

Índice

Prólogo	13
Introducción	15
El chiste más memorable de la historia universal	15
Un comparatismo constructivo	18
La perspectiva del perpetrador	24
Lingua Tertii Imperii o «la lengua compañera del imperio»	31
1. Lo esencial diferente: nazismo y casticismo en traducción	33
El lenguaje descastizado y la traducción exotizante	33
Del etnicismo <i>völkisch</i> al «Estado racial»	39
Un falso intraducible	44
El casticismo: un etnicismo <i>völkisch</i>	49
El concepto de casta desde una perspectiva poscolonialista	53
El enfoque etnicista y la traducción domesticada	57
2. El lenguaje de la exclusión	67
¿Quién se acuerda de los moriscos?	67
Ricote el morisco	87
Fósiles semióticos	92
<i>Entlausung / Endlösung</i> : el «despiojamiento» como solución final	98
Metáforas autocumplidoras, eufemismos cómplices, silencios asesinos	105
Hacer del vicio virtud	118
Después del Holocausto	125
<i>Interludio: la tiranía onomástica</i>	135
El narcisismo de la pequeña diferencia	151

1. La razón de la sinrazón	153
El narcisismo étnico como proyecto político de construcción nacional	153
El Estado <i>völkisch</i>	163
La emoción domesticada	167
La «cristiana razón de Estado»	172
Del cuerpo místico al cuerpo nacional	176
2. «Ein Volk, ein»: Un pueblo, uno	185
La sincronización social o <i>Gleichschaltung</i>	185
¿Alemanes corrientes, españoles corrientes?	193
Los asociales	199
El Nuevo Hombre	210
La pasteurización de la nación	213
3. La voz de la sangre	219
La raza como pretexto y contexto	219
La genealogía	225
Ni una sola gota de sangre impura	231
Comunidad de vivos y de muertos	235
La mutación étnica	239
Del judío Jesús al Cristo ario	241
4. De cuestión judía a problema cristiano	245
El cristianismo desjudaizado y nacionalizado	245
La religión como pretexto y contexto	248
«Der Jude in uns»: el judío que llevamos dentro	251
El destino trágico de Narciso	256
<i>Divertimento: un proyecto de milicia étnica en la España inquisitorial</i>	261

Entre la Utopía y el «Mischmaschvolk»	273
1. Jardineros étnicos	275
«Drang nach Osten»	275
¿Qu'es de ti desconsolado...?	279
Hacer Mundo Nuevo	296
2. Apóstoles arquitectónicos	307
Y creo que muy presto se tornarían cristianos...	307
Conocerlos hemos y conocernos han	312
La polilla de los indios	316
3. Y pluguiese a Dios no los estimasen en menos que chinches	321
El eslabón perdido	321
El debate antrozooológico en la España imperial	330
El protector de animales	335
La musulmanización del <i>Homo christianus</i>	345
<i>Piezas a dos voces</i>	353
La España postinquisitorial: el antisemitismo sin judíos	355
Casticismo y nazismo: un (des)encuentro histórico	373
Como tapices flamencos...	391
Apéndices	425
1. Nota metodológica	427
Después de Babel	427
El antropólogo-traductor como <i>pontifex</i>	432
2. Notas	437
3. Bibliografía	517

Prólogo

Hoy por hoy, en nuestra sociedad occidental globalizada, la cuestión de la cohesión social se perfila como el tema candente del discurso político y de las ciencias sociales en su búsqueda de una respuesta adecuada a la creciente diversidad étnica, cultural y religiosa, una diversidad que se tiende a percibir como amenaza al cuerpo social. Como concepto científico, la noción de cohesión social es altamente resbaladiza, de contornos inciertos, un concepto que se resiste a dejarse encerrar en una definición ya sea cuantitativa o cualitativa. ¿Cuánta cohesión social requiere una sociedad para garantizar una convivencia pacífica, armoniosa entre los ciudadanos? ¿Y cuáles son las condiciones sociales necesarias para garantizarla? Ante las dudas, incertidumbres e incógnitas que estas preguntas suscitan, una sola convicción se mantiene en pie, la ley intuitiva de que a más diversidad social y cultural, menos cohesión. En una sociedad étnicamente diversa, donde las diferencias culturales y sociales coinciden en parte con unas fronteras identitarias colectivas basadas en un sentimiento de pertenencia étnica, la deseada cohesión social parece estar bajo tensión de forma particular.

Precisamente al ser imposible definir desde un punto de vista científico el grado y los rasgos de la tan ansiada cohesión social, la gestión política de la diversidad étnica suele mostrar un movimiento oscilatorio, inseguro, un constante tanteo, rectificando y reorientando el rumbo elegido, un *perpetuum mobile* entre dos polos magnéticos: el asimilacionista y el segregacionista. Ambos polos extremos simbolizan, como tipos ideales, la «solución final» del problema de la cohesión social. El asimilacionista elimina la diversidad étnica sofocando las diferencias identitarias mediante un programa de homogeneización, normalmente apoyado en una ideología universalista. El segregacionista elimina la diversidad separando de forma escrupulosa lo propio de lo ajeno. Ambos procesos, llevados al extremo, implican necesariamente la violencia hacia lo diverso y lo otro.

