

# COACCIÓN A LA IDENTIDAD Y ODIOS A LOS JUDÍOS. SOBRE LA ACTUALIDAD DEL ANTISEMITISMO.

*Forced Identity and Antisemitic Hatred. The Present of Antisemitism*

WOLFRAM STENDER\*

[wolfram.stender@fh-hannover.de](mailto:wolfram.stender@fh-hannover.de)

*“El asombro porque las cosas que vivimos sean 'todavía' posibles en el siglo XX  
no es en absoluto filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento,  
a no ser de éste: que la concepción de la historia de la que proviene no se sostiene”*

Walter Benjamin

Una de las “cosas que vivimos” es el antisemitismo, que aún en el siglo XXI goza de una actualidad realmente siniestra. El antisemitismo es hoy un problema global, cuyo centro de gravitación se encuentra en el mundo árabe, pero su virulencia en Europa sigue intacta. A esto se opone la leyenda oficial de la Unión Europea: en Europa ha habido antisemitismo, pero es cosa del pasado, porque hoy está socialmente proscrito. Si se reconoce su existencia es sólo como un peligro que amenaza la comunidad democrática desde fuera: en forma de “extremismo de derechas” o “de izquierdas”, o como producto de importación del llamado “antisemitismo entre inmigrantes musulmanes”. Esta forma de negación de la realidad resulta atractiva para muchos, porque externaliza el problema social del antisemitismo: antisemitas son siempre los “otros”. Pero la eliminación del problema mediante la proyección hacia otros grupos es una estrategia de autoexculpación, ya conocida en el ámbito del antisemitismo secundario. Se trata de una forma de ocultar la constitución social del antisemitismo moderno.

Una consecuencia de esta negación de la realidad es la discrepancia entre las pretensiones morales, la comprensión del problema y la acción política, tal y como se revela en los programas de la Unión Europea para combatir el antisemitismo. Todos estos programas –sin excepción– mezclan racismo, sexismo, xenofobia y

---

\* Hochschule Hannover – University of Applied Sciences and Arts.

antisemitismo en un puré de “crímenes de odio” que pretenden contrarrestar con una “educación en derechos humanos”. Esta falta de discernimiento causa grandes daños en la praxis educativa, por ejemplo cuando se cree que la oferta de Workshops contra el racismo puede ayudar a combatir el antisemitismo. De este modo no se toman en consideración configuraciones actuales del antisemitismo, como cierta hostilidad hacia Israel, disfrazada de antirracismo común en la “izquierda” y en el “centro”, que en los peores casos se ven incluso reforzadas por la praxis educativa. Intentar combatir el antisemitismo mediante el antirracismo –algo que hoy ocurre a menudo– revela una incompreensión total del antisemitismo moderno. Su empuje antimoderno, su anticapitalismo fetichista, la identificación de los judíos con el dinero, con el poder y con el mundo del espíritu: nada de esto se toma en consideración en la habitual equiparación de antisemitismo y racismo. Porque racismo y antisemitismo no son idénticos, y el antisemitismo no es una mera variante del racismo. La diferencia entre racismo y antisemitismo, tanto en su estructura semántica como en su génesis social y psicológica, forma parte del repertorio de conocimiento adquirido por la investigación crítica. Sólo se puede entender el racismo si se analiza críticamente la historia del colonialismo y la época de la descolonización, que dio lugar a un racismo sin “razas”. De hecho hoy existe en toda Europa, hasta en las mismas instituciones estatales, un fuerte racismo cotidiano, pero los objetivos de este racismo no se asocian al dinero, al mundo del espíritu, al poder y a la modernidad.

A nivel descriptivo, lo que distingue el antisemitismo del racismo es ante todo la idea de poder. Las leyendas conspirativas, que proliferan en formas nuevas que sin embargo en el fondo son siempre idénticas, imaginan a los judíos como un poder inconcebible, extraño y nocivo, que aspira a dominar el mundo o que, de hecho, ya lo domina. Detrás de todos los males del mundo moderno estaría “el judío”. Esta equiparación paranoica y proyectiva del judío con el mal absoluto que debe ser erradicado es lo que distingue el antisemitismo moderno, no sólo del racismo, sino también del odio tradicional a los judíos, de matriz religiosa. “Los judíos son el grupo que, tanto en la teoría como en la práctica, atrae la voluntad de destrucción que produce por sí mismo el falso orden social. El mal absoluto los estigmatiza como el mal absoluto”<sup>1</sup>. Adorno y Horkheimer señalan aquí el punto

