

ESTUDIO

Shoah y antisemitismo: rescatar la herencia judía en el cristianismo después de Auschwitz

José A. Zamora. Instituto de Filosofía-CSIC. Consejo de Dirección de Iglesia Viva. Madrid.

Resumen

Este artículo parte de la significación del antisemitismo moderno y de la Shoah como quiebra civilizatoria para repensar y actualizar la relación de los cristianos con los judíos y el judaísmo. Dicha significación está siendo puesta a prueba por la situación actual en los territorios de Gaza a raíz del atentado del 7 de octubre y la respuesta de Israel. El reto para los cristianos consiste en revisar esa relación a la luz de nuestra implicación en los procesos que condujeron al Holocausto y rescatar la herencia judía en el cristianismo, cuyo silenciamiento ha contribuido a hacerlo posible.

Palabras clave: Judaísmo, Cristianismo, Shoah, antisemitismo, memoria.

Abstract

This article takes as its starting point the significance of the Shoah and modern anti-Semitism as a civilisational rupture in order to rethink and update the relationship of Christians to Jews and Judaism. This significance is being tested by the current situation in the Gaza territories in the aftermath of the October 7 attack and Israel's response. The challenge for Christians is to revisit that relationship in the light of our involvement in the processes that led to the Holocaust and to rescue the Jewish heritage in Christianity, while acknowledging that silencing this heritage contributed to make the Holocaust possible.

Keywords: Judaism, Christianity, Shoah, anti-Semitism, memory.

La Shoah y el antisemitismo moderno: el horizonte irrebalsable en la relación con el judaísmo

Cualquier intento de abordar la relación de los cristianos con los judíos o, de modo más amplio, del cristianismo con el judaísmo está marcado hoy irremisiblemente por un índice histórico que establece un antes y un después: la catástrofe de la Shoah. No cabe duda que el genocidio perpetrado contra los judíos en Europa en pleno siglo XX posee una significación que trasciende dicha relación, pero también la determina de manera decisiva. Sobre esto volveré más adelante. Pero, para entender lo que esto supone, quizás sea preciso comenzar por una reflexión de carácter general.

Si existe algo así como una pertenencia común al género humano, una pertenencia que podamos llamar universal y que convoca a cualquier miembro de ese género a reconocer en todo ser humano un igual, otro humano, entonces la pretensión de aniquilación total de una parte de esa humanidad, de reducirla a puro material destruible, de expulsarla de modo radical de la *especie humana*, por utilizar el título del libro de un superviviente de los campos, R. Antelme (2018), inflige al conjunto de la humanidad una herida irrestañable y destruye de tal modo lo humano, que a partir de ese momento se comenzó a hablar de crímenes *contra la humanidad*. Ciertamente se aniquiló a individuos singulares, lo cual no supone ninguna novedad, pero además se destruyó o se pretendió destruir en ellos su humanidad, negándoles su pertenencia a la especie y el vínculo inviolable que se deriva de ella. Se les negó el derecho elemental a cohabitar el mundo que debe amparar a cualquier individuo o grupo (Arendt, 2008, p. 406). Hacer de esta destrucción de lo humano en aquellos que los perpetradores identificaban como "judíos" (también en los gitanos, 'asociales', 'locos', 'discapacitados psíquicos', ...) en un objetivo singular y exclusivo, en el fin último o prioritario de una política de aniquilación, es lo que ha convertido este genocidio en paradigma de los crímenes contra la humanidad (Friedländer, 1993, p. 82s.).

Señalando esta singularidad no se pretende establecer, como a veces se reprocha, una jerarquización de sufrimientos o de víctimas (Chaumont,

**Desde el punto de vista de las víctimas,
el juicio moral sobre la Shoah no es ni
más ni menos severo que el juicio sobre
otros horrores.**

1997). Nada hay más lamentable que la competición a la que se ven sometidas las víctimas por la caprichosa, por no decir mercantilizada, opinión pública. Desde el punto de vista de las víctimas, el juicio moral so-

bre la Shoah no es ni más ni menos severo que el juicio sobre otros horrores como la esclavitud, el genocidio armenio, los sufrimientos y el exterminio de los indígenas en América del Norte y del Sur, Hiroshima, el Archipiélago

Gulag, etc. Cualquier forma de aniquilar la dignidad de los individuos o los grupos, toda forma de tortura, opresión, asesinato selectivo o masivo, etc. merece la misma condena moral sin paliativos. Para cada víctima aniquilada, el poder que la extermina es radical y total porque la aniquilación es total. De modo que la condena también es total. Cada vida posee en su singularidad el mismo valor: el máximo valor.

Tampoco se trata de evitar la comparación con otros crímenes y atrocidades, de los que lamentablemente está llena la historia, y por tanto de no señalar rasgos semejantes y distintivos o de no mostrar derivas morales y políticas universales más allá de exclusivismos. Sin comparación no hay singularidad. Y comparar no es jerarquizar ni relativizar. Una catástrofe nunca relativiza a otra, a no ser que quien lleva a cabo la enumeración de catástrofes o la comparación entre ellas persiga un objetivo previo de relativización que no se sigue de la comparación, sino que la instrumentaliza. También sería falso presuponer tras la tesis de la singularidad un intento de sacralización invertida de la Shoah, una especie de estilización metafísica o religiosa que le confiriese un status transcendente, cuya única virtualidad consistiría en instituir algo así como un culto segregado con sus rituales, sus narrativas y sus sacerdotes investidos de autoridad incuestionable. Sin negar que todo esto se haya podido producir, la tesis de la singularidad no debería confundirse con ello (cf. Zamora, 2010).

La decisión sin precedentes y respaldada con toda la autoridad de un Estado de asesinar de modo completo un grupo humano, incluidos ancianos, mujeres y niños, a ser posible sin dejar resto ni rastro, y de liberar todos los medios estatales posibles para la ejecución prioritaria de dicha decisión tiene su expresión distintiva en los *campos de exterminio*. Quizás los testimonios y los rastros que han llegado hasta nosotros de los "campos de concentración" hayan producido una imagen sesgada de la Shoah. Sin embargo, lo que la singulariza no son ellos, sino los "campos de exterminio", cuya finalidad principal era el asesinato *inmediato* e *industrial* de las personas transportadas, así como el aprovechamiento de sus cuerpos y pertenencias personales y la eliminación total de los restos. Esto es lo que ha llevado a hablar de una 'industria de muerte' que acabó con la vida de seis millones de judíos. En cierto sentido se trataba de una instrumentalidad desvinculada de toda finalidad exterior y autonomizada frente a ella, una

En los campos de exterminio la política se comportó con el cuerpo social como con un material maleable y destruible sobre el que ejercer un poder sin restricciones.

instrumentalidad asesina que sólo servía a sí misma, que se convirtió en un aniquilar por aniquilar. En los campos de exterminio la política se comportó con el cuerpo social como con un material maleable y destruible sobre el que ejercer

un poder sin restricciones. En el universo concentracionario se instauró un orden en el que los seres humanos y la humanidad de los esos seres fueron desprovistos de todo valor más allá de servir de sustrato al ejercicio omnímodo del poder. Este poder sin límites necesitaba crear el "material" desprovisto de toda cualidad humana sobre el que ejercitarse de modo absoluto, así como crear los lugares y las condiciones en que poder hacerlo: los *campos de puro exterminio*.

Una negatividad tan radical lleva al límite todo intento de comprensión racional. ¿Cómo abandonarse a la tarea de buscar explicación racional a un pro-

Una negatividad tan radical lleva al límite todo intento de comprensión racional.

yecto de asesinato industrial masivo? La tentación de conectar el genocidio por medio de un nexo causal con una ideología racista, nacionalista, antisemita, imperialista, etc. es entendible. Parece de sentido común intentar establecer algún

tipo de causalidad, ver en el genocidio la realización de una cosmovisión, una ideología, una "teoría" nacionalsocialista. Cuantas veces no habremos escuchado que Hitler, llegado al poder, habría implementado de manera sistemática una clara cosmovisión, una idea preconcebida, que es posible conocer, aislar y refutar, y de ese modo conjurar el peligro de una repetición. Ciertamente, Hitler hizo de lo que él llamaba el "antisemitismo de la razón" el signo distintivo de su programa político. Sin embargo, de la realidad posterior del universo de los campos de exterminio apenas encontramos algo más que indicios en la difusa ideología nacionalsocialista. En quienes quieren comprender lo incomprensible hay un deseo humano de reconocer al menos una lógica en la historia de los asesinatos en masa. Pero esta necesidad de sentido lleva aparejado el peligro de racionalizar a posteriori la fabricación sistemática de la muerte, de negar la dimensión irracional del proceso histórico-social al margen de toda racionalidad de autoconservación. La praxis aniquiladora de los nacionalsocialistas obedeció a una lógica de poder absoluto que ni siquiera aceptó el límite de la lógica de la propia supervivencia (Zamora, 2009, p. 186ss.).

En los campos de exterminio el hombre aprendió una dura lección, a saber, que si quería evitar la repetición de la barbarie, tenía que tener la humildad de reconocer que el punto de partida del conocimiento es el acontecimiento. Lo que ha hecho, sin que pudiera pensarlo, es lo que da que pensar. [...] Se trata más bien de volver a pensarnos las cosas, partiendo de la experiencia de la barbarie [...] (Mate, 2024, p. 136).

