

José Antonio Zamora
Instituto de Filosofía
Centro de Ciencias Humanas y Sociales – CSIC
joseantonio.zamora@cchs.csic.es

TEORÍA DEL ANTISEMITISMO Y XENOFOBIA: LA VIOLENCIA DEL PREJUICIO

No resulta fácil escapar a las generalizaciones injustas o inexactas cuando se habla de las representaciones, las actitudes y los comportamientos xenófobos frente a la población inmigrante por parte de la población autóctona y de su vinculación con determinadas propuestas políticas. Del mismo modo que “los inmigrantes” son un colectivo plural, estratificado y culturalmente diferenciado, la población llamada “autóctona” también lo es. No existe un referente único de los discursos y las prácticas de dicha población en relación con los inmigrantes (Colectivo IOE, 2005). Sin embargo, todas las propuestas teóricas sobre los prejuicios étnicos o racistas, desde las más clásicas (Allport, 1954) a las más recientes (Tarman y Sears, 2005; Bonilla-Silva, 2006), afirman la existencia de un vínculo entre las crisis económicas y los conflictos de reparto asociadas a ellas, por un lado, y el aumento de la xenofobia, por otro (Balibar y Wallerstein, 1991), lo que resulta bastante intranquilizante si tenemos en cuenta las dimensiones de la crisis actual (Cea D’Ancona, 2008). El clima social y político que acompaña a las crisis se vuelve un campo propicio para la exteriorización de la xenofobia alimentada por los miedos y por la necesidad de imputar responsabilidades o de encontrar explicaciones sencillas a una situación compleja, no menos que por la de imaginar salidas más o menos expeditivas a los complicados problemas que se derivan de ella.

Por otro lado, el fenómeno migratorio, en cuanto que es uno de los fenómenos clave de la nueva globalización, ha contribuido como poco otros a una configuración multicultural de nuestras sociedades, que si bien siempre han sido más o menos plurales, ahora perciben con

más evidencia la existencia de formas sociales, culturales y religiosas diversas y, al mismo tiempo, próximas (Zubero 2008; Silveira, 2000). Esto tiene un efecto desestabilizador específico y un estrés identitario asociado a él que explicaría tanto la proyección de una supuesta homogeneidad cultural de la sociedad de acogida, como la identificación de los inmigrantes como una amenaza de dicha homogeneidad imaginada (Bralo y Morrinson, 2005; Wieviorka, 2003; Barcellona, 2000). En nuestro ámbito, sobre todo a partir de los atentados de las Torres Gemelas, esa amenaza es percibida de modo especial en relación con los inmigrantes procedentes de países de mayorías musulmanas, lo que ha producido un clima de creciente islamofobia en toda Europa (Álvarez, 2002; Observatoire, 2006).

Los diferentes informes que presentan la realidad de la discriminación, la xenofobia y el racismo (Movimiento contra la intolerancia, SOS Racismo, Agencia Europea de Derechos Humanos) nos advierten de un aumento de estos fenómenos muy por encima de lo que registran los organismos de las administraciones públicas de los países europeos y ponen en guardia frente a una posible escalada de acciones violentas con esa motivación (European Union, 2010a y 2010b; Movimiento contra la intolerancia, 2008; SOS Racismo, 2008). El hecho de que en este contexto grupos de individuos puedan ser considerados extraños, inferiores o peligrosos y, por tanto, objeto de discriminación o incluso de persecución y expulsión, despierta un interés que va más allá de los límites de la mera teoría. Y esto es así porque dicha consideración puede tener efectos reales, y a veces fatales, sobre esos grupos. La movilización social y política de los prejuicios pone en peligro la dignidad, la integridad y la libertad de individuos concretos o de grupos enteros.

El intento de responder por medio de la clarificación discursiva y la argumentación, ya sea en el medio educativo o en otros medios, choca frecuentemente con las estructuras del prejuicio, que se muestran relativamente inmunes a esta manera de abordarlas. Ni siquiera la confrontación social durante décadas con la quiebra civilizatoria del nacionalsocialismo y el genocidio judío ha conseguido eliminar el potencial de amenaza del antisemitismo y el racismo. Dicha confrontación parece haber ayudado más bien a una especie de separación entre los discursos políticamente correctos en la esfera pública y un sustrato de prejuicios latente y persistente, que una vez que cambia el marco social, el discurso mediático o el contexto político, se exterioriza y comienza a organizarse (también políticamente). Por eso, si bien es cierto que se ha conseguido tomar conciencia de las estructuras del prejuicio y desacreditarlo, por otro lado asistimos a su estabilización como mecanismo de reacción

defensiva y elemento de la identificación nacional. *Estamos pues ante un problema fundamental para la integración de la población inmigrante.*

Son muchas las investigaciones que analizan las estructuras del prejuicio desde una perspectiva de psicología social, de análisis del discurso o de teoría de la interacción. Salta a la vista que el marco teórico de los estudios empíricos, ya se realicen por medio de métodos cuantitativos o cualitativos o por una combinación de ambos, posee un efecto directo sobre los resultados o, al menos, sobre su interpretación. Hasta fecha relativamente reciente las aportaciones de la Teoría Crítica, cuyos trabajos reciben frecuentemente el calificativo de “clásicos”, han sufrido una descalificación sumaria o se las ha considerado “superadas”. Esto está cambiando (Volkov, 2000; Braun/Ziege, 2004; Ziege, 2009). Sus investigaciones sobre los mecanismos sociales y psico-sociales del antisemitismo y el racismo están siendo recuperadas y desarrolladas actualmente por algunos proyectos de investigación.

