era quien administraba los fondos de ayuda, las cajas de solidaridad, asistencia social y jurídica, mediación en caso conflicto, etc. La tensión de clases, resultante de la entrada en el proceso de industrialización irá, sin embargo, abriendo fisuras en esa función unificadora. La incapacidad de la *kahal* para mantenerse en una posición neutral, se hará especialmente patente al negarse incluso a ejercer su función mediadora en los conflictos laborales y las huelgas que empiezan a tener lugar a partir de 1870. El sistema aglutinador de la comunidad judía se vuelve así progresivamente obsoleto. Como consecuencia de ello aparecerán las primeras *Kassiot* (cajas obreras de solidaridad), que tienen como vocación responder a los intereses de los trabajadores, y que abrirán al mismo tiempo el camino hacia las uniones obreras. La obsolescencia de los viejos mecanismos de identificación dentro de la comunidad judía permitiría además la entrada de una identidad de clase internacional como una nueva forma de identificación.

---

<sup>11</sup> Arthur Ruppín aportó en su *Soziologie der Juden* (1930) la cifra de 3.975.000 de migrantes entre 1880 y 1929. De todos ellos, la gran mayoría tiene como destino Estados Unidos (3.250.000). El resto de destinos ya se reparten de manera más equitativa (210.000 hacia Inglaterra, 180.000 a Argentina, 125.000 a Canadá, 120.000 a Palestina, etc.). Y los principales territorios de origen son Rusia (2.674.000) y Galitzia (952.000) (cfr. Nathan WEINSTOCK, *El sionismo contra Israel, Una historia crítica del sionismo*, Barcelona: Fontanella, 1970, págs. 35-37).

Pero estos cambios no se limitan a contextos locales. El desplazamiento de la población del Este al Oeste europeo abrirá una transformación histórica a nivel transnacional. La aparición en la escena de las naciones occidentales de la población yiddish constituirá una incómoda sorpresa para la judería de los países de acogida, generando un choque entre la Europa oriental y la occidental a través de los desplazados judíos, enriquecida además con todos los lastres de la polarización oriente/occidente. La judería del Este, empobrecida, encerrada en el gueto y en la despreciada lengua yiddish, había constituido anteriormente, para la judería aristocrática alemana, un factor de distinción que había facilitado a esta última su integración privilegiada. Sin embargo, la presencia de los judíos yiddish en este nuevo contexto jugará principalmente la baza de una identificación a la baja, poniendo en riesgo los privilegios adquiridos por la judería occidental. Los judíos franceses y británicos intentarán evitar así, en la medida de lo posible, la mimetización identitaria, ante el temor de reforzar los argumentos de los antisemitas. Estos últimos, por su parte, no escatimarán las oportunidades de movilizar la imagen de la comunidad judía inmigrante –estereotipo del extranjero por excelencia– para poner en cuestión los derechos adquiridos por la judería en general.

Pero una vez más, lo que aquí nos interesa es el desplazamiento de la tensión al escenario político. La estrategia explícita de la emancipación se basaba, como hemos señalado, en una integración abstracta de los judíos en tanto ciudadanos. Y se apoyaba en una implícita voluntad de asimilación/integración nacional. Si el componente nacional del Estado ya pone en cuestión la posibilidad de la incorporación de la judería a la nacionalidad en base a su redefinición como pueblo nacional, el judío yiddish encarna a la perfección esta fractura nacional. Como perfecto extranjero, no sólo presenta una cultura/religión/lengua totalmente diferentes de la nacional sino que, al mismo tiempo, no aspira a una incorporación en el tejido nacional sino que, por lo general, vive su residencia como un tránsito, generalmente hacia América.

El descubrimiento del “otro interno” empujará a la judería asimilada a un sospechoso doble juego de conflicto y solidaridad, para afrontar lo que considerará como un “problema” y una “amenaza”<sup>12</sup>. Por un lado, hace explícito su distancia-

<sup>12</sup> Smith aborda lo que para la judería inglesa era el “East End Problem” (Elaine R. SMITH, *East End Jews in Politics, 1918-1939: A Study in Class and Ethnicity*, Tesis Doctoral en Filosofía, University of Leicester 1990, pág. 10). En cambio, en París la cuestión se hace relevante sólo a partir de los años 20. Con el cierre de las fronteras americanas y británicas se convierte en el nuevo destino preferente de la población judía oriental. También en este caso es el *Consistoire de Paris*, organismo repre-

miento respecto de esa comunidad judía 'atrasada' y 'radical'; por el otro apelará a la solidaridad como una herramienta de control para ajustar a la nueva población judía a sus propios intereses. En este contexto surgen los primeros intentos políticos por una gestión pública de los movimientos migratorios, y la judería británica se posicionará de hecho entre quienes se oponen a la inmigración y abogan por su control<sup>13</sup>.

Pero el temor ante esta población migrante se verá especialmente acentuado por la expansión del radicalismo<sup>14</sup>. A los judíos occidentales les interesa más, de este modo, anclar la identificación judía en el plano religioso, todavía fuertemente arraigado entre la población migrante, para tratar de minimizar el riesgo que implica la creciente politización de la población a través de la influencia socialista. En el caso británico esto se intenta hacer de tres maneras: en primer lugar, tratando de controlar las numerosas sinagogas abiertas de manera irregular entre la comunidad migrante<sup>15</sup>; en segundo lugar, tratando de despojar a los radicales del monopolio del tema laboral<sup>16</sup> y cultural<sup>17</sup>; y, finalmente, buscando desbancar a las instituciones

---

sentante de la judería francesa el que apelará a las autoridades para limitar esa presencia de judíos que consideran una “invasión y un mal amenazante” (Boris CZERNY, “Paroles et silences. L'affaire Schwartzbard et la presse juive parisienne (1926-1927)”, en *Archives Juives*, 2001/2 Vol. 34, págs. 57-71).

<sup>13</sup> Las pocas instituciones que ponen al servicio de los recién llegados —la *Board of Guardians*, por ejemplo— están dirigidas fundamentalmente a facilitar la salida del territorio y facilitar la continuación de su trayecto hacia otros destinos (cfr. William J. FISHMAN, *East End Jewish Radicals. 1875-1914*, Nottingham: Five Leaves Publications, 2004, págs. 119-120; Elaine R. SMITH, *East End Jews in Politics*, op. cit., pág. 13).

<sup>14</sup> En las protestas que tuvieron lugar en 1890 en el East End por el desempleo, en las que se llegaron a ocupar incluso dos veces la sinagoga principal, el *Jewish Chronicle* expresa perfectamente el temor de que una creciente radicalización entre los judíos del East End provoque una reacción de los antisemitas: “un excesivo alarde por parte de los parados judíos dará lugar necesariamente a voces antagonistas [es decir, xenofobia como subterfugio para el anti-semitismo] y muchas, muchísimas personas pudientes dejarán por completo de considerar su deber con los pobres” (William J. FISHMAN, *East End Jewish Radicals...* op.cit, págs. 205). Otro ejemplo ante la huelga de 1906 (*Jewish Chronicle*): “[sobre las manifestaciones] aportarán poco al crédito del East End que masas de judíos y judías jóvenes, claramente más o menos recién llegados al país invadan las vías públicas del distrito oeste, exhibiendo llamativas pancartas inscritas con textos revolucionarios y espantando el decoroso silencio de un domingo londinense con un agresivo estrépito de fanfarria”. (Ibid., pág. 285)

<sup>15</sup> En el caso británico, la incapacidad de integrar estas sinagogas bajo el control de la *United Synagogue*, constituida para preservar el Judaísmo tradicional en la judería inglesa, hizo que se creara la *Federation of Synagogues* con el específico objetivo de unificar y controlar todas esas sinagogas de la población migrante.

<sup>16</sup> Con este objetivo se intenta reactivar las *hevrot* (agrupaciones gremiales bajo el control de la sinagoga) frente a las uniones sindicales tratando también de romper con el monopolio del tema laboral (William J. FISHMAN, *East End Jewish Radicals...* op.cit, pág. 157).

misioneras británicas en el monopolio de la asistencia social. Es decir, se intenta tomar el control de la nueva población judía para acomodarla a los intereses de la judería occidental<sup>18</sup> actualizando así, por nuevas razones, su vinculación identitaria.

Judío, obrero e inmigrante: el cocktail, servido en abundancia, resulta difícil de digerir para la avanzada emancipación occidental. La confrontación con la alteridad oriental viene así a remover el mapa de solidaridades y, con él, los anclajes identitarios en varios niveles.

A nivel de la comunidad judía genera una fractura de la solidaridad en tres dimensiones. En primer lugar, la inmigración judía rompe el consenso de integración nacional perseguida por la judería local. Entre la población migrante, la identificación nacional judía es aún inexistente, sin embargo sí que funciona su identificación comunitaria. De hecho, la reconstitución del gueto en las metrópolis occidentales mantiene viva una condición judía vinculada tanto a la confesión como a la comunidad, la lengua y su origen cultural y territorial, que difieren por completo de la judería occidental.