En una situación de convivencia pacífica, la fuerza de atracción opuesta que ejercen ambos polos mantiene en un frágil equilibrio el campo oscilatorio en el que se

mueve la política de gestión de la diversidad social. En determinados momentos de la historia, este mecanismo se quiebra y la cohesión social, de ser un bien relativo y de contornos inciertos se convierte en un ideal absoluto cuya consecución se busca en el abandono del movimiento oscilatorio y la opción por un camino recto hacia uno de ambos polos de atracción. La historia moderna y contemporánea de Europa ha conocido dos momentos particularmente dramáticos de ruptura del mecanismo descrito: la España inquisitorial y la Alemania del Holocausto. Ambas experiencias históricas se caracterizan por una preocupación enfermiza por la cohesión social y la búsqueda de la solución en la eliminación brutal de la diversidad étnica. La idealización patológica de este bien social se tradujo en el caso de España en un asimilacionismo feroz, en el caso alemán en un segregacionismo genocida. El análisis contrastivo y la confrontación de ambas patologías políticas de signo opuesto revelan, no obstante, unas similitudes profundas y unos mecanismos comparables, recordándonos «la doble posibilidad de una barbarie universalista y de una barbarie diferencialista»¹. La conciencia de la amenaza que representan ambas modalidades de «solución final» tal vez nos ayude a apreciar positivamente el único modelo alternativo posible para gestionar la diversidad étnica: un modelo que no parta de un diseño político unidireccional y recto sino que se caracterice por un rumbo oscilatorio, una política aparentemente chapucera, que va colocando parches en las grietas que los actores étnicos van abriendo en el cuerpo social. Frente a los dos ejemplos paradigmáticos del camino recto –la solución inquisitorial y la del Holocausto–, el cuerpo social parcheado se nos antoja como única garantía auténtica de una convivencia interétnica, aunque no perfecta por lo menos más humana y duradera.

Introducción

El chiste más memorable de la historia universal

Cuando a finales de 1999 se publicó la traducción en castellano de la obra de Benzion Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo xv*, la prensa española se hizo eco de la reacción de los historiadores españoles expertos en materia inquisitorial. El hecho de que una polémica entre expertos fuera publicada en la prensa diaria en una sección dirigida a la opinión pública resulta llamativo.

El eje central de la crítica a la tesis de Netanyahu giraba en torno a la comparación establecida por este historiador judío entre Inquisición española y nazismo. José Antonio Escudero, director del Instituto de la Inquisición, objetaba que «la comparación con el exterminio nazi resulta inadmisibile»¹, mientras que Domínguez Ortiz denunciaba que «la obra termina con una soflama en la que se alude a Hitler y al Holocausto, como si hubiera alguna paridad entre estos hechos y el caso español»².

Meses después, con motivo de un congreso sobre «El antisemitismo en España», celebrado en la Universidad de Constanza, entré en contacto con la obra de Victor Klemperer, judío alemán de religión protestante y casado con una mujer «aria», que en su diario da fe de la vida cotidiana bajo dominación nazi. El 12 de abril de 1933, apenas dos meses después de la instalación de Hitler en el poder, Klemperer anota en su diario: «El Ministerio de Instrucción Pública español le ha ofrecido a Einstein una cátedra en una universidad española, él ha aceptado. Éste es el chiste más memorable de la historia universal. Alemania establece la *limpieza de sangre*, España ofrece una cátedra al judío alemán»³. La lectura de los diarios me convenció de que, muy al contrario de la posición dominante en la historiografía española que rechaza toda comparación entre la persecución inquisitorial y la Alemania nazi, la aproximación de ambos fenómenos resulta un ejercicio intelectual muy instructivo. Si bien las dos naciones –o mejor dicho, Estados– perpetradoras, España y Alemania, no muestran mucho interés en reconocer

paralelismos históricos, las víctimas sí han llamado la atención sobre ellos. A pesar de la reivindicación de la unicidad del Holocausto, muy presente en círculos judíos, es precisamente en estos mismos círculos donde encontramos referencias cruzadas a ambos casos. En la memoria colectiva judía, Inquisición y Holocausto constituyen los hitos más señalados de la *Leidensgeschichte* del pueblo, y han sido los estudiosos judíos, como Benzion Netanyahu, León Poliakov o Yosef Hayim Yerushalmi, los que en sus investigaciones se han centrado en los aspectos raciales de la persecución judía en España.