<sup>1</sup> Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften* 5, Frankfurt a. M.: Fischer, 2003, pág. 198 [trad. esp. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, 1995].

central de la teoría crítica del antisemitismo. La estructura específica del antisemitismo moderno se infiere del conocimiento de la sociedad y de la historia que lo ha producido: y, viceversa, no se comprende verdaderamente la sociedad presente mientras no se haya comprendido el antisemitismo. A esto se refiere una afirmación de Horkheimer que se cita a menudo, pero casi siempre sin extraer las consecuencias: “Del mismo modo que uno sólo puede comprender el antisemitismo desde nuestra sociedad, me parece que en estos momentos sólo se puede comprender realmente la sociedad desde el antisemitismo”<sup>2</sup>.

La crítica del capitalismo que adopta Moishe Postone revela un punto neurálgico en el complejo entramado histórico-social e histórico-psicológico del antisemitismo moderno. Postone reconoce en el antisemitismo una forma tergiversada de anticapitalismo, que no puede comprenderse sin el análisis del carácter fetichista de la mercancía. La teoría del valor de Marx concibe la mercancía como una unidad dialéctica de valor de uso y valor de cambio. En la mercancía como valor de uso se materializa el trabajo concreto y útil; al mismo tiempo, en tanto que producto que debe ser intercambiado, la mercancía encarna una relación social, el trabajo abstracto. El trabajo abstracto se basa en el principio de identificación, que permite que objetos y prestaciones no idénticos sean igualados entre sí<sup>3</sup>. Pero la unidad de valor de cambio y valor de uso se manifiesta como una duplicidad: en el dinero como forma de manifestación del valor de cambio y en la mercancía como forma de manifestación del valor de uso. En esta doble existencia queda encubierta de nuevo la relación social moderna, encarnada en la mercancía como unidad dialéctica de valor de uso y valor de cambio. Marx denomina fetichistas a las formas de pensamiento que no van más allá de la inmediatez de las formas de manifestación de lo social. De aquí parte el análisis del antisemitismo de Postone. Para la conciencia fetichista, la relación social se presenta como una antinomia entre abstracto (el dinero) y concreto (la mercancía). La coacción a la identidad impuesta por el principio del intercambio se identifica con el dinero. También la conciencia antisemita insiste en la inmediatez de esta antinomia. Para el antisemita el dinero aparece como manifestación de lo abstracto que se contrapone a la “naturaleza”, a la “sangre”, al “suelo”, a la “comunidad” y al “trabajo productivo” como figuras de lo concreto. Al igual que ocurre con lo que aparece como concreto, en el antisemi-

<sup>2</sup> Max HORKHEIMER, borrador de una carta en el Archivo Max Horkheimer de Frankfurt a. M.: MHA I 1b 65.

<sup>3</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften*, vol. 6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pág. 149 [trad. esp. *Dialéctica negativa*, en *Obra completa 6*, Madrid: Akal, 2005].

tismo se naturaliza y se biologiza lo que aparece como abstracto. El que la biologización de la vertiente abstracta del capitalismo se concrete precisamente en los judíos es el resultado del odio más antiguo en la historia de la humanidad. En el centro de este odio está la asociación entre los judíos y el dinero. Si el anticapitalismo fetichista se basa en el ataque contra lo que aparece como abstracto, el antisemitismo se basa en el odio a la personificación biologizada del principio de identificación identificado con el dinero. Se trata de una forma particularmente peligrosa de fetichismo, como señala Postone. Y sin embargo la argumentación de Postone yerra cuando intenta comprender no sólo el antisemitismo, sino también Auschwitz, a partir del nexo entre lógica del valor y lógica del pensamiento: "Auschwitz era una fábrica para la 'aniquilación del valor', es decir, para la aniquilación de la personificación de lo abstracto. Estaba organizada como un demoníaco proceso industrial con el objetivo de 'liberar' a lo concreto de la abstracción"<sup>4</sup>.