En segundo lugar, el radicalismo político reconfigura el mapa de solidaridades en dos sentidos. Por un lado, subraya de manera permanente el conflicto de clases y cuestiona de este modo la supuesta unidad identitaria en el interior de la identificación judía<sup>19</sup>. Y por otra parte, adquiere en muchos casos (como fue entre los anarquistas del East End) una posición antirreligiosa que ataca frontalmente al judaísmo y sus instituciones<sup>20</sup>, que sigue constituyendo aún el principal puente de conexión transnacional en el marco de la comunidad judía diaspórica.

<sup>17</sup> Se crean así proyectos filantrópicos como el *Oxford*, el *St George's Club* y otros clubes semejantes como alternativas a las actividades ofrecidas por los clubs de corte más político (William J. FISHMAN, *East End Jewish Radicals...* op.cit, pág. 305)

<sup>18</sup> Procesos semejantes podemos observar en otros países. Daniel Lvovich y Ernesto Bohoslavsky registran ejemplos semejantes para el caso argentino, el principal destino de la migración judía en América latina. Así, por ejemplo, explican el esfuerzo que hicieron los empresarios judíos en Argentina por desmarcarse de la inmigración judía rusa tras el atentado del anarquista Simón Rodowsky en 1909. En lugar de asentar una solidaridad comunitaria apoyarían las leyes represivas y las medidas anti-obreras gubernamentales, y solicitarían la deportación de dirigentes de la izquierda judía (Daniel LVOVICH y Ernesto BOHOSLAVSKY, "Los judíos y la política en Iberoamérica en el siglo XX" en R. Mate y R. Forster, op. cit., págs. 171-198).

<sup>19</sup> Evidentemente basta con la base ideológica de la lucha de clases: "La unidad de Israel se ha convertido en una gran mentira desde que la lucha de clases subyacente existe también entre judíos" (I. Stone, cfr. William J. FISHMAN, *East End Jewish Radicals...* op.cit, pág. 115).

<sup>20</sup> Esto fue significativo ya en el padre del socialismo judío A. S. Liberman y luego, en buena parte del grupo del *Arbeter Fraynt*, tanto en la época del *Berner Street Club* —destacando especialmente la figura de B. Feigenbaum— como luego, entre los anarquistas del *Jubilee Street Club* (William J. FISHMAN, *East End Jewish Radicals...* op. cit.). Se sentó así una cultura política que se tradujo no sólo en los ar-

Finalmente cabe destacar la ruptura de la función representativa. El hecho de que, desde ciertos sectores de la judería, se intente recurrir aún a la identificación judía como un elemento de influencia, traduce fundamentalmente la existencia de una élite judía que se sigue viendo a sí misma como portadora de una función mediadora entre el conjunto de la población judía, a pesar de todas sus fracturas, y los ámbitos de decisión política en los que tiene cierto poder de influencia. Esa actitud, ciertamente paternalista, da sin embargo buena cuenta de un vínculo identitario aún activo, pero a su vez, su marcada incapacidad para lograr soluciones políticas en un contexto cada vez más complejo pone aún más en evidencia la crisis de los viejos mecanismos de identificación comunitaria<sup>21</sup>.

Asimismo las consecuencias de este desplazamiento no sólo afectan a la solidaridad al interior de la comunidad judía, sino también a sus vínculos con la sociedad de su entorno. Por un lado, la irrupción de la inmigración judía pone en cuestión la supuesta solidaridad internacional de clase. Este conflicto es especialmente relevante en Gran Bretaña, donde el miedo al *dumping social* generado por la afluencia de trabajadores judíos, en un contexto de talleres en su mayoría clandestinos (*Sweating system*) y la ausencia de organizaciones obreras, despiertan el recelo de los trabajadores ingleses<sup>22</sup>. Por el otro, ese contacto con la judería migrante rompe el estereotipo del judío capitalista al desvelar una clase obrera judía, cuyas luchas en el cambio de siglo serán determinantes para ganarse el respeto y la solidaridad de los

---

títulos de los diarios, sino también en conflictivos bailes de Yom Kippur, en manifestaciones provocadoras en ciertas fechas claves de contenido religioso, etc. (cfr. Amadeo BERTOLO (coord.), *Juifs et anarchistes*, Paris-Tel Aviv: ed. de l'Éclat, 2008, pág. 15; Jean-Marc IZRINE, *Les libertaires du Yiddishland*, Toulouse: Alternative Libertaire y Le Coquelicot, 1998, pág. 22).

<sup>21</sup> Un buen ejemplo podemos encontrarlo en el Londres de la postguerra de la I Guerra Mundial, durante los ataques antisemitas de los camisas negras de la *British Union of Fascists*. El *Board of Deputies* –órgano de representación de la comunidad judía en Inglaterra– adoptará, ante tales ataques, la estrategia de denunciar únicamente la difamación antisemita, pero mantendrá una orgullosa neutralidad política, generando la desvinculación de la población judía más expuesta a los ataques. Ante la incapacidad de la institución para denunciar directamente al fascismo y representar la necesidad de aportar una defensa ante sus agresiones, se constituye una nueva institución –el *Jewish People Council against Fascism and Anti-Semitism*– que abarca desde organizaciones obreras y sionistas, hasta sinagogas y ex-militares. Otro ejemplo significativo lo encontramos, en 1919, en el rechazo de la judería británica y francesa de enviar una delegación al *Comité des Délégations Juives* de la Conferencia de Paz de París. Este rechazo del comité procedía de una diferencia de perspectivas: mientras que el Comité defendía una solución colectiva, entendida como el reconocimiento de un status de minoría nacional para las comunidades judías de Rumanía, Polonia y Hungría, los representantes de la comunidad francesa se mantenían en una defensa de la emancipación cívica (Boris CZERNY, “Paroles et silences...”, op. cit.).

<sup>22</sup> William J. FISHMAN, *East End Jewish Radicals...* op.cit., y “Rudolf Rocker, Anarchist missionary (1873-1958)” en *History Today*, (Enero de 1966), págs.45-52.

obreros<sup>23</sup>. Y, finalmente, a la judería que ha conseguido una emancipación más o menos lograda la pone en la tesitura de tener que decidir entre sus lealtades nacionales y sus lealtades con la comunidad judía. Al responder al compromiso de solidaridad con la población judía inmigrante pone en entredicho su estrategia de fidelidad nacional, de ahí las difíciles maniobras para tratar de atender a ambas exigencias a un tiempo, a la vez que peleaban por sus propios intereses y evitaban su "extranjerización".

### 3. ¡IDENTIFICADOS!

Hasta aquí hemos visto cómo la promesa emancipatoria que animaba a los judíos a romper con su propia identidad los devolvía a su condición en un nuevo contexto, esta vez sociopolítico. Y también cómo esta vuelta a lo judío no constituye un retorno a un lugar anterior. Las fracturas abiertas por la modernización implican también una resignificación de lo judío. Pero ¿cómo se convierte finalmente la *cuestión judía* en un asunto político? Aquí es donde el antisemitismo desempeña un papel fundamental.

La credibilidad del proyecto emancipatorio y las aspiraciones de la población judía dependían del contexto político de cada lugar. En la parte occidental la emancipación política y una mayor integración nacional hacían razonable el deseo de una asimilación cívica republicana que, si no se percibía como adquirida, sí que se consideraba como a punto de lograrse. Y constituía por ello el modelo de referencia de una emancipación exitosa de la población judía. En Europa central, la emancipación resultaba más difícil. Entre la *haskalá* y la pulsión revolucionaria de la generación siguiente quedaba patente la desafección hacia una emancipación que, a pesar de haber logrado ciertos avances a nivel legal, se veía cada vez más lejana a nivel social. En el Este, en cambio, la única esperanza de una auténtica emancipación pasaba por una transformación social completa, de ahí las esperanzas puestas en los procesos revolucionarios<sup>24</sup>.

¿Cuál es la novedad que supone el antisemitismo contemporáneo? En primer lugar, probaría que la emancipación de la judería de Europa central y occidental,

<sup>23</sup> En el caso británico fue determinante la huelga textil de 1912, que consiguió abrir la brecha en el *sweating system* y que se inicia precisamente como solidaridad con una huelga textil iniciada por los trabajadores de la *London Society of Tailors* (William J. FISHMAN, "Rudolf Rocker...", op. cit.

<sup>24</sup> Michael LÖWY, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1997.

en el momento de mayor integración de su historia, era más aparente que real, sacando la cuestión del ámbito privado en el que la *haskalá* y la emancipación francesa pretendían haberla confinado definitivamente. Pero además, al convertir la cuestión judía en un asunto de primer orden y al hacer explícita su alteridad al proyecto nacional, lograría unificar la cuestión judía y desplazarla al centro de la dimensión política.

Hay dos interpretaciones que nos parecen pertinentes aquí para explicar la relevancia del antisemitismo en este desplazamiento: la de Hannah Arendt y la de Moishe Postone. Ambas lecturas comparten un punto de partida: la insuficiencia de las explicaciones históricas del vínculo entre el antisemitismo y el nazismo. En ese sentido vamos a realizar una explicación a contrapelo de la historia, es decir, partimos de la comprensión del antisemitismo a raíz del despliegue más amplio de su racionalidad interna para entender su latencia en el contexto de emergencia que en este artículo nos ocupa, varias décadas antes.