Sin embargo, dicha recuperación está presidida por una división del trabajo inapropiada: se asignan los estudios empíricos sobre la “personalidad autoritaria” a la investigación psico-social y los “Elementos del Antisemitismo” de la *Dialéctica de la Ilustración* a la filosofía o a la teoría social, cuando en realidad ambos trabajos se realizaron simultáneamente durante el exilio y están vinculados entre sí. En la colaboración de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno que fructificaría en la *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer/Adorno, 1968 [1947]) y en el proyecto de investigación interdisciplinar sobre la *Personalidad Autoritaria* (Adorno et all. 1950; Adorno, 1995), en el que participó Adorno, se investigó el antisemitismo y el autoritarismo tanto desde la perspectiva teórica como desde la perspectiva empírica. Precisamente a partir de estas experiencias de investigación y trabajo teórico se desarrollaron, tal como intentaré mostrar aquí, perspectivas fundamentales en la formación de una teoría crítica de la sociedad desde la que realizar una crítica no trascendente sino immanente de las condiciones sociales de vida que sigue teniendo vigencia.

1. Claves de interpretación del antisemitismo

Antisemitismo es el odio irracional a los judíos¹, que se expresa en una serie de prejuicios respecto a ellos y se localiza en el ámbito de los discursos y las opiniones, pero que puede adoptar formas más radicales, desde su expulsión de posiciones y espacios sociales, económicos o políticos, hasta la intención de aniquilarlos y la realización práctica de la misma (programa o genocidio). Esta intención extrema lo distingue de otros fenómenos como el racismo o la xenofobia contra minorías. Pero la estructura es en ambos fenómenos, según Adorno, la misma (Adorno, 1986, 374). Dicha estructura aparece en su definición como un “medio de masas” que «conecta con impulsos libidinales, conflictos, inclinaciones y tendencias, a los que refuerza y manipula, en vez de hacerlos conscientes y clarificarlos» (Adorno, 1986, 366). Desde este punto de vista, en la medida en que posee un carácter estructural, el antisemitismo es relativamente independiente del objeto sobre el que se proyecta, no se sustenta en características que se le puedan atribuir de modo objetivo.² Posee un carácter funcional relativo a los mecanismos psíquicos y sociales que regulan la vida de los individuos y los grupos.³ Esto permite proyectar esas mismas estructuras sobre otros objetos y vuelve relevante su interpretación para analizar otras formas de prejuicio.

Algunos de los elementos del antisemitismo tienen que ver con la constitución de la sociedad burguesa, el liberalismo y la economía capitalista. Adorno y Horkheimer analizan al respecto lo que podríamos denominar la dialéctica de la emancipación y la asimilación. En principio el régimen burgués de libertad e igualdad formales posibilita la emancipación judía, pero su realización efectiva va unida a una exigencia de asimilación. Esto es precisamente lo que expresan las famosas palabras de Clermont-Tonnerres en el debate sobre la emancipación de la Asamblea Nacional en diciembre de 1789: “A los judíos como nación hay que negarles

¹ Evidentemente el término “judío” en un contexto de análisis del antisemitismo siempre debe ser leído con la reserva correspondiente. No prejuzga la existencia de una identidad claramente definida y delimitada, y menos una que responda a la construcción proyectiva de los antisemitas. En este sentido pueden ser ilustrativas las reflexiones que realiza J. Derrida en torno a la identidad judía en Derrida, 2003 (cf. Zamora, 2007, 32ss).

² Éste es el sentido de las palabras de Horkheimer y Adorno respecto a que el «antisemitismo fascista en cierto modo ha de fabricar previamente su objeto» (Horkheimer/Adorno, 1968 [1947], 232).

³ El carácter maniaco (paranoico) y su potencial destructivo exige reflexionar sobre la relación entre la patología individual y la colectiva, así como sobre el efecto normalizador de esta última respecto a la primera, lo que explicaría que sólo algunos de los sujetos desarrollen síntomas clínicos. La proyección “*páthica*” es movilizadora sistemáticamente por la política de tal modo que «el objeto de la enfermedad es determinado de forma ajustada a la realidad» y «el sistema de delirio se convierte en norma racional en el mundo» (Horkheimer/Adorno, 1968 [1947], 211). Éste es probablemente el motivo de que Adorno denomine el mecanismo psicosocial de la proyección paranoica antisemita *páthico* y no *patológico*. Estamos ante un padecimiento a través de la sociedad y por su causa que responde al esquema del “malestar de la cultura” (Freud) y no debe interpretarse según los criterios de la doctrina psiquiátrica de la enfermedad. Lo *páthico* designa en Adorno la “enfermedad de los normales” adaptada a su época (cf. Pohl, 2010, 63s).

todo, al judío como hombre hay que concederle todo” (cfr. Claussen, 1987a, 10). Por un lado, esta exigencia parece reflejar la lógica de la ciudadanía liberal, todos los grupos y corporaciones debían disolverse en individuos libres e iguales y en la ‘gran armonía’ de la sociedad o el Estado. Así es como la sociedad burguesa liberaría a los individuos de sus vínculos sociales, económicos, culturales o religiosos no basados en la libre elección. En este sentido, el judío emancipado y asimilado se convierte en el exponente más cabal del supuesto triunfo de los ideales burgueses. Él representa aparentemente la materialización de la promesa de igualdad, cuyo sentido informa la declaración de los derechos humanos.⁴ Sin embargo, la configuración nacional de la nueva ciudadanía marca discriminadoramente a los judíos, también a los que están dispuestos a aceptar las nuevas reglas de juego, con el estigma de la diferencia resistente al proceso de abstracción individualizadora e igualadora. Ni aquellos que se resisten a la asimilación, ni los que más o menos gustosamente se someten a ella, son reconocidos en régimen de verdadera igualdad. Si los primeros se convertirán en el signo de lo arcaico que se resiste al proceso de civilización, los segundos pasarán a representar simbólicamente, en su identificación con la esfera de la circulación y los derechos, la modernidad económica, política y cultural. Esta ambigüedad es puesta en relación por Horkheimer y Adorno desde un punto de vista psicoanalítico con la idiosincrasia antisemítica.

