

## «ENTIENDO EL ANTISEMITISMO». IMÁGENES Y PREJUICIOS SOBRE LOS JUDÍOS EN SIONISTAS, ANTISEMITAS Y MASKILIM

«I UNDERSTAND ANTI-SEMITISM». IMAGES AND PREJUDICES  
ABOUT JEWS IN ZIONISTS, ANTISEMITES AND MASKILIM

Iñaki Iriarte López\*

Euskal Herriko Unibertsitatea/Universidad del País Vasco, EHU/UPV, Bilbao, España

**RESUMEN:** Este artículo examina el hecho de que algunos autores sionistas —como Herzl, Nordau y Brenner— expresaran opiniones en torno al carácter y el estado moral de los judíos que hoy pasarían por antisemitas. Asimismo, trata de entender por qué antisemitas como Drumont y Simonyi manifestaron su apoyo al proyecto de Herzl de crear un Estado judío en Palestina. Aunque se ha afirmado que todo ello vendría a demostrar el parentesco ideológico entre antisemitismo y sionismo e incluso el oculto carácter antisemita del sionismo, el texto desecha estas hipótesis y demuestra la relación del fenómeno con la crítica radical hacia la tradición judía que llevaron a cabo algunos miembros de la *Haskalah*, la Ilustración judía. Por último, pone en contexto las coincidencias entre sionismo y antisemitismo y muestra su condición fundamentalmente retórica y táctica, destacando su intención radicalmente diferente.

**PALABRAS CLAVE:** antisemitismo, sionismo, Haskalah, Ilustración judía, prejuicios étnicos.

**ABSTRACT:** This article examines the fact that some Zionists —such as Herzl, Nordau and Brenner— expressed views about the character and moral state of Jews that today would pass for anti-Semitic. It also seeks to understand why anti-Semites such as Drumont openly expressed support for the project of creating a Jewish state in Palestine. Although it has been argued that this would demonstrate the hidden anti-Semitic character of Zionism, the text rejects this hypothesis and demonstrates its relationship to the critique of Jewish tradition by some members of the *Haskalah*, the Jewish Enlightenment. Finally, he puts into context the overlaps between Zionism and anti-Semitism and points out their fundamentally rhetorical and tactical status, highlighting their radically different purpose.

**KEYWORDS:** antisemitism, zionism, jewish Enlightenment, Haskalah, ethnic prejudices.

\* **Correspondencia a / Corresponding author:** Iñaki Iriarte López. Departamento de Derecho Público y Ciencias Histórico-Jurídicas y del Pensamiento Político, Universidad del País Vasco, 48940 Leioa – inaki.iriarte@ehu.eus – https://orcid.org/0000-0001-5310-7483

**Cómo citar / How to cite:** Iriarte López, Iñaki (2023). «Entiendo el antisemitismo» Imágenes y prejuicios sobre los judíos en sionistas, antisemitas y maskilim», *Historia Contemporánea*, 73, 965-999. (https://doi.org/10.1387/hc.23120).

Recibido: 7 octubre, 2021; aceptado: 3 marzo, 2022.

ISSN 1130-2402 – eISSN 2340-0277 / © 2023 Historia Contemporánea (UPV/EHU)



Esta obra está bajo una Licencia

Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

## Introducción

«Los judíos del viejo gueto sentían dentro de sus corazones el orgullo y la superioridad sobre los gentiles, incluso cuando besaban su mano y se inclinaban ante él».

«Acurrucándose junto a sus hermanos en el gueto, el judío apretaba los dientes, maldecía a su enemigo y soñaba con la venganza».

«El pueblo judío es un pueblo asqueroso, sus vecinos lo odian, y tienen razón».

Estas tres citas serían atribuidas hoy a autores antisemitas. Nada más lejos de la realidad. Las tres corresponden a escritores sionistas anteriores a la Segunda Guerra Mundial. En cierto sentido, toda cita constituye una mutilación del contexto del que se ha extraído, pero, por descontado, las frases recogidas no deforman la opinión de los autores.

El autor de la primera cita es Joseph Hayim Brenner (1881-1921), uno de los escritores más brillantes de la literatura hebrea moderna<sup>1</sup>. Partidario del retorno de los judíos a la tierra de sus ancestros y profundamente preocupado por su situación de miseria, Brenner, sin embargo, escribió párrafos tan duros que se ha dicho que «casi llegaban a justificar el odio gentil hacia los judíos»<sup>2</sup>. Así, en el mismo texto añade que «cientos de generaciones de judíos» habían vivido, no para adorar a Dios, sino para «salvaguardar su dinero e incrementar los tipos de interés»<sup>3</sup>.

La segunda cita<sup>4</sup> se debe a uno de los padres del sionismo socialista, Nahman Syrkin (1868-1924), quien, a pesar de basarse expresamente en los valores del Antiguo Testamento, realizó afirmaciones que recordaban a las de la literatura antisemita para describir la mentalidad rencorosa que, a su entender, predominaba entre los judíos de la «galut» (גלות, i.e. exilio, diáspora). Estas afirmaciones, ciertamente, no cargaban contra la

<sup>1</sup> La cita está tomada en Brenner, 1914, p. 310. Pensador complejo, honesto y comprometido con el regreso a Tierra Santa (será asesinado en Jaffa en los disturbios antijudíos de 1921), Brenner es un analista crítico del salto de la generación de judíos que pasó de los ambientes religiosos predominantes en los asentamientos de Europa del Este a los ambientes urbanos secularizados y, a la vez, crecientemente aculturizados. De acuerdo con Shapiro, Brenner quería combinar «nietzcheanismo y tolstoianismo» y se consideraba a sí mismo un «sionista total» en favor del «renacimiento del Pueblo judío» (Shapiro, 2014, 35-39).

<sup>2</sup> Golomb, 2004, p. 298

<sup>3</sup> Brenner, 1914, p. 309.

<sup>4</sup> Syrkin, 1898, p. 335.

totalidad de la comunidad judía y deben ponerse en relación con la convicción de Syrkin de que el sionismo debía reemplazar al judaísmo tradicional.

La tercera cita<sup>5</sup> corresponde a Zeev Jabotinsky (1880-1940), el líder del llamado «sionismo revisionista». Influido por Nietzsche y antimarxista, sus amargos comentarios se basaban en la convicción de que, durante la Diáspora, los judíos habían desarrollado un pensamiento dualista y trascendental, contrario al monismo propio de los pueblos sanos, idea que había tomado del antisemita Ernst Haeckel<sup>6</sup>. Una influencia que, desde luego, no se contradice con su obvio rechazo del antisemitismo y su denuncia de la opresión que sufrían los judíos en Europa del Este. Tampoco, por descontado, con su fe en una nueva forma de vivir la judicidad.

La expresión de declaraciones que, tomadas aisladamente, podrían ser consideradas como antisemitas, por parte de autores sionistas constituye un fenómeno advertido por varios estudiosos<sup>7</sup>. La mayoría, sin embargo, parece considerarlo poco más que una anécdota que, simplemente, vendría a expresar el trauma de los judíos por el odio gentil. Poliakov, por ejemplo, solo apunta: «Se miraban a sí mismos en su propio espejo y en el espejo distorsionado que sus detractores habían levantado»<sup>8</sup>. En cambio, otros autores<sup>9</sup> — con una manifiesta veleidad política — han señalado que el hecho demostraría, no ya el estrecho parentesco ideológico entre antisemitismo y sionismo, sino el secreto carácter antisemita de este último. El sionismo, supuestamente, habría partido de una internalización del antisemitismo europeo, un rechazo a los judíos de carne y hueso y aspiraría a una nueva judicidad, basada en la pureza y la exclusión.

El análisis de Zeev Sternhell<sup>10</sup> podría ofrecer una explicación alternativa. De acuerdo con Sternhell, exceptuando a Herzl y Nordau, los padres fundadores del sionismo laico provenían de una Europa del Este dominada por un nacionalismo antiliberal y con frecuencia antisemita. Tal am-

---

<sup>5</sup> La frase proviene de la autobiografía de Jabotinsky, *Historia de mi vida*. Citado — con voluntad crítica — por Avineri, 1981, p. 162.

<sup>6</sup> Kaplan, 2005, p. 44.

<sup>7</sup> Poliakov, 1977; Saphira, 1992; Golomb, 2004; Ury, 2018; Zur, 1998; Shimoni, 1995; Schama, 1978.

<sup>8</sup> Poliakov, I, 1977, p. 53.

<sup>9</sup> Por ejemplo, Massad, 2006, Pedregal, 2014, Karmy, 2014, Atzmon, 2013.

<sup>10</sup> Sternhell, 1998, 5-36.

biente habría influido en su ideología y se vinculaba con cierto desprecio —unido, desde luego, a un deseo de redención— por las comunidades judías en dicha área.

Como mostraré en las próximas páginas, las cosas parecen más complicadas de lo que Massad y Poliakov suponen, pero también de lo que la teoría de Sternhell nos llevaría a pensar. El tono coincidente de algunos sionistas y antisemitas en sus caracterizaciones sobre el ser de los judíos constituye mucho más que una suerte de anecdótico «síndrome de Estocolmo» y se produce tanto entre autores criados en países de tradición reaccionaria, como entre otros educados en países de tradición liberal.

### El Moisés que dudaba del honor de los judíos

A pesar de su temprana muerte, Theodor Herzl (1860-1904) es la figura de mayor importancia entre los padres del sionismo. Representado como su «Moisés»<sup>11</sup>, a él se debe no sólo el ensayo fundamental *El Estado Judío* (o, más literalmente, *El Estado de los judíos*), sino la fundación de la Organización Sionista Mundial y la del Fondo Nacional Judío.

Herzl ha sido a menudo calificado de «liberal»<sup>12</sup>, pero, sin ser erróneo, este término por sí solo no expresa mucho acerca de sus ideas políticas. De entrada, al igual que muchos liberales de la segunda mitad del XIX, Herzl se declaraba «en contra de las democracias»<sup>13</sup> —si bien es cierto que en 1893 había recomendado a una editorial cristiana demandar el sufragio universal como táctica política<sup>14</sup>—. Creía que «solo puede gobernarse aristocráticamente», porque «el pueblo no puede comprender al Estado y sus necesidades»<sup>15</sup>. Respecto a la economía, Herzl estaba asimismo muy lejos de lo que suele entenderse hoy por liberal. Pensaba que deberían nacionalizarse los bancos, los seguros, los ferrocarriles «y todo aquello que ya ha sido probado y donde no hay ya riesgo que justifique los beneficios empresariales»<sup>16</sup>. Su idea de nación, por último, difiere igualmente de lo que hoy —acaso haciendo un ejercicio notable de

<sup>11</sup> Jaffe, 1970-1973.

<sup>12</sup> Schorske, 1993; Avineri, 1981; Sternhell, 1998.

<sup>13</sup> Herzl, 1960, I, p. 191.

<sup>14</sup> *Ibid.*, I, p. 8. Naturalmente, se refería al sufragio universal masculino.

<sup>15</sup> *Ibid.*, I, p. 190.

<sup>16</sup> *Ibid.*, I, p. 192.

anacronismo — suele considerarse «la nación liberal». Así, respondía del siguiente modo al interrogante «¿Qué es una nación?»: «Un grupo histórico de personas de reconocible homogeneidad que es mantenido unido por un enemigo común»<sup>17</sup>. La animadversión hacia otro — y no el reconocimiento como iguales — era el factor aglutinante en la construcción de la nación. «El enemigo es el anillo de hierro que mantiene una nación unida [...] Las naciones permanecerán tanto como continúen siendo hostiles las unas a las otras».