El antisemitismo no ha desaparecido después de Auschwitz. Pero el hecho histórico del exterminio de los judíos europeos y la existencia del Estado de Israel han dado lugar a una nueva constelación mundial que permite "hablar de un nuevo periodo del antisemitismo y distinguir las manifestaciones de antisemitismo en la posguerra de sus formas anteriores, por ejemplo con la denominación 'nuevo antisemitismo'<sup>5</sup>. En la autocomprensión de los estados europeos, el hecho histórico del exterminio exigía la proscripción del antisemitismo. En gran medida, toda manifestación abierta de antisemitismo fue desterrada de la comunicación pública. Pero el que se haya impuesto el tabú anti-antisemita no quiere decir que el antisemitismo haya sido derrotado. La idea racionalista de que el tabú podría romper por sí mismo la virulencia del antisemitismo pasa por alto todo lo que, desde Freud, sabemos sobre la ambivalencia afectiva hacia lo que ha sido tabuizado. Esta perspectiva se deja engañar por la falsa creencia de que el antisemitismo solo existe allí donde se manifiesta abiertamente. Por el contrario, la teoría psicoanalista revela que el tabú es una prohibición de tocar cargada de un miedo enorme, a la que subyace un persistente deseo inconsciente de tocar. Lo mismo ocurre con el antisemitismo tabuizado. La expresión del antisemitismo está prohibida en el discurso público, pero se la saborea en secreto. El tabú obliga al antisemitismo a ocultarse, pero no

<sup>4</sup> Moïse POSTONE, "Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch", en D. Diner (ed.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1988, pág. 254.

<sup>5</sup> Herbert A. STRAUSS, "Einleitung - Vom modernen zum neuen Antisemitismus", en H. A. Strauss, W. Bergmann y Ch. Hoffmann (eds.): *Der Antisemitismus der Gegenwart*, Frankfurt a. M. y Nueva York: Campus, 1990, pág. 14.

suaviza su virulencia. Al mismo tiempo, el tabú tiene una enorme capacidad de desplazamiento. No sólo la expresión antisemita es tabú, sino también la crítica a la misma. El tabú produce silencio, no confrontación; paralización, no crítica. Es precisamente esta constelación, que ha sido denominada apologeticamente “silencio comunicativo”, la que caracteriza la historia del antisemitismo en muchos países de Europa occidental después de 1945: se trata de la historia de un antisemitismo que se reproduce en el tabú.

A diferencia de lo que ocurría en la política oficial de antisemitismo antisemita en el bloque del Este, en los países de Europa occidental a partir de 1945 surgió una peculiar doble estructura de cripto-antisemitismo y antisemitismo cotidiano. Si bien las invectivas antisemitas sólo podían manifestarse públicamente de forma disimulada –a esto se refería Adorno con el concepto de cripto-antisemitismo–, el antisemitismo en su típica forma moderna seguía proliferando en la vida cotidiana. Una de las contribuciones del Instituto de Investigación Social, que regresó a Frankfurt en 1950, es haber evidenciado empíricamente la incongruencia entre el anti-antisemitismo público y el antisemitismo no-público, entre la arraigada persistencia del resentimiento antisemita en la vida cotidiana y la proscripción oficial del antisemitismo. En *Culpa y represión* –el análisis cualitativo del *Experimento de grupos* sobre la conciencia política de la población de Alemania occidental realizado en el invierno de 1950-1951– Adorno se encontró ya con la nueva constelación histórica de un antisemitismo que surge del rechazo de la culpa, cuya fortaleza se correspondía con la necesidad de identidad nacional. El “obstinado rechazo de todo sentimiento de culpa” debido al “narcisismo de la identificación con el propio grupo” era “el síntoma de un potencial psicológico-social y político extremadamente peligroso”<sup>6</sup>. La sólida conexión interna entre nacionalismo y antisemitismo constituía el eje de lo que Adorno denominara los “síndromes ideológicos”: cuanto más fuerte sea la necesidad de identificación nacional, tanto más violentas serán las agresiones antisemitas. Precisamente para referirse a estos síndromes ideológicos, Peter Schönbach introdujo el concepto de “antisemitismo secundario” en la monografía *Reacciones a la oleada antisemita del invierno 1959/1960*, publicada en 1961. Como ya había ocurrido en el *Experimento de grupos*, Schönbach reconoció un nexo entre los sentimientos de culpa encubiertos y los mecanismos de defensa de una buena