Efectivamente, la búsqueda de una racionalidad económica, demográfica, ideológica, etc. en la perpetración del crimen puede llevar aparejada una explicación racionalizadora del mismo, que podría implicar, al menos implícitamente,

su justificación. Pero el rechazo de toda vinculación entre las “racionalidades” dominantes y el genocidio puede conducir a una especie de vacío interpretativo que anule toda crítica de la sociedad y la cultura que, cuando menos, fracasó a la hora de capacitar a sus miembros para resistir y enfrentarse al crimen masivo (Mate, 2003, p. 11). Una forma de enfrentarse a esta disyuntiva consiste en ver la Shoah como una *quiebra en el proceso civilizador* que exige un replanteamiento radical en la forma de considerar el proceso social e histórico en el que tuvo lugar, más que deducirla de él (Diner, 1988, p. 8). Lo cual no significa en absoluto ignorar lo específicamente judío en la Shoah. Al contrario, lo más *singular* –la Shoah– obliga a cambiar el punto de vista sobre el conjunto de la sociedad y la historia, pero sobre todo sobre sus aspectos más oscuros: el racismo, el nacionalismo chovinista, el imperialismo y, especialmente, el antijudaísmo y el antisemitismo. Se trata de un cambio de perspectiva. La Shoah obliga a pensar todos esos fenómenos desde la posibilidad inscrita en ellos del exterminio del otro, y pensarlos después de que esa posibilidad se haya hecho realidad, sin que el paso de la posibilidad a su realización sea sin más deducible, como si existiera un determinismo histórico que condujese a la catástrofe, porque en ese caso nos enfrentaríamos a lo inevitable.

Fijémonos ahora en el antisemitismo moderno, esto es, el que tiene vigencia entre mitad del siglo XIX y mitad del XX. Hablamos de un conjunto de prejuicios sobre los judíos que se expresan como resentimiento generalizador, agresividad, humillación y agravio que llega en muchos casos al empleo de la violencia directa contra ellos. No cabe duda de que fue el factor que más contribuyó a legitimar el programa de exterminio nacionalsocialista: un programa de discriminación, persecución, expulsión y asesinato en masa. Y lo hizo creando un marco en el que el genocidio pudo aparecer, al menos a una parte muy significativa de la sociedad, como la “solución” para los todos males que la aquejaban. Lo cual no significa que toda forma de antisemitismo, por sí sola y desconectada de otros factores, conduzca al genocidio de manera inevitable. Sin embargo, esa materialización singular nos obliga a analizar lo que en él contribuyó decisivamente a su implementación.

Desvelar su potencial genocida no solo exige poner la mirada en el odio a los judíos en cuanto judíos, sino también en las conexiones que ese odio mantiene con el conjunto de la realidad social y sus crisis. La judeofobia no es una constante natural ni siquiera en el occidente cristiano. Es un fenómeno social y, por tanto, solo explicable a partir causas sociales, psico-sociales e ideológicas. Por eso es preciso desentrañar su imbricación con las formas fundamentales de constitución de lo social, con las estructuras y dinámicas sociales generales, con el tipo de individualización que producen, con los universos culturales y simbólicos que les dan significación, etc., pues en el antisemitismo es posible reconocer lo que en esas formas, procesos y simbolizaciones de carácter general prepara el camino al exterminio.

La judeofobia no es una constante natural ni siquiera en el occidente cristiano. Es un fenómeno social.

Habrà quien piense que se trata de un fenómeno marginal o secundario, pero no faltan pensadores de enorme relevancia que, confrontados con la catástrofe de Auschwitz, postularon su centralidad para un análisis de la sociedad y de la historia en su conjunto, vieron en el antisemitismo la clave para realizar una fisonomía del presente capaz de volverse hacia el mundo allí donde este muestra su rostro más terrible (Traverso, 2000). Para estos autores, en el antisemitismo cristaliza un conjunto de elementos de diversa índole –económico-sociales, políticos, culturales, psicodinámicos o psicosociales y civilizatorios, identitarios y actitudinales– que no poseen una significación marginal, sino que están implicados decisivamente en la constitución de la modernidad capitalista.

Ciertamente, el antisemitismo moderno se sirvió de viejos prejuicios, estereotipos y actitudes antijudías tradicionales, esto es, enraizadas en el secular antijudaísmo cristiano, pero no solo incorporó nuevos esquemas interpretativos (el racismo biológico, el nacionalismo étnico excluyente, el antagonismo radical amigo-enemigo, ...), sino que estuvo conectado desde su origen con dinámicas

Ciertamente, el antisemitismo moderno se sirvió de viejos prejuicios, estereotipos y actitudes antijudías tradicionales.

sociales de crisis específicamente modernas. Se podría decir que, en buena medida, constituyó una forma *sui generis* de interpretar y hacer frente a esas crisis. Dicha forma no responde al concepto de "ideo-

logía" en sentido clásico, cuyo propósito es ofrecer una explicación coherente y justificativa de la realidad con pretensión de verdad. Más bien nos encontramos con un "sincretismo conformista" construido sobre banalidades y pseudoconocimientos investidos de autoridad incuestionable (Claussen, 1993), que propicia y manipula disposiciones en las personas que en realidad poco o nada tienen que ver con su contenido explícito, sino con la forma de socialización específicamente capitalista burguesa (Adorno y Horkheimer, 1969, p. 191 s.).

Si bien el papel central que desempeñan los judíos y lo judío dentro del antisemitismo presupone su situación objetiva de minoría singularizada y discriminada, objeto de prejuicios secularmente transmitidos, dispersa por numerosos países, considerada extraña y ajena al nosotros nacional o religioso y con un frágil estatus político dependiente del beneplácito de los respectivos poderes estatales, sin embargo, dado el carácter eminentemente proyectivo del antisemitismo, para entenderlo hay que fijarse sobre todo en los individuos antisemitas y en los factores que provocan en ellos que los judíos pudieran convertirse en una especie de pantalla en la que proyectar las contradicciones sistémicas, los antagonismos sociales y los atolladeros simbólicos y psicosociales de las sociedades capitalistas modernas y sus efectos sobre los individuos socializados en ellas. Pero analicemos algunos de sus elementos más importantes.

Sobre la endeble base de la presencia de algunos judíos en espacios económicos, profesionales y culturales derivada de su exclusión de la esfera productiva y

de la posesión de la tierra en las sociedades precapitalistas o, al menos, condicionada por ella, el antisemitismo convierte al conjunto de los judíos en personificación del poder abstracto del dinero o las finanzas, sobre la que se proyecta el resentimiento y la angustia frente a la coacción muda e impenetrable de unas relaciones económicas abstractas que adquieren para los individuos impotentes un carácter de destino. El poder anónimo que parece golpear su existencia en momentos de crisis ya puede ser nombrado y concretamente identificado gracias a la proyección antisemita. Y a diferencia del poder real, cuya compleja naturaleza solo puede ser conocida con gran esfuerzo y al que no se puede combatir sin riesgo personal o político, ese imaginado poder "judío" que supuestamente actúa en la sombra, una vez "desenmascarado" y señalado por el caudillo de turno, sí puede ser arrinconado, combatido y exterminado sin riesgo propio. El odio colectivo transformado por el miedo social pasa a proyectarse sobre un "objeto" convertido primero en extraño, luego en enemigo y finalmente en víctima, y lo hace con el respaldo de la sociedad mayoritaria y del poder establecido. Esta supuesta rebeldía frente al fantaseado "poder" judío es premiada con el reconocimiento social: se trata en el fondo una "rebeldía conformista", que dispensa de la confrontación con el poder sistémico y actúa de válvula de escape para el resentimiento que produce la sumisión social y la renuncia. El incumplimiento de las promesas de bienestar e igualdad social, de integración a través del trabajo asalariado y de reconocimiento político de las aspiraciones individuales, especialmente acuciante en los momentos de crisis, no es imputado por una parte importante de los que lo sufren al sistema mismo, sino a supuestos enemigos internos y externos –los judíos– que secretamente conspirarían para frustrar las legítimas aspiraciones de los miembros de la comunidad nacional.

La conexión del antisemitismo con el nacionalismo totalizador pone de relieve otro aspecto importante: la comunidad nacional étnica (*Volksgemeinschaft*) estaba unida por la referencia negativa a un "anti-pueblo" (Stögnier y Schmidinger, 2010, p. 387). Y, si bien la forma en que se construyó este anti-pueblo –los judíos– y, sobre todo, sus consecuencias bajo el nacionalsocialismo son únicas, en general la construcción de la nación es inconcebible sin la construcción de un "otro" extraño formado por aquellos que no son vis-

La comunidad nacional étnica (*Volksgemeinschaft*) estaba unida por la referencia negativa a un "anti-pueblo".

tos como parte de la nación y, sin embargo, viven dentro de las fronteras de su Estado. No encontramos ningún Estado-nación sin algún tipo de naturalización y etnificación de la pertenencia y, en muchos casos, con una identificación del Estado con una etnia, una nación y una religión que sobrevive a la secularización (Mate, 2024, *passim*). De facto la movilización contra el otro o los otros ha jugado un papel esencial en toda construcción del espacio nacional. En la afirmación

negativa del enemigo reside el principio organizador de la cosmovisión nacional. Y, si bien a un enemigo exterior se le puede vencer o se puede hacer las paces con él en algún momento, con los enemigos interiores no, a ellos sólo se los puede asimilar, excluir o recluir en guetos y, si esto fracasa, aniquilar. Esta alteridad radical es la que el antisemitismo atribuye a los judíos. Un pueblo sin Estado que no forma parte de la comunidad nacional, que vive en diferentes Estados, solo puede considerarse como un Estado dentro del Estado, como un pueblo inasimilable que amenaza desde dentro (y desde fuera como conspiración internacional) la integridad orgánica del Estado-nación. A falta de vínculo natural con la comunidad nacional, la completa asimilación resulta imposible o es solo aparente y la posibilidad de traición o la sigilosa amenaza de disolución de la sustancia biológica, cultural o política del pueblo una fuente de zozobra permanente. Los judíos son vistos como un elemento que no puede encajar en el orden nacional del mundo. No son asimilables a un antagonismo como el que existe con otras naciones. En su caso se trata más bien de una incompatibilidad radical (Holz, 2001, p. 543). En la visión del futuro del antisemitismo racista la diferencia entre judíos y no judíos es irrevocable. Precisamente la mezcla de las "razas", la "judaización", es lo que se consideraba la causa de la decadencia

Precisamente la mezcla de las "razas", la "judaización", es lo que se consideraba la causa de la decadencia y la destrucción de la propia cultura.

y la destrucción de la propia cultura. Dado que la meta del nacionalismo total es la formación de un Estado con una nación lo más homogénea posible, el antisemitismo

ofrece a ese nacionalismo la perspectiva de alcanzar la homogeneidad extirpando del cuerpo nacional la alteridad radical que lo contamina y adultera: los judíos. El antisemitismo transforma al nacionalismo en un nacionalismo étnico y aniquilador porque establece una incompatibilidad radical insuperable. La conversión o la asimilación ya solo pueden considerarse falsas "soluciones". La "solución final" de la cuestión judía, que es al mismo tiempo la cuestión nacional, no puede ser otra que su exterminio (Friedländer, 2004, p. 191ss.).