Hasta hoy los estudios del Holocausto y de la Inquisición siguen siendo especialidades académicas muy replegadas sobre sí mismas y con escasa ambición de extrapolar a otros ámbitos las conclusiones que se derivan de sus investigaciones con el fin de darles un sentido más universal. Como observa Bauman, el trabajo de los especialistas del Holocausto, «impresionante y de crucial importancia, raramente acaba vertiéndose sobre la línea central de las disciplinas académicas ni en la vida cultural en general, como suele ocurrir con los otros intereses especializados en este nuestro mundo de especialistas y especializaciones. En las pocas ocasiones en que encuentra una salida, se le suele permitir salir al escenario público de forma aséptica, es decir, amable y desmovilizadora»⁴. En *The Nazi Dictatorship. Problems and Perspectives of Interpretation*, Ian Kershaw observa que la intensidad de la polémica desatada a raíz de la aparición del libro de Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler*, demuestra que el tema del Holocausto sigue siendo muy sensible y añade que «quienquiera que intente explicar el nazismo no puede eludir las cuestiones histórico-filosóficas, político-ideológicas y sobre todo morales que levanta. Y es bueno que sea así»⁵. El tema de la Inquisición –igualmente un tema delicado, sensible– no ha dado lugar, en cambio, a mucho trabajo reflexivo de índole filosófica, política, ideológica o ética. Los estudios de la Inquisición siguen siendo en su mayoría de carácter estrictamente historiográfico.

Nuestro propósito es tender un puente entre los estudios del nazismo y de la Inquisición, demostrando el interés que tiene la reflexión histórica, antropológica y lingüística en torno al episodio nazi para la comprensión del fenómeno inquisitorial español y cuestiones de etnicidad en general. A pesar de que en ambos casos la etnicidad muestra su cariz más radicalizado y ello permite observar de forma magnificada los mecanismos básicos de su funcionamiento, estimamos que el envoltorio particular con el que se presentaron ambos etnicismos contribuyó a ocultar su interés general. El caso inquisitorial queda así asociado con una época histórica caracterizada

por el uniformismo religioso; el nazismo como derivación última del científicismo racial. Desde el convencimiento engañoso de que nuestra civilización occidental no volverá a caer en ambas trampas, religión y raza, como base de una política etnicista, el Holocausto y la Inquisición han sido objeto de interés ante todo histórico y no han podido retener mucho la atención de los antropólogos en sus análisis de la etnicidad. Rompiendo con esta tradición y parafraseando a Zygmunt Bauman, estimamos que, al igual que el Holocausto, la Inquisición española es «una ventana, no un cuadro»⁶, una ventana por la que «se vislumbran cosas que suelen ser invisibles, cosas de la mayor importancia, no sólo para los autores, las víctimas y los testigos del crimen, sino para todos los que estamos vivos hoy y esperamos estarlo mañana». Desde esta perspectiva, ni el Holocausto debería ser tratado como un asunto exclusivamente judío, ni la Inquisición española reducida a un fenómeno de interés exclusivamente español.

El presente texto se inscribe en la trayectoria de investigación iniciada con mi libro *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, al que se ha añadido el enfoque comparativo. Soy consciente de lo aventurado de la empresa. La distancia temporal y espacial que media entre los dos términos de la comparación puede suscitar el escepticismo. No obstante, en mi calidad de hispanista y antropóloga acepto el reto lanzado por Marcel Detienne a historiadores y antropólogos de embarcarse juntos en un proyecto de «comparatismo constructivo» y comparar lo incomparable, sin detenerse ante fronteras temporales o espaciales:

Se trata, sencillamente, de observar lo que suceda. Provocar reacciones para descubrir un aspecto inadvertido, un ángulo insólito, una cualidad oculta. Sin temor a poner patas arriba la historia o a burlarse de la cronología. Vale la pena intentarlo: el experimentador comparatista se permite así la libertad y el placer de desmontar y montar de nuevo las lógicas parciales del pensamiento. Todo son ventajas para el antropólogo y para su colega el historiador⁷.

Un comparatismo constructivo

Si el motivo que nos incitó a emprender este estudio fue una traducción, o, mejor dicho, el debate que ésta fue capaz de suscitar en la sociedad receptora, es también con una *traducción* que queremos posicionarnos en ese mismo debate (véase «Nota

metodológica»). El estatus de traducción que atribuimos a nuestro ejercicio interpretativo ha de entenderse en el sentido antropológico de un diálogo intercultural como proceso abierto, nunca acabado y siempre necesitado de nuevas interpretaciones y retraducciones, tal y como lo entiende Zygmunt Bauman en su obra *La cultura como praxis*. Al igual que en toda traducción, hemos procedido por metonimia⁸, haciéndonos guiar por la intuición de contigüidad fenomenológica entre aspectos observados en dos espacio-tiempos distintos. La misma intuición de una relación metonímica entre la España inquisitorial y la Alemania nazi la experimentaron también los contemporáneos del nazismo, incluso los no iniciados en la historia peninsular. En su diario, Victor Klemperer menciona la reacción espontánea del público alemán, que durante una representación de la ópera *Don Carlos* en Hamburgo a principios de octubre de 1934 aplaudió durante varios minutos la frase «Señor, conceded libertad de pensamiento»⁹. Al día siguiente, *Don Carlos* había desaparecido de la cartelera en todo el país.