La igualdad y la libertad formales están vinculadas a la esfera de la circulación capitalista, que no puede funcionar sin ellas. La mediación del mercado produce una apariencia de libertad y de ausencia de dominio que enmascara no sólo la desigualdad real, sino también las heridas sufridas en la transformación de las relaciones preburguesas en burguesas. La dificultad para captar la transformación de una dominación directa en una mediada se convierte en clave para comprender la función del antisemitismo y su estricta modernidad. Gracias a clichés preexistentes sobre los judíos y a su forma de incorporación a la sociedad burguesa tras la emancipación, éstos son identificados con la esfera de la circulación, esfera en la que los individuos experimentan su exclusión de los beneficios del nuevo sistema económico. Esto es lo que permite que la rabia y el odio se proyecten sobre aquellos que estando indefensos parecen disfrutar de la materialización de las falsas promesas que acompañan la instauración de dicha sociedad: «El banquero y el intelectual, el dinero y el

⁴ Como señala M. Postone, no es posible encontrar en Europa la realización efectiva de una idea de nación en cuanto ente puramente político, es decir, como materialización de la sustancialidad de la sociedad burguesa, sin la determinación específica de la lengua, la historia, las tradiciones o la religión. «En ese sentido, después de su emancipación política los judíos eran el único grupo en Europa que cumplía la caracterización de la ciudadanía como pura abstracción política» (M. Postone, 1995, 39).

espíritu, los exponentes de la circulación, son la imagen negada del deseo de los mutilados por la dominación, de la que dicha dominación se sirve para perpetuarse» (Horkheimer/Adorno, 1968 [1947], 197).

La dialéctica de la emancipación judía vincula secretamente la agresividad abierta y violenta del fascismo antisemita con la exigencia de igualdad formal de la sociedad burguesa liberal, que en realidad convierte en universal la particularidad más poderosa, mientras que lo diferente o divergente tiene que cargar con la culpa de ser lo que impide la realización de lo universal, que ni siquiera es garantizado por la asimilación. La eliminación de los judíos promete secretamente acabar con la fuente del recuerdo permanente de la frustración de la universalidad prometida, aunque la verdadera causa de dicha frustración no sea la minoría judía, sino la constitución misma de la sociedad burguesa. Como al antisemita le está vedado el conocimiento de que el dominio de lo universal es la forma específica de dominio de la sociedad burguesa, por eso apuesta por el sentimiento de que el dominio de lo universal, el dominio de las leyes, sólo es una forma de encubrimiento de los verdaderos señores, que no quieren aparecer y actúan en la sombra, y les pone un nombre: son los judíos.

Por otro lado, la conexión con impulsos libidinales e inclinaciones manipulables, es decir, con la economía psíquica y afectiva de los individuos (inseparable de las formas de socialización y las condiciones sociales de las mismas), lleva a los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* a poner en relación el antisemitismo con la interiorización de sacrificio como clave del proceso civilizatorio. El antisemitismo vendría a expresar la rebelión de la naturaleza interna, de los impulsos e instintos miméticos reprimidos, deformados y tabuizados, contra el dominio. Precisamente los judíos, excluidos a lo largo de los siglos de las posiciones de dominio, han mantenido de modo más acusado los rasgos miméticos en los que se expresa la inmediatez reprimida por la civilización. A ellos se unen mecanismos anacrónicos y también tabuizados de superación del miedo y de control del sufrimiento. El contacto con los judíos inadaptados hace presente a los coactivamente civilizados su propio sufrimiento, debilidad y miedo, que han tenido que reprimir y olvidar para mantener el ritmo del proceso civilizatorio.

La idiosincrasia antisemita representa pues una aversión suma y una repugnancia de base somática frente a determinadas personas, estímulos o percepciones, que condiciona la respuesta violenta –irrefleja y defensiva– frente a lo que irrita o parece amenazante. Pero la idiosincrasia racionalizada es la que establece la falsa apariencia de que dicha respuesta

violenta deriva del comportamiento de los que la sufren y no de las propias deformaciones subjetivas de los que la protagonizan, con lo que queda oculta la debilidad de yo y la pérdida de realidad de los agresores (Rensmann, 1998, 10). La ira acumulada que se descarga en la violencia antisemita procede de la misma coacción civilizadora que engaña a los que se le someten frustrando la vida lograda cuya realización les prometía. «El antisemitismo es un esquema bien ajustado, incluso un ritual de la civilización, y los *progromos* son verdaderos asesinatos rituales» (Horkheimer/Adorno, 1968 [1947], 195).

Todo lo que parezca sustraerse a la coacción o haga pensar en la felicidad defraudada debe caer bajo la misma represión que los civilizados han sufrido y que desmiente la civilización supuestamente lograda. Las proyecciones de los asesinos, la fantasía morbosa con la que forjan la imagen de sus víctimas, permite 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. El esquema de reacción antisemita pone de manifiesto aquello con lo que el control civilizador no ha acabado de hacerse, formas de reacción instintivas contra las fuerzas amenazadoras de la naturaleza, formas de reacción en definitiva que se sustraen al dominio del sujeto: el espasmo de piel, músculos y miembros.