Pero la efectividad de esta construcción no proviene solo de los medios de que dispone el nacionalismo étnico para troquelar mediante su propaganda las subjetividades, sino de la función psíquico-libidinal que cumple en los individuos debilitados por los procesos de socialización capitalista. Las fantasías narcisistas primarias se identifican proyectivamente con las objetivaciones de la identidad nacional, dando lugar a la experiencia afectiva de pertenencia a una nación determinada. El nacionalismo como sistema ideológico de creencias y el amor a la nación activan en el individuo un deseo de fusión. Un yo previamente aislado experimenta así una enorme expansión y una sensación oceánica de ampliación. De esta manera se compensa la no realización de la promesa de igualdad y libertad del nuevo orden burgués que pasa de tener un contenido

político y material a encarnarse en la unión mítica de la “sangre” y la “tierra” en la nación étnica, y a identificar su realización con la exclusión de todo lo que no pertenezca a ella. La fragilidad de este mecanismo de compensación que sirve a la identificación con el colectivo es la que tiene que ser silenciada y acallada proyectando sobre los judíos todo aquello que la amenaza. Estamos, pues, ante un proceso defensivo mediante el cual las representaciones psíquicas ansiosas y simultáneamente atractivas se exteriorizan y se transforman en representaciones no ansiosas en el fantasma “nación”, con el que puede establecerse entonces una relación narcisista reguladora de carácter secundario (narcisismo colectivo, Th. W. Adorno). Ese fantasma abre psicológicamente un espacio en el que el deseo de fusión preambivalente con un objeto que ha rechazado todo lo heterogéneo, extraño y autónomo alcanza su meta. Dicho deseo de fusión tranquilizadora con el colectivo, lo mismo que el odio antisemita, se alimentan del impacto debilitador de la evolución de la modernidad capitalista en la economía psíquico-libidinal de los individuos.

Así pues, para desentrañar como se genera la necesidad de la proyección antisemita resulta imprescindible abordar las tendencias generales y universales de subjetivación autoritaria que surgen de la socialización burguesa. Tanto los autores de la teoría crítica, Adorno y Horkheimer (1994), como Detlev Claussen (1998) han insistido en la mediación entre las condiciones económicas y sociales objetivamente imperantes y la constitución del sujeto burgués. Han puesto el acento en la agresión reprimida y destructiva de los sujetos atrofiados contra los supuestos representantes de la felicidad y la ambivalencia. Ciertamente, para explicar por qué los judíos de todos los pueblos se convierten en objeto de agresión social y por qué se les identifica con el imperio de lo abstracto y la modernidad, no basta el análisis de la génesis psicosocial de la agresión reprimida y destructiva. Además, es preciso recurrir a la historia, a la forma específica de configuración de las identidades nacionales y a los antecedentes religiosos del prejuicio antijudío. Pero dicho análisis psicosocial sitúa a la subjetivación antisemita en la constelación concreta de una modernidad burguesa sumida en la crisis y en la forma como esa crisis afecta a la economía psíquico-libidinal de los individuos. Las proyecciones de los antisemitas, la fantasía morbosa con la que forjan la imagen de sus víctimas, permiten reconocer todo aquello que ha sido reprimido por el principio de dominación y excluido de la civilización: lo extraño, el sexo, lo animal, etc. En el fondo, el antisemitismo es una proyección del odio a sí mismo. La atracción de lo prohibido se vuelve furia y violencia contra lo débil y vencido en aquellos que no pueden hacerse conscientes

En el fondo, el antisemitismo es una proyección del odio a sí mismo.

de su renuncia y sacrificio, ya que dicha conciencia pone en peligro la adaptación coactiva que les asegura la supervivencia. Sobre la base de esa renuncia reprimida, el fascismo puede utilizar directamente la resistencia o la rebelión de la naturaleza

oprimida contra la dominación, dirigiéndola contra los judíos, convirtiéndola en rebelión conformista.¹

Esta breve aproximación a la significación de la Shoah y al antisemitismo debería haber servido para mostrar por qué constituyen el horizonte irrebalsable para pensar de un modo no idealista nuestra relación con el judaísmo y con los judíos. Mi-

Mirarnos en el "espejo judío" es mirarnos en un espejo roto por una violencia que es preciso reconocer y desentrañar.

rarnos en el "espejo judío" es mirarnos en un espejo roto por una violencia que es preciso reconocer y desentrañar. La Shoah y el antisemitismo suponen una conmoción extraordinaria que no deja intacto ningún vínculo y pone en cuestión cualquier aproximación al

judaísmo que quiera pasar por alto el abismo histórico que representan. Pero antes de abordar lo que esa relación puede y debe provocar en los cristianos y en el cristianismo, es preciso dedicar un apartado a la situación actual en Oriente Próximo, porque en esa nueva constelación vuelve a aparecer y adquiere renovada actualidad el significado de la Shoah y el antisemitismo.

La Shoah y el antisemitismo en el horizonte del 7 de octubre y de la masacre en Gaza

El brutal atentado perpetrado por Hamás y otros grupos armados en territorio israelí el 7 de octubre de 2023 y la reacción del Estado de Israel invadiendo la franja de Gaza, bombardeando y arrasando gran parte del territorio y aniquilando a miles de personas con los objetivos declarados de destruir a Hamás y liberar a los rehenes, se han convertido en el nuevo marco de debate sobre la significación de la Shoah y el antisemitismo. Esto nos obliga a reflexionar sobre la nueva situación y sobre el papel que juega en ella lo que en el apartado anterior hemos definido como horizonte irrebalsable de nuestra relación con el judaísmo y los judíos. Quisiera mostrar que ese horizonte no ha perdido vigencia y que permite enfrentarse críticamente a los nuevos acontecimientos.

La conexión de las acciones militares del ejército de Israel con los objetivos declarados solo tendría algún grado de verosimilitud si la destrucción y aniquilación provocadas en Gaza pudieran considerarse efectos mínimos inevitables. Pero eso solo se puede afirmar con un grado extremo de cinismo

¹ No puedo entrar aquí en otras posibles figuras de antisemitismo posteriores a la II Guerra Mundial y a la Shoah: antisemitismo secundario, antisemitismo islamista, antisemitismo de izquierdas, antisemitismo estructural o antisemitismo relacionado con Israel (cf. Zamora/Maiso, 2012; Ullrich et al., 2024). En todo caso, a diferencia del antisemitismo que podríamos llamar clásico-moderno, ninguna de ellas puede vincularse con un programa de exterminio de los judíos y menos con su implementación real.

inaceptable. Hemos asistido en más de un año que duran las acciones a innumerables violaciones del derecho internacional humanitario, violaciones que han recibido por parte de organismos internacionales la calificación de crímenes de guerra o de crímenes de lesa humanidad (cf. Naciones Unidas, 2024a y 2024b) y se encuentran bajo sospecha de genocidio (Corte Internacional de Justicia). Se ha empleado contra la población civil armamento prohibido por tratados internacionales, se ha convertido a esa población en blanco directo de ataques mortales, calificándola de “escudos humanos” de los terroristas con la intención de trasladar la responsabilidad de las muertes a otros actores en el conflicto armado. Se han usado sistemas de selección de objetivos basados en inteligencia artificial y francotiradores automáticos que disparan a la gente mientras compran en los mercados, recogen agua, buscan ayuda médica o incluso mientras duermen en tiendas de campaña. Se ha asesinado a trabajadores humanitarios, a personal sanitario y a periodistas. Se ha sometido a la población civil a un cerco de suministros creando unas condiciones de crisis humanitaria de consecuencias trágicas: muertes por hambre, por enfermedades curables o por hipotermia. Se ha creado un clima de terror permanente y ubicuo que afecta al conjunto de la población gazatí, para la que no existen lugares seguros en los que protegerse de los ataques. La mayor parte de Gaza no es más que un campo de ruinas. Se cuentan por miles las muertes de niños, mujeres y ancianos. También se ha denunciado la eliminación selectiva de la intelectualidad palestina (académicos, científicos, médicos, administradores, técnicos, artistas, etc.). Algunas de las acciones bélicas se han efectuado haciendo alarde de consignas y manifestaciones racistas y supremacistas, acompañándolas de actuaciones denigrantes que han circulado por las redes sociales frivolizando sobre el dolor y el sufrimiento de la población palestina.

Hemos contemplado casi en directo asesinatos deliberados y destrucción intencionada de lugares cargados de valor religioso como mezquitas, iglesias y cementerios. Por supuesto, nada que no conozcamos ya de otros conflictos bélicos que no provocan tantas protestas, pero no por eso menos condenables. Y a pesar de todo eso, los objetivos declarados no se han podido cumplir (cf. Traverso, 2024). Ciertamente, ningún objetivo puede justificar la masacre o los crímenes perpetrados, pero además hay razones para pensar que esos objetivos ni son realmente alcanzables ni quizás hayan sido la finalidad principal de la invasión, como denuncian los propios familiares de los rehenes. Esta parece responder más bien al objetivo más amplio de consolidar lo que el programa sionista ultraconservador denomina “Gran Israel”. No sería sino un paso más en la consecución de ese objetivo.

La mayor parte de Gaza no es más que un campo de ruinas. Se cuentan por miles las muertes de niños, mujeres y ancianos.

