

¡OLVIDAR EL SEMITISMO!¹

JOSEPH MASSAD

LA MEMORIA OCUPA UNA POSICIÓN SIGNIFICATIVA en las teorías de los orígenes en los siglos XIX y XX, ya sea de las especies, de las razas, las culturas, las civilizaciones, las religiones, las nacionalidades o de la psique. Los recuerdos raciales, culturales y civilizacionales a nivel del grupo o del individuo se volverían de hecho esenciales para muchas de estas ciencias y sistemas de conocimiento, de las que el psicoanálisis no fue la menor. Por lo tanto, la insistencia de Freud de que “la ontogenia recapitula la filogenia” en el desarrollo de la psique humana no fue sólo una continuación del pensamiento del darwinismo social, sino que además resultó ser sintomática de cómo llegaron el grupo y el individuo a identificarse como elementos relacionados a través de la memoria.

Freud hizo una analogía entre el intento de los movimientos nacionalistas por “recuperar” la memoria de la “nación” y los recuerdos de infancia de una persona. “Los recuerdos infantiles de los hombres no tienen a veces otro origen. En lugar de reproducirse a partir del momento en que quedan impresos, como sucede con los recuerdos conscientes de la edad adulta, son evocados al cabo de mucho tiempo, cuando la infancia ha pasado ya, y aparecen entonces deformados, falseados y puestos al servicio de tendencias ulteriores, de manera que no resultan estrictamente

¹ Una versión anterior de este artículo, titulada “*Oublier le sémitisme!*”, se publicó en Joseph Massad, *La persistance de la question palestinienne* (París, La Fabrique, 2009), y se publicó otra versión como capítulo titulado “*Forget Semitism*”, en Elisabeth Weber, (ed.), *Living Together: Jacques Derrida's Communities of Peace and Violence*, Nueva York, Fordham University Press, 2013.

diferenciables de las fantasías.” Freud procede a explicar cómo es que las naciones escriben sus historias

La historiografía, que había empezado por registrar al paso las vivencias del presente, arrojó la mirada también hacia atrás, hacia el pasado, recogió tradiciones y sagas, interpretó los relictos de antiguas épocas en los usos y costumbres, y creó de esa manera una historia de la prehistoria. Era inevitable que esta última fuera más una expresión de las opiniones y deseos del presente que una copia del pasado, pues muchas cosas se eliminaron de la memoria del pueblo, otras se desfiguraron, numerosas huellas del pasado fueron objeto de un malentendido al interpretárselas en el sentido del presente, y además la historia no se escribía por los motivos de un objetivo apetito de saber, sino porque uno quería influir sobre sus contemporáneos, animarlos, edificarlos *o ponerles delante un espejo*.²

En la formación de identidades la memoria no sólo se inventa, evoca o revive, sino que también se la suprime, borra o elimina deliberadamente. Como las identidades se elaboran y se basan en el dualismo del yo y el otro, la formación de identidad exige a los portadores de identidad no sólo que recuerden u olviden ciertos elementos sobre el yo, sino también sobre el otro, cuya historia y presente tienen que sobrellevar una serie de operaciones para garantizar lo que se va a recordar y lo que se va a olvidar. *Moisés y la religión monoteísta* de Freud es el texto más ilustrativo al respecto.

Esto es particularmente importante para el pensamiento europeo en lo que respecta a hebreos y judíos y a árabes y musulmanes, dada su importancia como otros centrales que se usaron para la consolidación de la identidad europea, si no es que para la consolidación de la propia colectividad llamada Europa, proceso que inició durante las Cruzadas por medio del discurso de la otredad de la religión y más aún desde los siglos XVIII y XIX, cuando

² Énfasis añadido. Sigmund Freud, *Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood*, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Londres, Hogarth Press, 1953-1974, vol. 11, pp. 83-84, publicado originalmente en 1927. Traducción tomada de la versión en español: Sigmund Freud, *Obras completas*, trad. de José Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.

la filología y el racismo científico vinieron a complementar a la religión como el principal discurso de la otredad. Mientras que la Europa moderna se produce con la Revolución Industrial y la proletarización masiva guardando una importante relación con las empresas coloniales, su ideología identitaria recupera a las Cruzadas como un momento diferenciador que establece a judíos y musulmanes como otros. Para esto fue instrumental no sólo el nuevo sistema de conocimiento clasificado bajo el encabezado de Orientalismo, sino también aquel del pensamiento filológico y racial clasificado bajo el encabezado de Semitismo. Tanto orientalismo como semitismo dependieron a la vez que produjeron muchos de los supuestos del conocimiento de los siglos XVIII y XIX, incluidos el racismo, el biologismo, el nacionalismo y, sobre todo, el darwinismo social.