No resulta difícil reconocer en esta argumentación la tesis psicoanalítica de que la represión de la libido y la frustración se transforman en agresión. Aunque dicha tesis tiene un precursor no poco importante para *Dialéctica de la Ilustración*: Friedrich Nietzsche. En la *Genealogía de la Moral* los sentimientos reactivos de la venganza, el odio y la envidia configuran el resentimiento de los sometidos que ha sido generado por su debilidad e impotencia y por el sufrimiento que producen. Los antisemitas –dicen Adorno y Horkheimer– «que no encuentran satisfacción ni desde el punto de vista económico ni desde el sexual, odian sin fin; no toleran distensiones o relajación porque no conocen la satisfacción» (Horkheimer/Adorno, 1968 [1947], 195). Al deseo prohibido de dejarse llevar, de perderse en el estado natural, se le da curso libre en la anarquía controlada del *progromo*, en la violencia contra lo débil y vencido, porque dicha violencia está al servicio de la eliminación de ese mismo deseo. La atracción de lo prohibido se vuelve furia y violencia contra lo débil y vencido en aquellos que no pueden hacerse conscientes de su renuncia y sacrificio, ya que dicha conciencia pone en peligro la adaptación coactiva que les asegura la supervivencia. El esquema de la idiosincrasia antisemita consiste en la utilización directa de la

rebelión contra la dominación en la naturaleza reprimida, pero a favor de la dominación (Horkheimer/Adorno, 1968 [1947], 210).

Por fin, la disposición para los prejuicios antisemitas tiene que ver con estructuras psico-sociales que Adorno analiza bajo en la figura del “debilitamiento del yo” (Adorno 1961, 580). La interiorización de la dominación social, que se manifiesta en la identificación con el colectivo social, se presenta en los individuos en forma de conflicto psíquico. El análisis de los mecanismos y esquemas que intervienen a la hora de afrontar ese conflicto y los efectos que tienen sobre el conocimiento y la voluntad de los individuos bajo las actuales condiciones de socialización constituyen, según Adorno, el objeto de una sociología reforzada con el análisis psicoanalítico (Adorno, 1959, 147). Dicho análisis conduce a la identificación del “carácter autoritario” y el “narcisismo herido” como formas de interiorización de la dominación y expresión del deterioro de la capacidad de reflexión objetiva sobre las propias condiciones sociales de vida.

El interés por la autonomía y la posibilidad de afirmación de sí mismo que representa el yo se encuentran en conflicto directo con las exigencias sociales de adaptación, que es el precio para asegurar la autoconservación. Si no quiere ser expulsado del engranaje social, el individuo tiene que acatar las reglas de juego que dicta la situación dominante, pero las exigencias que se derivan de este acatamiento van asociadas a renunciaciones que no son razonables a primera vista. Ante esto caben dos posibilidades: enfrentarse de modo consciente a la represión social poniendo en peligro la autoconservación o poner en marcha maniobras de suavización y pacificación que impidan tener que soportar grandes mermas de la autoestima o eviten poner en peligro la propia supervivencia. Adorno considera que esta segunda forma es la predominante.

Una manifestación de esta manera de “resolver” el conflicto es el carácter autoritario. Su núcleo no es otro que la ambivalencia entre sometimiento y rebelión coagulada en el psiquismo de los que se aferran al orden existente. Dicho carácter les permite dar una salida al conflicto interior identificándose con el dominio encarnado en una figura personal y proyectando la agresión contra grupos identificados como más débiles. Partiendo del análisis freudiano, es posible explicar por qué el carácter autoritario tiene que dirigir la agresión contra grupos considerados extraños. Su debilidad le impide dirigirla contra las autoridades del propio grupo. El conflicto intrapsíquico se proyecta sobre la relación entre el propio grupo y los grupos declarados ajenos, lo que permite la descarga de la agresividad y la identificación

con la autoridad. El resultado es una paradójica “rebelión conformista”: una especie de combinación entre el placer de obedecer y la agresión contra los indefensos.

También encontramos la misma necesidad de identificación con la autoridad o con el colectivo en el “narcisismo herido”, que no es simplemente una figura históricamente posterior al carácter autoritario. Su clave está en el conflicto entre la necesidad de una ocupación libidinal de la propia persona y el agravio permanente que las condiciones sociales para asegurar la autoconservación infringen a los individuos. Dichas condiciones son percibidas como ajenas, extrañas o destinales y, al mismo tiempo, como precarias, cuando no asociadas a insuficiencias de los propios sujetos amenazados, pero raramente identificadas como resultado de coacciones sistémicas. Si las exigencias de autoconservación reclaman una ocupación libidinal adicional de la propia persona (narcisismo), la incapacidad de controlar las condiciones de existencia provocan un agravio permanente que abre y reabre la herida narcisista: «El yo experimenta [...] su impotencia real como agravio narcisista» (Adorno, 1955a, 72). La solución a este conflicto se produce a través de la colectivización del yo gracias a la identificación compartida. El narcisismo dañado encuentra cumplimiento en el narcisismo colectivo. La solución de la herida narcisista en el narcisismo colectivo viene exigida, en cierto modo, por el sistema. La ofuscación que le es propia consiste en contribuir a que los sujetos interpreten su debilidad como fuerza (del colectivo), lo que no hace más que aumentar su debilidad.