El gobierno de Israel y otras voces han calificado el ataque de Hamás del “mayor pogromo de la historia desde el Holocausto”. Muchos vinculan el 7 de octubre con la Shoah, tildan de nazis a Hamás y ven en el ataque que perpetraron sus miembros en los poblados del sur un paralelo moderno de los pogromos de entonces. En el colmo del paroxismo, incluso hay quien presenta a Hitler como ejecutor de un plan de aniquilación sugerido por el Muftí de

Muchos vinculan el 7 de octubre con la Shoah, tildan de nazis a Hamás y ven en el ataque que perpetraron sus miembros en los poblados del sur un paralelo moderno de los pogromos de entonces.

Jerusalén Amin al-Husayni y, por tanto, de origen “palestino”. De este modo, la acción execrable y condenable del 7 de octubre sería un eslabón en un plan antisemita de destrucción total del Estado de Israel, lo que convertiría la invasión de Gaza en un acto de autodefensa en la que estaría

en juego la supervivencia misma de dicho Estado. Cualquier cuestionamiento de la respuesta de Israel o de su proporcionalidad es identificado entonces con un apoyo al objetivo de su destrucción y, en la medida en que ese Estado se ve a sí mismo como garantía última de supervivencia de los judíos, dicho cuestionamiento no sería más que la expresión consciente o inconsciente de un antisemitismo exterminador. De esta acusación no se han librado ni el Secretario General de la ONU, ni la Corte Internacional de Justicia, ni la Corte Penal Internacional, aunque algunos de estos organismos también hubiesen acusado a los líderes de Hamás y emitido órdenes de arresto contra ellos antes de ser asesinados por Israel. Todos los intentos de imponer un alto el fuego incondicional y la liberación de los rehenes han sido sistemáticamente bloqueados por el propio Israel y sus aliados.

Justificar la respuesta de Israel como la única posible e, incluso, como una respuesta justa, sería aceptar la tesis de que la supervivencia de los judíos dentro y fuera de Israel y del Estado de Israel mismo solo se puede garantizar por medio de una política de expansión territorial y confrontación bélica –de autodefensa o ataque preventivo– con todos los actores políticos y/o armados del próximo oriente, así como de discriminación, opresión, acoso, expulsión y aniquilación de una parte de la población palestina en Israel y en los territorios ocupados. Sin negar las amenazas que sufre el Estado de Israel desde su creación y que algún Estado y algunas organizaciones con brazos armados en la región declaran entre sus objetivos la destrucción de ese Estado, la manera de responder a dichas amenazas, especialmente la que representa el actual gobierno israelí, no solo puede ser objeto de crítica y lo es de facto en el panorama internacional, sino que también es decididamente cuestionada por organizaciones, políticos, medios de comunicación e intelectuales “judíos” dentro y fuera de Israel (cf. Zimmermann, 2024; Margalit, 2024; Zuckermann, 2015).

No es posible abordar aquí el largo conflicto judío-palestino cuyo comienzo se adelanta en alguna década a la propia creación del Estado de Israel (cf. Álvarez-Ossorio/Izquierdo, 2007; Gelvin, 2021; Black, 2024), ni tampoco presentar todo el debate en torno a la creación de ese Estado y al proyecto sionista (cf. Agnew, 2024; Amar-Dahl, 2012 y 2023; Peppé, 2015; Brumlik, 2007) o en torno a si puede considerarse el atentado del 7 de octubre una manifestación de la larga lucha de liberación anticolonial del pueblo palestino o no (Würdemann, 2024; López Alonso, 2024; Brumlick, 2021), tampoco el significado geoestratégico de Próximo Oriente y los actores internacionales involucrados en los conflictos que allí se desarrollan, por más que todas estas cosas serían necesarias para entender el momento actual. En todo caso y más allá de cualquier consideración teórica, el primer deber frente a la guerra en Gaza es exigir su cese inmediato (Traverso, 2024, p. 22). No obstante, resulta oportuno en relación con el tema que trata este artículo hacer algunas consideraciones que permitan abordar la forma en que aparece la Shoah y el antisemitismo en el marco del último episodio de ese largo conflicto.

Cualquier cosa que afecta a Israel aparece en el debate público vinculada inevitablemente a la Shoah. Este vínculo se basa en el nexo entre la persecución y el exterminio de los judíos en Europa y su desamparo diaspórico. El "hogar nacional" para los judíos se presenta a los ojos del mundo como repuesta al acontecimiento histórico del genocidio y como última defensa frente a su posible repetición. Desde 1945 la Shoah e Israel resultan inseparables. No cabe duda de que la razón de ser del Estado judío está unida a la conmoción colectiva por la monstruosidad del genocidio vivido. La relación *causal* entre ambos, sin embargo, parece establecer una teleología que desmentiría el carácter de "quiebra civilizatoria" expuesto más arriba, que impide atribuir a la Shoah sentido alguno

Desde 1945 la Shoah e Israel resultan inseparables. No cabe duda de que la razón de ser del Estado judío está unida a la conmoción colectiva por la monstruosidad del genocidio vivido.

a posteriori, ni siquiera el de la creación del Estado de Israel. Y menos proporcionar a los intereses pasados o actuales del Israel una razón o justificación incuestionable. Degradarla a argumento resulta a todas luces problemático, sobre todo si incorporamos a la reflexión la forma como el sionismo en cuanto ideología que da soporte al "Estado judío" se relaciona con la Shoah.

La introducción de la catástrofe judía en la narrativa sionista no ha estado exenta de dificultades. Ciertamente el sionismo nace en buena medida como reacción al antisemitismo. Pero también es cierto que la conciencia de la necesidad de construir un hogar nacional para los judíos emula los modelos decimonónicos de otras construcciones nacionales europeas y carga con sus contradicciones. En el caso judío, dicha conciencia está íntimamente unida

a la negación de la condición diaspórica y a la emancipación respecto a las formas tradicionales y religiosas ortodoxas de vida judía, lo cual significaba inicialmente y hasta la perpetración del genocidio la negación de las formas de existencia más extendidas entre los judíos. El sionismo compartía con el antisemitismo moderno la primacía del principio nacional. El *pathos* colectivo de un movimiento de liberación y autodeterminación nacional, la idea de un “nuevo judío”, tenía como imagen negativa de contraste el “judío diaspórico” caracterizado por la indefensión,

El sionismo compartía con el antisemitismo moderno la primacía del principio nacional.

la improductividad y el servilismo. Imagen que también compartía el antisemitismo, naturalmente con objetivos completamente opuestos. Con todo, la inmensa mayoría de las víctimas del genocidio y de los supervivientes era, aún en su enorme pluralidad política, religiosa y cultural, una cosa: judíos diaspóricos, es decir, aquellos judíos de los que el sionismo intentó desmarcarse desde el principio.

En la narrativa sionista, la Shoah se convierte en la prueba histórica definitiva de que todo intento de emancipación social y política de los judíos fuera del Estado sionista carece de perspectiva: este es el planteamiento ideológico del sionismo.² Según ese planteamiento, la Shoah no solo ha hecho necesario dicho Estado, sino que se ha convertido en el referente ideológico de su continuidad y sostenimiento. El Estado judío representa la resurrección secular del pueblo judío después de una historia milenaria de exilio y sufrimiento que culminó en la Shoah, una resurrección que deja atrás la vulnerabilidad y el riesgo permanente de la existencia diaspórica.³ Sin embargo, dejando de lado las inmensas dificultades que representaba la memoria del Holocausto para

2 Como es sabido, a esta narrativa se opone decididamente el judaísmo ortodoxo que ve en el judaísmo ilustrado y en el sionismo, es decir, en el alejamiento de la fe halájica, así como en el establecimiento prematuro (antes de la venida del Mesías) de un Estado judío, una razón para la catástrofe. De ahí que se nieguen a servir en el ejército israelí. Esta fragmentación de la memoria de la Shoah se agranda si incorporamos la emigración de judíos sefardíes orientales o la inmigración posterior de judíos soviéticos a Israel.

3 Una porción significativa de supervivientes tampoco estaba dispuesta después de la Shoah a renunciar a la condición diaspórica, como testimonia nada menos que Primo Levi en algunas entrevistas concedidas en los años 1980 a los diarios *La Repubblica* y *L'Espresso* (1998): “el actual comportamiento del actual gobierno de Israel [de Menahem Begin] corre el peligro de ser el peor enemigo de los judíos” (p. 228). “Me he convencido de que el papel de Israel como centro unificador del judaísmo ahora lleva camino de eclipsarse. Es preciso, pues, que el centro de gravedad del judaísmo se invierta, salga de Israel, vuelva a nosotros, los judíos de la Diáspora, que tenemos el deber de recordar a nuestros amigos israelíes la tradición judía de la tolerancia” (p. 232). “Sólo creo que la corriente principal del judaísmo está mejor preservada fuera de Israel que en Israel. [...] Diría que lo mejor de la cultura judía está unido al hecho de estar dispersa, de ser policéntrica” (p. 235). Sobre la relación diáspora-Estado nacional judío, cf. Trom 2023; Boyarin, 2023.

los supervivientes y para innumerables judíos tanto de la diáspora como de Israel (Zamora, 2011, p. 506ss.), el sionismo tiene unas dificultades específicas con los supervivientes y sus memorias traumáticas que explican por qué estas carecieron del necesario protagonismo en las políticas estatales de la memoria en el Israel naciente (y durante décadas), focalizadas en la formación de la identidad nacional mejor representada por los héroes del levantamiento del gueto de Varsovia o las diferentes oleadas de migrantes judíos a Palestina antes de 1948, con sus organizaciones políticas y/o armadas y sus proyectos de organización comunitaria. Ciertamente, la mayoría de supervivientes no encajaba en el rol que el sionismo les pretendía asignar *ex negativo* como prueba definitiva que justificaba su postulado ideológico de negación de la diáspora.

La mayoría de supervivientes no encajaba en el rol que el sionismo les pretendía asignar *ex negativo*.