<sup>6</sup> Theodor W. ADORNO, *Schuld und Abwehr*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 9.2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pág. 263 [Traducción española: *Culpa y represión*, en *Escritos sociológicos II*, 2. *Obra completa* 9.2. Madrid: Akal, 2011].

parte de los encuestados. En su texto “Cómo combatir el antisemitismo hoy”, de 1962, Adorno utiliza el concepto como una justificación a posteriori del antisemitismo primario. Al referirse a la “tajante violencia con que se rechaza el contexto de culpa del pasado”<sup>7</sup>, Adorno marcaba con precisión la nueva constelación que –especialmente en Alemania– dio lugar a un antisemitismo, no a pesar de Auschwitz, sino a causa de Auschwitz. Una de las prioridades del trabajo del Instituto de Investigación Social en los años cincuenta y sesenta fue la investigación de esta “violencia del rechazo”. Estos trabajos son considerados hoy, con razón, como los textos clásicos de una psicología política del antisemitismo secundario.

Después de 1945 nadie se asustó por el hecho –difícil de soportar– de que el antisemitismo fuera una estructura fundamental y generalizada en la civilización europea, ni tampoco tuvo lugar una confrontación pública con la culpa histórica específica y la responsabilidad colectiva. Sin embargo, el horror que impone un recuerdo completamente distinto constituía el centro de un libro que en Europa fue recibido con mucho retraso: la *Dialéctica de la Ilustración*, escrito por Horkheimer y Adorno en inmediata contemporaneidad con el terror nacional-socialista. Estos *Fragmentos filosóficos* –como reza programáticamente el subtítulo del libro– son imprescindibles para todo aquel que quiera comprender la “prehistoria filosófica del antisemitismo”<sup>8</sup>. En el ya citado borrador inédito de una carta de marzo de 1941, Horkheimer marca la diferencia respecto a una teoría del antisemitismo que sea sólo crítica del capitalismo: “Probablemente las razones del antisemitismo son mucho más profundas históricamente de lo que se cree. No se las puede explicar únicamente con la economía del dinero”. Enlazando con las tesis de filosofía de la historia de Walter Benjamin, Horkheimer y Adorno intentaron plantear un concepto de historia que no banalizara el sistema de aniquilación nazi como un mero accidente en el desfile triunfal de la civilización ni como una etapa más en el siempre idéntico proceso de violencia de la historia de la humanidad. Se trataba de comprender lo cualitativamente nuevo, que lanzaba “una luz cruda y mortal incluso sobre el pasado más remoto”<sup>9</sup>. Al leer la violenta historia de la constitución de la subjetividad

<sup>7</sup> Theodor W. ADORNO, “Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 20.1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pág. 362 [trad. esp.: “Para combatir el antisemitismo hoy”, en *Miscelánea I. Obra completa 20/1*, Madrid: Akal 2010].

<sup>8</sup> Detlev CLAUSSEN: *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1987, pág. 49.

<sup>9</sup> Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pág. 268 [trad. esp.: *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, en *Obra completa 4*, Madrid: Akal, 2004].

humana, de la razón y de la moral desde su reverso, desde la maltratada naturaleza en el sujeto, Horkheimer y Adorno reconocen en el odio proyectivo de los antisemitas hacia los “judíos” el odio inconsciente de quienes han sido civilizados a la fuerza hacia la civilización, en último término hacia sí mismos. El impulso destructor de los que han sido forzados a la identidad se dirige contra la violencia de la abstracción constitutiva del principio social de la identidad, y también contra la utopía de una civilización en la que fuera posible una coexistencia de lo diferente<sup>10</sup>. Los teóricos críticos logran captar este doble odio en el impulso destructor antisemita, en la medida en que logran incluir los elementos sociológicos, económicos, históricos, de psico-religiosos y psicoanalíticos del antisemitismo en una constelación dialéctica de conceptos. A esto se dirigía también el giro hacia la teoría metapsicológica de Freud que caracteriza los trabajos de la teoría crítica desde los años cuarenta.