En el antisemitismo se expresa pues la ilusión fatal de poseer poder, de conocer aparentemente las causas de la opresión y de poder personificar y eliminar al causante de esa opresión. No sólo en los antisemitas, también en el resto de miembros de la sociedad dominan las disposiciones caracterológicas autoritarias y agresivas y las mentalidades esteropáticas. El análisis de Adorno y Horkheimer está referido a la génesis de la disposición estructural para el autoritarismo y el antisemitismo a partir del progreso social de la pérdida de relaciones, es decir, a partir directamente de la dialéctica de la constitución social de los individuos, de la dominación creciente y la adaptación exigida coactivamente. Así pues, el antisemitismo no sería un subproducto de la modernidad, sino que se desarrollaría con el autoritarismo que caracteriza la modernidad misma.

2. Estructuras del prejuicio: xenofobia, fobotipos e inmigración

Como acabamos de ver, en el centro de la investigación sobre el autoritarismo de la Teoría Crítica se encuentra el análisis de las estructuras del resentimiento subjetivo, de sumisión autoritaria y de compensación del narcisismo herido que resultan de las formas de socialización moderna, cuya conceptualización se basa fundamentalmente en una conjunción de teoría psicoanalítica del sujeto y teoría materialista de la sociedad. Con este planteamiento conecta el concepto de “religión de andar por casa” (*Alltagsreligion*) acuñado por D. Claussen (2000; 1995), que se refiere a la peculiar forma de conciencia derivada del conformismo moderno y que responde a la menesterosidad narcisista de los individuos. Con ese concepto se designan los sistemas que ofrecen orientación y orden en la cotidianidad dando respuestas claras y sencillas a las cuestiones sobre el sentido de la vida y que por eso permiten también organizar la relación entre la imagen de sí mismo, la de los extraños y la de los enemigos, y adaptarla a nuevas situaciones.

«La religión de andar por casa demuestra su superioridad frente a los desagradables conocimientos que proporciona el pensamiento por medio del milagro que brinda a sus adictos ya observado por Karl Mannheim: les proporciona el sentimiento de ser al mismo tiempo miembros de una mayoría y de una élite. Para realizar este milagro se sirve de formas de agresión generadoras de comunidad que provienen de la historia de la sociedad europea, esto es, agresión contra los otros y los extraños que se corresponde con el amor hacia lo propio. Xenofobia, antisemitismo, racismo, nacionalismo y antiintelectualismo son sus elementos.» (Claussen, 1994, 21s.)

Los conceptos que en un determinado momento aparecen en los discursos públicos o en los medios de comunicación sirven para la definición de un “nosotros” frente a los “otros” y para la separación y demarcación de ambos grupos, en definitiva para la segregación del “extraño” al servicio de la certeza de lo propio. Los que participan en la construcción de estos conceptos no son muchas veces conscientes de que se trata de “definiciones” y no de diferencias casi “naturales”. Dentro del “nosotros” se presupone una *homogeneidad* ficticia y se espera *conformidad* con la misma. Sin embargo, los criterios a la hora de trazar la línea de separación pueden cambiar y cambian de hecho. Seres humanos y grupos se vuelven extraños en un sentido radical por medio de una *extrañeza* construida, atribuida e institucionalizada que conduce a una percepción dramatizada y generalizada de las diferencias con

consecuencias fatales. Esto hace que en la cotidianidad los otros sujetos sean percibidos reductoramente como portadores de rasgos culturales étnicos o religiosos estereotipados

Quizás resulta excesiva la afirmación de Taguieff, según el cual «el neoracismo cultural puede ser considerado en un determinado sentido como una generalización de la judeofobia moderna» (Taguieff, 1992, 246), pues este planteamiento amenaza con eliminar las diferencias entre antisemitismo y el nuevo racismo de cuño culturalista.⁵ Pero no convendría pasarla sin más por alto, pues tanto el antisemitismo como el racismo se han convertido en recursos flexibles para la construcción de imágenes de lo extraño, diferente, opuesto y hostil (Messerschmidt, 2010; Scherschel 2006). En el antisemitismo Taguieff subraya el desplazamiento de un planteamiento puramente biologicista hacia la convicción de que los judíos no son asimilables. Éste sería reflejo de las dificultades del racismo puro para sustentar sobre él discriminaciones con soporte jurídico (Benz, 2004, 16), pero también se conllevaría mejor con las fantasías antisemitas de una conjura invisible y actuando en la sombra que convierte la amenaza judía en ubicua. En ese desplazamiento coincidiría con el racismo “diferencialista”, que ya no defiende tanto unas diferencias biológicas, cuanto el carácter insuperable de las diferencias culturales. En este racismo de nuevo cuño el rechazo del otro se realiza en nombre del respeto a la diferencia, que justifica la animadversión contra cualquier contaminación o mestizaje con tradiciones y formas de vida distintas. Paradójicamente, sobre la base de la inconmensurabilidad radical de las diferentes culturales, defendida en parte por los antirracistas y antiasimilacionistas, se valora a los individuos y los grupos según su supuesta capacidad o incapacidad para asimilarse, para fundamentar la segregación y, en su caso, la expulsión sobre la demostrada o supuesta incapacidad (San Román, 1996).

En la actualidad, bajo las condiciones que establecen los cambios económicos, políticos e ideológicos acelerados, estamos asistiendo tanto en las ciencias sociales como en los medios de comunicación a una creciente *etnificación y culturalización* de los conflictos sociales. Etnia y cultura se han convertido en categorías dominantes tanto en el discurso científico como en el discurso mediático. Se ha impuesto un nuevo *culturalismo*, es decir, una percepción étnico-religiosa de la vida cotidiana, de las relaciones sociales y de los conflictos internacionales. Si en el orden internacional la tesis de Huntington sobre el “choque de civilizaciones” ha servido para recomponer el esquema “amigo-enemigo” tras el final de la

⁵ Para una reconstrucción histórica de las relaciones entre racismo y antisemitismo, cf. Giesen, 1997.

guerra fría, tesis como la de G. Sartori (2002) sobre pluralismo, multiculturalismo y extranjería han venido a ofrecer un marco interpretativo de los supuestos conflictos culturales y políticos entre la población de los países receptores de inmigración y aquellos grupos de inmigrantes que presentan características étnicas, culturales y religiosas divergentes de las de la mayoría de dicha población.