Aunque el juicio a Eichmann supuso un cambio importante en la visión de las víctimas gracias a sus testimonios en dicho juicio, no modificó sustantivamente los fundamentos sionistas. Los supervivientes dejaron de ser parias patéticos y la Shoah pasó a ocupar un estatus identitario en toda la sociedad israelí. Pero el pasado de las víctimas se fue refuncionalizando progresivamente para desautorizar cualquier crítica a Israel en el presente y el antisemitismo se convirtió en un fenómeno casi natural que afecta al conjunto de la humanidad y se remonta a la antigüedad y al que solo se puede hacer frente con un Estado fuerte que defienda sin contemplaciones a los judíos. La pretensión de exclusividad o primacía del modelo sionista de recepción en la confrontación con el pasado traumático judío, su teleologización de la Shoah en dirección al Estado de Israel, no ha estado y no está libre de incurrir en una instrumentalización de la catástrofe, por más que dicha instrumentalización raramente se percibe y menos aún se denuncia en Israel (Zuckermann, 2010, p. 68). El problema se agudiza todavía más si dicha instrumentalización sirve para dar cobertura a políticas concretas de defensa o a formas de abordar los diversos conflictos en los que Israel se ha visto involucrado o ha provocado desde su creación.

El sionismo israelí no recibió la Shoah como un acontecimiento histórico mundial, ni como una ruptura de la civilización, ni como algo para lo que se hubiera hecho necesario un nuevo imperativo categórico humano universal "después de Auschwitz"; más bien, sometió la recepción de la Shoah únicamente a la lógica de sus necesidades ideológicas, al riguroso ajuste funcional para su autojustificación como Estado sionista (Zuckermann, 2009, p. 46).

En este marco ocupa un papel central el problema de la apropiación instrumental de la categoría de víctima. En cierta manera, esa apropiación proyecta una continuidad de la condición de víctima del genocidio a la situación

En este marco ocupa un papel central el problema de la apropiación instrumental de la categoría de víctima.

actual construyendo una narrativa de acoso cuasi universal basado en el sentimiento de aislamiento y hostigamiento generalizado, que no deja otra salida que el recurso a la fuerza y a la militarización de la sociedad israelí y que apunta a

una alternativa aterradora: aniquilar o ser aniquilado. Se pasa por alto así cualquier nexo entre la violencia ejercida por parte de Israel contra los palestinos, sus prácticas de intimidación, acoso y terror en los territorios ocupados, las masacres de población civil, por un lado, y las manifestaciones de rechazo a Israel o las condenas internacionales de las acciones de su gobierno y ejército, por otro. Estas no serían entonces más que el signo de una secular hostilidad antijudía generalizada y casi esencializada. De esta manera se produce una inevitable distorsión de la condición de víctima cuando aparece asociada con acciones violentas y victimizadoras.

Esta consideración no pretende disolver en una categoría abstracta de víctima el carácter específicamente judío de las víctimas de la Shoah, por cierto, un carácter plural sometido por los perpetradores a una identidad homogénea impuesta. Más bien, fue esa imposición de una identidad homogeneizadora, la desposesión de todo rasgo singular y concreto hasta la aniquilación, la que convirtió a millones de seres humanos concretos en víctimas "judías", en una categoría de individuos considerados infrahumanos y destinados al exterminio. Recordar a estas víctimas es recordar la dimensión universal de la victimización, de la reducción de seres humanos singulares a meras víctimas. Y este es el fundamento por el que su memoria está vinculada a una memoria universal de todas las víctimas que demanda el nuevo imperativo de que esto no se repita, que no ocurra algo semejante (Th. W. Adorno). Si la memoria de la Shoah obliga a mirar los procesos políticos, sociales, culturales e ideológicos desde la posibilidad inscrita en ellos de la repetición de la catástrofe y la victimización masiva, también obliga a combatir lo que en el presente la promueve: racismo, supremacismo, prejuicio étnico, exclusión social y económica, obediencia ciega, opresión y explotación, negación de derechos, violencia militar, etc. y, por tanto, a luchar contra toda forma de victimización, con independencia de quién la perpetre.

Indudablemente esta crítica de un posible discurso instrumentalizador de la Shoah y sus víctimas en la narrativa sionista es ella misma discutible y cuestionable. Pero además se enfrenta hoy de manera agudizada a la acusación de ser una crítica antisemita. En esta acusación se movilizan todas las figuras de antisemitismo post-Shoah, desde el antisemitismo secundario al

antisemitismo estructural, pasando por el antisemitismo poscolonial, de izquierdas o islamista. Ciertamente, en la mirada que se proyecta sobre la política de Israel se amalgaman elementos clave de la autocomprensión tanto de la izquierda tradicional como de la nueva izquierda posterior a 1968: antifascismo, anticapitalismo, internacionalismo, antiimperialismo y antiamericanismo. Israel es considerado un Estado imperialista que actúa como cabeza de puente de los intereses neocoloniales en la zona, sobre todo de los Estados Unidos, cuya política exterior estaría controlada a su vez por el lobby judío norteamericano. Por un lado, se moviliza la memoria de Auschwitz para todo tipo de comparaciones del Estado de Israel con el Estado nacionalsocialista y sus políticas genocidas y, por otro, se intenta capitalizar el potencial moral que emana de la autoridad de las víctimas judías de aquellas políticas en favor la población palestina, insinuando o afirmando un intercambio de papeles. No es necesario decir que esta narrativa incurre en simplificaciones claramente cuestionables. Pero tampoco conviene olvidar que, desde la parte contraria, a veces también se intenta cubrir con el manto de la sospecha de antisemitismo a toda forma de crítica de la política del Estado de Israel. Asistimos, pues, a una instrumentalización generalizada de la memoria de la Shoah y de las víctimas.

Con la brevedad que impone este artículo no es posible desenredar las terribles trabazones conceptuales que las disputas sobre el antisemitismo han venido imponiendo en los últimos tiempos, en parte debido a que en cada bando predominan caricaturizaciones de las posiciones teóricas de los adversarios (cf. Heilbronn, Rabinovici y Sznajder, 2019; Hanloser, 2020). En todo caso, es preciso diferenciar, y no sólo conceptualmente, el judaísmo, el sionismo e Israel. Ni todos los israelíes son judíos, ni todos los sionistas son israelíes, ni todos los judíos son sionistas. El sionismo tampoco es una realidad monolítica. Si mantenemos clara esta diferencia, es posible criticar la política israelí sin estar necesariamente en contra de los judíos, pues ni siquiera todos los judíos aprueban las políticas de Israel (Zuckermann, 2018, p 154ss.). Esto vale también para el sio-

Ni todos los israelíes son judíos, ni todos los sionistas son israelíes, ni todos los judíos son sionistas.

nismo: es posible cuestionar sus posicionamientos sin por ello ser antisemita o, dado el caso, estar por ello contra el Estado de Israel. Existen defensores del valor instrumental del Estado de Israel frente a una supuesta o real amenaza islamista que no tienen ningún afecto hacia los "judíos" o comparten tesis claramente antisemitas, negacionistas o simpatizantes del Tercer Reich. Aquí se inscribe el paradójico apoyo de cierta ultraderecha y de líderes mundiales de corte autoritario al gobierno de Israel y sus acciones bélicas. También encontramos defensores del derecho de existencia del Estado de Israel, sobre todo después de Auschwitz, que no por ello se identifican con

la cristalización organizativa del sionismo o con la evolución ideológica de un Estado refugio a un Estado etnonacionalista. Y todo esto no impide, por otra parte, un análisis rigurosamente crítico de las contaminaciones antisemitas de la crítica antisionista de Israel. Pero habría que evitar que ese análisis se deje guiar por una acusación generalizada que impida cualquier confrontación crítica con Israel y con el conflicto palestino-israelí.⁴

Aparte de que un uso inflacionista del término “antisemitismo” socava su significado sustantivo y contribuye a una relativización histórica y po-

**Un uso inflacionista del término
“antisemitismo” socava su significado
sustantivo y contribuye a una relativización
histórica y políticamente poco objetiva de
las ideas y prácticas antisemitas.**

líticamente poco objetiva de las ideas y prácticas antisemitas, quizás lo más problemático de acusar de antisemitismo a toda crítica del sionismo como proyecto político o de sus formas hoy dominantes es que re-

duce el antisemitismo a un prejuicio social contra los judíos y lo desvincula de aquellos elementos que he analizado en el apartado anterior y que hacen de él una clave para desentrañar los procesos sociales, políticos y culturales de la sociedad burguesa capitalista sumida en la crisis e involucrados en crear las condiciones que hicieron posible el Holocausto. El peligro que corre ignorar esta vinculación es que la denuncia indiscriminada de antisemitismo se puede ver asociada a la justificación de ideologías, movimientos políticos y formas de dominación social cómplices de la catástrofe, lo que conduciría a la paradoja de un anti-antisemitismo estructural o explícitamente antisemita (Beinart, 2023).

Al mismo tiempo, solo el vínculo del antisemitismo con los procesos sociales analizados más arriba permite reconocer en ciertas críticas del sionismo esquemas conspiranoicos y personificaciones de las estructuras de dominación social, proyecciones sobre el colectivo judío aliviadoras de las tensiones y conflictos psíquico-libidinales que provienen de las formas de subjetivación precaria en el actual capitalismo en crisis, identificaciones ingenuas con las matrices nacionalistas o fundamentalistas en los llamados movimientos de liberación del Sur global y banalizaciones de sus componentes antisemitas, focalización unilateral en el conflicto judío-palestino y sus víctimas, sustitución

4 Remitimos aquí al debate en torno a dos definiciones de “antisemitismo” de referencia internacional (cf. IHRA, 2026; JDA, 2020). La primera (IHRA) pone el acento en detectar formas de antisemitismo solapadas fundamentalmente en las críticas o acciones dirigidas contra Israel, su gobierno y el conflicto con los palestinos. La segunda (JDA) intenta diferenciar el juicio que puedan merecer esas críticas o acciones por razones siempre discutibles pero no necesariamente antisemitas y la instrumentalización de la acusación de antisemitismo para bloquear toda crítica, legítima o no (cf. Ullrich, 2024, p. 68-79).

compensatoria de la lucha por las transformaciones estructurales y sistémicas en los centros del capitalismo mundial por acciones de solidaridad con las causas de los oprimidos en las periferias del mundo, etc. (Stender, 2024). Y, sobre todo, permite evitar la ilusión de subjetividades rebeldes supuestamente libres de toda participación en las estructuras de dominación social y política implicadas en las actuales formas de victimización y, por tanto, contribuir a generar formas de solidaridad autocríticas y no autocomplacientes (Messerschmidt, 2005, p. 141). En definitiva, solo un concepto complejo de antisemitismo puede ayudar a identificar y criticar todos estos aspectos, así como a evitar un abuso de la memoria de la Shoah y del antisemitismo para bloquear la justificada crítica de la masacre que se está llevando a cabo en Gaza.