Si no se quiere incurrir en una recepción bagatelizante, no se debe romper el nexo que une los estudios empíricos del Instituto sobre el antisemitismo con los *Fragmentos filosóficos*. Y esto vale también para el concepto de antisemitismo secundario. Si se le saca del contexto que Horkheimer y Adorno diseñaron en los *elementos de antisemitismo*<sup>11</sup> pierde su sentido. Hasta hoy, entre toda la literatura científica sobre el tema, solo una obra enlaza con este intento de comprender el antisemitismo —sin duda el más ambicioso— más allá de la aproximación historizante: *Límites de la Ilustración*, de Detlev Claussen<sup>12</sup>. Por antisemitismo Claussen entiende los ataques a los judíos mediante palabras y acciones, que son posibles dentro del marco de consenso democrático. Un caso típico de esto eran las estrategias de rechazo de la culpa que analizara Adorno después de 1945, y hoy las estrategias de crítica a Israel que convierten a los judíos en criminales cuyos actos son comparables con los de los nazis. El antisemitismo democrático es para Claussen una variante del antisemitismo secundario. También el antisionismo post-estalinista y el antisemitismo islamizado son variaciones de un antisemitismo secundario a nivel global. Lo que a primera vista parece forzar el concepto de antisemitismo secundario se explica en

<sup>10</sup> “Pero la utopía estaría por encima de la identidad y de la contradicción: sería una coexistencia de lo diferente” (Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pág. 163 [trad. Esp.: *Dialéctica negativa*, en *Obra completa*, vol. 6, Madrid: Akal, 2005]).

<sup>11</sup> Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, ob. cit., pág. 197 ss.

<sup>12</sup> Detlev CLAUSSEN: *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, ob. cit.

la reflexión sobre la cesura en la historia universal que señala Auschwitz. Después de Auschwitz, el contexto social no es el mismo de antes. El antisemitismo no se entiende aquí como un fenómeno social aislado, sino que su transformación se analiza como un momento en el proceso de transformación social. Si el antisemitismo moderno –como revela el análisis de su génesis social– era un resultado de la crisis de la sociedad burguesa moderna, y al mismo tiempo un momento de la misma, la cuestión es qué forma adopta el antisemitismo en la sociedad post-burguesa: “Si distinguimos en primer lugar entre antisemitismo tradicional y moderno, tendremos que distinguir a su vez de ellos el antisemitismo post-nacional-socialista, que está unido a la pérdida del carácter burgués de la sociedad capitalista”<sup>13</sup>. Los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* habían apreciado en la transformación de la cultura en industria cultural una transformación de la estructura social tan profunda que no podía dejar intacta la forma del antisemitismo. Claussen reconoce en la industria cultural una “producción de ideología de un nuevo tipo”, que lleva la cosificación al extremo. Esto puede reconocerse también en las formas de conciencia del antisemitismo secundario: “Al antisemitismo de la era post-fascista lo llamamos secundario porque ya solo da expresión al resultado deformado, no a la figura misma de lo deformado. Aunque sea de forma estereotipada, se dirige contra el carácter de la mercancía, en cuyo desvelamiento malgasta una y otra vez su energía. El antisemitismo moderno contraponía a la alienación la obstinada afirmación del orden natural, que había sido corrompido por los judíos, representantes del dinero y del espíritu. El antisemitismo secundario ya no acusa a los judíos como perturbadores del orden, sino que la alienación ha progresado hasta convertirse en cosificación, y ahora las meras cualidades que antes se caracterizaban como judías –la especulación con el dinero y con el espíritu– son consideradas como representantes de la amenaza, aunque carezcan de un portador específico y reconocible”<sup>14</sup>.

La discrepancia entre la proscripción pública del antisemitismo y la persistencia de un resentimiento antisemita no-público, señalada de forma unánime en la investigación, aparece bajo una luz distinta en la teoría crítica del antisemitismo. El poder de la industria cultural deforma la discusión pública sobre el antisemitismo y el exterminio de los judíos europeos. Claussen lo ha revelado insistentemente a propósito del artefacto “Holocausto”, propio de la industria cultural, que convierte el exterminio en algo conmensurable. Pero los consumidores de cultura no sólo

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 44.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pág. 48.