En lo que se refiere a sus ideas en torno al sionismo y el pueblo judío, Herzl escribe desde 1895 hasta 1904 unos *Diarios* en donde recoge interesantes detalles acerca de los fundamentos políticos de su proyecto. Y las opiniones de *aspecto* (destaco este término para evitar interpretaciones precipitadas) antisemita abundan en sus páginas.

Así, Herzl deja caer a menudo que los judíos carecen de honor — y que, por ello, tienden a ser vanidosos<sup>18</sup> —. El honor fue, de hecho, uno de los conceptos centrales de su pensamiento — e incluso de su vida —. Por ejemplo, durante sus años de estudiante en Viena formó parte de varias fraternidades cuyo propósito era la defensa del honor. En 1881 ingresó en la pangermanista sociedad duelística Albia, que, con solo doce miembros, se verá envuelta en 59 duelos entre 1881 y 1882<sup>19</sup>. Herzl adopta en su seno el nombre de «Tancredo», el protagonista de la novela homónima de Benjamin Disraeli, que hace del honor el eje de su existencia.

Herzl solo abandonará esta sociedad duelística cuando uno de sus integrantes participe en un alarde antisemita y reciba el apoyo de los demás miembros. Esto, no obstante, no significa que por entonces no mantuviese una opinión negativa sobre los judíos<sup>20</sup>. La lectura durante su juventud de la novela histórica *Die Juden von Cöln* (1869) de su poeta favorito, Wilhelm Jensen — quien a su vez albergó sentimientos marcadamente antijudíos<sup>21</sup> —, y la descripción que incluía de los guetos medievales, le habían convencido de que los siglos de reclusión habían hecho mella en ellos, fí-

---

<sup>17</sup> Herzl, 1975, p. 110.

<sup>18</sup> Herzl, 1960, I, p. 97. Cfr. pp. 87, 91. Y p. 103: «por medio de nosotros el mundo será informado de algo que no se ha considerado posible en 2000 años: el honor judío».

<sup>19</sup> Kornberg, 1993, p. 200.

<sup>20</sup> Schorske, 1993, p. 151.

<sup>21</sup> Sammons, 1987, p. 77. «Wilhelm Jensen was rather militantly anti-Jewish, though he once commented that the writer Ludwig Fulda was one of the none too common «descendants of the old tribe» who make one realize that anti-Semitic affects are not universal applicable».

sica y anímicamente<sup>22</sup>. En 1894 escribe a su amigo Ludwig Speidel: «Extrajimos del pueblo un dinero que luego los gobernantes nos robaron o confiscaron. Todos estos sufrimientos nos hicieron odiosos y cambiaron nuestro carácter, que en otros tiempos había sido orgulloso y noble»<sup>23</sup>.

Otro de los libros que más impactó en Herzl, cuando todavía formaba parte de los ambientes nacionalistas germanos, fue *La Cuestión Judía* (1881) del académico socialista Karl Eugen Dühring (1833-1921). La lectura de esta obra representó un «momento crucial» en la evolución de su pensamiento<sup>24</sup>. Básicamente, Dühring había llamado a revertir la emancipación y hacer volver a los judíos a los guetos. A Herzl el ensayo le pareció «lleno de odio», pero lejos de juzgarlo como una mera colección de prejuicios infundados, lo calificó de «brillante» y declaró que contenía partes «tan informativas que todo judío debería leer»<sup>25</sup>. Además, incorporó a su vocabulario la expresión que dio título al libro de Dühring, «la cuestión judía», y desde entonces la usó de manera sistemática.

El propio Herzl —quien por otra parte era un atento lector de antisemitas como Barrés y de Schopenhauer<sup>26</sup>— fue consciente de compartir algunas opiniones relevantes con aquéllos. De este modo, escribe: «De nuevo, la gente dirá que estoy proporcionando munición a los antisemitas. ¿Por qué? ¿Solo porque estoy admitiendo la verdad?»<sup>27</sup>.

Precisamente, fue la convicción de que los antisemitas acertaban en una parte de su diagnóstico la que impulsó a Herzl hacia el sionismo, en mucha mayor medida en el *affaire Dreyfuss*<sup>28</sup>. Hasta 1895 había sido un judío completamente asimilado<sup>29</sup>. Celebraba la Navidad y ni siquiera había circuncidado a su hijo. Personalmente no se había convertido al cristianismo, pero se había manifestado favorable a la conversión en masa de los judíos. Sin embargo, a partir de dicha fecha, se convence de que la emancipación había sido un completo fracaso. Aunque en el plano jurídico, los judíos se habían hecho iguales a los demás ciudadanos, en realidad, continuaban constituyendo un cuerpo diferente. No se

<sup>22</sup> Wistrich, 1996, 13: «The Jews had remained a foreign body among the nations, Herzl reasoned with his friend, as a result of anti-social characteristics developed in the ghetto».

<sup>23</sup> Wistrich, 1995, p. 213.

<sup>24</sup> Epstein, 2016, p. 16.

<sup>25</sup> Cit. en Viorst, 2016, pp. 18-19.

<sup>26</sup> Mahrer, 1961.

<sup>27</sup> Herzl, 1988, p. 154.

<sup>28</sup> Avineri, 1981, pp. 86 y ss.

<sup>29</sup> Herzl, 1960, I, p. 7.

habían asimilado, ni habían sido aceptados como semejantes. Seguían caracterizados por una psicología específica, producto del gueto. Ésta era la incómoda raíz del problema y lo que había hecho infructuosa la asimilación. Los judíos eran verdaderamente inintegrables. No tanto por su religión ni por sus particularidades culturales (tan nimias en casos como el suyo), sino por su radical desubicación, nacional y económica. Los gentiles veían a los judíos como un grupo aparte, que rompía la uniformidad que, de acuerdo con Herzl, caracterizaba a la nación. Era perfectamente normal —y no un problema de educación— que los odiaran, porque, como mostraba la definición anterior, la nación era un cuerpo homogéneo rodeado por grupos hostiles. Por esa razón, las tentativas de asimilación podían dar lugar a cortos períodos de tregua. «Pero no nos dejarán ser. Después de breves fases de tolerancia, su hostilidad estallará una y otra vez»<sup>30</sup>.

El antisemitismo tenía, por lo tanto, un origen tan objetivo para Herzl que la mera posibilidad de una sociedad gentil que no rechazara a los judíos le parecía un contrasentido. Todas las naciones en las que vivían los judíos eran antisemitas, «sea abierta u ocultamente»<sup>31</sup>. Tal y como escribe en una carta a Albert Rotschild: «Cualquiera que piense que la agitación contra los judíos es una moda pasajera está seriamente equivocado. Por profundas razones está condenada a empeorar y empeorar, hasta que llegue la inevitable revolución»<sup>32</sup>.

¿Cuáles eran esas «profundas razones»? ¿Se relacionaban, acaso, con una suerte de antisemitismo genético entre los gentiles u obedecían más bien a que el rechazo hacia los judíos tenía un fundamento real? Herzl no lo aclara en este pasaje, pero se explica con mayor profusión en una conversación con el periodista y crítico musical Ludwig Speidel: «Entiendo el antisemitismo [*Ich begreife den Antisemitismus*]. Nosotros los judíos nos hemos mantenido, incluso sin ser culpa nuestra, como un cuerpo extranjero en medio de varias naciones. En el gueto hemos adoptado una serie de cualidades antisociales. Nuestro carácter ha sido corrompido por la presión»<sup>33</sup>.

Ciertamente, Herzl consideraba que el antisemitismo incluía algunas fobias irracionales por parte de los gentiles, pero también lo que llamaba

---

<sup>30</sup> Cit. Laqueur, 1972, p. 92.

<sup>31</sup> Herzl, 1988, p. 87.

<sup>32</sup> Herzl, 1960, I, p. 190.

<sup>33</sup> Herzl, 1960, I, p. 9; Herzl, 1922-23, p. 10.

una «legítima defensa»<sup>34</sup>. Era innegable, por ejemplo, la adoración de los judíos por el dinero, si bien añadía que la culpa no estaba en ellos: «Nos pegamos al dinero porque se nos ha lanzado hacia el dinero». Los sufrimientos, concluía, «han convertido a los judíos en algo odioso y transformado nuestro carácter que antaño fue orgulloso y grandioso».<sup>35</sup>

Este tipo de opiniones críticas hacia los judíos son asimismo comunes al libro más emblemático de Herzl, *El Estado Judío* (1896). A lo largo de sus páginas, en efecto, el autor presta crédito algunos de los tópicos del antisemitismo, como la dedicación de los judíos a las finanzas, su falta de capacidad creativa y su propensión a participar en movimientos revolucionarios, aunque, de nuevo, matizando que no se les puede responsabilizar por ello:

«Somos lo que el gueto ha hecho de nosotros. Hemos alcanzado la preeminencia en finanzas, porque las condiciones de la Edad Media nos condujeron a ello. El mismo proceso se está repitiendo ahora. Estamos siendo forzados a dedicarnos a las finanzas, ahora el mercado de valores, por el hecho de habérse nos mantenido alejados de otras ramas de la actividad económica [...] Al mismo tiempo seguimos produciendo una gran cantidad de intelectos mediocres, que no encuentran salida laboral, y esto pone en peligro nuestra posición social tanto como nuestra creciente riqueza. Judíos educados sin perspectivas de futuro se convierten rápidamente en socialistas. Por lo tanto, estamos convencidos de que vamos a sufrir muy severamente en la lucha entre clases, porque nos encontramos en la posición más expuesta de ambos campos, socialistas y capitalistas».<sup>36</sup>

Esta idea de que los judíos representaban un peligro para el orden social, tan frecuente en la literatura antisemita, se repite en otros escritos de Herzl. Así, en el discurso que dirige a los asistentes al II Congreso Sionista de Basilea (1898) refiere que «se dice a menudo que los judíos son

<sup>34</sup> Cit. Penslar, 2007, p. 101.

<sup>35</sup> Herzl, 1960, I, p. 9.

<sup>36</sup> Herzl, 1988, pp. 86-87. Más adelante, Herzl vuelve a expresar esta teoría al analizar «las causas inmediatas» del antisemitismo: «nuestra excesiva producción de intelectuales mediocres, que no pueden encontrar una salida [profesional] ni por abajo ni por arriba —es decir, ninguna salida limpia por ninguna dirección—. Cuando nos hundimos, nos convertimos en un proletariado revolucionario, los suboficiales de todos los partidos revolucionarios; a la vez, cuando ascendemos, asciende al mismo tiempo nuestro terrible poder de la cartera» (*ibid.*, pp. 90-91).



un elemento destructivo» y, lejos de desmentir ese rumor, añade: «nosotros queremos convertir a los judíos en un elemento constructivo»<sup>37</sup>.

Herzl llegó a afirmar en sus *Diarios* que el antisemitismo, lejos de perjudicar a los judíos, les sería «provechoso», en tanto les ayudaría a corregir sus defectos. «La educación», explica con aire oracular, «sólo se consigue por medio del endurecimiento»<sup>38</sup>. «Las huellas de un tipo de presión solo pueden borrarse por medio de otro tipo de presión». Esta teoría se ve rematada por otra llamativa profecía: «Los antisemitas se convertirán en nuestros amigos más dependientes, los países antisemitas, en nuestros aliados»<sup>39</sup>. El sionismo solucionaría de raíz la cuestión judía, librando a la humanidad y a los propios judíos del detritus humano criado en los guetos. «Los gobiernos nos ofrecerán amistosamente su ayuda porque nosotros vamos a aliviarles del problema de una revolución, que empezarán los judíos —y que se parará quién sabe dónde!—. Las naciones respirarán felizmente aliviadas».<sup>40</sup>

No solo Herzl estaba convencido de que el antisemitismo y el sionismo terminarían siendo aliados. La publicación de *El Estado Judío* suscitó el apoyo de antisemitas muy relevantes. Entre ellos, Edouard Drumont, Iván Von Simonyi, Jules Soury, Paul Lagarde y Max Schneidewin. Por su parte, Herzl incluyó en sus *Diarios* un apunte admirativo hacia Drumont<sup>41</sup> y celebró una entrevista con Von Simonyi<sup>42</sup>. Hasta tal punto su propuesta podía coincidir exteriormente con las del antisemitismo, que el Gran Duque de Baaden, que le muestra su simpatía, le expresa también sus temores a declararle un apoyo público, no por miedo a las protestas de los antisemitas, sino por miedo a ser tachado de tal<sup>43</sup>.