Rescatar la herencia judía en el cristianismo después de Auschwitz

Si se ha podido mostrar que la Shoah y el antisemitismo constituyen el horizonte irrebasable en el que repensar y actualizar la relación de los cristianos con los judíos y el judaísmo hoy, y que ese horizonte sigue estando vigente en el difícil contexto actual, el punto de partida de la reflexión aquí no puede ser otro que la toma de conciencia del papel que el antijudaísmo cristiano ha jugado en la génesis de ambas realidades, pues solo así puede plantearse la cuestión de cómo entender la identidad cristiana sin devaluar el judaísmo, de cómo reconocer y aceptar las ambivalencias de la propia religión, de cómo asumir las propias tradiciones de violencia y, en definitiva, de cómo rescatar la herencia judía en el cristianismo después de Auschwitz. Este es el punto de partida: aunque el antijudaísmo cristiano no fue un requisito suficiente para el Holocausto, sin siglos de hostilidad cristiana hacia los judíos Auschwitz no habría sido posible.

Aunque el antijudaísmo cristiano no fue un requisito suficiente para el Holocausto, sin siglos de hostilidad cristiana hacia los judíos Auschwitz no habría sido posible.

Descartada la idea de que existe un antijudaísmo transhistórico y, por así decirlo, "eterno" como una idea que pertenece a la mitología religiosa o política, es necesario diferenciar entre las diversas manifestaciones de esa hostilidad, sus causas sociales y las diversas motivaciones individuales y colectivas. La evolución histórica de la judeofobia está marcada por la continuidad y el cambio. Con todo, la transición del antijudaísmo cristiano al antisemitismo moderno sigue siendo una cuestión controvertida y discutida. Las simples equiparaciones entre el odio cristiano a los judíos y el antisemitismo racial moderno son engañosas. Si nos atenemos a las condiciones sociales del origen, las funciones

políticas y las manifestaciones públicas del antisemitismo moderno, emerge con claridad su novedad y su diferencia respecto al antijudaísmo tradicional de raíces cristianas. Si nos atenemos a la formación de los prejuicios y estereotipos, las disposiciones proyectivas estigmatizadoras, las prácticas discriminadoras y excluyentes de una alteridad percibida como antagónica, la consistencia de tópicos y eslóganes antijudíos cultivados en la tradición cristiana, no cabe duda que constituyen la base ideológica de los estereotipos modernos. Se puede hablar de una transformación lenta motivada por el proceso de secularización y de emancipación política de los judíos, que conduce a la recodificación cultural nacionalista o racial en el antisemitismo moderno con peculiaridades e intensidades propias en los diferentes países de mayorías cristianas.

Ciertamente, dicha recodificación no viene motivada ni exigida por imperativos específicamente religiosos, sino por procesos sociales, culturales y políticos contradictorios propios de la modernización burguesa capitalista. Y el salto al exterminio como “solución final” de la cuestión judía solo puede entenderse teniendo en cuenta esos procesos. Con todo, esto no exime de lanzar una mirada crítica a la tradición antijudía cristiana como un fenómeno que sirvió de precedente y contribuyó a hacer aceptable el antisemitismo moderno para muchos de los socializados en la tradición cristiana. Tampoco las iglesias en Europa fueron inmunes a la adopción de valores nacionalista, étnicos y racistas difícilmente compatibles con el universalismo cristiano. Quizás esto pueda explicar por qué esas iglesias, con la excepción de los cristianos resistentes al fascismo y el nacionalsocialismo que D. Bonhoeffer representa de manera destacada, fueron incapaces de desplegar una defensa decidida de los judíos perseguidos y aniquilados en Europa, de identificarse con ellos y considerar como un ataque al propio cristianismo todo ataque a los judíos.

Como es bien conocido, pero conviene recordar, ya en los siglos I y II se producen y crecen las tensiones entre cristianos (primitivos) y judíos, cuyo origen se encuentra en las disputas intrajudías de los comienzos del cristianismo, aunque toda-

Ya en los siglos I y II se producen y crecen las tensiones entre cristianos (primitivos) y judíos.

vía compartiendo la circunstancia de ser perseguidos por igual bajo el emperador romano. La expansión del cristianismo y su establecimiento como religión oficial del Imperio a finales del siglo IV supuso

un cambio en esas tensiones. Varios concilios promulgaron edictos antijudíos que convirtieron a los judíos en una minoría tolerada pero discriminada. Los Padres de la Iglesia formularon condenas teológicas del judaísmo en escritos *Adversus Iudaeos* que tuvieron efectos en la vida de los judíos en toda la cristiandad. Con el paso de tiempo se consolidaron y extendieron las acusaciones de ser deicidas, hijos de Satán y, por su obstinada resistencia a la conversión, de retardar la salvación. En la alta Edad Media cristiana, la judeofobia no jugó un papel significativo, pero esto cambiaría con la crisis del orden feudal. Segregados de la sociedad medieval mayoritaria en juderías y barrios judíos, los judíos fueron estigmatizados mediante códigos

de vestimenta y otras marcas (sombrero judío, mancha amarilla). Estaban excluidos de los dos sectores económicos más importantes, la agricultura y la artesanía. Sin embargo, la prohibición cristiana del préstamo con intereses no se aplicaba a los judíos. Se les toleraba en el nicho del préstamo de dinero, al igual que en otras áreas del comercio. Antes que los musulmanes, los judíos fueron identificados como el arquetipo del enemigo y se crearon y divulgaron las fabulaciones sobre ellos que llegarían hasta los umbrales de la modernidad: emponzoñar los manantiales, sacrificar a bebés cristianos, profanar hostias consagradas, adorar a Satán, practicar la usura o satisfacerse obscenamente con puercos. Los pogromos y las expulsiones se convirtieron en sucesos más o menos recurrentes en los momentos de crisis, ante acontecimientos adversos o ante conflictos de intereses locales o regionales.

En los albores de la modernidad pueden identificarse numerosas formas transitorias y mixtas de hostilidad hacia los judíos que marcan la evolución desde el antijudaísmo de base religiosa al antisemitismo moderno. Un buen ejemplo de ello es la recatolización de península ibérica tras la conquista del Reino de Granada por los reyes católicos, cuya finalidad política era la unificación territorial y religiosa España y que supuso la expulsión de unos cien mil judíos. Los que no fueron expulsados se vieron presionados a la conversión y el bautismo forzoso. Pero esta conversión siempre despertó la sospecha de ser solo de cara a la galería. El término "marrano" designaba a los conversos que seguían practicando su fe y sus rituales en secreto y, por tanto, representaban una amenaza para la homogenización religiosa y política del país. Los así llamados 'cristianos nuevos' tuvieron que enfrentarse repetidamente a los procesos de la Inquisición cuya finalidad era desenmascarar a los falsos conversos. Pero lo que resulta más llamativo en este proceso es el uso de las leyes de sangre, que establecen un vínculo entre religión y biología. Las personas de origen judío y musulmán no podían redimirse completamente con el bautismo y la adopción de la fe cristiana, porque los vínculos de sangre arrojaban sobre ellos por generaciones un manto de sospecha. Solo los "cristianos viejos" respondían ver-

daderamente a la nueva síntesis de nación, raza y religión. En España, el concepto de "limpieza de sangre" desempeñó un papel destacado en la justificación de la prolongada hostilidad hacia los judíos, lo que permite reconocer en él una forma preliminar

de antisemitismo de base racial. El estatuto de limpieza de sangre se convirtió en criterio de discriminación en el acceso a cargos públicos, privilegios y honores. Los judíos conversos ya no eran discriminados en razón de su fe, sino de su sangre. La pureza de fe fue desplazada progresivamente por la pureza de sangre como criterio de pertenencia. Esta legitimación racista de la discriminación indica ya unos cambios en la formación de las naciones europeas que desembocarían en el antisemitismo nacionalista y racial del siglo XIX.

Las personas de origen judío y musulmán no podían redimirse completamente con el bautismo y la adopción de la fe cristiana.

Para acabar este rastreo de las raíces cristianas del antisemitismo, conviene recuperar aquí las reflexiones de Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, porque apuntan a núcleo muy sustantivo del antijudaísmo cristiano que invita a la reflexión sobre sus razones profundas. Según ellos, ese antijudaísmo sería la otra cara de la medalla del optimismo salvífico cristiano, que se duele a causa de su refutación por la realidad. La salvación que el cristianismo afirma que se ha cumplido en Jesucristo, pero que se ve desmentida por el curso real del mundo, debe verificarse de modo invertido en la fatal desgracia de los judíos, es decir, de aquellos que con su simple existencia representan el recuerdo vivo del incumplimiento real de la expectativa cristiana de salvación. Sin olvidar la diferencia existente entre el antijudaísmo cristiano y el antisemitismo moderno, Adorno y Horkheimer creen poder constatar una analogía estructural entre ambos en el narcisismo herido. La dificultad para aguantar la inseguridad de la promesa espiritual de salvación habría hecho que el cristianismo evolucionara hacia una creencia en la posesión segura de la misma, cuyo reverso es una mala conciencia insaciable que se revuelve contra todo lo que le recuerda la inseguridad de la salvación creída como segura: "Lo que escandaliza a los antijudíos cristianos —escriben Horkheimer y Adorno— es la verdad que hace frente a la desgracia sin racionalizarla, y conserva la idea de la dicha inmerecida contra la marcha del mundo y el orden salvífico, que supuestamente deberían realizarla" (Horkheimer y Adorno, p. 224). En este escándalo habría que buscar según ellos el origen religioso del antisemitismo. El resentimiento por la frustración de la emancipación prometida por la sociedad moderna capitalista se proyecta contra aquellos para los que esa promesa parece haberse realizado, pero al mismo tiempo no consiguen librarse de su condición de minoría débil y desprotegida, una debilidad y desprotección que recuerdan permanentemente la vulnerabilidad y fragilidad de la existencia de la mayoría bajo condiciones que se sustraen a su capacidad de decisión y frecuentemente se vuelven contra ella.