Tanto la lectura de Arendt como la de Postone se desarrollan como una alternativa a dos perspectivas clásicas del vínculo nazismo-antisemitismo: las que ven en el nazismo un elemento de ruptura histórica e insisten fundamentalmente en la Shoah como una manifestación de la irracionalidad; y las que insisten sobre todo en la continuidad del nazismo con la lógica del capitalismo anterior y reducen el antisemitismo a un elemento lateral, a la teoría del chivo expiatorio. Para Moishe Postone la primera es característica de posiciones liberales y conservadoras ya que permite legitimar un statu quo y anclar la desconfianza de posiciones rupturistas. La segunda, en cambio, es esgrimida fundamentalmente desde la izquierda, porque le permite desplazar el nazismo al campo del capitalismo<sup>25</sup>.

Moishe Postone recurre al concepto marxiano de fetiche con este propósito, y trata de explicarlo desde una economía política. Una de las características del nazismo que la izquierda tiene tendencia a olvidar —señala Postone— es precisamente su desarrollo como un movimiento de revuelta y anticapitalista. Para Postone, la aparente contradicción de una posición que ataca al capital y al socialismo, a la vez que fomenta el desarrollo de un capitalismo industrial nacional, sólo se explica a través de la confusión del valor y valor de uso con sus formas fenoménicas (dinero y mercancía). “En el plano lógico del capital, el doble carácter (proceso de trabajo y proceso de valorización) hace aparecer la producción industrial como un proceso exclu-

---

<sup>25</sup> Moishe POSTONE, “La lógica del antisemitismo”, en M. Postone et al., *La crisis del Estado-nación. Antisemitismo-Racismo-Xenofobia*. Barcelona: Alikornio, 2001.

sivamente creativo, material, separable del capital. (...) el capital industrial puede aparecer como descendiente directo del trabajo artesanal y 'natural', como 'orgánicamente arraigado', por oposición la capital financiero 'cosmopolita' y 'parásito'<sup>26</sup>. En esta oposición, el capital se identifica con el polo abstracto mientras se reivindica la economía de su polo concreto. Este anticapitalismo pretende así derrocar el capitalismo a través de la destrucción de su polo abstracto: el dinero, las finanzas.

Más allá de la asociación tradicional del judío con el capital abstracto, el antisemitismo percibe en el judío otro tipo de abstracción que refuerza su asociación con el capital frente a otros grupos: la abstracción política. Como hemos señalado anteriormente, Postone afirma: “En Europa (...) la idea según la cual la nación es un ser puramente político extraído, por abstracción, de la sustancialidad de la sociedad civil nunca se hizo completamente realidad. (...) no era sólo una entidad política; estaba también determinada concretamente, por una lengua, una historia, unas tradiciones, una religión comunes. En este sentido, los judíos fueron el único grupo que, tras su emancipación política, hizo realidad la ciudadanía en su determinación de abstracción puramente política. Eran ciudadanos franceses o alemanes, pero no auténticos franceses o alemanes”<sup>27</sup>.

Así pues, desde este antisemitismo anticapitalista, la abstracción política que permite entrar al judío en condiciones de igualdad en el estado-nación gracias a los diferentes procesos de emancipación constituye, al mismo tiempo, la trampa que lo arrastrará a su propia caída. El antisemitismo moderno ya no es pues, ni el prejuicio racista ni el odio religioso, sino que aporta una nueva dimensión. Como explica Postone, “el antisemitismo moderno no se caracteriza solamente por su contenido secular, sino también por su lado sistemático. Pretende explicar el mundo”<sup>28</sup> y hace del judío la piedra de toque de esa explicación. Lo que diferencia al antisemitismo de otras formas de racismo es que en lo judío se ubica la fuente de poder que rige el mundo y es esta asociación la que permite entender lo antisemita como un gesto de revuelta.

Arendt comparte con Postone la específica novedad del antisemitismo moderno frente al viejo antijudaísmo. Sin embargo, su lectura asume un camino diferente que nos permite completar el cuadro del desplazamiento del antisemitismo moderno.

---

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid.

A su entender, el viejo odio antijudío estaba anclado en una oposición confesional y, socialmente, en el papel que desempeñaban los judíos en el comercio y la banca. Es por ello que el cambio en el papel desempeñado por la judería dejó al antisemitismo sin un anclaje evidente y lo lanza necesariamente a un ejercicio de definición de lo judío. Para Arendt, uno de los descubrimientos de los partidos antisemitas es que, a través de su ataque a los judíos, pueden atacar directamente al Estado. En Europa occidental, la alianza de los judíos con el Estado los pone en el punto de mira de todos los grupos sociales con algún litigio con el Estado. De ella nacen los principales estereotipos antisemitas. Para el campo liberal, la situación de los judíos atenta contra el principio de igualdad universal. Los judíos siguen manteniendo una relación privilegiada con el Estado, constituyendo así un “Estado dentro del Estado” o “nación dentro de la nación” y quedan asociados además a la clase aristocrática<sup>29</sup>. Los conservadores entenderán, por su parte, que el Estado se encuentra al servicio de los intereses de un grupo internacional. En el caso alemán, además, la aristocracia antisemita (en litigio tanto con el Estado como con la burguesía) logró acercar el estereotipo del burgués y del judío, ganándose así la simpatía de las clases más populares a la vez que obligaba a la burguesía a asumir posiciones antisemitas para desvincularse de lo judío<sup>30</sup>. El antisemitismo logró así convertirse en un condensador político del malestar social.

Por otra parte —y este es otro de los elementos que nos permiten diferenciar al antisemitismo moderno del viejo patriotismo— el antisemitismo se constituye, en consonancia con el fenómeno judío cosmopolita que dice combatir, en una estructura transnacional. Y podemos afirmar, por lo tanto que, a pesar de su retórica nacionalista, constituye realmente un elemento nuevo que desborda el marco del estado-nación.

Tanto Arendt como Postone intentan dar con la clave específica que separa al antisemitismo de otras formas de racismo o xenofobia y del propio antijudaísmo tradicional. En resumen, el antisemitismo no es un movimiento conservador, sino que contiene un fuerte componente de revuelta; no es un movimiento nacional, a pesar de su retórica nacionalista; y, a diferencia del irracionalismo del viejo antijudaísmo, el antisemitismo detenta un carácter sistemático que pretende explicar el

<sup>29</sup> Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza, 2007, pág. 102.

<sup>30</sup> Hannah ARENDT, *Escritos Judíos*, op. cit., págs. 183 y ss.

mundo en clave de dominación judía, haciendo del rechazo de lo judío una palanca de transformación y emancipación<sup>31</sup>.

La cuestión judía adquiere así una relevancia política creciente a la vez que, en un proporcional proceso de abstracción, se vacía de su viejo contenido identitario. Las definiciones clásicas difícilmente pueden ajustarse a la nueva función. Y la redefinición y la identificación constituyen así una tarea de primer orden. Vale aquí recordar célebre “¡yo decido quién es judío!” de Goering.

“Puesto que el judío ya no tiene una identidad indisputable entre las naciones europeas occidentales, una de las tareas más urgentes del antisemita es la de definirlo. El que los judíos sean una religión o una nación, un pueblo o una raza, un Estado o una tribu, depende de la opinión específica que los no judíos —entre los que viven los judíos— tengan de sí mismos, pero ciertamente no tiene ninguna conexión con un conocimiento genuino sobre los judíos”<sup>32</sup>.

#### 4. LA AFIRMACIÓN IDENTITARIA

La judería de Europa central y occidental, al borde de su disolución, descubrirá por lo tanto, con el antisemitismo y la migración judía, los límites inesperados a su integración. Como si de un mal sueño se tratara, empieza a experimentar la precariedad de la integración social que la emancipación supuestamente debería haber logrado. Bernard Lazare recoge esa sorpresa ligada al descubrimiento de la condición judía, entendida como un gran interrogante:

“Un día me desperté de un sueño. Había vivido en medio de un pueblo y creía que era de la misma sangre. Me habían enseñado a no alegrarme más que de sus alegrías, a entristecerme sólo por sus penas; su tierra era la mía; no había cielo más hermoso que su cielo, el dulce cielo que yo amaba; creía ser el hermano de los que me rodeaban, y el día en que desperté, entendí que para ellos yo era de otra sangre, de otra tierra, de otro cielo, de otra fraternidad. Me desperté judío e ignoraba lo que era un judío”<sup>33</sup>

<sup>31</sup> “Alemania expuso el antisemitismo abstracto moderno del modo más radical y consistente. Alemania pudo servir de modelo para el mundo entero porque a) se distanció radicalmente del odio a los judíos tal y como se practicaba en la era anterior a la emancipación, y porque b) se las arregló para descubrir en el judío un principio con el que transformar el mundo” (Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit.).