Mención aparte merece el apoyo del *Kaiser* Guillermo, a quien Herzl dedicó encendidos elogios. Pese al íntimo desprecio que el monarca prusiano sentía hacia los judíos, no solo recibió oficialmente al político sionista, sino que presionó al sultán otomano para que permitiese más asentamientos judíos en Tierra Santa<sup>44</sup>. Algunos pasajes de la carta que el

---

<sup>37</sup> Herzl, 1975, p. 18.

<sup>38</sup> Herzl, 1960, I, p. 12.

<sup>39</sup> Herzl, 1960, I, p. 84.

<sup>40</sup> Herzl, 1960, I, p. 183.

<sup>41</sup> Herzl, 1960, I, p. 99.

<sup>42</sup> Herzl, 1960, I, p. 317.

<sup>43</sup> Herzl, 1960, I, p. 329.

<sup>44</sup> «Solamente dígame en una palabra qué debo pedirle al Sultán», le habría dicho a Herzl (1960, II, p. 734).

propio *Kaiser* dirigió al citado Gran Duque de Baaden, su tío, en septiembre de 1898, son particularmente ilustrativos acerca de hasta qué punto los sentimientos antisemitas y el apoyo al sionismo podían ser perfectamente compatibles en aquel momento:

«[...] la energía y los poderes y habilidades creativas de la tribu de Sem se dirigirían a fines más dignos que la explotación de los cristianos, y muchos semitas del Partido Socialdemócrata, que están agitando la oposición, se moverán hacia el Este, donde se les presentará un trabajo más gratificante [...] Sé muy bien que nueve décimas partes de los alemanes se sorprenderán profundamente cuando escuchen, más tarde, que simpatizo con el sionista o incluso que los pondré bajo mi protección cuando recurran a mí [...] En vista del gigantesco poder (muy peligroso por cierto) del capital judío internacional, ¿no sería un inmenso logro para Alemania que el mundo de los hebreos la mirara con gratitud?»<sup>45</sup>

Con todo, no se trata simplemente de que Herzl expresara en varias ocasiones prejuicios muy parecidos a los de antisemitas acerca del carácter de los judíos europeos. A menudo, cuando se leen sus *Diarios* se constata su tendencia a comportarse como si efectivamente los judíos —no solo los sionistas— constituyeran una suerte de poder en la sombra, con un acceso privilegiado a las altas esferas, una compleja organización interna transfronteriza, un preciso control de las finanzas internacionales y la capacidad para presionar a grandes potencias. Así, recorre los despachos de financieros, príncipes y editores, promueve conferencias secretas, negociaciones a dos, tres y cuatro bandas y fabula planes quiméricos que implican cambios territoriales en distintas partes del mundo. Esto, naturalmente, no valida fraudes como los célebres *Protocolos de los sabios de Sion*. Por un lado, era el proceder habitual en la diplomacia de la época, y, por el otro, esas complicadas maniobras no reflejaban el pluralismo interno de las comunidades judías. Sionismo y judaísmo, en otras palabras, distaban (y distan) mucho de ser sinónimos<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Cit. Friedman, 2004, p. 53

<sup>46</sup> Puede ser oportuno recordar que el sionismo contó con la oposición de otras corrientes judía laicas que, simultáneamente, combatían el antisemitismo: el asimilacionismo, el bundismo socialista, el nacionalismo yiddish, el anarquismo y el liberalismo judíos. Algunas de estas corrientes antisionistas son estudiadas en Miller, 2000. Una muestra particularmente interesante es el manifiesto publicado el 5 de marzo de 1919 por varias persona-

Las reflexiones y maniobras de Herzl en torno al Imperio otomano, detalladas en sus *Diarios*, son reveladoras, respecto a ese comportamiento diplomático. Herzl trataba de conseguir que las autoridades turcas permitieran la inmigración de judíos europeos a Palestina como paso previo a la creación de un Estado judío en la zona —Estado que funcionaría como «un puesto avanzado de la civilización contra la barbarie»<sup>47</sup>—. Como es fácil de imaginar, a los turcos no les entusiasaban estos planes. Para convencerlos, Herzl ofrecía a cambio —como si verdaderamente estuviese en su mano— la ayuda judía para resolver los problemas financieros de la Sublime Puerta. Así, en la entrada del 11 de octubre de 1897 sugiere lo siguiente al Gran Rabino de Francia:

«Haga que estos caballeros financien o compren un gran diario en Londres y otro en París. Hay periódicos que producen un buen beneficio y el Fondo no perdería nada. La política de los judíos debería ser llevada a cabo por medio de estos periódicos, a favor o en contra de Turquía, dependiendo de las circunstancias, etc. Desde fuera, es preciso que los periódicos no sean reconocibles como medios judíos. Como editor en jefe en Londres recomiendo a Lucien Wolf, para París, a Bernard Lazare».<sup>48</sup>

---

lidades judías estadounidenses en *The New York Times*. Los firmantes, «ciudadanos de los Estados Unidos», mostraban sus «objeciones a la creación de un Estado Judío en Palestina como han propuesto las organizaciones sionistas» y a «la segregación de los judíos como una unidad nacionalista en cualquier país». El más fundamental de los principios democráticos afirmaba, señalaban, que debían darse los mismos derechos para todos los ciudadanos de un Estado, sin importar su credo u origen étnico. Este principio excluía la posibilidad de cualquier tipo de segregación. «Cualquier plan parejo de segregación es necesariamente reaccionario en su tendencia, no democrático en su espíritu y totalmente contrario a las prácticas de un gobierno libre».

<sup>47</sup> Herzl, 1988, 96.

<sup>48</sup> Herzl, 1960, II, p.480. Curiosamente, Lucien Wolf, un periodista judío británico, que había participado en algunas reuniones con Herzl, se opuso posteriormente de forma radical al sionismo: «El punto de partida de los sionistas hoy en día, no es [...] sino una completa capitulación a las calumnias de los antisemitas. No es suficiente que tengamos que dar la espalda en nuestra lucha por la ciudadanía en las tierras en las que vivimos, sino que se nos pide ahora que admitamos que los argumentos y las promesas con los que ganamos nuestros derechos en Occidente y que hemos estado reivindicándolos en Oriente son otras tantas «mentiras convencionales» y que, en realidad, somos un elemento inasimilable entre otros pueblos y que el problema judío sólo puede resolverse mediante la restauración del gueto». Wolf reclamaba la europeidad de los judíos del viejo continente y consideraba el antisemitismo una moda pasajera. Cfr. Levene, 1991.

Tres días después, el 14 de octubre, Herzl se reúne con Mahmud Nedim Pasha, el embajador turco —al que suponía preocupado por un artículo aparecido recientemente en *Neue Freie Presse*, periódico para el que también trabajaba Herzl, y donde se preconizaba la partición de Turquía—.

«Le dije que solo había una salvación posible para Turquía: un acuerdo con los judíos en torno a Palestina. De este modo sus finanzas podrían ser enderezadas, llevarse a cabo reformas, y tras la restauración de unas condiciones apropiadas, cualquier intervención extranjera podría ser permanente prohibida».<sup>49</sup>

Poco después, el 8 de noviembre, Herzl afirma que un acuerdo entre el gobierno ruso y el francés para resolver los problemas financieros de Turquía constituiría un enorme peligro para los intereses judíos: «toda esperanza de obtener Palestina para nosotros quedará enterrada». «En consecuencia», concluye, «los grandes banqueros judíos no deben ayudar a que esto tenga lugar»<sup>50</sup>. Otro ejemplo de la creencia de Herzl de que podía actuar como un poder oculto nos lo ofrece la entrada del 10 de enero de 1897: «Si la Puerta se vuelve antisemita, esto provocará que todas las bolsas se vuelvan en su contra y que no vuelva a obtener dinero»<sup>51</sup>.

El tono maquiavélico de estas anotaciones contrasta agudamente con otras, de la misma época, en las que el propio Herzl se lamenta amargamente de la poca atención que recibe de los miembros más pudientes de las comunidades judías (algo que venía a ser reflejo de su propio pluralismo interno y lo limitado de los apoyos judíos a Herzl). «Todos los judíos bien posicionados económicamente son mis oponentes»<sup>52</sup>.

En resumidas cuentas, algunas opiniones de Herzl sonaban ciertamente parecidas a las de algunos antisemitas. En el siguiente epígrafe mostraré cómo este fenómeno afectó también a otros muchos autores sionistas, anteriores y posteriores, provenientes tanto de un contexto liberal, como de otro más reaccionario.

<sup>49</sup> Herzl, 1960, II, p. 482.

<sup>50</sup> Herzl, 1960, II, p. 494.

<sup>51</sup> Herzl, 1960, II, p. 508.

<sup>52</sup> Herzl, 1960, II, p. 481.

## La crítica sionista a la «psicología del gueto»

Los casos de Moses Hess (1812-1875) y Leo Pinsker (1821-1891) nos ofrecen dos significativas muestras de una retórica de autocrítica hacia los males que, como producto de la opresión objetiva sufrida por los judíos, caracterizaría a éstos, desde las filas de la intelectualidad judía.

El primero de ellos, nacido en Bonn, había recibido una educación religiosa, pero su evolución filosófica lo llevó, cuando rondaba los veinticinco años, a rechazar la creencia en un ser sobrenatural. Casado con una gentil y partidario de la asimilación de los judíos, en 1843 publica un ensayo, *Filosofía del acto*, en donde sitúa el origen de la adoración al dinero en el culto al «judío Moloch-Jehovah».

Hasta 1862 Hess se mantiene desdeñosamente al margen del judaísmo. Sin embargo, en esa fecha publica *Roma y Jerusalén*, un ensayo que Herzl saludará como uno de sus precedentes. El breve texto representará, de acuerdo con las propias palabras de Hess, «un retorno después de veinte años de extrañamiento»<sup>53</sup>. El autor defendía allí la existencia de una «raza judía», que habría «conservado la pureza a través de los siglos»<sup>54</sup>. Entre esta raza y la alemana se produciría un «innato antagonismo». En contraste con lo que había practicado él mismo, Hess rechazaba la vía asimilacionista para solventar el problema que representaban los judíos. En primer lugar, porque «las narices judías no pueden ser reformadas». Y, en segundo lugar, porque «los alemanes odian más la raza judía que su religión». Prueba de ello era el profundo desprecio que les suscitaban los conversos. Daba igual que los judíos se bautizasen en masa: los alemanes seguirían odiándolos. ¿A qué obedecía ese odio? Según Hess, principalmente, al hecho de que la presencia de poblaciones judías en diferentes países cuestionaba de raíz el principio de nacionalidad. Si había judíos *franceses* y judíos *alemanes*, era, de alguna manera, porque no eran ni *verdaderos* franceses, ni *verdaderos* alemanes. Hess concluía: «nunca nos respetarán mientras hagamos del *ubi patria, ubi bene*, nuestro principio rector»<sup>55</sup>. Los judíos, en consecuencia, necesitaban tener su propia patria a fin de dejar de vivir sumergidos en el odio gentil.