Pero más allá de la necesidad de considerar la contribución del antijudaísmo cristiano a la génesis del antisemitismo moderno, de la implicación de innumerables cristianos en los movimientos antisemitas y en la perpetración del genocidio, el acontecimiento mismo de la Shoah significa un cuestionamiento del cristianismo de radicalidad incomparable. El superviviente de Auschwitz y premio nobel de la paz, Elie Wiesel, lo ha formulado de manera completamente descarnada: "El cristiano sincero sabe que lo que murió en Auschwitz no fue el pueblo judío, sino el cristianismo" (Cargas, 1992, p. 26). El escritor que en "La noche" relató el completo oscure-

"El cristiano sincero sabe que lo que murió en Auschwitz no fue el pueblo judío, sino el cristianismo".

cimiento de su existencia, de su fe y de Dios mismo (1986, p. 44) nos confronta con la necesidad de tomarnos completamente en serio las experiencias de las que brota la impugnación histórica

del cristianismo en la Shoah, como señala J. B. Metz (2007, p. 47). ¿Cómo seguir creyendo en Dios? ¿Cómo seguir adorándolo de espaldas a esta experiencia, a este

testimonio? Prescindir de esta situación, como en general de la historia de sufrimiento, convierte todo discurso teológico sobre Dios en un discurso vacío y ciego.

Auschwitz es, por tanto, un reto ineludible para el cristianismo hoy y para toda teología contemporánea enraizada en la tradición bíblica.

Auschwitz es, por tanto, un reto ineludible para el cristianismo hoy y para toda teología contemporánea enraizada en la tradición bíblica.

La fe en un Dios todopoderoso y bondadoso, que actúa en la historia salvando y liberando, exige una sensibilidad frente a las situaciones de sufrimiento, que a la vez socavan la plausibilidad de la propia fe. Y esta tensión inherente de por sí a la fe cristiana se ve agudizada y dramatizada por la agudización y la dramatización de la historia de sufrimiento, que en Auschwitz encontró su máxima cumbre de negatividad sin sentido, tanto más si tenemos en cuenta el oscurecimiento histórico dentro del propio cristianismo, en su praxis y en su teología de la necesaria sensibilidad hacia los sufrimientos ajenos y la consiguiente complicidad con la historia de los mismos. Sólo pocos teólogos europeos han comprendido o se han atrevido a reconocer la crisis de fundamentos de la dogmática eclesial y de la teología cristiana a la que han arrojado las acciones destructoras y aniquiladoras del nacionalsocialismo. Pocos se han atrevido a reconocer en cuánta medida la historia del cristianismo desde ese momento debe ser considerada también como la prehistoria del genocidio judío (Peters, 1996, p. 30ss.).

Quizás haya sido la dificultad de aguantar la permanente vulnerabilidad de la idea de Dios, vulnerabilidad no suprimida ni siquiera por el mensaje de la resurrección, que aún llevaba la marca temporal de la expectativa escatológica, quizás haya sido esa dificultad lo que llevó a aceptar ofertas gnósticas que daban un sentido teológico de carácter histórico universal al problema del mal y el sufrimiento o a buscar otras respuestas que, más allá de la polémica de carácter temático, coincidían formalmente en el intento de asegurar especulativamente el sentido frente al problema del mal y de suavizar la tensión del final próximo ante el retraso de la parusía. O quizás haya sido la decepción por ese retraso lo que llevó a una separación de la cristología y la escatología y a la pérdida del carácter expectante de la esperanza.

En cualquier caso, estos procesos parecen ir acompañados de una represión en el cristianismo de sus raíces judías. No faltan pues razones para pensar que la helenización se consiguió a un alto precio (Zamora, 1995, p. 333ss.): con la infiltración de su teología por el pensamiento de la identidad que ha dominado la filosofía de la religión occidental desde Plotino a Hegel. En estas propuestas filosóficas se trata siempre de hacer transparente la creación y la historia, con sus disonancias, sinsentidos e injusticias, desde un final exitoso, desde una identidad lograda o desde una evolución a mejor, que son adelantados especulativamente contra los hechos y la marcha real del mundo, y que difícilmente tolera lo que la desmiente. El problema de cómo seguir creyendo después de Auschwitz, después de tanto sufrimiento

inocente o injusto, el problema de cómo creer hoy a la vista de las injusticias que todos conocemos, es cómo, ante todo eso, hablar con sentido de salvación y de un Dios presente en la historia. Si hay respuesta a este problema, sólo la hay en la solidaridad con los sufrientes y las víctimas de la historia. La voluntad racional de universalidad, el saber sobre Dios en cuanto liberador y salvador, que lo es de modo universal y por tanto, por decirlo de alguna manera, de modo esencial, no encuentra cumplimiento en un tratado teórico sobre la esencia y el sentido del sufrimiento: el

El problema irresuelto e irresoluble de la teodicea irrumpe siempre de nuevo a la vista de cada sufrimiento.

problema irresuelto e irresoluble de la teodicea irrumpe siempre de nuevo a la vista de cada sufrimiento y sólo encuentra su "respuesta" posiblemente en un dirigirse esperanzado hacia el

salvador y sus promesas en una praxis solidaria con las víctimas. Se trata de una respuesta que incluye la praxis de los sujetos que la dan y no puede ser en absoluto dada independientemente de los que sufren.

La misma teología, en cuanto momento de esa praxis, debe pues ganar en sensibilidad para la problemática de la teodicea, entendida ésta no como una disciplina filosófica o teológica dentro del conjunto de disciplinas, sino como la pregunta por la justicia de Dios a la vista del mal y del sufrimiento en el mundo, como la pregunta que afecta a todos los conceptos teológicos, como la pregunta por su derecho, su pertinencia y su verdad frente a la historia de sufrimiento de la humanidad. Un cristianismo y una teología que puedan quizás subsistir después de Auschwitz y a la vista de los sufrimientos presentes, se vería pues obligada a hacerse otras preguntas diferentes a las que dominan habitualmente su discurso. Esas serían las preguntas de las víctimas. Unas preguntas para la que no existen respuestas fáciles.

La sensibilidad aquí exigida siempre ha estado unida al recuerdo y, por cierto, al recuerdo peligroso del sufrimiento. Pues sólo una "razón anamnética" (Metz, 2007, p. 222ss.) es capaz de "hacer elocuente el sufrimiento", como formulara Th. W. Adorno en *Dialéctica negativa* (2005, p. 28), sólo ella es capaz de hacer valer el sufrimiento en su fuerza hermenéutica para el presente. No existe una vinculación a Dios que pueda establecerse al margen del recuerdo del sufrimiento. Pero ese recuerdo no sólo nos vincula a Él, sino que significa al mismo tiempo una cesura, una quiebra en la vinculación, pues las víctimas de la historia permanecen inalcanzables. El saber anamnético tiene, pues, que adentrarse en el territorio del olvido que domina nuestra cultura guiado por el instinto de sentir la ausencia, por el deseo de recuperar lo perdido, lo que no llegó a ser, lo que quedó incumplido, y todo esto en el horizonte de Dios, como apelación desgarrada y como tensa esperanza.

La memoria de la que hablamos aquí no se reduce nunca al mero conocimiento del sufrimiento pasado, sino que es antes que eso y sobre todo un perseverante escuchar el grito de las víctimas, que se deja oír a lo largo de la historia y en el presente y que continúa exigiendo una respuesta. La razón anamnética es una razón ética precisamente por tratarse de una razón auditiva, una razón que escucha el

grito de las víctimas y se deja interrumpir por él. Así pues, el recuerdo que el pensamiento teológico ha de hacer suyo es al mismo tiempo su interrupción. Una interrupción que no elimina el pensamiento y su necesidad, pero que permite sondear los límites de la comprensión y hablar de Dios allí donde la teología misma está en juego, donde la verdad cristiana misma está amenazada.

Pero el carácter ético de la rememoración del sufrimiento ajeno evidencia que ésta no debe ser confundida con una contemplación pasiva del mismo. En el

horizonte de ese recordar, de ese hacer memoria del dolor y el sufrimiento de las víctimas, ha de estar inscrita la oposición, la protesta y la lucha contra ellos, para cambiar lo que sea cambiante y para acompañar solidariamente allí donde se

El carácter ético de la rememoración del sufrimiento ajeno evidencia que ésta no debe ser confundida con una contemplación pasiva del mismo.

choca con el sufrimiento no eliminable. Identificar Auschwitz como ineludible lugar hermenéutico de la fe supone que sólo puede ser considerado auténtico sujeto creyente aquel que busca la cercanía solidaria y práctica con los sufrientes, o lo que es lo mismo, el que se opone a lo que hizo y hace sufrir a las víctimas.