<sup>32</sup> Hannah ARENDT, *Escritos Judíos*, op.cit., pág. 147

<sup>33</sup> Bernard LAZARE, *Le fumier de Job*, Strasbourg: Ed. Circé 1990

Y en efecto, el ataque del antisemitismo y la fractura de la emancipación empujan a la población judía hacia una redefinición identitaria, pero no se trata aquí del redescubrimiento de una identidad, sino por el contrario de la reflexividad provocada por el estigma de la identificación. La posición carece de puntos de fuga. Salir del estigma antisemita negando la condición judía es un intento asimilacionista que parece abocado al fracaso cuando no directamente imposible. Pero aceptar lo judío como una seña de identidad propia, ¿qué significa? ¿Hay algo que aún pueda seguir siendo señalado como judío de manera inequívoca? Y si acaso existiera, ¿qué nueva función puede exigírsele frente al ataque del antisemitismo?

Buena parte de la afirmación identitaria consiste en la reapropiación de la identificación judía como el mejor camino para negar los contenidos del estereotipo antisemita. La afirmación se esgrime así como la única forma de oposición. Bernard Lazare afirmará: “en este momento hay, además, demasiadas ignominias y demasiados ultrajes a recoger bajo este nombre, para que no reclame públicamente mi parte en esta herencia”<sup>34</sup>. Sólo afirmando una identidad otra parece posible negar el estereotipo judío antisemita. Surge así de manera dialéctica ante una totalidad que construye la alteridad de lo judío para eliminarla. Cualquier recuperación del pasado adquiere un significado nuevo que viene a tratar de asumir en unos casos y minimizar en otros esa posición de alteridad que es, en todo caso, radicalmente nueva. Y esto inaugura un proceso de renegociación identitaria.

Para quienes se habían tomado en serio el proyecto emancipatorio, la afirmación constituye una defensa ante la revitalización de una frontera identitaria que pensaron inexistente y que habían aprendido a olvidar. De un lado y de otro (antisemitas y la propia judería) se les recuerda de pronto la vigencia de esa frontera y sus códigos cerrados de pertenencia; es decir, los límites de su emancipación. Y se busca la reactivación de viejos indicadores identitarios; aquéllos que tratan de congelar lo que “en realidad” significa “ser judío”. La única salida es en ese sentido la de reapropiarse ese exceso de identificación, trastocando su significado y asumiendo esa reapropiación identitaria en un proyecto de liberación. Tiene así un componente fuertemente reactivo; una coloración de resistencia. Y como tal, se mueve en el campo público y político en el cual el antisemitismo trata de anclar su significación. La emancipación gira así hacia una dimensión inesperada: la de determinar de manera autónoma el valor de la propia condición judía.

---

<sup>34</sup> Ibid., pág. 23

En 1920 Erich Mühsam, anarquista, judío y alemán, escribe: “soy judío y seré judío toda mi vida. Nunca negué mi identidad judía, ni tampoco abandoné nunca oficialmente la comunidad religiosa judía (porque seguiría siendo un judío, y no me importa cómo me categorice el Estado). No veo el ser judío ni como una virtud ni como un defecto. Es simplemente parte de lo que soy, como mi pelo rojo, mi peso y mis intereses personales”<sup>35</sup>. La declaración de Mühsam va dirigida a Sigmund Fränkel, un judío ortodoxo de Munich y concejal de comercio, que recomienda a Mühsam, así como a Gustav Landauer, Ernst Toller y otros radicales de origen judío implicados en la República de los Consejos de Baviera que, en tanto judíos, no se mezclen de los asuntos políticos. El antisemitismo impide la disolución de la condición judía. La ataca, y en su ataque la reconstruye y la ubica en el centro de la escena política. Y la judería no sólo es incapaz de dar respuesta en el plano político al antisemitismo sino que, ante el temor a las consecuencias de esa “identificación”, prefiere que todo judío se mantenga al margen de la dimensión política para conservar la paz (el *sholem*). Afirmar lo judío al margen de la dimensión política. El objetivo –como explicara el propio Lazare<sup>36</sup>– es disiparse, desaparecer, para alcanzar el *sholem* evitando atacar y defender, ser atacado y ser defendido. El individuo libre, el judío dispuesto a defenderse, el judío que es identificado en la escena, se convierte así en un enemigo de la comunidad. De ahí que la afirmación de Mühsam constituye un desafío tanto para el antisemitismo como para la propia comunidad judía. Mühsam ilustra en esta afirmación de su condición judía la necesidad de una doble emancipación. Se trata de una reapropiación de lo judío dentro de la libre autodeterminación individual. Si la estrategia asimilacionista optaba por conquistar la libertad a través de la negación de la condición judía, desde esta posición podemos entender la libertad como la libertad de la propia autodeterminación identitaria, como una específica capacidad de reconfiguración de lo judío.

Esta afirmación de la condición judía como reivindicación de un camino autónomo había tenido varias décadas antes su manifestación colectiva en los albores del movimiento obrero yiddish, cuyo componente político –como ya hemos señalado– despertaba fuertes tensiones con la judería occidental. El movimiento obrero judío afirma su especificidad a raíz de la ambigua posición de los socialistas rusos

<sup>35</sup> Erich MÜHSAM, *Liberating Society from the State...*, op.cit., pág. 141.

<sup>36</sup> Bernard LAZARE, *Le fumier de Job*, op.cit., pág. 39 y 61.

en relación con los pogromos de los años 80<sup>37</sup>. Surge de la necesidad de establecer espacios autónomos de organización política para lidiar con las específicas condiciones e intereses de la población obrera yiddish y para mantener su vocación internacionalista frente al nacionalismo que impregnaba tanto el socialismo ruso como el polaco. En este proceso se producirá una afirmación colectiva que amalgama la cultura y la lengua yiddish con la condición obrera. En 1895 se crea en Vilna el *Yargonishe Komitet*, que tiene como objetivo promover la literatura, fundar bibliotecas, publicar obras populares y científicas y acercar obras literarias en yiddish<sup>38</sup>. Pronto será replicada en otras poblaciones como Minsk o Bialystok. El yiddish se convierte en la herramienta de aprendizaje (no sólo para la masa obrera, sino también para la clase intelectual judía socialista, generalmente rusófona). Con el exilio, este impulso se extiende a los principales destinos internacionales de migración. C. Cusol y L. Landauer<sup>39</sup> documentan en Francia la *Kultur Ligue* (una universidad popular y una biblioteca de 3000 volúmenes con el objetivo de propagar la cultura yiddish) y el YASK (*Yiddisher Arbeter Klub*) y en 1937 se llegó a realizar un congreso mundial en defensa de la cultura yiddish<sup>40</sup>; además de las incontables traducciones y publicaciones tanto políticas como literarias a las que este movimiento dio lugar, de las que no es posible dar cuenta aquí.

Lo que aquí nos interesa resaltar es, sin embargo, las consecuencias de esta afirmación de la condición judía entendida desde la doble condición obrera y yiddish para el despliegue cultural. Se produce así un intercambio triangular. La cultura yiddish se politiza, alimentándose de nuevas traducciones y obras de corte político; el obrero judío se yiddifica, recreando la lengua y la cultura; y la clase intelectual, a través de su misión socialista yiddish, se judaiza. La identificación política se articula así en torno a una identificación cultural y lingüística. En este sentido, la afirmación de la condición judía va más vinculada a una cultura determinada, y a la lengua e incluso a un territorio (aunque este territorio, por la emigración, será finalmente el territorio de la lengua también) que hace emerger una conciencia colectiva, pero indudablemente en una relación compleja con otras afirmaciones identitarias (nacionales, religiosas, étnicas, comunitarias, etc.).

<sup>37</sup> Claudio Sergio INGERFLOM, “Idéologie révolutionnaire et mentalité antisémite: les socialistes russes face aux pogroms de 1881-1883”, en *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, año 37, n°3, 1982, págs. 434-453.

<sup>38</sup> Henri MINCZELES, *Les mouvement ouvrier juif*, op.cit., págs. 135 y ss.

<sup>39</sup> No confundir con Gustav Landauer.

<sup>40</sup> C. CUSOL y L. LANDAUER, “Le mouvement ouvrier juif en France”, en *Les Temps Maudits* n°18, enero de 2004.

Ninguna de estas dos afirmaciones, ni la de Mühsam ni la del socialismo judío, incorpora específicamente, sin embargo, el papel de alteridad respecto a la racionalidad inherente a la Ilustración que explicamos en la primera parte del artículo. Tal vez la figura que mejor retrata esta dimensión es la figura del *paria*, conceptualizada por Bernard Lazare. Ya de manera temprana Leo Pinsker había descrito una idea muy cercana al *paria* de Lazare en su opúsculo *Autoemancipación*. Para Pinsker, el judío no es ni ciudadano ni extranjero. De ahí su rechazo: no puede gozar de los beneficios de la hospitalidad porque no es propiamente un extranjero; y tampoco puede corresponder puesto que no tiene patria. Es más parecido al mendigo, al prófugo, al apátrida. Si la emancipación no puede constituir en ningún caso una solución es porque la emancipación requiere siempre una ley especial y por lo tanto es siempre revocable. Y además, su emancipación legal no implica su emancipación social. Es política pero no arraigada en el sentimiento humano y por lo tanto discutible. Es por ello que los judíos no deben seguir esperando una solución sino de sí mismos<sup>41</sup>. En el caso de Pinsker, esta lectura le lleva a sentar las bases del sionismo –como veremos más adelante–, entendiendo que el pueblo judío debe salir de esta situación para buscar su normalización. El giro que aporta Lazare a este apátrida de Pinsker es en cambio la reivindicación de la figura del *paria*. El judío no debe abandonar su condición de *paria* en favor de una normalización, sino hacer de esa condición el rasgo definitorio de su identidad<sup>42</sup>.