son manipulados, sino que también se dejan manipular. El análisis de las estructuras subjetivas del resentimiento producto de las formas de socialización moderna estaba en el centro del análisis del autoritarismo desarrollado en el Instituto de Investigación Social, que mediaba la teoría psicoanalítica del sujeto con la teoría crítica de la sociedad. Claussen continúa este modelo de análisis introduciendo en la teoría crítica el concepto de cotidianidad, procedente de la fenomenología, como un *missing link*: “En la cotidianidad, la percepción del individuo y los estereotipos sociales, que procuran seguridad, se fusionan en un sistema que puede entenderse como una religión de la cotidianidad”<sup>15</sup>. El concepto de religión de la cotidianidad se sitúa exactamente en el punto de encuentro entre teoría del sujeto y teoría de la sociedad. Las religiones de la cotidianidad son sistemas de orientación afectivos-comunicativos que ofrecen respuestas a las preguntas por el sentido último: ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿quién tiene la culpa? Dichas respuestas gratifican la menesterosidad narcisista de los individuos modernos al organizar la relación interna entre las imágenes de uno mismo, del extraño y del enemigo de modo que permitan fundar lazos comunitarios y adaptarse a constelaciones sociales transformadas. Las religiones de la cotidianidad construyen sentido al reconciliar la realidad psíquica y la realidad material, dos realidades que se distancian progresivamente en un mundo que es cada vez más abstracto. El carácter del antisemitismo como componente fundamental de la religión de la cotidianidad se basa en la vida cotidiana de la sociedad moderna, desgarrada por el trabajo y el intercambio, por la violencia y la autoridad. Esta sociedad promete libertad e igualdad para todos y sin embargo al mismo tiempo produce miedos existenciales, sentimientos de impotencia y heridas narcisistas a gran escala, que tienen como consecuencia que muchos de sus miembros, de las más distintas extracciones sociales, sean receptivos a las opciones autoritarias, los narcisismos colectivos y las rebeliones conformistas. Su estructura anómica-fetichista la convierte en “sociedad antisemita por excelencia”<sup>16</sup>. La religión de la cotidianidad y la industria cultural se sirven de un repertorio milenarista de argumentos antijudíos. El odio a los judíos y el antisemitismo no son idénticos, pero están relacionados. Ambos son efecto conjunto de la opinión pública y de la opinión no-pública, ambas mediadas socialmen-

<sup>15</sup> Detlev CLAUSSEN: “Die Banalisierung des Bösen. Über Auschwitz, Alltagsreligion und Gesellschaftstheorie”, en M. Werz (ed.): *Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt*, Frankfurt a. M.: Neue Kritik, 1995, pág. 22.

<sup>16</sup> Detlev CLAUSSEN: “Über Psychoanalyse und Antisemitismus”, en A. Krowoza (ed.): *Politische Psychologie. Ein Arbeitsfeld der Psychoanalyse*, Stuttgart: Verlag Internationale Psychoanalyse, 1996, pág. 112.

te. Habría que distinguir de ellos las políticas públicas, que pueden refrenar las formas comunitarias de agresión propias de la religión de la cotidianeidad o movilizarlas políticamente.

Quien quiera comprender las nuevas manifestaciones del incipiente antisemitismo global tendrá que entender las cambiantes constelaciones de una sociedad a escala mundial, ante la que consignas como “post-colonial” o “post-nacional” se quedan cortas. A lo largo y ancho del planeta pueden apreciarse hoy enconadas luchas por la identidad y la diferencia. Al mismo tiempo, las formas de vida transnacionales en las metrópolis ya no son una excepción. Lo que se revela en su forma más extrema en la mísera existencia de la migración irregular es un fenómeno de masas, que afecta tanto a la migración de las élites como a la de los pobres. Las tecnologías modernas de comunicación y de transporte han desterritorializado los conceptos de proximidad y lejanía, posibilitando mantener lealtades heredadas, con su carga emotiva característica, a pesar de las largas distancias. Esto también significa que tanto los hechos de la conciencia producidos por la industria cultural como las estructuras del resentimiento transmitidas por la religión de la cotidianeidad pueden ser transportadas y actualizadas de lado a lado del mundo. Series televisivas de carácter antisemita como *Ash-Shatat*\* y *Los ojos azules de Zahra*\*\* pueden ser recibidas y asimiladas de acuerdo con los patrones de la religión de la cotidianeidad tanto en los suburbios de Beirut como en la periferia de París o Madrid o en los “barrios con particular necesidad de renovación” en Berlín. Pero las formas de vida transnacional no sólo llevan al establecimiento de islas de comunicación relativamente cerradas dentro de las metrópolis urbanas; la construcción híbrida de la propia proveniencia es también parte de este contexto. Estas construcciones de la pertenencia son hoy un terreno enormemente reñido, puesto que en él están en juego las posibilidades de acceso y participación social. Pero, al mismo tiempo, cada vez es más frecuente que las pertenencias adopten formas de expresión pluriformes. Cada vez es más normal que las construcciones de la identidad individual se solapen, se crucen y se combinen con distintas comunidades de memoria. Las