Recordando que comparar no equivale a equiparar, nos distanciamos en este trabajo de los que defienden la unicidad absoluta del Holocausto en la historia de la humanidad y de allí su incomparabilidad. Coincidimos con Ian Kershaw, quien, con referencia a la obra de Leo Kuper sobre los genocidios del siglo xx, insiste en la necesidad de un estudio comparativo si queremos llegar a comprender los rasgos específicos de cada caso particular¹⁰. Otros autores igualmente han observado que el aferrarse a la tesis de la unicidad del Holocausto –y, de ahí, a su incomparabilidad– merma en mucho el propio interés de los estudios del Holocausto¹¹.

Aparte de otras similitudes que analizaremos en este estudio, lo que tienen en común la Alemania nazi y la España inquisitorial consiste en el aparato burocrático puesto al servicio de la ejecución de un proyecto de limpieza étnica por iniciativa del Estado y escudado por la ley. Tanto en Alemania como en España la puesta en marcha de tal maquinaria burocrática supuso la ruptura con los anteriores brotes esporádicos de antisemitismo / antijudaísmo popular en forma de pogromos. Por ende, es la sustitución del *Antisemitismus des Gefühls* (antisemitismo emocional) por el *Antisemitismus der Vernunft* (antisemitismo racional) lo que en ambos casos marca la diferencia. Por otro lado, si la crueldad en el caso alemán se distingue por su fulminante intensidad, el caso español se caracteriza por su tenacidad y longevidad. Dentro de su variedad de etnocidio burocratizado, el Holocausto responde a la pauta del *Blitzkrieg*, es decir, fue una eliminación relámpago si la comparamos con la paciente y sostenida labor de la Inquisición, institución que logró sobrevivir varios siglos a su propia razón de ser para

finalmente «morir de vejez», tal y como ha quedado expresado mejor que nunca en el epitafio que le puso José de Larra en su «Día de Difuntos de 1836».

En este estudio, los términos *Inquisición* y *Holocausto* se emplean en un sentido lato, simbólico o metonímico. Es decir, no en el sentido estricto que se les podría conferir después de un análisis conceptual, sino en un sentido bruto, no refinado, tal y como sobreviven ambos conceptos en la memoria y el uso común. En este sentido lato, *Inquisición* y *Holocausto* se emplean como *pars pro toto* de una época, de una mentalidad y política obsesionadas con un ideal de limpieza étnica, ya fuera éste religioso o racial. Aunque intrincadamente vinculados con la historia nacional de dos Estados concretos, en cuanto símbolos de una mentalidad y una política determinadas, *Inquisición* y *Holocausto* rebasan los estrechos límites de su historia nacional para adquirir un valor universal.

En Alemania, el «debate de los historiadores» se centró en la cuestión de la historización del Holocausto, es decir, la posibilidad de normalizar el período nazi como un episodio más en la historia nacional alemana. Si, debido sobre todo a la oposición de las víctimas, tal historización sigue siendo problemática para el Holocausto, con respecto a la *Inquisición*, al contrario, estimamos que el proceso de normalización ha ido demasiado lejos. Cada vez más constatamos cómo los argumentos clásicos esgrimidos tradicionalmente por los defensores de España contra la Leyenda Negra por lo que a la *Inquisición* se refiere, son tenidos en cuenta por la historiografía académica: la comparación con la intolerancia religiosa en otros países europeos de la época, el relativo bajo número de víctimas (mortales) y la relativa moderación de las penas inquisitoriales en comparación con otros tribunales, la ausencia de una caza de brujas en España, el acercamiento entre la *Inquisición* española y la medieval, etcétera. Mientras que la resistencia a la historización del Holocausto hace resaltar el carácter moralmente repudiable de la corriente revisionista, no es éste el caso de los estudios de la *Inquisición*, en los que el revisionismo se ha ganado un puesto de honor. De forma paradójica, la avanzada normalización de la *Inquisición* no ha dado lugar a la exploración de sus posibilidades comparativas. Más bien la historización del tema ha contribuido a particularizarlo como fenómeno histórico típicamente español. Aunque nadie reivindique hoy en día la singularidad (el carácter único, exclusivo) de la *Inquisición*, el tema sigue siendo tratado así por sus estudiosos. Tal vez hayan contribuido a ello la falta de interdisciplinariedad en la investigación y el desinterés por parte de sociólogos y antropólogos.

Está claro que abogamos por buscar un término medio entre normalización y exclusivismo en el tratamiento de ambos fenómenos, en la medida en que el reconocimiento de los aspectos excepcionales no nos debe hacer perder de vista las posibilidades comparativas, como tampoco la relativa normalización –necesaria para la comparación– debe conducir a la banalización.