Es tal vez la primera de las piezas que componen el libro *Le fumier de Job* de Bernard Lazare, la que mejor ilustra los pasos que conducen a esta figura del *paria*. El primer paso lo encontramos en la imagen de un judío asimilado. Distanciado de los judíos como pueblo y como raza, pero también necesariamente distanciado de sus connacionales ante el abismo abierto por el antisemitismo, que en el relato queda reflejado en la presencia constante al fondo de la escena del grito “Mort aux juifs!”. Esta posición encarna perfectamente el *entre-dos* del marrano moderno que describimos en la primera parte. Es el abismo sin retorno. Es el descubrimiento del vacío de la condición judía: la ausencia del alma judía<sup>43</sup>. La segunda imagen es la tensión entre una reconstrucción del alma judía y una afirmación del interrogante

<sup>41</sup> Carlos del VALLE, op. cit., Córdoba: Diputación de Córdoba, 1976

<sup>42</sup> “(...) el áspero orgullo (...) de sentir este odio universal, de ver el mundo cristiano hacer girar su historia en torno a este puñado de hombres. Para ser así detestado por todo el género humano, debe llevarse en sí algo grande (...) Qué deleite el de crear una nobleza a partir de su infamia, una realeza de su envilecimiento” (Bernard LAZARE, *Le fumier de Job*, op.cit., pág. 49)

<sup>43</sup> Ibid., pág. 19-20.

de la nueva condición judía. Es aquí donde emerge la figura del paria: “yo soy a partir de ahora un paria y no sé con qué elementos reconstruir una dignidad y una personalidad”<sup>44</sup>.

El paria de Lazare traduce una reconstitución negativa del sujeto, resultante de un excedente: el de la imposible acomodación del diferencial judío en la estructura sociopolítica de la Europa ilustrada. A través del paria lazariano la afirmación se realiza directamente desde la condición de alteridad, y constituye así la mejor perspectiva para acometer una crítica del conjunto del proyecto ilustrado. La cuestión que suscita la figura del *paria* lazariano es, sin embargo, la de cómo enfrentarse al estigma lanzado por el antisemitismo sin unos referentes colectivos, cómo asumir la identidad del paria de manera colectiva sin avanzar un nuevo paquete de anclajes identitarios. No es de extrañar que Lazare a partir de aquí trate de recurrir a diferentes elementos (la memoria del gueto, la condición de clase...) hasta acogerse a una perspectiva nacional e incorporarse al sionismo, si bien con marcadas distancias procedentes de su procedencia libertaria; diferencias que finalmente le harán romper con la Organización sionista, aunque no con el sionismo como tal<sup>45</sup>.

En consonancia con esa línea abierta por el paria de Lazare, es interesante recoger aquí una carta del *Groupe des Ouvriers juifs socialistes de Paris*<sup>46</sup>, publicada en 1898 para recriminar al Partido Socialista francés la falta de determinación en su posicionamiento ante el caso Dreyfus y el uso del antisemitismo como estrategia política. La carta reedita el debate anterior de los socialistas judíos ante la ambigua posición de los socialistas rusos ante los pogromos, pero en el contexto francés. Para los autores de la carta, el partido socialista recurre al antisemitismo como aglutinante para reforzar la solidaridad de clase. Quienes sufren las consecuencias de esa estrategia –denuncian– no son los capitalistas (judíos o no), sino el proletariado judío. La posición judía es entendida aquí como una posición de alteridad crítica. Vale la pena detenerse pues en ella un instante.

La argumentación parte de una vinculación del progreso a los malestares y desgracias del ser humano. Los avances de la humanidad, afirman, se producen como resultado de un intento de solventar obstáculos y problemas a los que ésta se va

<sup>44</sup> Ibid., pág. 25.

<sup>45</sup> Milen Gotchev JISSOV, *(Mis-)understanding anti-semitism and Jewish identity. From Bernard Lazare to Hannah Arendt*, Tesis doctoral en Filosofía de la Queen's University, Kingston (Canadá, 2009, págs. 94 y ss.

<sup>46</sup> La carta está firmada por dos autores: Karpel y Dinner. El primero de ellos muy probablemente puede tratarse del fundador del sindicato de los gorreros de París (cfr. C. CUSOL y L. LANDAUER, “Le mouvement ouvrier juif en France”, op.cit.)

enfrentando. Como tal, dicho resultado sólo constituye un verdadero progreso cuando consigue trascender el caso particular que lo desencadena y aportar un avance universal. Es decir, cuando contribuye a una liberación del ser humano. Esta dimensión, de carácter descriptivo, se complementa, además, con una dimensión normativa, a saber: para que el progreso contribuya a la armonía social debe ser universal; y en este caso “universal” significa que debe cumplirse en cada caso particular<sup>47</sup>. De aquí extraen los dos autores dos ideas centrales: (1) “los intereses de los sufrientes están siempre estrechamente vinculados a los intereses del progreso”<sup>48</sup>, puesto que constituyen su motor primero; y (2) el estado de (des)armonía social, así como el grado en que tal progreso favorece o perjudica a los más débiles y los desheredados constituye un buen indicador del progreso.

Tal y como más tarde se desarrollaría en el pensamiento adorniano, es en el dolor engendrado o no resuelto por el sistema en curso, donde se puede objetivar la negatividad del sistema. Y aquí es donde el pueblo judío emerge como una función clave, en tanto que alteridad sistémica. El pueblo judío no es esa minoría capitalista en donde asienta su definición el antisemitismo, sino la mayoría proletaria que sufre una doble opresión: como clase y como nación<sup>49</sup>. Es por ello que “los judíos representarán para siempre la medida histórica por excelencia del estado del progreso de casi todas las naciones y de todas las épocas”. Dejando de lado el “para siempre” de la frase –que a día de hoy, con la constitución del Estado de Israel y los avatares a él vinculados, resulta ciertamente anacrónico– vale la pena resaltar esa afirmación identitaria como categoría crítica del progreso ilustrado.

Pero hay además otro elemento de relevancia en esta figura de la alteridad crítica. El centrar su atención en la condición de parias y en la doble opresión les permite reapropiarse del atributo cosmopolita<sup>50</sup> contenido en el estereotipo antisemita desde su alteridad crítica. Más allá de lo acertado o no de dicha interpretación, el hecho de asumir este anclaje por encima del anclaje del territorio y la lengua, como

<sup>47</sup> “Esta armonía se realizará únicamente si se extiende a todo el género humano, si no todos estos esfuerzos humanos se ejercerán en beneficio del egoísmo o del patriotismo, o del nacionalismo, que sólo conducen a conflictos bárbaros, a pueblos degollándose mutuamente, a aumentar el mal que ya se hacen mutuamente” (KARPEL y DINNER, *Le Proletariat Juif. Lettre des ouvriers juifs de Paris au Parti Socialiste Français*, París: Imprimerie J. Allemane, 1898).

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> “Somos lamentablemente el pueblo más proletario del mundo. Lo somos doblemente, como clase y como nación; porque somos a la vez los parias de las clases y los parias de las naciones” (Ibid.).

<sup>50</sup> “Somos cosmopolitas no sólo por nuestros banqueros, que hacen valer sus papeles en las cuatro esquinas del mundo (...) sino también por nuestras desgraciadas familias, que ven morir sus hijos en las cuatro esquinas de ese mismo mundo”. (KARPEL y DINNER, *Le Proletariat Juif*, op.cit.).

fue la opción del bundismo<sup>51</sup>, les permite saltar las diferencias del yiddishmo, así como las múltiples elecciones en relación con el asimilacionismo y el judaísmo para extender el sujeto crítico. En la confluencia de estas dos interpretaciones la condición judía no sólo es redefinida como una categoría crítica y revolucionaria<sup>52</sup>. En este caso, más allá del pueblo-paria de Lazare, se constituye una reunificación de lo judío, más allá de la frontera de clase, sin renunciar por ello a su componente transformador. El malestar social –entienden los autores– no sólo se traduce en términos de clase y, consecuentemente, el motor del cambio tampoco<sup>53</sup>. La revolución, para ser realmente universal, no puede verse restringida por la frontera de clase. Del razonamiento de los autores se desprende la idea de una “fraternidad de la miseria”, entendiéndose que no hablamos únicamente de una miseria material, sino también de la miseria resultante de otras formas de opresión.