---

\* Serie producida por la televisión siria en 2003, en parte basada en los protocolos de los sabios de Sión, que se sirve de estereotipos antisemitas para presentar una conspiración judía que tiene por objeto dominar el mundo [N. del t.].

\*\* Serie televisiva producida por la televisión estatal iraní, estrenada en diciembre de 2004, en la que un candidato a la presidencia del gobierno israelí secuestra a niños palestinos para obtener órganos para su propio hijo [N. del t.].

consecuencias que esto tiene en las manifestaciones de antisemitismo cotidiano es algo que apenas se ha estudiado aún.

Probablemente en la tan mencionada “nueva incomprendibilidad” de antisemitismos cotidianos no se refleje sino esta realidad de sociedades migratorias capitalistas. Hay que analizar cómo las relaciones de poder condicionan las diferentes construcciones de la identidad y la diferencia en las sociedades migratorias europeas para poder comprender cómo se componen las manifestaciones del antisemitismo cotidiano. Así podrá constatarse que antisemitismos de distinta proveniencia social y psicológica en parte se amalgaman, pero en parte entran en competencia entre sí, porque las construcciones de la identidad y la diferencia en que se basan son incompatibles. La diversidad de antisemitismos parece corresponderse con la diversidad de luchas de identidad esencializantes. Las etnicizaciones de sí mismo y del extraño están a la orden del día, y son omnipresentes tanto en la conciencia cotidiana como en los medios. Las imágenes etnicizantes, nacionalizantes o “religiosizantes” de uno mismo movilizan imágenes del enemigo de carácter antisemita. Cuanto más nacional, más étnica y más religiosa sea la respuesta a la pregunta por la identidad, tanto más antisemita serán las concepciones del mundo y de uno mismo. Las relaciones entre la imagen del propio colectivo y la imagen antisemita del enemigo son distintas en cada caso. Por ello no se tiende a una homologación, sino –algo sólo aparentemente paradójico– a una confrontación de antisemitismos en el espacio local de relaciones sociales capitalistas a nivel global. El antisemitismo islamizado, la hostilidad a los musulmanes impregnada de antisemitismo secundario, la hostilidad antisemita hacia Israel desde la derecha, la izquierda y el centro, nuevas y viejas variaciones del antisemitismo secundario, manifestaciones de antisemitismo cotidiano, tal y como las que son objeto de discusión en Francia bajo la consigna de un “antisemitismo de la exclusión”: todo esto confluye en el espacio local de las relaciones sociales a nivel global sin que los actores tomen conciencia de lo idéntico en los diversos antisemitismos.

Los responsables políticos europeos perciben el antisemitismo ante todo como un problema que viene de fuera. Pero de hecho no viene de fuera –como se pretende en las peroratas del “antisemitismo de los inmigrantes”–, ni tampoco de abajo, como supone el discurso –no menos presa del resentimiento– del “antisemitismo de las clases inferiores”. Al contrario: si la lucha contra el antisemitismo quiere ser algo más que una mera intención piadosa en la que han concordado los estados europeos y otros muchos estados del mundo, hay que deshacerse finalmente de la

ley que lo proscribe como un hecho inconcebible –“no hay antisemitismo porque está socialmente vetado”– y basar todos los esfuerzos prácticos para combatirlo en los conocimientos de la investigación crítica, que revela que el antisemitismo viene de lo más profundo de una sociedad que se ha convertido en una sociedad sin alternativas a nivel global, y que, en último término, lo idéntico en sus diversas variaciones consiste en aniquilar lo que fue el enemigo mortal de los antisemitas en todos los tiempos: la felicidad sin poder. Pero, naturalmente, apenas cabe esperar algo así.

*Traducción del alemán: Jordi Maiso*