La estrategia argumentativa de G. Sartori ha consistido en colocar a los inmigrantes, sobre todo musulmanes, fuera del espacio de pluralismo y tolerancia que supuestamente caracteriza a las sociedades democráticas. Según él, la historia política y cultural del occidente moderno ha realizado un recorrido desde la intolerancia a la afirmación positiva de la diversidad, pasando por la tolerancia y el respeto del disenso, con el efecto final de un frágil equilibrio entre la afirmación de la diversidad y el disenso, por un lado, y la búsqueda de la paz intercultural, por otro. Es esta paz la que se ve ahora amenazada por los “abiertos y agresivos enemigos culturales”, por aquellos que presuntamente atacan el pluralismo con su resistencia a la integración en el marco del pluralismo democrático y que deben ser vistos por ello como “contraciudadanos”. Esta estrategia argumentativa apunta a la identificación de unos colectivos concretos como “enemigos culturales” y como “inintegrables”, como incompatibles con el marco político democrático y pluralista, estrategia que parece llamada a justificar su exclusión precisamente de los derechos que ese marco debe garantizar.

En definitiva se trata de construir un *fobotipo* que permite estabilizar el vigente sistema de dominación social mediante el desplazamiento de las agresiones sociales. Bajo una perspectiva de observación constreñida se focaliza la mirada en las identidades de determinadas minorías, en vez de en las relaciones sociales dentro de las que el discurso xenófobo cumple su función. Resulta llamativo como en este contexto los estereotipos generados en torno a los musulmanes se asemejan a los creados por el antisemitismo. En primer lugar la idea de que son extraños a nosotros, no pertenecen a nuestra sociedad por más que vivan entre nosotros. También la creencia de que los musulmanes son identificables por rasgos externos, que tiene intenciones ocultas y persiguen metas no claras, que están vinculados con poderes de fuera, que se apoderan de nuestras pertenencias y tienen creencias completamente ajenas a nosotros (Messerschmidt, 2010, 97).

Sin embargo, es preciso distinguir claramente entre el antisemitismo y el racismo u otras formas de rechazo étnico/cultural. A pesar de las analogías entre lo que podría denominarse un “antisemitismo secundario o democrático” y un “racismo culturalista o democrático”

(Messerschmidt, 2010, 98ss.)⁶, ambos no son en absoluto idénticos (Stender, 2000). Este último sirve para sustentar en diferencias étnico-culturales un sistema de discriminación que pasa por el vínculo entre diferenciación e inferiorización (Wieviorka, 1992, 112). Cuanto mayor es la desigualdad social sustentada en diferencias étnicas o culturales, tanto más encuentra aplicación el prejuicio racista o xenófobo, y esto permite una gran diversidad y estratificación en su aplicación sobre los distintos grupos dependiendo de dicha desigualdad. La cuestión clave es el vínculo entre prejuicio, prácticas de discriminación o exclusión y poder diferenciado. En el marco de la sociedad capitalista el racismo y la xenofobia producen una desvalorización de sus víctimas que consagra su inferioridad, mientras que el antisemitismo se dirige contra una sobrevaloración alucinada. El antisemitismo va más allá de la acentuación de lo extraño y su rechazo en el marco de un esquema binario amigo-enemigo. Como ha señalado K. Holz (2001; 2005, 30ss.), en su extrañeza inquietante y maligna “el judío”, percibido como “antagonista racial”, representa el contrapunto absoluto del principio nacional constitutivo de los estados modernos. Por eso la violencia antisemita apunta a la aniquilación total y no queda satisfecha con la mera asimilación o la subordinación discriminadora.

Estas diferencias no deberían ser excusa para pasar por alto que la formación de prejuicios y estereotipos xenófobos responde al mismo mecanismo proyectivo al servicio de la represión psíquica que ya hemos visto actuando en el antisemitismo. Ese mecanismo inconsciente consiste en aislar, separar, externalizar y fijar en personas percibidas o señaladas como apropiadas para ello elementos desagradables o experimentados como destructivos en uno mismo. Lo reprimido e inconsciente es trasladado a otro sujeto convertido en objeto de la proyección o creado como tal objeto. Una vez localizado fuera del sujeto y deformado, lo reprimido es percibido como un peligro exterior real. La efectividad de este mecanismo depende de que nunca se haga consciente, sólo así pueden las propias tendencias desagradables aparecer como amenazas externas reales. De esta manera se hacen posibles dos cosas aparentemente contrapuestas e irreconciliables, someterse a las exigencias superyoicas (adaptación a la norma social) y dar rienda a los impulsos agresivos reprimidos (rebelión) (Adorno, 1955b, 232). «Los impulsos que no son admitidos como propios por el sujeto, y sin embargo son suyos, se atribuyen al objeto, a la víctima futura» (Horkheimer/Adorno, 1968

⁶ Sobre el sentido de estos conceptos, cf. Bergmann, 2006; Holz, 2005; Claussen, 1987b y Rensmann, 1998.