El acercamiento entre el caso español y el alemán nos permite sacar a la luz ciertos razonamientos dudosos que siguen caracterizando hasta hoy a la historiografía. El carácter extremo y relativamente reciente del caso alemán ayuda mucho a discernir las debilidades de algunas argumentaciones historiográficas españolas. Nadie pone en tela de juicio el que fuera la obsesión racial de la cosmovisión nazi la que condujo al Holocausto. A ningún historiador del nazismo se le ocurriría, sin embargo, intentar racionalizar el Holocausto examinando si en efecto los nazis tenían razón, dentro del contexto de la época, al considerar a los judíos como racialmente distintos y que, siempre teniendo en cuenta la cosmovisión nazi, el mayor braquicefalismo o dolicocefalismo de la «raza judía» justificaba la existencia de los campos de exterminio. Resulta obvio que tal planteamiento nos parece censurable, tanto desde un punto de vista científico como ético. Cuando se trata de la Inquisición no sentimos los mismos escrúpulos ni solemos tener el juicio tan claro. A nadie le choca el hecho de que, a la hora de buscar una justificación histórica para la creación del tribunal inquisitorial, los historiadores se sigan preguntando hasta qué punto los conversos eran cristianos convencidos y practicantes o, al contrario, falsos convertidos y enemigos de la fe y, por ende, elementos alógenos que amenazaban la pureza de la nación. La derrota militar y el descubrimiento del *anus mundi* donde se practicó el genocidio industrializado y burocratizado del Holocausto condujeron a la condena universal de la cosmovisión nazi (excepción hecha de algunos nostálgicos al fin y al cabo considerados marginales y combatidos desde la corriente hegemónica). En el caso español, sin embargo, no ha existido tal ruptura general. La lenta agonía del propio tribunal inquisitorial prefiguró la aún más lenta y dolorosa agonía de la peculiar cosmovisión que lo arropaba. Cuatro guerras intestinas en torno a la cuestión de la identidad nacional y una dictadura de cuarenta años impregnada de nacionalcatolicismo no han bastado para desterrar de una vez por todas los ecos de la cosmovisión casticista en el planteamiento de la historiografía española.

Se podría alegar que España y Alemania no estaban solas ni constituyeron la vanguardia del antisemitismo / antijudaísmo característico de la época. En este caso, se

suele aducir como argumento el hecho de que otros países cristianos como Francia, Alemania o Inglaterra ya habían expulsado a su población judía en siglos anteriores, cuando en la península aún reinaba la convivencia entre las tres religiones. Con relación al Holocausto se suele alegar que la «solución» inicial de la emigración de los judíos alemanes fracasó debido a la renuencia de la comunidad internacional a acoger a los refugiados¹², tal y como quedó patente en la Conferencia de Evian celebrada en julio de 1938. Obviamente, los nazis se sintieron confirmados en su política antisemita, ya que estaba claro que «nadie quería a los judíos». Así lo afirmaba con triunfalismo el *Völkischer Beobachter* con motivo del fracaso de dicha Conferencia¹³. No olvidemos tampoco que la identificación del emigrante judío mediante la adición de la letra «J» en los pasaportes fue una exigencia suiza de cara a Alemania y no una iniciativa nazi. Si bien es verdad que el antijudaísmo/antisemitismo característico de la España inquisitorial y de la Alemania nazi estaba inserto en el clima europeo de la época, lo específico de ambos antisemitismos consiste, no obstante, en que, a diferencia de los países circundantes, éste se había convertido en instrumento de un proyecto político de construcción nacional inspirado en un ideal de limpieza étnica. En ambos casos, la política antisemita se plasmó en un conjunto de medidas de depuración y disciplinamiento en función de la realización de un ideal etnonacional, religioso en un caso, racial en otro. Inquisición y Holocausto simbolizan, pues, los excesos del etnicismo elevado a religión política.

Conviene aclarar aquí una diferencia importante entre la política inquisitorial y el nazismo, diferencia que ya hemos apuntado en el prólogo. Mientras que, en cuanto a sus minorías étnicas, la Alemania nazi optó sin vacilar por la exclusión, la segregación, la política inquisitorial indudablemente se define por su opción asimilacionista, el inclusivismo radical, es decir, la imposición imperativa de un proyecto ideológico e identitario estatal. De signo en apariencia opuesto, ambas políticas, por lo que respecta a las minorías afectadas, guardan no obstante numerosos paralelismos. Así, la opción asimilacionista española tomada a finales del siglo xv implica la expulsión de las minorías que no encajan en el nuevo proyecto político. Por otro lado, la imposición política de la homogeneidad religiosa chirría con la propia realidad de una sociedad dividida en castas etnorreligiosas y acostumbrada, desde hacía siglos, a descodificar la identidad religiosa en términos étnicos, es decir, de ascendencia o pertenencia biológico-genealógica. El choque entre el modelo político impuesto y la realidad social explica que la política asimilacionista radical de la Inquisición provocara una reacción