La consecuencia más directa, no tanto de estos esfuerzos de confrontación al antisemitismo, sino sobre todo del uso de lo judío como categoría polémica es, sin duda, la consolidación de un “nosotros” judío absolutamente equívoco, pero que al mismo tiempo funciona. Tomar consciencia de la propia posición sin eludir el desafío que impone es ya, en sí mismo, un acto político, puesto que esta afirmación se hace en el marco de un espacio público, con la consciencia de las limitaciones ahora evidentes de la estrategia emancipatoria/asimilatoria así como de la ofensiva del nuevo antisemitismo. Afirmar la condición judía constituyó así un gesto que denunciaba las trampas del proyecto asimilacionista de emancipación así como de su complemento antisemita. En ese sentido, su interés no se limita a una

<sup>51</sup> Del Bund, Unión General de Trabajadores Judíos de Lituania, Polonia y Rusia.

<sup>52</sup> “[...] y vosotros, obreros de la renovación social, y vosotros diputados socialistas, vosotros que debéis extender por todas partes la luz, y derramar por todas partes la semilla del avenir, ¿se os permite ignorar este lugar tan abierto, este suelo tan bien preparado que os ofrece el proletariado judío de todos los países?” [...] “No osamos enfadarnos demasiado, por no ver al otro enfadarse aún más contra nosotros. La cólera nos está prohibida como, en general, a todos los oprimidos. Y sin embargo, tanto se ha amasado en nosotros por nuestra larga historia de iniquidades y persecuciones padecidas que, si estallara en la misma dosis e intensidad que las injurias que hemos tenido que integrar, haría estallar el mundo y no dejaría en su lugar más que una inmensa marca de rabia, en un asombrado universo” (Ibid.).

<sup>53</sup> “Nos parece que nuestra cólera no se agota en la revuelta razonada de Karl Marx y sus discípulos. Ellos la ejercen en una esfera demasiado estrecha, en la lucha de clases, y nuestra cólera no puede detenerse ahí. Creemos entender incluso que, en el mundo, la cólera de los descontentos tampoco quiere detenerse ahí. Emerge y se expande, quiere abarcarlo todo. Agita todo lo que hay en nosotros de vida, de luz, de amor, de belleza, de verdad, de felicidad, contra todo lo que hay en nosotros de vacío, de marchito, de aburrido, de feo, de ignorante y de enfermo. Y es de ahí, de estas revueltas potentes, provocadas en las profundidades de nuestras nobles naturalezas, en paralelo a la lucha de clases, que vendrá el choque definitivo generador de la Revolución social. Porque esas naturalezas nobles y conscientes no tienen clase. Se reclutan en todas partes” (Ibid.).

“historia judía” sino, a través de la occidentalización moderna, a nuestro mundo contemporáneo. De ahí que el esfuerzo por la resignificación de la identidad judía abre un escenario de máximo interés, no por lo que los judíos hayan sido capaces o no de hacer, o por lo que deberían haber hecho o dejado de hacer, sino porque en el hilo de su reflexión podemos encontrar las pistas para acceder a una crítica de la constelación nacional-estatal-capitalista moderna. El triunfo del sionismo como dimensión discursiva (y no como proyecto<sup>54</sup>) tiende a ocultar en ese sentido el debate abierto antes de su consolidación como proyecto hegemónico, ocultando así su potencial crítico.

## 5. NUEVOS HORIZONTES POLÍTICOS

*En este mundo del siglo XX nadie puede arreglárselas fuera de la sociedad (...)  
Ya no hay 'salidas individuales':  
ni para el parvenu que firma por su cuenta la paz con un mundo  
en el que no se puede ser humano siendo judío,  
ni para el paria que cree poder renunciar individualmente a este mundo.  
El realismo del uno no es menos utópico que el idealismo del otro.*

Hannah Arendt<sup>55</sup>

De los apartados anteriores se desprende que la afirmación identitaria es propiamente hablando la afirmación de un interrogante. Esta se produce en el momento exacto de su mayor fractura y, si algo lleva inscrito de manera inequívoca, es el estereotipo antisemita. Y puesto que emerge como un gesto liberador ante el cierre del proyecto moderno, se ve abocada a la negociación de un proyecto emancipatorio. Recogerá con este objetivo elementos del pasado aportándoles una significación nueva en función de su proyección política.

Es sobre todo durante las dos últimas décadas del siglo XIX cuando se trazan las diferentes alternativas políticas posibles ante el interrogante abierto por la cuestión judía. Durante los años 80 se sentarán los precedentes en las reacciones ante los ataques antisemitas. Y el año más simbólico es sin duda 1897. Durante este año, a la vez que se prueba la inocencia de Dreyfus en Francia, nace en Vilna el partido socialista judío (Bund) y tiene lugar el primer congreso sionista en Basilea. Pero también será en el transcurso de estas dos décadas cuando se redactarán las obras canónicas sobre la cuestión. La *Auto-Emancipation*, de Pinsker, es de 1882; el *Judenstaat*

<sup>54</sup> Cfr. Reyes MATE, “Estudio introductorio...”, op. cit.

<sup>55</sup> Hannah ARENDT, *La tradición oculta*, op. cit., pág. 74.

Herzl, de 1896; Dubnow escribe sus *Cartas sobre el judaísmo antiguo y nuevo* y *El pueblo judío como nación histórico-espiritual entre las naciones políticas* en el mismo 1897; y Ahad Haam, por su parte, elaborará la mayor parte de su obra entre 1895 y 1913.

Es por lo tanto a principios del siglo XX cuando encontramos el mayor abanico de alternativas. Será 1917 el año que marcará el inicio de una unificación de las perspectivas en torno a dos polos principales: por un lado el sionismo, entendido crecientemente como la creación de un Estado judío y validado internacionalmente a través de la Declaración Balfour; y por el otro el comunismo, fortalecido por el triunfo de la revolución bolchevique. Hasta después de la I Guerra Mundial el sionismo sólo desempeñaría un papel muy limitado<sup>56</sup>. Logró conquistar cierta credibilidad a través de sus esfuerzos políticos y diplomáticos, pero sin duda el paso determinante para afianzar su posición en el espectro político sería el conocimiento de la Declaración Balfour. La consolidación del sionismo político como propuesta hegemónica implicará a la vez la consolidación de una determinada reconstitución de la condición judía<sup>57</sup>. Es por ello que los años anteriores son determinantes para entender esos otros horizontes posibles. Y los matices de sus diferencias nos informan sobre cómo se concibe la identidad judía, cuáles son sus anclajes y respecto a qué alteridad se construye. A esto vamos a dedicar estas últimas páginas del artículo.

Podemos distinguir las diferentes líneas políticas en función del tipo de identificación en la que se asientan, así como en función del tipo de emancipación a la que aspiran. En este segundo aspecto podemos hablar de cuatro líneas diferentes. Estas distinciones no son en ningún caso ideales tipo, puesto que se entrecruzan y no pueden ser separadas en universos coherentemente estancos. Deben ser entendidas por lo tanto como tendencias que polarizan las posiciones y que en su combinación configuran la realidad específica de cada propuesta política:

1. *Emancipación ciudadana*: desde el momento en que la ciudadanía está vinculada a la nacionalidad, lograr una emancipación a través de la adquisición de la ciudadanía implica una integración/asimilación nacional. Una afirmación de la condición judía dentro de este horizonte abre varias alternativas: (1) si la afirmación es nacional, requiere una desvinculación de la ciudadanía respecto de la nacionalidad; (2) si la afirmación es religiosa requiere una indiferenciación de la ciudadanía respecto a la confesión, en ese sentido un Estado laico.

<sup>56</sup> Rudolf ROCKER, *The London Years*, Oakland y Nottingham: AK Press y Five Lives Publications, 2005, págs. 67, 86.

<sup>57</sup> Véase al respecto el artículo de Emmanuel TAUB ("Mesianismo, Shoá y el Estado de Israel en la construcción de la identidad judía moderna"), en este mismo número.

2. *Emancipación espiritual*: Hay dos lógicas insertas en este punto. Por un lado una emancipación espiritual del dogmatismo religioso. Por otro lado, una emancipación cómo comunidad confesional en el interior de las sociedades europeas. Afirmar la condición judía a través del vínculo confesional implica, como acabamos de señalar, compatibilizar el judaísmo con el marco de la ciudadanía nacional. En ese sentido la emancipación adquiriría una reivindicación o bien de tolerancia, o bien la exigencia de una laicización del Estado. Pero a su vez esto implica demostrar en qué medida una confesión como la judaica, que vincula lo nacional y lo religioso, puede ser compatible con la fórmula laica adoptada en la Ilustración. Esa fue la tarea que se propuso acometer el movimiento de la *Haskalà* que se concibe al mismo tiempo, por lo tanto, como movimiento de emancipación espiritual. Otra opción (la seguida por el sionismo cultural) reivindicaría el componente nacional presente en el Judaísmo y haría de esta emancipación espiritual y nacional una única dimensión, dificultando en ese sentido la integración nacional explorada por la *Haskalà*.