[1947], 211). El odio contra ésta es un odio a sí mismo o a partes de sí mismo identificadas/proyectadas de modo inconsciente en el objeto convertido en enemigo externo. Gracias a esta identificación proyectiva la agresión puede disfrazarse como autodefensa. Para transformarse en odio colectivo, el miedo, que tiene una raíz psicológica, pero una génesis y una mediación social, necesita de un objeto definido primero como extraño, después como enemigo y, por fin, como víctima.

No es necesario subrayar el potencial destructivo de este mecanismo de proyección y su capacidad de instrumentalización política, capaz llegado el caso de apropiarse de modo criminal de la espiral de miedo, odio y destructividad. Sin embargo, el marco social no sólo actúa a posteriori instrumentalizando un mecanismo intrapsíquico, sino que, como hemos apreciado en el antisemitismo, la efectividad de éste responde a un debilitamiento de yo cuyo origen es de carácter social. Si una cierta proyección identificadora, lo mismo que un cierto etnocentrismo, resultan inevitables y pueden ser vistos como una constante antropológica, la incapacidad para elevarlos a conciencia y hacerlos reflejos, desactivando así su potencial destructivo, posee un origen social y depende de unas determinadas condiciones sociales de reproducción de la existencia en el sistema capitalista. Por eso no conviene ser víctimas de fáciles recetas sociopedagógicas frente a la xenofobia o el racismo. La distorsión perceptiva que acompaña a la proyección *páthica* se muestra resistente frente a nuevas experiencias y no resulta fácilmente transformable por medio de ellas, pues responde a unas necesidades de la economía psíquico-libidinal de los individuos socializados en unas determinadas condiciones, que se mantienen estables o se siguen reproduciendo mientras dichas condiciones no sean variadas.

Por todo esto, resulta necesario actualizar la contribución de la Teoría Crítica al análisis del antisemitismo para un desentrañamiento de las claves de la actitud xenófoba que se ha vuelto ubicua en Europa, un desentrañamiento que haga verdadera justicia a la importancia de este fenómeno. Esa actitud se alimenta de prejuicios profundamente arraigados, que han sido adquiridos en un largo proceso de socialización y educación y que son actualizados y reforzados por un profundo sentimiento de inseguridad y amenaza ante un capitalismo neoliberal que actúa a escala mundial con una contundencia despiadada. Los individuos se ven confrontados con una exigencia de completa flexibilidad y movilidad que posee un efecto enormemente desestabilizador y genera miedos existenciales, provoca inseguridad al cuestionar todos los ámbitos de vida y prepara así el caldo de cultivo para los mecanismos de

amurallamiento frente al extraño y la búsqueda de chivos expiatorios, para la xenofobia y, finalmente, para la violencia de extrema derecha. El valor de la aportación de la Teoría Crítica respecto al antisemitismo en este contexto es que impide analizar todos estos fenómenos como coyunturales o marginales, dotándoles de una significación central para el desentrañamiento de la constitución social de los individuos en las sociedades modernas.

Parafraseando una conocida afirmación de M. Horkheimer, quien no quiera hablar de las condiciones sociales que convierten los procesos de subjetivación en procesos cada vez más precarios y que vuelven a los individuos cada vez más vulnerables, debería callar sobre xenofobia y racismo.

BIBLIOGRAFÍA:

- ADORNO, TH. W./FRENKEL-BRUNSWICK, E./LEVINSON, D. J./SANFORD, R. N. (1950), *The Authoritarian Personality*, New York/Evanston/London.
- ADORNO, TH. W. (1955a): «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», en *Gesammelte Schriften* T. 8, ed. R. Tiedemann *et al.*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 42-85.
- ADORNO, TH. W. (1955b), «Schuld und Abwehr. Eine qualitative Analyse zum Gruppenexperiment», en *Gesammelte Schriften* T. 9, ed. por R. Tiedemann *et al.*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 121-324.
- ADORNO, TH. W. (1959b) «Aberglaube aus zweiter Hand», en *Gesammelte Schriften* T. 8, ed. por R. Tiedemann *et al.*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p.147-176.
- ADORNO, TH. W. (1961), «Meinung Wahn Gesellschaft», en *Gesammelte Schriften* T. 10, ed. por R. Tiedemann *et al.*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 573-594.
- ADORNO, TH. W. (1962), «Zur Bekämpfung des Antisemitismus», en *Gesammelte Schriften* T. 21, ed. por R. Tiedemann *et al.*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, p.360-383.
- ADORNO, TH. W. (1995), *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ALLPORT, F. H. (1954), *The Nature of Prejudice*. Cambridge, M.A. Addison-Wesley
- ÁLVEREZ, I. (2002): «La construcción del inintegrable cultural», en J. de Lucas y F. Torres (eds.), *Inmigrantes: ¿Cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*. Madrid: Talasa, p. 169-195.
- BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, I. (1991), *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA 1991
- BARCELONA, P. (2000), «El vaciamiento del sujeto y el regreso del racismo», en H. C. Silveira Gorski (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, Madrid: Trotta, p. 113-126.
- BENZ, W. (2004), *Was ist Antisemitismus?* München: C.H. Beck.
- BERGMANN, W. (2006), «Erscheinungsformen des Antisemitismus in Deutschland heute», en B. Fechler, G. Köbler, A. Messerschmidt y B. Schäuble (eds.), por encargo del Fritz Bauer Institut/Jugendbegegnungsstätte Anne Frank, *Neue Judenfeindschaft? Perspektiven für pädagogischen Umgang mit dem globalisierten Antisemitismus*, Frankfurt a.M./New York: Campus, p. 33-50.
- BONILLA-SILVA, E. (2006), *Racism Without Racists. Color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*, (2ª ed.) Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