Leo Pinsker fue reconocido también por Herzl como uno de sus precursores. Completamente integrado en su Rusia natal —«el más asimilado

---

<sup>53</sup> Hess, 1862, p. 120.

<sup>54</sup> Hess, 1862, p. 121.

<sup>55</sup> Hess, 1862, p. 122.

de los judíos rusos», se le ha llamado<sup>56</sup>—, a los sesenta años publica su trabajo más importante: *Autoemancipación* (1881).

Para Pinsker la esencia del problema residía «en el hecho de que, en aquellas naciones entre las que los judíos residen, forman un elemento distintivo, que no puede ser asimilado y que no puede ser rápidamente digerido»<sup>57</sup>. «El pueblo judío no tiene su propia patria [...] no tiene centro de gravedad, no tiene un gobierno propio, ni representantes acreditados. Es en todas partes un huésped y en ninguna parte está en casa»<sup>58</sup>. Tales expresiones podían ciertamente recordar parte del argumentario de un antisemita. Esta coincidencia, sin embargo, no significa naturalmente que Pinsker simpatizara con el antisemitismo (y particularmente, con su variante rusa). De hecho, consideraba los sentimientos de odio hacia los judíos una «aberración física» de carácter incurable y hereditario.

Dentro del sionismo contemporáneo e inmediatamente posterior a Herzl, el autor en el que más claramente se encuentran similitudes con la literatura antisemita es Max Nordau (1849-1923). Nordau —que fue un serio candidato en suceder a Herzl tras su fallecimiento<sup>59</sup>— estaba asimismo totalmente asimilado a la cultura centroeuropea. Había cambiado su apellido judío (Südfel) por uno que evocaba lo nórdico y se había casado con una gentil<sup>60</sup>. Hasta su conversión al sionismo, Nordau se consideró a sí mismo un alemán y «un europeo»<sup>61</sup>. Estas circunstancias, sin embargo, no le impedirán posteriormente clamar contra la asimilación en un discurso pronunciado ante el IX Congreso Sionista. A su modo de ver, históricamente, los judíos habían buscado el aislamiento del entorno, con el propósito de perdurar como pueblo. «Todas las costumbres y prácticas judías pusieron inconscientemente un único propósito, preservar el judaísmo mediante la separación de los gentiles»<sup>62</sup>.

Por esta razón, Nordau era muy crítico con la emancipación de los judíos, algo en lo que coincidía también con algunos antisemitas. Por culpa de ella, los judíos habían «dejado de ser miembros de una nación de cua-

<sup>56</sup> Hertzberg, 1959, p. 179.

<sup>57</sup> Pinsker, 1882, p. 182.

<sup>58</sup> Pinsker, 1882, p. 183.

<sup>59</sup> Stein, 1968, p. 273.

<sup>60</sup> Avineri, 1981, p. 101.

<sup>61</sup> Hertzberg, 1959, p. 234.

<sup>62</sup> Nordau, 1897, p. 240.

tro mil años»<sup>63</sup>. Al dejar de estar aislados jurídicamente, corrían un claro riesgo de desaparecer culturalmente. Además, a excepción de los judíos radicados en Gran Bretaña, la emancipación los había hecho caer en una terrible miseria moral, muy relacionada con su famoso concepto de la «degeneración»: «en Europa occidental [...] la miseria [de los judíos] es moral. Toma la forma de daño perpetuo a la autoestima y al honor y de una supresión brutal del esfuerzo por las satisfacciones espirituales»<sup>64</sup>. Los judíos, en otras palabras, se habían convertido en seres materialistas y carentes de orgullo. Las cosas no eran mejores, a juicio de Nordau, en lo que se refería a los judíos del Este. Su degeneración, además de moral, había adquirido una índole física. «La mayoría de los judíos son una raza de malditos mendigos»<sup>65</sup>. Los años de marginación habían generalizado una «psicología del gueto», que se manifestaba en la abundancia de personajes débiles y mezquinos. De ahí que Nordau propusiese como remedio la creación de un «judaísmo muscular», que alumbrase un nuevo tipo de hebreo.

Naturalmente, Nordau rechazaba explícitamente el antisemitismo. De hecho, lo consideraba una manifestación de dicha «degeneración» que, por otro lado, amenazaba al conjunto de la sociedad de su tiempo. Sin embargo, en unas notas privadas llegaría a confesar también que: «nos complace profundamente ver que antisemitas honrados aplauden nuestra propuesta de solución para el problema judío»<sup>66</sup>.

El «extraño parentesco» entre las tesis de Nordau y las de antisemitas como Drumont fue advertido por Bernard Lazare (1865-1903). Lazare, anarquista, defensor de Dreyfus, autor de una temprana historia del antisemitismo (Lazare, 1903) y colaborador de Herzl durante un tiempo, señaló, en efecto, que «los periódicos antisemitas habían sido los primeros en saludar las tesis sionistas» y que Herzl y sus colaboradores «con las mejores intenciones del mundo suministraban armas a los antisemitas»<sup>67</sup>.

Con todo, con el tiempo, el propio Lazare sostuvo opiniones ambiguas sobre el antisemitismo, al que, si bien, por un lado, combatía, por el

---

<sup>63</sup> Cit. Avineri, 1981, p. 105.

<sup>64</sup> Cit. en Vital, 1988, pp. 362-363.

<sup>65</sup> Nordau, 1897, pp. 240-241.

<sup>66</sup> Cit. Bloch, 1971, p. 29. Al mismo tiempo en 1903 en su alocución en el Sexto Congreso Sionista desmitificó los estigmas antisemitas. Cfr. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/address-by-max-nordau-at-the-sixth-zionist-congress>

<sup>67</sup> Cit. Abitbol, 1989, p. 33.

otro, reconocía que podía estar hasta cierto punto «justificado»<sup>68</sup>. De hecho, en la carta en donde comunica a Herzl su abandono de la Organización Sionista Mundial, sentenciaba: «Nuestro pueblo está en el fango más abyecto»<sup>69</sup>.

La causa del antisemitismo, según Lazare, estaba en gran medida en el carácter asocial de los judíos. A este respecto, empleaba un recurso habitual entre los antisemitas: algunos pasajes del Talmud cargados de odio contra los gentiles<sup>70</sup>. Según advertía Lazare, las masas judías en Rusia y Polonia, a diferencia de lo que pasaba en Occidente, continuaban presas de la intolerancia hacia los no-judíos<sup>71</sup>.

La crítica a la «psicología del gueto» fue común a otros influyentes sionistas de la segunda mitad del siglo XIX y el primer tercio del XX. Valgan unos ejemplos:

Aaron David Gordon (1856-1922), ideólogo de un sionismo de tonalidades tolstoianas, reprochaba amargamente la manera en que los dos mil años de exilio habían modelado el carácter de los judíos. «Nos falta el hábito del trabajo». «Hemos desarrollado una actitud de menospreciar el trabajo manual, por lo que incluso aquellos que se dedican a ello trabajan por mera compulsión y siempre con la esperanza de eventualmente escapar a “una vida mejor”»<sup>72</sup>. «Esta actitud se ha convertido en un sentimiento instintivo dentro de nosotros, una segunda naturaleza»<sup>73</sup>. «Somos un pueblo parasitario. No tenemos raíces en la tierra; no hay tierra bajo nuestros pies. Y somos parásitos no sólo en el sentido económico, sino también en el espíritu, en el pensamiento, en la poesía, en la literatura, y en nuestras virtudes, nuestros ideales, nuestras aspiraciones humanas más elevadas»<sup>74</sup>. De acuerdo con Gordon, el trabajo agrícola proporcionaba una «energía básica» para la creación y el sostenimiento de una cultura nacional. Por ello, era preciso que los judíos emigraran a Palestina, que cultivaran su propia tierra y pudieran recuperar la virilidad perdida. En este viaje de retorno a la tierra de sus ancestros, los sionistas en-

<sup>68</sup> Cit. Abitbol, 1989, p. 25.

<sup>69</sup> Cit. Abitbol, 1989, p. 28.

<sup>70</sup> Lazare, 1903, p. 265.

<sup>71</sup> Lazare, 1903, p. 266.

<sup>72</sup> Gordon, 1911, p. 372.

<sup>73</sup> Hay un claro eco de estas ideas en el líder laborista y presidente de Israel David Ben Gurion: «la misión de la revolución judía es transformar al pueblo judío en un pueblo trabajador» (Ben Gurion, 1944, pp. 614-615).

<sup>74</sup> Cit. Sternhell, 1998, pp. 47-48.



contrarían el apoyo de los antisemitas: «aquellos que nos odian apoyarán nuestra partida»<sup>75</sup>.

Micha Joseph Berdyczewski (1865-1921), quien en 1902 cambió su apellido por el de Bin-Gurion, es otro de los autores que se refirió con llamativa dureza al estado moral de los judíos. Periodista y escritor en hebreo y yidish, en algunos de sus artículos y cuentos, las amables descripciones costumbristas de la vida en los *shetls* (los asentamientos judíos en Rusia y Polonia) alternan con corrosivos párrafos acerca de sus habitantes, hasta el punto de que, de acuerdo con Saphira, valida muchas de las opiniones de los antisemitas<sup>76</sup>. Así, para Bin-Gurion, el liderazgo de los rabinos y la huida de la realidad, disfrazada de espiritualismo, habían convertido a los judíos en un «no-pueblo, una no-nación, unos no-hombres»<sup>77</sup>. Influido por Nietzsche, Bin Gurion afirmaba que los judíos debían levantarse contra «el melancólico espíritu» de la *Galut* y dejar de regodearse en la tristeza: «No me sentaré sobre las ruinas de mi padre. Me levantaré, actuaré y lucharé»<sup>78</sup>.

Similar era la postura de Jacob Klatzkin (1882-1948), para quien los judíos eran un pueblo «con una exagerada cantidad de intelectualismo mundano, viviendo una existencia falsa y perversa por medio de sustitutos de la realidad»<sup>79</sup>. También la de Nachman Syrkin (1868-1924), teórico del sionismo laborista, quien afirmaba que la emigración judía a Palestina permitiría a los europeos librarse de una fuente de problemas<sup>80</sup>.

Por otro lado, resulta importante destacar que este tipo de clichés fueron también relativamente comunes entre las personalidades gentiles que salían a la palestra para defender a los judíos y/o apoyar el proyecto sionista. Es el caso de William Hechler, un colaborador gentil de Herzl<sup>81</sup>. O el de William Hazlitt, quien argumenta: «si son viciosos, somos nosotros los que los hemos hecho así [...] Los conduces como una plaga de ciudad en ciudad, de reino en reino, y luego los llamas vagabundos y extranjeros»<sup>82</sup>. La *Asociación para el Combate del Antisemitismo*, que se

---

<sup>75</sup> Cit. Salmon, 2002, p. 71.

<sup>76</sup> Shapira, 1992, p. 22.

<sup>77</sup> Cit. Blutinger, 1999, p. 290.

<sup>78</sup> Cit. Blutinger, 1999, p. 111.

<sup>79</sup> Klatzkin, 1914-1921, p. 323.

<sup>80</sup> Syrkin, 1898.

<sup>81</sup> Herzl, 1960, I, p. 342.

<sup>82</sup> Cit. Valman, 2007, p. 18.

funda en Viena en 1891, declara también que no se le ocultan «los vicios y defectos colectivos de los judíos»<sup>83</sup>. Por último, antisemitas y filosemitas no sólo podían compartir prejuicios negativos sobre los judíos, sino también prejuicios positivos, como los de su superior inteligencia y su habilidad para los negocios<sup>84</sup>.