popular etnicista de signo contrario (los Estatutos de limpieza de sangre), es decir, exclusivista hacia los cristianos étnicamente impuros o «nuevos cristianos». Poco a poco, esta reacción etnicista nacida desde la base iba siendo asumida por las elites, proceso que se ve colmado durante el reinado de Felipe II, de modo que un aspecto particularmente trágico de la España inquisitorial consistió precisamente en la acción simultánea de dos fuerzas antagónicas: la vocación universalista cristiana y el etnicismo cristianoviejo. En trabajos anteriores hemos intentado demostrar el impacto de esta evolución en la génesis de las identidades colectivas en España, no sólo a nivel nacional-estatal sino también en la conformación de las identidades llamadas «periféricas» o incluso locales. Recurrimos al término *casticismo* para definir este proceso de etnogénesis como una identificación étnica con el cristianismo, identificación indisociablemente vinculada a la negación de lo judío y de lo musulmán. Es este casticismo o etnicismo cristianoviejo en su vinculación con la política inquisitorial el que será objeto, en este trabajo, de un análisis contrastivo con el nazismo.

La perspectiva del perpetrador

En *The Politics of Memory*, Raul Hilberg afirma: «Yo había decidido ya interesarme por los ejecutores alemanes. La destrucción de los judíos era una realidad alemana. Había sido puesta en marcha en despachos alemanes, dentro de una cultura alemana. Estaba convencido –y esto desde el principio de mi investigación– de que sería imposible captar la verdadera dimensión de este hecho histórico si no se comprendían los mecanismos de los actos de sus ejecutores. Era el ejecutor quien tenía la visión de conjunto. Sólo él formaba el elemento determinante y por sus ojos debía yo contemplar el fenómeno, desde su génesis hasta su apogeo. La certeza de que la perspectiva del ejecutor ofrecía la primera pista se convirtió para mí en una doctrina de la que nunca me aparté»¹⁴. Apliquemos esta idea a nuestra empresa de antropología comparada y hagamos de la perspectiva del perpetrador el eje de nuestro análisis. Al contrario de lo que encontramos en los estudios tradicionales sobre la Inquisición y el Holocausto, donde se sigue partiendo de la problematización de las víctimas, de los étnicamente excluidos (el «problema converso», el «problema morisco» o el «problema judío»), partiremos de la idea de que lo problemático no fue la identidad de las víctimas sino la

de los «verdugos». No la *Judenfrage* sino el «problema español» o «alemán» guiará nuestra mirada.

Tal perspectiva no es, al contrario de lo que parece, la más cómoda ni la más frecuente. Como observa Hilberg, «Para empezar, existe esa idea de que la memoria y los estudios judíos deben concentrar todos sus esfuerzos en los judíos, su situación, sus vivencias. Casi todos los monumentos erigidos en Estados Unidos o en Israel –ya se trate de enciclopedias, de institutos o de museos– tienen por piedra angular la atención dirigida a la víctima y no al ejecutor. [...] Pero ¿y los ejecutores? ¿Qué se sabe de ellos?»¹⁵.

En la España actual, aunque mucho queda por hacer en este campo, cierta voluntad reparadora con respecto a las víctimas históricas del cristianismo étnico ha llevado a rescatar del olvido a sefardíes, moriscos y conversos. El curioso puede viajar por la ruta de los pueblos moriscos, dejarse guiar por la red de juderías o visitar el museo sefardí en Toledo. El barrio granadino del Albaicín en su actual versión neomusulmana crea la ilusión de una normalización histórica. Sin embargo, ¿dónde se encuentra ubicado el museo de la Inquisición española? ¿Dónde están las placas conmemorativas de los autos de fe? ¿Qué guía turística ofrece una «ruta de los inquisidores»? Este mismo «escamoteo gradual del ejecutor» que denuncia Hilberg con respecto a los estudios del Holocausto¹⁶, afecta por igual a la ciencia historiográfica. Aquí también, las obras escritas desde la perspectiva de las víctimas (judeoconversos, moriscos, judíos, musulmanes) eclipsan en número a las que adoptan la perspectiva del perpetrador. En cuanto a este último, se conoce bastante bien el procedimiento inquisitorial, los orígenes y evolución posterior de este tribunal, pero muy poco se ha escrito acerca de la doctrina étnica que sustentó durante tantos siglos el tinglado inquisitorial. Una obra fundamental a este respecto es la de Albert A. Sicroff, *Les controverses des statuts de “pureté de sang” en Espagne du xve au xviiie siècle*, publicada en 1960 como resultado de una tesis doctoral leída en 1955 en la Universidad de la Sorbona (la traducción española se hizo esperar hasta 1985). Si nos fijamos en la perspectiva adoptada, el análisis de Sicroff, que sondea a la sociedad perpetradora, contrasta con otra obra coetánea sobre la misma problemática pero escrita desde la perspectiva de las víctimas, a saber, *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*, de la mano de Antonio Domínguez Ortiz, publicada en 1955 y posteriormente reeditada con el título de *Los judeoconversos en España y América*.