- BRALO, Z. Y MORRINSON, J. (2005), «Immigrants, refugees and racism: Europeans and their denial», en Guild, E. y Van Selm, J., *International migration and security opportunities and challenges*. London and New York. Routledge Taylor & Francis Group, p. 113-128.
- BRAUM, CH. y ZIEGE, E.-V. (2004), “*Das ‘bewegliche’ Vorurteil*”. *Aspekte des internationalen Antisemitismus*, Würzburg: Königstein und Neumann.
- CEA D’ANCONA, M^a A. (2008), *Evolución del racismo y la xenofobia en España*. Madrid. OBERAXE. Madrid: Ministerio de Trabajo e Inmigración.
- CLAUSSEN, D. (1987a), *Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- CLAUSSEN, D. (1987b), *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- CLAUSSEN, D. (1994), «Veränderte Vergangenheit. Vorbemerkungen zur Neuauflage 1994», en Id., *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, Frankfurt a.M.: Fischer, p. 7-32.
- CLAUSSEN, D. (1995), «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, p. 13-28.
- CLAUSSEN, D. (2000), *Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten*
- COLECTIVO IOÉ (Pereda, C., Actis, W. y De Prada, M. A.) (2005): «Ciudadanos o intrusos: la opinión pública española ante los inmigrantes», en *Papeles de Economía Española* 104, p. 194-209.
- DERRIDA, J. (2003), «Abraham, l’autre», en J. Cohen y Zagury-Orly (eds.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Paris: Galilée, p. 11-42.
- EUROPEAN UNION AGENCY FOR FUNDAMENTAL RIGHTS (2010a), *Annual Report 2009*, European Union. (<http://fra.europa.eu>)
- EUROPEAN UNION AGENCY FOR FUNDAMENTAL RIGHTS (2010b), *Annual Report 2010-Conference Edition*, European Union. (<http://fra.europa.eu>)
- GIESEN, B. (1997) «Antisemitismus und Rassismus», en M. Dabag y K. Platt, (eds.), *Genozid und Moderne*, vol 1, *Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert*, Opladen: Leske + Budrich, p. 206-240.
- HOLZ, K. (2001), *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*, Hamburg: Hamburger Edition.
- HOLZ, K. (2005), *Die Gegenwart des Antisemitismus. Islamistische, demokratische und antizionistische Jundenfeindschaft*, Hamburg: Hamburger Edition.
- HORKHEIMER, M./ADORNO, TH. W. (1968 [1947]), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam: Querido Verl. (cit. por Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*. Ed. por R. Tiedemann et. all. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981).
- MESSERSCHMIDT, A. (2010), «Flexible Feindbilder – Antisemitismus und der Umgang mit Minderheiten in der deutschen Einwanderungsgesellschaft», en W. Stender, G. Follert y M. Özdoğan (eds.), *Konstellationen des Antisemitismus. Antisemitismusforschung und sozialpädagogische Praxis*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 91-108..
- POHL, R. (2010), «Der antisemitische Wahn. Aktuelle Ansätze zur Psychoanalyse einer sozialen Pathologie», en W. Stender, G. Follert y M. Özdoğan (eds.), *Konstellationen des Antisemitismus. Antisemitismusforschung und sozialpädagogische Praxis*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, p. 41-68.

- POSTONE, M. (1995), «Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch», M. Werz (ed.), *Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt*, Frankfurt a.M: Neue Kritik, p. 29-43.
- RENSMANN, L. (1998), *Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität*, Berlin/Hamburg: Argument.
- SAN ROMÁN, T. (1996), *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Madrid: Tecnos.
- SARTORI, G. (2002), *La sociedad multiétnica. Extranjeros e islámicos*. Apéndice actualizado. Madrid: Taurus.
- SCHERSCHEL, K. (2006), *Rassismus als flexible symbolische Ressource. Eine Studie über rassistische Argumentationsfiguren*, Bielefeld: transcript.
- SILVEIRA GORSKI, H. C. (2000), «La vida en común en sociedades multiculturales. Aportaciones para un debate», en Id. (ed.): *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Trotta, p. 11-43.
- SOS RACISMO (2008), *Informe Anual 2008. Sobre el racismo en el Estado Español*, Icaria.
- STENDER, W. (2010), *Antisemitismus, Rassismus, Nationalismus: europäische Erbschaften zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Hannover (i.V.).
- TAGUIEFF, P.-A., «Die Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus», en Bielefeld, U. (ed.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburg: Hamburger Edition 1992, p. 221 -269.
- TARMAN, CH. Y SEARS, D. O. (2005) “The conceptualization and measurement of symbolic racism”. *The Journal of Politics*, 67 (3), p. 731-761.
- VOLKOV, SH. (2000): *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*, 2ª ed. München: C.H. Beck.
- M. WIEVIORKA (1992): *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.
- WIEVIORKA, M. (2003), «Diferencias culturales, racismo y democracia», en D. Mato (coord.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES – UCV, p. 17 - 32.
- ZAMORA, J. A., (2007), «¿Se puede hablar de un pensamiento judío? Alteridad, autoridad de las víctimas y mesianismo», en R. Mate y R. Forster (ed.), *El Judaísmo en Iberoamérica*, Madrid: Trotta, p. 25-70.
- ZIEGE, E.-M. (2009), *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie - Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ZUBERO BEASKOETXEA, I. (2008), De la interculturalidad: ¿a más "inter" culturalidad?, en Carmelo García (aut.), *Retos del siglo XXI: algunas propuestas*, Burgos: Universidad de Burgos, Servicio de Publicaciones, p. 131-142.