### La crítica ilustrada al atraso de las masas judías

Los epígrafes anteriores han mostrado que sionistas anteriores, coetáneos y posteriores a Herzl, del Este y del Oeste expresaron opiniones sobre el estado moral de los judíos que podían coincidir con las del antisemitismo. Concluir, sin embargo, que esta circunstancia *prueba* su filiación o su carácter antisemita resulta precipitado.

De entrada, está el hecho de que las caracterizaciones de apariencia antisemita por parte de autores judíos comienzan a darse con anterioridad al surgimiento del sionismo. En concreto, parecen haber sido frecuentes entre algunos miembros de la *Haskalah*, el movimiento ilustrado judío que desde finales del siglo XVIII se propuso modernizar la cultura judía. Los *maskilim* (ilustrados), que influirán decisivamente en el sionismo, buscaron emancipar a los judíos de las limitaciones legales que los segregaban de la población gentil, pero también liberarlos de las supersticiones y acercarlos a la modernidad. En este sentido, llevaron a cabo una dura labor de crítica hacia la tradición talmúdica, la autoridad de los rabinos y la incultura de los ambientes populares judíos. Así, por ejemplo, el líder principal de esta Ilustración judía, Moses Mendelssohn (1729-1786), en palabras de Heine, «destruye el talmudismo» y «repudia la tradición»<sup>85</sup>. Otro de los representantes más destacados de este movimiento, Joseph Perl (1773-1839) escribe la primera novela en hebreo como una dura sátira contra las supersticiones y el atraso que caracterizan los círculos jasídicos. Asimismo, el también *maskil* Abraham Buchner (1789-1869) publica *Der Talmud in seiner Nichtigkeit dargestellt* (1848), obra de título suficientemente significativo.

<sup>83</sup> Kornberg, 1995.

<sup>84</sup> Gilman, 1996.

<sup>85</sup> Heine, 2012.

Es importante destacar que, aunque la crítica de estos ilustrados hacia la autoridad rabínica, la tradición talmúdica y el atraso cultural de las masas judías resulta en ocasiones muy ácida, la mayoría de ellos permanecieron dentro de la fe mosaica y, de hecho, trataron de que ésta recuperase su pureza originaria. Hubo, sin embargo, algunos de ellos que fueron más allá y que llevaron sus críticas al atraso de los ambientes populares judíos a tal punto, que se convencieron de la necesidad de erradicar el judaísmo como religión diferenciada y a los judíos como colectivo.

David Friedländer (1750-1834) es el más famoso de esos *maskilim* hiper-críticos con la tradición judía. Discípulo de Mendelssohn, en su *Über die Verbesserung der Israeliten im Königreich Polen* (1819) atacó ácidamente la hegemonía rabínica y la corrupción reinante dentro de las comunidades judías<sup>86</sup>. El remedio era que los judíos fuesen a la escuela polaca, abandonaran el yidish y se convirtieran en leales ciudadanos en donde residiesen. Examinada desde el punto de vista de la pura razón, la religión judía estaba llena de preceptos, rituales y ceremonias, absurdos y anticuados. Lo mejor de ella, una ética deísta, perviviría dentro de una futura religión unitaria, que recogería también lo mejor de un cristianismo depurado, asimismo, de sus supersticiones.

Menos conocido es el caso de Moses Hirschel (1754-1818). Volteriano y racionalista, lanza contra los seguidores del Talmud insultos que rayan la grosería. Los rabinos le parecen déspotas que controlan un Estado dentro del Estado<sup>87</sup>. A su juicio, el fanatismo, la intolerancia y el odio de los judíos hacia los gentiles eran la verdadera razón de su miseria. Consecuente con estas ideas, Hirschel abandonó también el judaísmo y se convirtió al catolicismo en 1804.

La figura de otro de estos ilustrados, Zalkind Hourwitz (1738-1812), discípulo igualmente de Mendelssohn, es otro buen ejemplo de la ambigüedad que pudo llegar a caracterizar algunas de las críticas racionalistas más radicales a los ambientes populares judíos. Defensor de la manumisión de los negros, lector de Voltaire y de Rousseau, Hourwitz publica una *Apologie des Juifs* (1789), que pasa por ser uno de los textos clave en la lucha en favor de la emancipación de los judíos<sup>88</sup>. Sin embargo, sus páginas dejan entrever argumentos del siguiente tenor:

---

<sup>86</sup> Dubnow, 2005, vol. 2, pp. 55-56.

<sup>87</sup> Heywood, 2020.

<sup>88</sup> Poliakov, 1977, III, p. 53.

«Se les debe permitir practicar todas las artes liberales y mecánicas y la agricultura, lo que disminuirá el número de comerciantes entre ellos y, en consecuencia, el número de bribones y pícaros [...]. Para que sus comerciantes sean más honestos, se les debe conceder la libertad de ejercer todo tipo de comercio, mantener sus tiendas abiertas, llevar cualquier producto y vivir entre los demás ciudadanos. Entonces, al estar más estrechamente aliados con los demás ciudadanos, más a gusto y con su conducta más expuesta a la inspección de la policía [...] tendrán en consecuencia menos inclinación, menos necesidad y menos facilidad para hacer trampas y comprar artículos robados [...] Para disminuir mejor la facilidad para hacer trampas, se les debe prohibir, bajo pena de anulación de la transacción, el uso del idioma y los caracteres hebreos y alemanes en sus libros de cuentas y contratos comerciales [...]. Es necesario, pues, abrir las escuelas públicas a sus hijos, enseñarles el francés, lo que producirá una doble ventaja: facilitará su instrucción y les permitirá familiarizarse desde la más tierna infancia con los cristianos. Establecerán con los cristianos lazos de amistad [...] en consecuencia ya no se permitirá el fraude que el Talmud autoriza en el trato con los paganos».<sup>89</sup>

Hourwitz reclamaba la desaparición de los guetos y neutralizar el liderazgo de los rabinos, a fin de avanzar en la completa asimilación de los judíos:

«Para facilitar mejor estos vínculos, se debe prohibir severamente a sus rabinos y dirigentes que reclamen la menor autoridad fuera de la sinagoga sobre sus correligionarios, que prohíban la entrada y los honores a quienes se corten la barba [...] o no observen alguna otra costumbre que no sea pertinente a su religión y que sólo se introduce por superstición para distinguir a los judíos de los demás pueblos [...]. Por último, para comprometer a los judíos a aprovechar la libertad que se les concederá para vivir honestamente, y para obligarles a renunciar a su tráfico ilícito, es necesario prohibirles cualquier préstamo de dinero [...]. Actualmente la mayoría de los judíos son infelices e inútiles para el Estado, algunos incluso lo perjudican con su tráfico ilícito [...]. Podríamos añadir que la libertad de los judíos es el mejor medio para convertirlos al cristianismo; pues, una vez puesto fin a su cautiverio, hará inútil al Mesías temporal que esperan, y entonces se verán obligados a reconocer a Jesucristo como un Mesías espiritual».<sup>90</sup>

<sup>89</sup> Hourwitz, 1789.

<sup>90</sup> Hourwitz, 1789.

El carácter ambiguo de la *Apologie des Juifs* —que, por un lado, busca emancipar a los judíos, pero, por el otro, también hacerlos desaparecer— está relacionado con la aparente paradoja de que algunas medidas emancipatorias de esta época se viesan acompañadas de otras que han podido ser consideradas como antisemitas. Recordar, a este respecto, que la propia emancipación de los judíos bajo la Revolución Francesa se verá pronto acompañada por la prohibición del culto mosaico<sup>91</sup>. Análogamente, el Edicto de 1781 de José II de Austria, a veces citado como un avance de la tolerancia, fue percibido por muchos judíos como un ataque en toda regla a su forma de vida<sup>92</sup>.

A lo largo del siglo XIX y la primera mitad del XX algunos de los herederos culturales de esos judíos modernistas continuarán con esta actitud de desprecio ilustrado hacia las masas judías, hasta tal extremo que de ellos se podría decir lo que señaló Hanna Arendt en relación a los Dreyfus, es decir, que pertenecían a un tipo de judío tan asimilado que adoptaron el antisemitismo<sup>93</sup>. Bastantes se convertirán al cristianismo, bien por conveniencia o bien por convicción. Es el caso de las salonistas Dorothea Brendel Mendelssohn y Rahel Varnhagen, autora esta última de muchos párrafos que hoy suelen ser considerados una muestra de «auto-odio».

La trayectoria de Lob Baruch (1786-1837) ofrece otro ejemplo de cómo un liberal filosemita podía, no obstante, expresar en ocasiones opiniones y prejuicios similares a los de los antisemitas. Hijo de un banquero judío, se convierte al luteranismo y cambia su nombre por el de Ludwig Borne, con el que conoce un éxito enorme como periodista. Francófilo, masón y miembro de la *Joven Alemania*, sueña con una Alemania unida, sin príncipes ni cadenas. Defensor a ultranza de la emancipación de los judíos, describe sin embargo a los habitantes de los guetos y los asentamientos como vagos y poco escrupulosos con su higiene. La propia suciedad y oscuridad del gueto constituiría a su modo de ver un «símbolo de la cultura espiritual de los judíos»<sup>94</sup>. Como periodista, además, Borne popularizó las acusaciones a la familia Rothschild de controlar las finanzas del orbe. Así, se pregunta irónicamente: «¿No será una gran suerte para el mundo si todos los reyes son desposeídos y la familia Rothschild se instala sobre su trono?»<sup>95</sup>.

---

<sup>91</sup> Poliakov, 1977, 1, p. 226.

<sup>92</sup> Sinkoff, 2003, p. 290.

<sup>93</sup> Arendt, 2006, pp. 166-168.

<sup>94</sup> Cit. Gilman, 1990, p. 152.

<sup>95</sup> Cit. Taguieff, 2008, p. 646.

Henrich Heine (1797-1856) es, posiblemente, el más célebre de los judíos modernistas convertidos al cristianismo, por más que lo hiciera por pura conveniencia<sup>96</sup>. Heine se opuso al antisemitismo, que sufrió personalmente, y defendió la igualdad civil de los judíos. Pero también se refirió despectivamente a las comunidades regidas por los principios talmúdicos. Los judíos le parecían «un pueblo momificado que deambula por la tierra», «un espectro que regatea su pervivencia con letras de cambio y viejas calzas»<sup>97</sup>. Y en una carta a su íntimo amigo Moisés Moser, escribe: «los judíos son aquí asquerosa ralea»<sup>98</sup>.

El hecho de que de que un antisemita pudiese citar con satisfacción una frase de Borne o coincidir con algunas de las afirmaciones de Hourwitz o los epítetos de Heine muestran que el parecido entre ciertas afirmaciones de autores sionistas y las de autores antisemitas no obedece al oculto carácter antisemita del sionismo. En la medida en que éste fue influido por la *Haskalah*, los desconcertantes párrafos de algunos autores sionistas sobre los judíos constituyen, sencillamente, una prolongación de las críticas de ciertos ilustrados judíos.

Resta, sin embargo, dar cuenta de por qué parte del discurso del antisemitismo podía sonar tan parecido al de los ilustrados judíos y cómo es posible que algunos antisemitas apoyaran públicamente el proyecto sionista.

## La complejidad del antisemitismo

Aunque en gran medida a causa del impacto causado por la *Shoah*, se tiende a representar popularmente el antisemitismo como una ideología homogénea y vinculada a la extrema derecha, aquél constituye, en realidad, una corriente notablemente plural. Autores como Katz (1980) y Rose (1990) han afirmado la continuidad e identidad esencial del antisemitismo a lo largo de la historia, pero es fácil constatar diferencias muy importantes dentro de éste.