La falta de interés por el análisis de la ideología subyacente ciertamente no contribuyó, desde luego, a clarificar ciertas etapas en el proceso español de construcción estatal. Con respecto a la decisión de expulsar a los judíos en 1492, mucha tinta ha corrido acerca de la simpatía personal de los Reyes Católicos hacia los judíos que les rodeaban y, viceversa, el aprecio que sentían éstos por sus monarcas. Tal planteamiento expresa la confusión reinante en cuanto a la relación de causa y efecto. Las medidas antisemitas o antijudías han de entenderse como efecto, como consecuencia del proyecto étnico concebido por la sociedad perpetradora y no el sentimiento antisemita como causa de tal autoconcepto étnico. Para entender la decisión de 1492 nos tenemos que ocupar en primer lugar del proyecto étnico de la comunidad hispanocristiana de la época. Visto desde este ángulo, el problema no fue el converso sino la autodefinición étnica española, que por su mismo exclusivismo problematizaba cualquier cambio de identidad etnorreligiosa. Abandonemos, pues, el análisis victimista, que orienta la atención demasiado hacia las consecuencias (el antisemitismo) y no hacia las causas (el prurito de la limpieza de sangre) del etnicismo cristiano. Si hacemos de los perpetradores el enfoque del análisis, conviene admitir que las raíces del exclusivismo y radicalismo étnico característicos del nazismo se remontan al concepto romántico de nación alemana basado en la sangre y el suelo, *Blut und Boden*, sus dos referentes básicos. En virtud de tal concepto de la nación, la estrategia de adaptación o incluso asimilación practicada por parte de los judíos a raíz de la Emancipación, estaba condenada al fracaso. Lo mismo cabe observar en cuanto al concepto de «nación» en la sociedad española medieval y moderna, centrada en el casticismo. El mismo ideal de una sociedad basada en castas etnorreligiosamente homogéneas estaba reñido con la apertura de las fronteras étnicas y los cambios de identidad provocados por las conversiones¹⁷. La lectura del Edicto de expulsión de 1492 nos enseña que los Reyes Católicos estaban convencidos de que la solución del «problema converso» radicaba en cortar todo contacto de los conversos con los judíos. Se equivocaron en el análisis al no tener en cuenta los fundamentos étnicos, el casticismo cristiano, que constituía el auténtico problema.

Adoptar la perspectiva del perpetrador ofrece una ventaja adicional. Si intentamos comprender la historia etnonacional española desde el punto de vista de los distintos grupos de víctimas, obtenemos un cuadro fragmentado. Es lo que le ocurre a José Antonio Escudero cuando, en sus críticas a la tesis de Netanyahu sobre el carácter racista de la Inquisición, se pregunta: «Si la Inquisición fue racista contra los conversos

judíos, ¿por qué persiguió también a los moriscos?; ¿eran ellos de la misma raza? Y si fue racista contra los judíos conversos y los moriscos, ¿por qué persiguió a los protestantes españoles?; ¿cuál es aquí la raza común? Y si fue racista contra conversos, moriscos y protestantes, ¿por qué persiguió también a los cristianos viejos y luego a una multitud de eclesiásticos, frailes y monjas, obispos, cardenal de Toledo, etcétera? ¿Cuál era la raza perseguida por la pretendida Inquisición racista?»¹⁸. Una somera comparación con el caso alemán basta para revelar las deficiencias interpretativas a las que nos conduce la perspectiva victimista. El razonamiento de Escudero vendría a decir tanto como que si los nazis eran racistas con los judíos, ¿por qué persiguieron a los asociales, homosexuales, testigos de Jehová, enfermos mentales, comunistas, etcétera?, y, por lo mismo, negar el carácter racista del nazismo. La perspectiva fragmentada que ofrece tal enfoque nos obliga a definir y redefinir en función de cada grupo de víctimas la política de exclusión del Estado perpetrador. Sólo si partimos de la autodefinición de este último, llegaremos a una comprensión global integradora de todas las interpretaciones parciales. No hay que olvidar que, como dice Hilberg, es el perpetrador el que tiene la visión de conjunto.