Sin embargo, en los últimos años ha habido una tendencia académica y política creciente que dice que hay que olvidar algunos discursos formativos para poder proceder con la política. Aunque algunos han sugerido que se debe olvidar el feminismo para tener nuevas formas de política sexual,³ otros insisten en que se deben olvidar el orientalismo y el semitismo y recordar únicamente el *antisemitismo* para acatar las nuevas formas de política internacional. En el caso del feminismo, la famosa y reciente propuesta de Janet Halley es que se ponga entre paréntesis la agenda teórica y política feminista pero que siga siendo accesible al considerar otras teorías de la sexualidad para las que el feminismo prescriptivo ha constituido un obstáculo. En el caso del orientalismo, a menudo se afirma que Said y los análisis saideanos derivados producen una camisa de fuerza políticamente correcta o que Said lo entendió todo mal y que es necesario desechar su análisis para que la política, o incluso las formas de placer sexual interracial, proceda, como lo establece una reciente crítica de

³ Véase por ejemplo Janet Halley, *Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism*, Princeton, Princeton University Press, 2008. Sobre la crítica de *Desiring Arabs*, véase Amr Shalakany, "On a Certain Queer Discomfort with Orientalism", texto inédito presentado en la *Queering International Law Conference*, y disponible en su sitio electrónico <http://www.thefreelibrary.com/Queering+international+law.-a0177100773>.

Desiring Arabs.⁴ Por supuesto, existe una diferencia entre feminismo, que es a la vez movimiento y teoría, y “antiorientalismo”, que es una crítica teórica, pero no un movimiento. Pero para el grueso de las críticas hacia Said y los análisis saideanos, esto es irrelevante. Muchos de entre los que surgieron con libros atacándolo, arremeten contra el lugar central que le otorgó al orientalismo para entender la producción de Europa y su relación con un Oriente producido, y tuvieron una lectura equivocada de Said como demonizador de los orientalistas, a los que Robert Irwin, al menos, quiere mostrar como buscadores benevolentes de conocimiento. Otras críticas incluyen a los apologistas del sionismo, quienes insisten en que lo único que se debe considerar al evaluar el enfrentamiento palestino con el asentamiento colonial sionista no es el orientalismo ni el colonialismo, sino más bien, y en exclusiva, el antisemitismo.⁵

Otro recuerdo que se ha enfatizado recientemente es el de Abraham mediante la invocación de las “religiones abrahámicas” o lo “abrahámico”, ostensiblemente como representante de lo monoteísta. Se dice que lo abrahámico reúne a judíos, musulmanes y cristianos por surgir de una tradición similar y por orientarse hacia fines similares. Jacques Derrida despliega el término en sus escritos sobre religión de una manera más productiva. El abrahámico derridiano, en contraste con el semítico, pretende eliminar la jerarquía no sólo entre los propios semitas, y entre los semitas y los arios a los que orientalismo y semitismo consagraron, sino también entre los tres grupos en nombre de un gesto igualador. En su elisión y olvido de lo semítico, el recuerdo de lo abrahámico para Derrida, como veremos más adelante, resulta instrumental para este gesto debido a su énfasis en la “religión” más que en la raza.

⁴ Joseph Massad, *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.