Hasta el siglo XIX el odio al judío en Occidente había tenido un carácter principalmente religioso. Los judíos eran rechazados por haber asesinado, supuestamente, a Cristo y haber negado su condición mesiá-

<sup>96</sup> «El bautismo es para mí un acto indiferente». Cit. Sharp y Anderson, 1888, p. 89.

<sup>97</sup> Cit. Bein, 1990, p. 654.

<sup>98</sup> Heine, 1918, p. 416.

nica. Es cierto que en ocasiones este rechazo pudo incluir ingredientes de carácter «racista» —aunque el concepto de raza haya sido una creación posterior—, en la medida en que el bautismo, y por lo tanto la entrada en la comunidad cristiana, no impedía la persistencia de las actitudes de rechazo.

Este hecho contrasta, sin embargo, con la contribución al mantenimiento del antisemitismo religioso de un reducido número de judíos conversos al cristianismo que, desde el siglo XVIII, «desvelarían» las creencias de sus antiguos correligionarios<sup>99</sup>. Tales testimonios ponían el foco en algunos contenidos del Talmud y venían a «demostrar» el odio de los judíos hacia los gentiles, causando un considerable impacto en la sociedad europea. Entre estas obras pueden citarse *Jüdische Lügen* (1714) de Christopher Gottfried, *Bekehrung Israel* (1723) de Christoph G. Christian o *Das hertzliche Vertrauen und demüthigste zuverlässliche Zuflucht* (1718) de Adam Librecht.

El género alcanzará su máxima difusión en el siglo XIX con las obras de Jacob Brafman (1825-1879). Hijo de un rabino, profesor de hebreo y converso al luteranismo, primero, y al cristianismo ortodoxo, después, publica en ruso libros como *Las hermandades judías locales y universales* (1868) y *El libro del Kahal: materiales para el estudio de la vida judía* (1869). Brafman denunciaba allí los preceptos talmúdicos y los abusos de autoridad de los rabinos, que mantenían a las masas judías en la ignorancia y fomentaban el odio hacia los gentiles. Su dominio sobre la comunidad judía no solo obstaculizaba las conversiones al cristianismo, sino también que esas masas pudiesen modernizarse y llegar a ser útiles al Estado. Según Brafman, a pesar de que la organización de las comunidades judías, los kahal, había sido formalmente disuelta, en la práctica y secretamente seguía funcionando como un «Estado dentro del Estado»<sup>100</sup>.

En cualquier caso, el siglo XIX parece haber visto un notable debilitamiento de ese rechazo religioso a los judíos. Este cambio se vio compensado por el surgimiento de otros dos tipos de antisemitismo, ambos de carácter nacionalista. Uno que cabría calificar de «liberal» y otro al que podríamos etiquetar de «romántico». Estas nuevas formas de antisemitismo empleaban argumentos que hacían hincapié en la condición ajena a la comunidad nacional de los judíos.

---

<sup>99</sup> Gilman, 1986, pp. 94 y ss.

<sup>100</sup> Poliakov, 1977, IV, pp. 85-88.

La corriente «liberal» propugnaba como solución su completa asimilación, algo que, como acabamos de ver, propugnaron también algunos ilustrados radicales. La nación estaba compuesta por un cuerpo de ciudadanos, uniforme no solo en derechos y deberes, sino también en deseos, hábitos y opiniones. Y el mantenimiento de los judíos como una comunidad diferenciada atentaba contra esa unidad.

El ejemplo más notorio de este tipo de antisemitismo es Wilhelm Marr (1819-1904), a quien durante mucho tiempo se atribuyó la invención del término «antisemita». Desde 1841 Marr había militado en el campo de la izquierda democrática, en agrupaciones cercanas a la *Junges Deutschland*. A lo largo de toda la década defendió la igualdad humana y la emancipación de las minorías. Sin embargo, el fracaso de la Revolución de 1848 le condujo a perder la confianza en la inteligencia de las masas y a atribuir a los judíos un papel perverso en el rumbo que habían tomado los acontecimientos<sup>101</sup>.

De acuerdo con su folleto *Der Judenspiegel* (1862) el problema era que los judíos habían sido emancipados por el Estado, pero, en cambio, no se habían emancipado del propio judaísmo. Es decir, no había habido «reciprocidad» en el reconocimiento que les había hecho Alemania. En consecuencia, persistían en mantener leyes y costumbres privativas, viviendo en el seno de comunidades estrictamente teocráticas. Esta tendencia al particularismo los mantenía como un elemento separado. Marr resumía su posición en el lema: «Una Nación, un Estado»<sup>102</sup>. Conforme a ello, los judíos debían renunciar a su voluntad de permanecer segregados. Ateo convencido y admirador de Feuerbach, Marr dirigía, por cierto, críticas muy similares hacia las confesiones cristianas. Además, rechazaba enfáticamente sentir cualquier animadversión hacia los judíos y, de hecho, argüía, estaba casado con una mujer judía (de la que se divorciaría más tarde, para volver a casarse en 1874 y en 1876 con sendas mujeres judías, enviudando de la primera y divorciándose de la segunda).

Según Marr, la solución al problema judío era, por lo tanto, la asimilación. La disolución de los particularismos religiosos y nacionales era «el primer paso hacia la igualdad» y conduciría a la desaparición de los recelos entre la población no judía. A diferencia de otros antisemitas, Marr se mostraba favorable a conceder los mismos derechos civiles a judíos y gen-

<sup>101</sup> Zimmermann, M., 1986.

<sup>102</sup> Marr, 1862, p. 56.



tiles, pero exigía a los primeros el requisito de germanizarse íntegramente. «El judaísmo debe dejar de existir para que la humanidad comience». «Abandonad la pertenencia a vuestra comunidad particular por la pertenencia a la ciudadanía del Estado [...] con la disolución de los vínculos de la comunidad, el prejuicio contra vuestro pueblo desaparecerá». Los judíos, en otras palabras, debían «autoemanciparse del judaísmo»: «Queréis derechos humanos y permanecer siendo los niños especiales de Jehovah. Mi querido pueblo, eso no puede ser... Si queréis iguales derechos con otros en un Estado, debéis asimilaros en cada parte del Estado». Marr, con todo, admitía la posibilidad de que los individuos mantuvieran el judaísmo como una religión personal y privada, sin que supusiese un obstáculo a su plena pertenencia a la nación.

A partir de 1877 —coincidiendo con su primer matrimonio con una mujer gentil—, el antisemitismo de Marr adquirió un tono más racial. En su *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum* (1879) comenzó a presentar las relaciones entre judíos y gentiles en clave de mutua oposición racial. No se trataba, matizaba sin embargo, de que los primeros fueran moralmente malos: «Ningún reproche contra los judíos», insistía. Su particularismo estaba en la sangre, y era por lo tanto insoslayable. «No albergo el menor odio a los judíos y no odio a los judíos por su religión. No tengo ningún odio basado en el origen nacional o la raza»<sup>103</sup>. De hecho, Marr dejó de propugnar la asimilación y pasó a postular como solución que se ayudase a los judíos a recuperar «su Patria judía»<sup>104</sup>.

Édouard Drumont (1844-1917) encarna bien el antisemitismo de tipo romántico, muy distinto del propugnado por Marr en 1862. Si éste buscaba la integración de los judíos hasta el punto de hacerlos desaparecer, Drumont ponía el acento en la irreconciliable naturaleza de arios y judíos. Se nacía, en efecto, judío y no se dejaba de serlo por medio de la educación, el bautizo o el clima. Por eso, aunque renunciaran a su fe o a sus particularismos, el problema ocasionado por su presencia persistiría. Arios y judíos tenían formas de ser opuestas. Mientras el ario era «entusiasta, heroico, caballeroso, desinteresado», «agricultor, poeta, un monje y, sobre todo, un soldado»<sup>105</sup>, el judío era «un negociante por instinto», «mercantil, codicioso, intrigante, sutil, astuto». Los judíos vivían del trabajo de los demás, a través de un complejo «sistema de explotación financiero», y ca-

---

<sup>103</sup> Marr, 1879, p. 27.

<sup>104</sup> Marr, 1879, p. 29.

<sup>105</sup> Drumont, 1917, p. 9.

recían de originalidad o de verdadero genio intelectual. «Perpetuamente nómadas»<sup>106</sup>, no estaban dotados ni para la agricultura, ni para la guerra. El ario, por el contrario, era capaz de enfrentarse alegremente a cualquier peligro. ¿Cómo era entonces posible que, siendo tan mediocres, los judíos acapararan tanto poder? El secreto estaba en su cohesión interna. «Todos los judíos son solidarios unos con otros»<sup>107</sup>. Pero precisamente por ello no podían amar a sus países de residencia y adoptarlos como su nación:

«La primera condición [...] para adoptar otro país es renunciar al propio. Ahora, el judío tiene una patria a la que nunca renuncia, Jerusalén [...] Fuera de Jerusalén, cualquier país, ya sea Francia, Alemania o Inglaterra, es simplemente para el judío una estancia, en cualquier lugar, una aglomeración social en medio de la cual puede estar bien, a la cual incluso puede ser rentable para él servir temporalmente a los intereses, pero a la que pertenece solo en el estado de socio libre, de miembro temporal»<sup>108</sup>

La única solución, en consecuencia, era «mandarlos a todos de vuelta a Palestina». Es decir, la deportación.

Muchos antisemitas sostuvieron un tipo de antisemitismo que combinaba el «liberal» y el «romántico». Era el caso del historiador Henrich von Treitschke (1834-1896). Académico de prestigio, nacional-liberal hasta 1880 y conservador a partir de entonces, Treitschke rechazaba airadamente el antisemitismo vulgar de quienes asaltaban a los judíos en las calles. Enfatizaba que en Francia, en Gran Bretaña, en Italia, los judíos, la mayoría de origen sefardí, estaban perfectamente integrados y que eran útiles a la sociedad. El problema de Alemania, matizaba, eran las masas de judíos religiosos que venían de Polonia. «Pero nosotros los alemanes tenemos que lidiar con esa rama polaca de la judería, que ha sido profundamente marcada por siglos de tiranía cristiana»<sup>109</sup>. Treitschke reconocía que algunos judíos habían realizado importantísimas contribuciones a la nación alemana. «Sería pecaminoso olvidar que muchos judíos, bautizados y no bautizados, eran hombres alemanes en el mejor sentido. Mendelssohn, Veit, Riesser, etc. —por no hablar de los vivos— eran hom-

<sup>106</sup> Drumont, 1917, p. 58.

<sup>107</sup> Drumont, 1917, p. 53.

<sup>108</sup> Drumont, 1917, p. 58. Tampoco Drumont les negaba el derecho a adorar al dios que quisiesen. Cfr. Laqueur, 1972, pp. 298-299.

<sup>109</sup> Treitschke, 1879.

bres en los que honramos los nobles y buenos rasgos del espíritu alemán». Pero le parecía innegable asimismo que los judíos que venían a Alemania carecían «de la buena voluntad de ser completamente alemanes». «La inmigración crece visiblemente, y la pregunta se hace cada vez más grave: ¿cómo podemos amalgamar este pueblo extranjero?».