Esta figura de cristianismo y de teología marcada por la cuestión de la teodicea, la memoria del sufrimiento y la praxis de solidaridad con las víctimas y de lucha por la justicia en un horizonte de esperanza escatológica es la que, según la teología política de J. B. Metz, puede hacerse cargo de la herencia judía en el cristianismo después de Auschwitz. Él nos recuerda cómo en muchas catedrales e iglesias europea se encontraban dos figuras femeninas cargadas de simbolismo. Una representaba a la Iglesia y otra a la Sinagoga. La mujer que representa a la Sinagoga lleva los ojos vendados. Metz se pregunta:

“qué es lo que han visto esos ojos, qué es lo que saben de Dios, qué es lo que en el cristianismo hemos hecho invisible y acallado por medio de la teología, y no pocas veces de un modo violento. Cuando contemplo hoy esta imagen, me pregunto con temor si, en aquella noche en la que fueron quemadas las sinagogas, no quedó también reducida a ceniza una sabiduría de Dios sin la cual tampoco nosotros los cristianos podemos saber dónde tenemos la cabeza y dónde nos late el corazón cuando decimos “Dios” y cuando decimos “Jesús”, el cual, como es bien sabido, no era cristiano, sino judío. (Metz, 2007, p. 70).

En el horizonte irrebাসable de la Shoah y el antisemitismo solo un cristianismo y una teología que rescate la herencia judía como herencia olvidada y negada podrá resistir a la complicidad con los procesos sociales y políticos que conducen a la barbarie.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. y Max HORKHEIMER (1969): *La sociedad. Lecciones de sociología*, Buenos Aires: Proteo.
- ADORNO, Theodor W. (2005): *Dialéctica negativa*, en *Obra completa*, 6, Tres Cantos: Akal.
- AGNEW, John (2024): La Guerra de Gaza: cómo el lenguaje de destrucción sobre Israel y los palestinos pasa por alto la tragedia más amplia del Estado-nación, *Geopolítica(s), Revista de estudios sobre espacio y poder*, 15/1, pp. 17-32. Recuperado a partir de: <https://revistas.ucm.es/index.php/GEOP/article/view/96492/4564456569583>
- ÁLVAREZ-OSSORIO, Ignacio y Ferran IZQUIEDO (2007): *¿Por qué ha fracasado la paz? Claves para entender el conflicto palestino-israelí*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- AMAR-DAHL, Tamar (2012): *Das zionistische Israel. Jüdischer Nationalismus und die Geschichte des Nahostkonflikts*, Schöningh, Paderborn 2012
- _____ (2023): *Der Siegeszug des Neozionismus. Israel im neuen Millennium*, Wien: Promedia.
- ANTELME, Robert (2018): *La especie humana*, Madrid: Arena Libros.
- ARENDT, Hannah (2008): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Debolsillo.
- BEINART, P (2023), Anti-Semitic Zionists aren't a contradiction in terms, *Jewish Currents*, 10 de enero.
- BLACK, Ian (2024): *Vecinos y enemigos. Los cien años de conflicto entre israelíes y palestinos*, Barcelona: Península.
- BOYARIN, Daniel (2023): *The No-State Solution. A Jewish Manifesto*, New Haven & London: Yale University Press.
- BRUMLIK, Micha (2007): *Kritik des Zionismus*, Hamburg: Europäische Verlaganstalt.
- _____ (2021): *Postkolonialer Antisemitismus? Achile Mbembe, die palästinensische BDS-Bewegung und andere Aufreger*, Hamburg: VSA.
- CARGAS, Harry J. (1992): *Conversations with Elie Wiesel*, South Bend, Indiana: Justice Books.

- CHAUMONT, Jean-Michel (1997): *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris: La Découverte & Syros.
- CLAUSSEN, Detlev (1993): Die missglückte Säkularisierung: über Xenophobie, Antisemitismus und Nationalismus als Bestandteile einer modernen Alltagsreligion, *Widerspruch: Beiträge zu sozialistischer Politik*, 13, pp. 5-14
- _____ (1998): *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- DINER, Dan (ed.) (1988): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- FRIEDLÄNDER, Saul (1993): *Memory, history and the extermination of the Jews of Europe*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- _____ (2004): *¿Por qué el Holocausto? Historia de una psicosis colectiva*, Barcelona: Gedisa.
- GELVIN, James L. (2021): *The Israel-Palestine Conflict: A History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HANLOSER, Gerhard (2020): *Linker Antisemitismus?*, Wien: Mandelbaum.
- HEILBRONN, Christian, Doron RABINOVICI y Natan SZNEIDER (eds.) (2019): *Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HOLZ, Klaus (2001): *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*, Hamburg: Hamburger Edition.
- HORKHEIMER, Max y Theodor W. ADORNO (1994): *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta.
- IHRA (2016): *Definición del Antisemitismo de la Alianza Internacional para el Recuerdo del Holocausto*. Recuperado a partir de: <https://holocaustremembrance.com/resources/definicion-del-antisemitismo>
- JDA (2020): *Jerusalem Declaration on Antisemitism*. Recuperado a partir de: <https://jerusalemdeclaration.org/#jda>
- LEVI, Primo (1998): *Entrevistas y conversaciones*, Barcelona: Península.
- LÓPEZ ALONSO, Carmen (2024): *Hamás. De la marcha hacia el poder al vuelo de Ícaro*, Madrid: Libros de la Catarata.

- MARGALIT, Meir (2024): *El eclipse de la sociedad israelí*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- MATE, Reyes (2003): *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid: Trotta.
- _____ (2024): *Tierra de Babel. Más allá del nacionalismo*, Madrid: Trotta.
- MESSERSCHMIDT, Astrid (2005). Antiglobal oder postkolonial? Globalisierungskritik, antisemitische Welterklärungen und der Versuch, sich in Widersprüchen zu bewegen, en H. Loewy (ed.), *Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien*. Essen: Klartext-Verlag, pp. 123-148.
- METZ, Johann Baptist (2007): *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander: Sal Terrae.
- NACIONES UNIDAS (2024a): *Anatomía de un genocidio. Informe de la Relatora Especial sobre la situación de los derechos humanos en los territorios palestinos ocupados desde 1967*, Francesca Albanese. 1 de julio de 2024. Recuperado a partir de: <https://www.un.org/unispal/document/anatomy-of-a-genocide-report-of-the-special-rapporteur-on-the-situation-of-human-rights-in-the-palestinian-territory-occupied-since-1967-to-human-rights-council-advance-unedited-version-a-hrc-55/>
- _____ (2024a): *El genocidio como supresión colonial. Informe de la Relatora Especial sobre la situación de los derechos humanos en los territorios palestinos ocupados desde 1967*, Francesca Albanese. 1 de octubre de 2024. Recuperado a partir de: <https://www.ohchr.org/es/documents/country-reports/a79384-report-special-rapporteur-situation-human-rights-palestinian>
- PAPPÉ, Ilan (2015). *La idea de Israel. Una historia de poder y conocimiento*, Madrid: Akal.
- PETERS, Tiemo R. (1996): Unterbrechung des Denkens. Oder: Warum Politische Theologie?, *Jahrbuch Politische Theologie* 1, pp. 24-38.
- STENDER, Wolfram (2024): Wie antisemitisch ist postkoloniale Theorie? Analyse einer überhitzten Debatte, *Gesellschaft – Wirtschaft – Politik*, 73/4, pp. 472-282.
- STÖGNER, Karin y Thomas SCHMIDINGER (2010): Antisemitismus und die Transformation des Nationalen. Eine Einleitung, *Österreichische*

- Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 39/4, pp. 387–392. Recuperado a partir de <https://ozp-journal.uibk.ac.at/OEZP/article/view/1345/1039>
- TRAVERSO, Enzo (2000): *La historia desgarrada: ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona: Herder.
- _____ (2024): *Gaza ante la historia*, Tres Cantos: Akal.
- TROM, Danny (2023): *L'État de l'exil. Les juifs, l'Europe, Israël*, Paris: PUF.
- ULLRICH, Peter et al. (eds.) (2024): *Was ist Antisemitismus? Begriffe und Definitionen von Judenfeindschaft*, Göttingen: Wallstein.
- ULLRICH, Peter (2024): *Arbeitsdefinition Antisemitismus*, Jerusalem Erklärung, Nexus-Dokument, en P. Ullrich et al. *Was ist Antisemitismus? Begriffe und Definitionen von Judenfeindschaft*, Göttingen: Wallstein, pp. 68-79.
- WIESEL, Elie (1986): *La noche, el alba, el día*, Barcelona: El Aleph.
- WÜRDEMANN, Tom Khaled (2024): *Israel als "siedlerkolonialer Staat?", Prokla, Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, 54/4, pp. 735-753.
- ZAMORA, José A. (1995): *Krisis - Kritik - Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*, Münster; Hamburgo: Lit.
- _____ (2009): *Auschwitz: memoria del horror y representación artística*, en J. A. Fernández (ed.): *Judaísmo finito, Judaísmo infinito*, Murcia: Tres Fronteras, 185-224.
- _____ (2010): *Auschwitz: singularidad y retos universales», La Ortiga: Revista cuatrimestral de arte, literatura y pensamiento*, n° 96-98, pp. 31-45.
- _____ (2011): *Memoria e historia después de Auschwitz, Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 45, 501-523. Recuperado a partir de <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/740/767>
- _____ y Jordi MAISO (2012): *Teoría Crítica del Antisemitismo, Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 4, 133–177. Recuperado a partir de <https://constelaciones-rtc.net/article/view/785>
- ZIMMERMANN, Moshe (2024): *Niemals Frieden? Israel am Scheideweg*, Berlin: Propyläen.

ZUCKERMANN, Moshe (2009): *Sechzig Jahre Israel. Die Genesis einer politischen Krise des Sionismus*, Bonn: Pahl-Rugenstein.

_____ (2010): *Antisemit! Ein Vorwurf als Herrschaftsinstrument*, Wien: Promedia.

_____ (2015): *Israels Schicksal. Wie der Zionismus seine Untergang betreibt*, Wien: Promedia.

_____ (2018): *Der allgegenwärtige Antisemit: oder die Angst der Deutschen vor der Vergangenheit*. Con una contribución de Susanne Witt-Stahl, Frankfurt a.M.: Westend.