3. *Emancipación revolucionaria*: La emancipación desde este punto de vista exige un cambio radical de modelo y aspirar a una reorganización internacional. Ahora bien, en el marco de ese cambio revolucionario, lo judío puede ser entendido como uno de las resultantes de un sistema obsoleto y, por lo tanto, buscar su disolución individualmente al interior de otros sujetos revolucionarios. O bien puede ser entendido como un sujeto revolucionario en sí mismo. Su imposible acomodación en un sistema que ya está obsoleto, es decir, como resto, puede ser leída justamente como uno de los motores del cambio (esta fue la vía recorrida por organizaciones como el Bund y el anarquismo yiddish).

4. *Emancipación nacional*: la emancipación desde este punto de vista aspira a la autonomía política de los pueblos y reivindica lo judío como pueblo, y reclama la necesidad de acometer un esfuerzo de articulación política de su realidad diaspórica. Pero dentro de esta perspectiva también es posible realizar ciertas distinciones entre: (1) un reconocimiento del estatus de minorías nacionales en los territorios nacionales en los que se encuentran presentes (este sería la propuesta del Volkspartei de Simon Dubnow); (2) una articulación política diaspórica transnacional (también avanzada por Dubnow), (3) una articulación nacional diaspórica, pero con referencia a un centro específico en Palestina (defendida por Ahad Haam); (4) o bien la constitución de un organismo autónomo territorialmente unificado (como lo imaginaron Moses Hess y Theodor Herzl).

¿Y respecto al vínculo identitario? El proceso de secularización y el de emancipación espiritual desarrollado por la *Haskalá* constituiría en primer lugar una fractura respecto a la definición de la unidad judía. La confesionalización de lo judío dejará cada vez a más judíos fuera de esa definición. Pero la confrontación con el antisemitismo devuelve una interpelación compartida. De ahí que se tienda a recurrir a una dimensión espiritual como un rasgo común que debe ser revitalizado (sionismo cultural) o bien se empieza a apuntalar nuevas definiciones de lo judío (histórico-culturales, nacionales, étnicas). Desde el diferencial de la lengua y la cultura específica de ciertas comunidades judías a la apelación de una unidad nacional transnacional hay pues un abanico de posibilidades muy amplio.

En el socialismo judío, el elemento que articula el componente nacional, es fundamentalmente el Yiddish. La lengua y la memoria que vehicula justificaban su autonomía a la vez que designaba un campo cultural sin necesidad de recurrir a definiciones más complejas que podían entrar en contradicción con el socialismo. El yiddish aportaba además una condición: era el *jargon*, la lengua *del pueblo* (o del “populacho”), y fusionaba así la afirmación cultural a una perspectiva de clases. Se compatibilizaba fácilmente con una perspectiva internacionalista, entendida en términos de una libre confederación de pueblos. Y la gran dimensión adquirida por la emigración yiddish le aportaba además una dimensión internacional que encajaba adecuadamente con esta perspectiva. La cultura yiddish se articularía así como un bien común aportando cohesión identitaria tanto en el caso de estructuras más institucionalizadas como las del Bund, como en el de estructuras más laxas, como las del anarquismo, estructurado fundamentalmente en torno a clubes culturales, uniones obreras y sus respectivos periódicos.

Pero al mismo tiempo, el yiddish marcaba los límites de la definición de lo judío. No podía dar cuenta en ese sentido de la totalización de la condición judía que el antisemitismo provocaba. De ahí que la oposición al anti-semitismo no puede ser planteada desde este punto de vista, sino que será necesario reducir el anti-semitismo a una dimensión del fascismo y realizar la confrontación desde el frente antifascista, como de hecho se hará finalmente. Por último, la fórmula del *Doykayt* (aquí)<sup>58</sup> circunscribe adecuadamente el espacio de su acción política y posiciona al socialismo judío frente a la estrategia colonial sionista. La lucha del pueblo obrero judío debe llevarse a cabo donde vive y trabaja. Esta afirmación, unida a la diás-

---

<sup>58</sup> Henri MINCZELES, *Les mouvement ouvrier juif*, op.cit., pág. 166.

pora de la migración yiddish, resalta aún más la dimensión global del socialismo judío.

El sionismo tiene la ventaja y el peligro de responder a un *quién* que se está gestando y que reclama una configuración política. Y no resulta disparatado por lo tanto considerar que esa incapacidad del socialismo judío (tanto anarquista como bundista) para dar cuenta de esa unidad de identificación tuviera que ver con su progresiva pérdida de relevancia. Ahora bien, también hay, dentro del sionismo, diferencias respecto al *quién* judío. La diferencia no radica aquí en visiones alternativas, puesto que todas ellas son variaciones de una perspectiva nacional. Lo que condiciona los matices es la prioridad que se le concede a los diferentes aspectos de esa dimensión nacional y a la dimensión territorial.

Por un lado podemos hablar del autonomismo de Simon Dubnow<sup>59</sup> que constituye la mayor reivindicación política de la realidad diaspórica y, en ese sentido, podemos decir que se encuentra en los márgenes del sionismo. Dubnow construye la identidad sobre la historia judía de la cual es investigador pionero. El judaísmo adquiere en su obra el carácter de sistema cultural, en el cual no hay contradicción sino continuidad entre el judaísmo tradicional y su versión secularizada nacional. Esta redefinición de la identidad le permite saltar las fronteras establecidas por el yiddishismo sin por ello deshacerse de su herencia cultural. Acepta así no sólo el Yiddish sino también todas las lenguas nacionales, aun cuando le dé al hebreo la prioridad de lengua nacional. A lo que aspira es a la consolidación de un nacionalismo espiritual, que considera la variedad más avanzada del nacionalismo, de la cual el pueblo judío es ya, de hecho, una manifestación en su realidad diaspórica. Este nacionalismo espiritual no requiere la creación de un Estado, sino la autonomía de la población judía en el marco diaspórico en el que se encuentra. Y, de hecho, el reconocimiento de la población judía como minoría nacional en los Estados en los que residían formaba parte del programa del Volkspartei.

El sionismo cultural insiste asimismo en la dimensión espiritual y ve en el sionismo fundamentalmente un proceso de regeneración espiritual del pueblo judío (Leo Pinsker, Ahad Haam, Martin Buber). Palestina conserva, en este caso, la relevancia de ser la tierra de la alianza que conforma al pueblo judío como nación y como comunidad espiritual. Es por lo tanto el territorio que permite su regeneración y el que dota de sentido al impulso sionista. Sin embargo, aunque esto no es

---

<sup>59</sup> Koppel S. PINSON, "Simon Dubnow: Historian and Political Philosopher", en S. Dubnow, *Nationalism and History*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1958.

a priori incompatible con la constitución de un Estado-nación judío en Palestina, no es necesariamente ésta la fórmula que debe perseguirse. Las razones pueden ser resumidas fundamentalmente en tres: (1) marcarse como objetivo la constitución de un Estado judío puede conllevar una serie de dificultades que pueden erigirse como obstáculos para lograr el verdadero objetivo (reestablecer el vínculo espiritual con el territorio de Palestina); (2) la unión que se persigue es espiritual (y de ahí también nacional<sup>60</sup>), pero no territorial. La diáspora no es por lo tanto incompatible con esa constitución de un centro espiritual<sup>61</sup>; y (3) el sionismo cultural ha sido también el que más presente ha tenido la realidad de la población árabe en Palestina, consciencia que le impide hablar de un Estado judío de manera acrítica. Es la fórmula de “centro espiritual” de Ahad Haam la que probablemente haya ilustrado mejor este tipo de orientación del sionismo cultural<sup>62</sup>.

Dentro del propio sionismo también el socialismo desempeñó un papel fundamental. Al igual que en el socialismo yiddish, es la tensión nacionalismo-internacionalismo la que se ubicará en el centro de su reflexión. En este caso, sin embargo, la prioridad le será concedida a la reconstrucción nacional en un territorio determinado. La evolución del marxismo y posteriormente del comunismo jugará teóricamente a su favor. A partir de 1914 se aceptará la compatibilidad de nacionalismo y socialismo. Y esta vinculación se verá legitimada con la posterior afirmación de Lenin y Stalin del derecho de libre determinación (aun cuando tal autodeterminación era negada a los judíos). Borochoy, principal referente del sionismo socialista, abogará así por la prioridad en la obtención de un territorio para construir la nacionalidad judía que los otros obreros ya poseen, antes de iniciar la lucha por la sociedad socialista. Esta será la línea seguida por Polaei Zion<sup>63</sup>. Sin embargo, en la definición del *quién* judío y del *cómo* tampoco podrá distinguirse fundamentalmente del sionismo político, puesto que hasta la constitución de un estado autónomo la meta es compartida.

El sionismo político, por su parte, nace de una perspectiva nacionalista clásica. Y es en realidad la propia contraimagen del antisemitismo. De ahí también su

<sup>60</sup> “[El centro] llenará nuestra vida espiritual de un contenido nacional que será natural y verdadero” (Ahad Haam, cit. según Carlos del VALLE, *Sionismo y cuestión judía*, op.cit.)

<sup>61</sup> Ahad Haam afirma de hecho que afirma que “ve la mayoría de su pueblo, en el futuro como en el pasado, dispersa por el mundo” (Ahad Haam, cit. según Ibid.).