Treitschke proclamaba que los judíos no integrados se habían convertido en «nuestra desgracia». Sin embargo, no por ello demandaba que se rewertiera la emancipación. «Sería una injusticia abierta, un alejamiento de las buenas tradiciones de nuestro estado, y agudizaría en lugar de mejorar el conflicto». La solución tenía que venir por una voluntad sincera de asimilarse: «Lo que tenemos que exigir a nuestros conciudadanos israelitas es simple: que se conviertan en alemanes». Con todo, como hacia Marr, Treitschke no parecía pensar que esta demanda incluyera una renuncia a su fe religiosa: «Deberían sentirse, modesta y adecuadamente, alemanes —y esto sin perjudicar su fe y sus antiguos y sagrados recuerdos, que todos reverenciamos—». Estas palabras, no obstante, se veían desmentidas poco más adelante, cuando el propio autor, pasando súbitamente del antisemitismo «liberal» al «romántico», aseveraba que la asimilación nunca podría «ser completada totalmente», porque «siempre habrá una fisura entre las esencias occidentales y semíticas [...] siempre habrá judíos que no sean más que orientales de habla alemana»<sup>110</sup>. Consecuente con esta pesimista conclusión, con posterioridad Treitschke abandonó la pretensión inicial de asimilar a los judíos y pasó a apoyar su salida de Alemania. «Solo hay una forma de satisfacer nuestros deseos: la emigración, la creación de un Estado judío»<sup>111</sup>.

Marr, Drumont y Treitschke no fueron los únicos entre los antisemitas en proponer el reasentamiento de los judíos en Palestina. Ése fue también el caso de von Istozcy, Jules Soury o Paul Lagarde. Hasta tal punto la propuesta de promover la salida de los judíos llegó a estar popularmente asociada con el antisemitismo, que el político David Farbstein, un jurista suizo que se cuenta entre los primeros apoyos a Herzl, aconsejó a este en 1897: «No debes de permitir que nuestro movimiento aparezca como un fruto del antisemitismo»<sup>112</sup>. Bien es cierto que otros antisemitas, como Dühring, Chamberlain y Wahrung, también partidarios del retorno o de-

---

<sup>110</sup> Treitschke, 1879.

<sup>111</sup> Cit. Niewyk, 1990, 117.

<sup>112</sup> Cit. Berkowitz, 1993, p. 14.

portación de los judíos a Palestina, o bien no los consideraron capaces de crear su propio Estado, o bien lo juzgaron peligroso.

Por otro lado, es importante destacar que, aunque las obras expresamente antisemitas tuvieron una difusión bastante limitada, los tópicos despectivos sobre los judíos estuvieron muy extendidos durante todos estos años. De hecho, como señalé, resultaban comunes a algunos autores que sentían una expresa simpatía por aquéllos o que se opusieron a los movimientos antisemitas. Clemenceau, por ejemplo, si bien es un filosemita y uno de los primeros defensores de Dreyfus, repite también muchos de los lugares comunes sobre los judíos<sup>113</sup>. Karl Glutzkow, que lleva a cabo una campaña por la emancipación, expresa opiniones que hoy serían juzgadas como antisemitas<sup>114</sup>. Los propios debates acerca del carácter antisemita o no de *La cuestión judía* de Karl Marx, vienen a reflejar la dificultad para determinar con claridad dónde empieza y acaba el antisemitismo<sup>115</sup>, una cuestión que, naturalmente, no podemos abordar aquí.

### Una tentativa de interpretación

El que autores como Herzl, Nordau, Hess, Pinsker, etc., pasasen de ser exponentes del asimilacionismo a defender el sionismo; el que antisemitas como Marr o von Treitschke pasaran de postular como solución al «problema judío» la asimilación a proponer un Estado judío; el que un referente de la emancipación de los judíos como Hourwitz pudiese recordar en sus argumentos a un converso resentido como Brafman; el que Friedländer y Hirschel cruzaran los límites de la crítica ilustrada, rechazaran el judaísmo y denunciaran la falta de lealtad de los judíos; el que el Kaiser Guillermo compatibilizara el antisemitismo con el apoyo al sionismo o el que algunos sionistas y algunos antisemitas coincidiesen en recalcar la irreconciliable disparidad entre judíos y gentiles, son hechos sugestivos y relevantes, pero no demuestran el carácter cripto antisemita del sionismo.

¿Qué interpretación dar entonces a este fenómeno? En primer lugar, hay que recordar que los prejuicios y generalizaciones sobre los grupos étnicos, religiosos y lingüísticos estaban extraordinariamente extendidos

<sup>113</sup> Cit. Singer, 1981, 48.

<sup>114</sup> Massey, 2004.

<sup>115</sup> Cfr. Brown, 1995 y Lewis, 1999.

en la cultura occidental desde finales del siglo XVII. Se asentaban en el supuesto de que dichas comunidades tenían un carácter colectivo, mezcla de virtudes y defectos, que se expresaba en la religión, el derecho, el folklore, la literatura y las costumbres cotidianas. La cuestión de si ese carácter obedecía a factores como las instituciones políticas, las circunstancias económicas, las creencias religiosas, la educación, etc., o si, por el contrario, lo hacían a una naturaleza inmutable o un alma colectiva, modelada en los genes o por la geografía, fue objeto de muchos debates<sup>116</sup>. Ejemplos de ello son las polémicas en Occidente sobre el carácter de los indios, los rusos, los italianos o los orientales. Como prueban las discusiones sobre el ser de España, se produjeron tanto fuera, como en el interior de las sociedades objeto de los debates. Bien es cierto que en el caso de los judíos esos tópicos fueron particularmente frecuentes y duraderos. Esto, sin duda, estuvo relacionado con la larga historia de rechazo a los judíos en los países de tradición cristiana<sup>117</sup>. Ese odio tradicional estaba menguando en Europa occidental, en donde los judíos se habían integrado de forma notablemente exitosa desde el momento de su emancipación. Pero continuaba muy vivo en Europa oriental, en donde las minorías judías sufrían una situación objetiva de opresión y se impedía su integración.

En relación con estas discusiones, la crítica a las instituciones, la religión y las costumbres de naciones y pueblos constituyó un tópico habitual de los discursos ilustrados y reformistas en todos los países. Las particularidades culturales fueron con frecuencia juzgadas como un obstáculo para el progreso de la libertad y de la razón, una expresión de la «culpable minoría de edad» a la que se había referido Kant. Éste fue también el caso de la *Haskalah*.

Los nacionalismos decimonónicos, si bien reaccionaron contra las consecuencias universalistas y desnacionalizadoras de la Ilustración —afirmando, por ejemplo, el valor de lo telúrico frente al racionalismo abstracto—, también fueron en parte sus herederos. De este modo, incorporaron sus críticas acerca del estado de postración y la decadencia moral y material en que había caído el pueblo objeto de sus desvelos. Precisamente, esa decadencia —de la que el pueblo no era ni completamente inocente ni completamente culpable— justificaba la propia existencia del nacionalismo, que se presentó como un movimiento regenerador. Esta

---

<sup>116</sup> Philippe, 1998.

<sup>117</sup> Niremberg, 2014.

misma fue la relación entre la *Haskalah* y el sionismo. Por un lado, éste se rebeló contra las tendencias uniformizadoras de muchos ilustrados, pero a la vez prolongó los ataques a las comunidades judías tradicionales. Éstas fueron frecuentemente descritas como acobardadas, materialistas y sumidas en el atraso cultural —por más que se destacara también la situación de opresión secular que habían sufrido los judíos—.

En este sentido, las críticas descripciones relativas al carácter judío por parte de autores sionistas no tienen nada de insólito y se asemejan a las acerbas caracterizaciones sobre los árabes, los alemanes, los irlandeses, los vascos, los rusos, etc., que abundan en los escritos de, respectivamente, nacionalistas árabes, alemanes, irlandeses, vascos, rusos, etc. Todas ellas inciden en los males del sujeto colectivo en cuestión, al mismo tiempo que tratan de presentarse como sus agentes salvadores. Baste, a este respecto, mencionar los *Discursos a la nación alemana* de Fichte, los lamentos sobre la decadencia de Italia en la literatura del *Risorgimento* o los artículos de Mariano José de Larra sobre las lacras que atenazan a España.

Es verdad, por otra parte, que en algún modo sí se puede afirmar que antisemitas, liberales y románticos, sionistas y *maskilim* compartían un cierto parentesco ideológico. En efecto, no constituían fenómenos aislados los unos de los otros. La *Haskalah* era parte de la Ilustración, y el sionismo, un nacionalismo en el que se entremezclaban ingredientes románticos y liberales. Eran productos, diversos, de una misma civilización en un momento de crisis. En este sentido, compartían todo un arsenal de arquetipos, argumentos, imágenes, recursos narrativos, retóricos, «mitos y mitologías políticas», por usar la fórmula de Girardet (1986).

Además de esos productos ideológicos, esa civilización engendró en el mismo período corrientes políticas como el conservadurismo, el socialismo, el anarquismo, el integrismo, etc. A cierto nivel todas compartieron algunos supuestos, imágenes, recursos, etc. Pero ese fondo común no borra las diferencias entre ellas, ni implica que, por ejemplo, los anarquistas fueran, en realidad, liberales, ni que tuvieran el mismo objetivo. Exactamente lo mismo sucede con sionismo y antisemitismo.

Por otro lado, buena parte de las coincidencias entre antisemitas, *maskilim* y sionistas a la hora de describir ásperamente a las comunidades tradicionales judías, tenían un carácter fundamentalmente retórico. Todos necesitaban mostrarlas presa de la oscuridad y el atraso, pero con diferentes propósitos. Los antisemitas, para justificar su rechazo a todos los judíos; sionistas y *maskilim*, para justificarse a sí mismos como movimientos redentores. Las motivaciones eran, por lo tanto, opuestas.

Algo similar sucede con el hecho de aquellos antisemitas que apoyaron el proyecto sionista de enviar a los judíos a Palestina. Esa coincidencia es cierta, pero tenía un carácter estrictamente táctico y una motivación radicalmente distinta. Lo que querían era librarse de la presencia de judíos; mientras que los sionistas buscaban crear una patria judía que sirviera, precisamente, de refugio ante las violentas explosiones de antisemitismo.

En definitiva, Herzl y otros sionistas podían, ciertamente, «entender el antisemitismo», convencidos, como estaban, de que la falta de un país y un Estado propio y los siglos encerrados en los guetos habían hecho mella en el carácter de los judíos. Los entendían porque compartían con ellos una serie de supuestos acerca de la existencia de personalidades colectivas, con vicios y virtudes. Pero esa comprensión y las coincidencias recogidas a lo largo del artículo, representando más que un anecdótico «síndrome de Estocolmo», en modo alguno prueban que el sionismo internalizase el antisemitismo europeo o que éste esté en el corazón del sionismo, como ha llegado a afirmarse (Karmy, 2014, Atzmon, 2013).

## Financiación

Este artículo se enmarca dentro de las tareas del Grupo de Investigación de la UPV/EHU de Historia intelectual de la política moderna: conflictos y lenguajes jurídicos y políticos. IT1663-22, financiado por el Gobierno Vasco.

## Bibliografía citada

- ABITBOL, M. *Les deux terres promises. Les Juifs de France et le sionisme*, Olivier Orban Paris, 1989.
- ATZMON, G., «Antisemitismo, en el corazón del discurso político judío», 2013. Recuperado en <https://www.hispantv.com/noticias/opinion/134061/antisemitismo,-en-el-corazon-del-discurso-politico-judio>
- ARENDE, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2006.
- AVINERI, S., *The Making of Modern Zionism. The intellectual Origins of the Jewish State*, Basic Books, New York, 1981.
- BEIN, A., *The Jewish Question. Biography or a World Problem*, Associated U.P.Cranbury-London-Missisauga-New York, 1990.