Metiéndonos en la piel del perpetrador descubrimos su auténtico complejo de Narciso. No tanto el «odio al Otro» sino un enfermizo «amor a sí mismo» constituyó el móvil, el estimulante, el catalizador primario de la acción genocida (y / o etnocida) contra el Otro. Una antropología del nazismo, como del casticismo, ha de partir de una formulación positiva: no se trata tanto de saber *contra* quién actuaban ambos etnicismos sino *a favor de* qué, inspirado por qué objetivo o ideal. El nazismo y el casticismo comparten la característica de ser dos idealismos, utopismos, que perseguían en primer lugar un ideal supuestamente positivo, el Bien, lo Puro, identificado en términos exclusivistas con la esencia del propio ser. La lucha contra el polo negativo, la eliminación del Mal, de lo Impuro, ubicado en el Otro, era consecuencia y no causa de este ideal.

La reflexión en torno a la lengua y el hombre ha guiado nuestras lecturas sobre el nazismo y el casticismo, y por lo tanto la lengua y el hombre son los dos grandes ejes temáticos que articulan el presente estudio. En la primera parte exploramos las vías interpretativas que abre la confrontación lingüística entre el nazismo y el casticismo. La lengua, plasmada en su expresión escrita, es el material de base de toda interpretación del pasado, de modo que se impone una reflexión crítica sobre el lenguaje del nazismo y del casticismo como premisa del ejercicio de traducción antropológica. En la segunda

parte buscamos «la razón de la sinrazón» de ambos etnicismos a través del análisis antropológico. ¿Qué visión del hombre y de la sociedad subyace a las ideologías nazi y casticista en relación con la construcción estatal? Al deconstruir antropológicamente ambas ideologías nacionalistas se descubre su peculiar visión del hombre como *Homo ethnicus*, anegado en tanto individuo por un Estado homogeneizador y totalizador, que se construye como un cuerpo orgánico embarcado en una lucha existencial contra lo extraño. La ambición etnicista, a medida que va alcanzando su meta fronteras adentro, proyecta sus convicciones sobre el mundo. Desde el convencimiento de que el propio pueblo es el que más responde a la imagen de Dios sobre la Tierra, los responsables de la política etnicista se sienten investidos de un mesianismo de alcance universal que les lleva a imponer el propio orden étnico al mundo entero. Los desvaríos a los que conduce este imperialismo identitario destacan en toda su claridad el mecanismo del deseo mimético que subyace a la obsesión etnicista y la creciente semejanza que a lo largo de este proceso va mostrando la comunidad del Mismo con sus propios «dobles monstruosos»¹⁹. Por fin, en la parte final analizamos la confrontación entre ambos etnicismos estatales desde una perspectiva sincrónica. ¿Cómo ambas ideologías experimentaron el cara a cara histórico que supuso la coincidencia entre el período franquista, restaurador del casticismo en su versión nacionalcatólica, y el nazismo?

Raul Hilberg, uno de los primeros historiadores del Holocausto, compara su labor con la de un compositor de música: «Yo no estaba realizando una obra literaria, sino una obra musical. [...] Debía dirigir mi trabajo, dominarlo del mismo modo que Beethoven había dado forma a su música. La escritura, como la música, es lineal, pero la literatura ignora los acordes o las armonías»²⁰. En nuestro caso, al trabajar desde un ángulo comparativo, la limitación de la escritura literaria debido a la ausencia de acordes y armonías se hace sentir con más fuerza. Este texto ha de leerse a modo de una pieza musical a dos voces, en la que ambas se van entretejiendo y entrelazando, entonando de forma alternativa el *leitmotiv* de la composición. La imagen musical ayuda también a definir este trabajo de acuerdo con el paradigma de la traducción. Martín Ruano compara «la forma tradicional con la que se ha conceptualizado la traducción» a la técnica del *transporte*, es decir, un mero «cambio de código que supuesta e idealmente no altera la composición». La traducción, entendida como *transporte*, «sólo transforma la clave en que se ejecuta la melodía, los nombres, por tanto, de las notas, pero no la fuerza ni la duración de las figuras, ni por supuesto el ritmo y el aire del compás»²¹. Bien cierto que no es éste el ideal que nos ha inspirado.

Nuestra traducción del casticismo y nazismo se asemeja más a una adaptación musical, una variación, donde no sólo la clave sino también el ritmo, compás y duración de las figuras se ven alterados en la transposición.

Tratándose de un tema complejo y complicado, no sólo por su propia envergadura sino también por la amplitud de literatura científica a la que ha dado lugar, no pretendo agotar en este trabajo las reflexiones y análisis contrastivos que brinda el tema. Tan sólo intento iluminar algunas facetas de la imagen que nos refleja la España inquisitorial cuando se mira en el espejo de la Alemania nazi y viceversa. Pienso que el interés del estudio radica en que ambas épocas históricas nos ofrecen una ventana por donde observar realidades contemporáneas. Ésta es la aportación que como antropóloga quiero hacer: que nos asomemos a esta ventana en el intento de comprender algo más del mundo que nos rodea. El desempolvar, restaurar e interpretar el *cuadro* pictórico de la Inquisición y del Holocausto queda en manos de los historiadores, en cuyos trabajos me he basado y con los que me siento profundamente endeudada.