<sup>62</sup> De hecho, la idea de “centro espiritual” serviría en 1968 para zanjar las disputas en torno a la persistencia de la diáspora, justificando su existencia (cfr. Carlos del VALLE, *Sionismo y cuestión judía*, op. cit.).

<sup>63</sup> Ibid.

fuerza. No es de extrañar que Herzl defina la nación como “un grupo histórico de hombres unidos por lazos claramente discernibles y mantenidos juntos por un enemigo común”<sup>64</sup>. El sionismo emerge así como una propuesta para acabar con el antisemitismo: “Con el sólo comenzar la realización del plan, el antisemitismo desaparecerá inmediatamente de todas partes”<sup>65</sup>. Y aquí el judaísmo, si bien es inspirador, no se concibe desde el punto de vista racional más que como un motor ancestral que juega a favor del propio movimiento sionista. La importancia de Palestina radica entonces, no tanto en su adecuación con el proyecto nacionalista (como de hecho argumentarán los territorialistas en favor de otros destinos<sup>66</sup>), sino en su función estratégica. Aunque el razonamiento es secular, concibe así la religión integrada en él, aún sin concederle una función política. Lo importante de este aspecto es que el rechazo del judaísmo como elemento definitorio en favor una secularización de lo judío deja sin anclaje la definición del *quién* nacional. Es por ello que el sionismo se verá fácilmente abocado a asumir la propia definición étnica del antisemitismo.

El sionismo político es, al mismo tiempo, la solución más radical y la más conservadora. Radical porque pretende atajar definitivamente la cuestión del antisemitismo con su propuesta. Conservadora porque es una propuesta fundamentalmente intrasistémica. Y es interesante detenerse un instante aquí. Toda la articulación teórica del sionismo político se asienta sobre un supuesto: el sionismo es perfectamente compatible con el orden internacional y la articulación de estados-nación que lo componen. Este supuesto es el que le permite concebirse desde una estrategia diplomática, como capaz de combinar los intereses de las diferentes potencias internacionales en favor del proyecto, así como concebir la opción colonial-diplomática como estrategia política para su proyecto. Y es este supuesto el que le permite suponer incluso, más adelante, que el propio antisemitismo nazi mirará con aceptación su proyecto y colaborará para su desarrollo. En ese sentido tiene un componente internacionalista que se corresponde adecuadamente con la realidad internacional del antisemitismo, cuando entiende que es posible hacer de la *cuestión judía* un debate internacional y del Estado judío una necesidad internacional.

<sup>64</sup> Hannah ARENDT, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona: Paidós 2005, pág. 53.

<sup>65</sup> Theodor Herzl, cit. según Carlos del VALLE, *Sionismo y cuestión judía*, op.cit., pág. 71.

<sup>66</sup> También Pinsker resulta revelador como antecedente a este tipo de pensamiento cuando su fase territorialista afirma: “la meta de nuestras aspiraciones actuales no debe ser Tierra *santa* sino una tierra *nuestra*”. Aunque: “¡quizás pueda convertirse también tierra santa en tierra nuestra! Si es así, tanto mejor!” (cit. según Carlos del VALLE, *Sionismo y cuestión judía*, op.cit., págs. 147-148).

El sionismo político, desde Hess hasta sus variantes más contemporáneas, pasando por Pinsker y Herzl, veía la raíz de la *cuestión judía* en la anormalidad política de la población judía. Constituye una estrategia de emancipación colectiva en el plano de la política internacional, ajustándose para ello la lógica nacional y concibiéndose a sí mismo como una derivación práctica de sus propios principios. En ese sentido teóricamente podría ser concebido como un asimilacionismo político.

Nos encontramos pues con dos polos en tensión que de hecho se verán históricamente enfrentados: de un lado una concepción revolucionaria, de vocación internacionalista, pero con una perspectiva judía fragmentada y con un horizonte de acción marcadamente local en una diáspora global. Por otro lado una concepción internacional de facto, con una perspectiva judía fuertemente unificada, pero con una perspectiva profundamente conservadora y focalizada territorialmente. Esto es lo que nos permite entender a la vez el atractivo del sionismo y las consecuentes afinidades que progresivamente irá creando a la vez que el rechazo que genera a nivel teórico desde las ideologías socialistas tradicionales. Hay tres aspectos que nos interesa resaltar en estas dos perspectivas antes de finalizar esta panorámica. Uno es el relativo al pluralismo de la identidad en estas dos orientaciones. El otro a la función política que la identidad puede desempeñar en cada una de ellas.

Respecto al pluralismo identitario, la concepción de la doble opresión inherente al socialismo judío (tanto bundista como anarquista), aun cuando subordina la identificación judía a la identificación obrera, a corto plazo, defiende y pone en práctica el ejercicio de una doble identidad, no jerarquizada. El sionismo político, por el contrario, al entender su emancipación como un proceso de normalización nacional, deberá enfrentarse a un trabajo de construcción nacional que le conducirá a un proceso de homogeneización identitaria. La lengua, el territorio y los procesos de securitización de la comunidad del Yishuv desempeñarán aquí un papel fundamental para superar la fragmentación identitaria.

En lo que concierne a la función política de la identidad, ya hemos señalado la función crítica que tal afirmación encerraba. Ahora bien, esa posición puede conducir a diferentes desplazamientos: de la anormalidad a la normalización, de la crítica a la transformación, o del excedente a la revolución. El sionismo tratará de salir de esa posición de alteridad para ajustarse a una normalidad nacional y lo hará tratando de desgajar del contexto una afirmación nacional autónoma que encuentra un anclaje definitivo y un encaje en el sistema internacional de estados-nación. En cambio las perspectivas de corte revolucionario serán las que traten de asumir

la radicalidad de esa posición y, en el caso del socialismo judío, asumiendo la posición de excedente como condición, tratando de conceptualizar su función como motor revolucionario. Esta posición de alteridad ante el proyecto moderno se irá haciendo más evidente a lo largo del siglo XX, hasta hacerse ineludible en el pensamiento posterior a Auschwitz. Será Franz Rosenzweig quien, en *La estrella de la redención*, sentará las bases para una comprensión de esa alteridad judía en la Europa moderna, despejando el terreno que explorarán autores posteriores como Lévinas, Adorno, Benjamin o el propio Buber<sup>67</sup>.

Finalmente queda en el tintero una pregunta. Todas estas propuestas comparten una concepción del ámbito político como una esfera relativamente autónoma y tratan así de dar cuenta de la específica opresión ejercida por el avance del antisemitismo desde una redefinición política de la condición judía desde formas diferentes de autonomía. Ahora bien, ¿es posible construir un proyecto emancipatorio limitándose a su dimensión política? En el marco de los enfoques revolucionarios esta pregunta quedaba inserta en el horizonte que iba más allá de la delimitación específicamente política. Todas las variantes del sionismo en cambio asumían que la resolución nacional permitiría finalmente la emancipación colectiva. Pero, incluso a pesar de su retórica socialista, el socialismo sionista ha carecido de un proyecto claro respecto a la emancipación en el ámbito económico y terminaría por vincular de hecho el nuevo Estado al sistema capitalista<sup>68</sup>. Los intentos de introducir en esta constelación nacional sionista una dimensión emancipatoria desde el punto de vista económico se hicieron fundamentalmente rechazando el proyecto estatal y recurriendo al pensamiento anarco-comunista en el marco de un sionismo cultural. Este sería el marco que daría lugar al movimiento de los kibbutzim hasta los años 20, antes de su giro al comunismo<sup>69</sup>. Pero, también en este caso, su acomodación en el interior del proyecto sionista terminaría por fagocitar su potencial emancipatorio, integrándose como pieza clave en todos los niveles: en la estrategia colonizadora, en la fundamentación del capital económico del nuevo Estado y en el aporte del imaginario y los valores de los *halutzim* al universo simbólico del nuevo Israel.

\*\*\*\*\*

<sup>67</sup> José A. ZAMORA, “¿Se puede hablar de un pensamiento judío?...” op. cit., pág. 46.

<sup>68</sup> Sergio ROTBART, op.cit.

<sup>69</sup> James HORROX, *A Living Revolution*. Edimbourg, Oakland, Baltimore: AK Press, 2009.

Hemos recorrido a lo largo de este artículo la politización de la identidad judía como un proceso de resignificación de la condición judía en el contexto de su posición de alteridad al proyecto de emancipación moderno. Y este recorrido nos ha permitido reflejar también las dificultades para articular, desde esa posición de alteridad, propuestas que logren a la vez dar respuesta a la amplitud del desafío antisemita sin reconfigurar un nuevo repliegue identitario. El interés de reflexionar a partir del desencaje de la condición judía con el proyecto moderno no radica tanto en la idiosincrasia del caso judío, sino en la oportunidad que ofrece para desenrañar sus contradicciones. Y es desde ahí desde donde cabe preguntarse ¿es posible hacer de la condición identitaria un motor emancipatorio sin reproducir fractalmente las contradicciones que la racionalidad ilustrada introdujo en la constelación del estado-nación-capitalista?