- BEN GURION, D., «The imperatives of the Jewish Revolution», HERTZBERG, A. (ed.), *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, Atheneum, New York, 1959 [1944], pp. 606-620.
- BERKOWITZ, M., *Western Jewry and the Zionist project, 1914-1933*, Cambridge UP., Cambridge, 1997.
- BLOCH, Ch., «Notes on Zionism by Max Nordau», *Studies on Zionism*, vol. VII, 1971, 27-35.
- BLUTINGER, J. C., «The Birth of a Radical: «L'hiyot oh Lachdol» as a Turning Point in the Development of M. Y. Berdichevsky's Anti-historicist Thought», *UCLA Historical Journal*, 18, 1999, 95-110
- BRENNER, J. H., «Self-criticism», HERTZBERG, A. (ed.), *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, Atheneum, New York, 1959 [1914], 307-311.
- BROWN, W., «Rights and Identity in Late Modernity: Revisiting the 'Jewish Question'». In SARAT, A.; KEARNS, Th. (eds.), *Identities, Politics, and Rights*, University of Michigan Press. 1995. 85-130
- DUBNOW, S., *History of the Jews in Russia and Poland*, 2005. Disponible en <http://www.gutenberg.org/cache/epub/15729/pg15729-images.html>
- DRUMONT, É., *La France juive: essai d'histoire contemporaine*, 1886. Disponible en [https://fr.wikisource.org/wiki/La\\_France\\_juive](https://fr.wikisource.org/wiki/La_France_juive)
- DUHRING, E., *The Jewish Question*, 1891. Disponible en [https://archive.org/stream/EugenDuhringOnTheJews/Eugen%20Duhring%20on%20the%20Jews\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/EugenDuhringOnTheJews/Eugen%20Duhring%20on%20the%20Jews_djvu.txt)
- EPSTEIN, L. J., *The Dream of Zion: The History of the First Zionist Congress*, Rowman & Littlefield, Maryland, 2016.
- FRIEDMAN, I., «Theodor Herzl: Political Activity and Achievements», *Israel Studies*, 9, 3, 2004, 46-79.
- JAFFE, B., «The British Press and Zionism in Herzl's Time (1895-1904)». *Transactions & Miscellanies (Jewish Historical Society of England)*, 24, 1970-1973, 89-100.
- GILMAN, S. L., *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, The Johns Hopkins UP, Baltimore, 1990.
- GILMAN, S. L., *Smart Jews. The Construction of the Image of Jewish Superior Intelligence*, University of Nebraska, Lincoln and London, 1996.
- GIRARDET, R., *Mythes et mythologies politiques*, Seuil, Paris, 1986.
- GOLOMB, J. *Nietzsche and Zion*, Cornell UP, Ithaca, 2004.
- GORDON, A. A., «People and Labor». HERTZBERG, A. (ed.), *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, Atheneum, New York, 1959 [1911], 372-374.
- GORDON, A. D., «Our task ahead», HERTZBERG, A. (ed.), *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, Atheneum, New York, 1959 [1920], 375-377.
- HEINE, H., *Páginas escogidas*, 1918. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/paginas-escogidas-1/>



- HEINE, H., *On the History of Religion and Philosophy in Germany*, 2012. Disponible en <https://www.cambridge.org/core/books/heine-on-the-history-of-religion-and-philosophy-in-germany/6C5FFA721E04350DDE3631754823B2D4>
- HERTZBERG, A. (ed.), *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, Atheneum, New York, 1959.
- HERZL, Th., *Theodor Herzls Tagebücher, 1895-1904*, Jüdischer Verlag, Berlin, 1922-1923.
- HERZL, Th., *The Complete Diaries of Theodor Herzl*. Raphael Patai ed. 5 vol. Herzl Press ad Thomas Yoseloff, New York, 1960.
- HERZL, Th., *Zionist writings*, dos vols., Herzl Press, New York, 1975.
- HERZL, Th., *The Jewish State*, Dover Publications, New York, 1988.
- HESS, M., «Rome and Jerusalem», HERTZBERG, A. (ed.), *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, Atheneum, New York, 1959 [1862], 119-139.
- HEYWOOD, D., *Moses Hirschel and Enlightenment Breslau. A City and its Jews in the Late Eighteenth Century*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2020.
- HOURLITZ, Z., *Apologie des juifs en réponse à la question: Est-il des moyens de rendre les juifs plus heureux et plus utiles en France?*, 1789. Disponible en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k757387.image>
- KAPLAN, E., *The Jewish Radical Right. Revisionist Zionism and its Ideological Legacy*. The University of Wisconsin Press, Madison, 2005.
- KARMY, R., «El racismo sionista», *Hoja de Ruta*, 46, 2014. Recuperado en [http://www.hojaderuta.org/ver\\_articulos.php?id\\_texto=801&id\\_revista=59](http://www.hojaderuta.org/ver_articulos.php?id_texto=801&id_revista=59)
- MASSAD, J. A., *The Persistence of the Palestinian Question. Essays on Zionism and the Palestinians*, Routledge, London and New York, 2006.
- KATZ, J., *From Prejudice to Destruction: Antisemitism, 1700-1933*, Harvard UP, Harvard, 1980.
- KLATZKIN, J., «Boundaries», HERTZBERG, A. (ed.), *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, Atheneum, New York, 1959 [1914-1921], 321-325.
- KORNBERG, J. *Theodor Herzl: From Assimilation to Zionism*, Indiana UP, Bloomington, 1993.
- LAQUEUR, W., *A History of Zionism*, Weindenfeld and Nicolson, London, 1972.
- LAZARE, B., *Antisemitism, its history and causes*, The International Library Publishing, New York, 1903.
- LEVENE, M., «Lucien Wolf: Crypto-Zionist, Anti-Zionist or Opportunist par excellence?» *Studies in Zionism*, Vol. 12, 2, 1991, 133-148.
- LEWIS, B., *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice*, W.W. Norton & Company, New York, 1999.
- MAHRER, G., «Herzl's return to Judaism». *Herzl Year Book*. Vol. II, Herzl Press, 1961, 28-55.
- MARR, W., *Der Judenspiegel*, 1862. Disponible en <https://juedische-geschichte-online.net/quelle/jgo:source-102>

- MARR, W., *Der Sieg des Judenthums über das Germanthum*, 1879. Disponible en [https://www.gehove.de/antisem/texte/marr\\_sieg.pdf](https://www.gehove.de/antisem/texte/marr_sieg.pdf)
- MASSEY, I., *Philo-semitism in Nineteenth Century German Literature*, Niemeyer, Tübingen, 2000.
- MILLER, R., *Divided Against Zion: Anti-Zionist Opposition to the Creation of a Jewish State in Palestine, 1945-1948*, Routledge, Londres, 2015.
- NICOSIA, F., *Zionism and Anti-Semitism in Nazi Germany*, University of Vermont, Burlington, 2008.
- NI EWICK, D., «Solving the «Jewish Problem»: Continuity and Change in German Antisemitism, 1871-1945», *The Leo Baeck Institute Year Book*, vol. 35, 1, 1990, 335-370.
- NIRENBERG, D., *Anti-Judaism: the Western Tradition*, Norton and Company New York\_London, 2014.
- NORDAU, M., «Speech to the First Zionist Congress». HERTZBERG, A. (ed.), *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, Atheneum, New York, 1959 [1897], 240-241.
- PEDREGAL, R. «El sionismo es antisemita», en <https://rebellion.org/el-sionismo-es-antisemita/> 2014.
- PENSLAR, D. J., *Israel in History. The Jewish State in Comparative Perspective*, Routledge, London and New York, 2007.
- PHILIPPE, C., *La personnalité collective des nations. Théories anglo-saxonnes et conceptions françaises du caractère national*, Bruylant, Bruxelles, 1998.
- PINSKER, L., «Auto-emancipation: an Appeal to his People by a Russian Jew», HERTZBERG, A. (ed.), *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, Atheneum, New York, 1959 [1881], 181-198.
- POLIAKOV, L. *The History of Anti-Semitism*, 4 vol. Routledge & Kegan Paul, London, 1977.
- ROSE, P. L., *Revolutionary Antisemitism in Germany From Kant to Wagner*, Princeton UP, Princeton, 1990.
- SALMON, Y., *Religion and Zionism: First Encounters*. University Magnes Press, Jerusalem, 2002.
- SAPHIRA, A., *Land and Power: The Zionist Resort to Force 1881-1948*, Oxford UP, New York, 1992.
- SCHAMA, S., *The Rotschids and the Land of Israel*, Alfred A. Knopf, New York, 1978.
- SCHORSKE, C., *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*, Random House USA Inc., New York, 1993.
- SHARP, W. y ANDERSON, J. P., *Life of Heinrich Heine*. W. Scott and T. Whittaker, London-New York, 1888.
- SHAPIRO, A., *Yosef Haim Brenner. A Life*, Stanford U. P., Standford, 2014.
- SHIMONI, G., *The Zionist Ideology*, University Press of New England, Hannover, 1995.

- SINGER, B., «Clemenceau and the Jews», *Jewish Social Studies*, 43, I, 1981, 47-51.
- SINKOFF, N., *Out of the Shtetl: Making Jews Modern in the Polish Borderlands*, Brown Judaic Studies, Providence, 2003.
- SMOLENSKIN, P., «The Haskalah of Berlin», HERTZBERG, A. (ed.), *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, Atheneum, New York, 1959 [1883], 154-155.
- STEIN, L. Ed., *The Letters and Papers of Chaim Weizmann*. 4 vol. Oxford UP, London, 1968.
- STERNHELL, Z., *The founding myths of Israel: Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State*, Princeton UP, Princeton, 1998.
- SYRKIN, N., «The Jewish Problem and the Socialist-Jewish State», HERTZBERG, A. (ed.), *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, Atheneum, New York, 1959 [1898], 333-350.
- TAGUIEFF, P.-A., *La judeophobie des modernes. Des lumieres au jihad mundial*, Odile Jacob, Paris, 2008.
- TREITSCHKE, H. von., *A Word about our Jewry (Readings in Modern Jewish History)*, 1879. Disponible en [http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/eng/411\\_Treitschke\\_Jews%20are%20Misfortune\\_112.pdf](http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/eng/411_Treitschke_Jews%20are%20Misfortune_112.pdf)
- URY, S., «Strange Bedfellows? Anti-Semitism, Zionism, and the Fate of «the Jews», *The American Historical Review*, Volume 123, 4, 2018, 1151-1171.
- VALMANN, N., *The Jewess in Nineteenth-Century British Literary Culture*, Cambridge UP, Cambridge, 2007.
- VIORST, M., *Zionism: The Birth and Transformation of an Ideal*, Saint Martin's Press, Dunne, 2016.
- VITAL, D., *Zionism: The Crucial Phase*, Clarendon Press, Oxford, 1987.
- WISTRICH, R. S., «Theodor Herzl: Zionist Icon, Myth-Maker and Social Utopian», WISTRICH, R. y OHANA, D. eds., *The Shaping of Israeli Identity. Myth, Memory and Trauma*, Frank Cass. London, 1995, 1-37.
- ZIMMERMANN, M., *Wilhelm Marr: The Patriarch of Anti-Semitism*, Oxford U.P., New York, 1986.
- ZUR, Y., «German Jewish Orthodoxy's attitude toward Zionism», ALMOG, S., REINHARZ, J., SHAPIRA, A., *Zionism and Religion*. Brandeis UP, Hanover and London, 1998, 107-115.

### Datos del autor

Iñaki Iriarte López es desde 2006 Profesor Titular de Historia del Pensamiento Político en la Universidad del País Vasco/ Euskal Herriko Unibertsitatea. Está doctorado en Sociología con una tesis sobre la construcción literaria e historiográfica de los diversos imaginarios políticos de Navarra y que se publicó como libro: *Tramas de Identidad* (Biblioteca Nueva, 2000). Asimismo, es autor de *Una cruel antifrasis: Rousseau, lenguaje, pasión y política* (UPNA, 2007) y de otros libros y artículos sobre pensamiento, retórica e identidades políticas.