⁵ Véase Robert Irwin, *For Lust of Knowing, The Orientalists and their Enemy*, London, Penguin Books, 2007. Para los sionistas, véase la publicación de Martin Kramer sobre la conferencia “*Orientalism from the Standpoint of its Victims*”, llevada a cabo en la Universidad de Columbia el 7 y 8 de noviembre de 2008. Kramer insiste en que el antisemitismo es la principal razón del sufrimiento palestino, algo que según él se comparte desde el “Mufti [al-Husayni] hasta [Joseph] Massad”. Martin Kramer, “Muftis of Morningside Heights”, 13 de octubre de 2008, publicado en <http://www.martinkramer.org/sandbox/blog/page/14/>

Voy a argumentar que involucrar la política del recuerdo en el caso del semitismo es esencial para entender las vidas de aquellos a los que el semitismo ha interpelado e interpela como semitas hasta el día de hoy. Esto nos llevará a la Cuestión Judía y a la Cuestión Palestina, o a la Cuestión Palestina *como* la Cuestión Judía. La cuestión palestina en los últimos treinta años se ha llegado a ver en Occidente como una parte esencial de la Cuestión Musulmana, si no es que como la propia Cuestión del islam. Como tanto palestinos como judíos habitan dentro de la taxonomía “semita”, quiero discutir la forma en que su(s) cuestión(es) constituye la Cuestión Semítica; de hecho, cómo es que lo semita se convirtió en una Cuestión, *para Europa*.

SEMITAS Y ORIENTALES

¿Pero qué es exactamente el semitismo y qué tiene que ver con los palestinos? Sabemos mucho sobre el *antisemitismo* y cómo, en la concepción popular europea y americana, tiene mucho que ver con los judíos como víctimas suyas. Cada vez más, la representación euroamericana afirma que musulmanes, árabes y, a menudo, palestinos, son sus perpetradores. ¿Pero qué es este semitismo al cual se opone el antisemitismo, al que quiere perseguir, oprimir? ¿Por qué los reportes recientes –o recuerdos– del antisemitismo olvidaron la historia del semitismo? ¿Por qué muchas veces no logran recordar a los semitas en su historiografía? ¿Están los musulmanes, o específicamente los palestinos como una metonimia para aquellos, opuestos en esos recuerdos al semitismo, a los semitas, y si es así, cuál sería la razón de la oposición? ¿Son en realidad víctimas o perpetradores del semitismo, o del antisemitismo? La cuestión esencial que quiero plantear es si el antisemitismo es verdaderamente el enemigo del semitismo en modo alguno, o si su relación es completamente de un orden diferente.

Cuando Edward Said comenzó su estudio del orientalismo, explicó que “por una lógica casi ineludible, me he encontrado escribiendo una historia de un copartícipe secreto, extraño, del antisemitismo occidental. Que el antisemitismo [...] y el orientalismo

se parezcan tanto entre ellos es una verdad histórica, cultural y política que basta con mencionarla frente a un árabe palestino para que se entienda perfectamente su ironía”.⁶ Aquí debo recordar que la época en que lo semita se convirtió en una cuestión era una época en la que muchas de las cuestiones que Europa tenía que considerar desde finales del siglo XVIII en adelante tenían que ver con el Oriente; no de menor importancia entre ellas era la cuestión del Imperio Otomano Oriental, cuya presencia en Europa y la necesidad de expulsarlo de Europa se codificó como “Cuestión Oriental”. El casi contemporáneo surgimiento de la “cuestión judía” lidió con la presencia de otro pueblo, también identificados como “orientales”, que habían estado presentes por milenios en el corazón de Europa. La invocación de Said del antisemitismo como el “copartícipe secreto” del orientalismo, término que toma prestado de Joseph Conrad,⁷ es instructiva. En su famoso relato, Conrad identifica a su “copartícipe secreto” como a un “segundo yo”, “mi otro yo”, un “doble” o, como lo pone el propio Said, como a un “espejo”.⁸ El oriental y el semita, el orientalista y el antisemita, orientalismo y antisemitismo, constituyen por lo tanto el uno para el otro su segundo yo, su doble, y sus reflejos de espejo que siempre deben leerse y observarse en pareja.

La categoría de semita la inventaron los filólogos europeos en el siglo XVIII, y en el XIX pasó de ser una categoría lingüística a una racial. Ernest Renan fue quizá uno de los orientalistas más ilustres que contribuyó al surgimiento de esta transformación. Para Renan, el “espíritu semítico” tenía dos formas: “La forma hebrea o mosaica, y la forma árabe o islámica”.⁹ De hecho, según tales representaciones, como las resume Said, “los semitas son mono-teístas fanáticos que no han producido mitología, arte, comercio,

⁶ Edward W. Said, *Orientalism*, Nueva York, Vantage, 1978, pp. 27-28.

⁷ Agradezco a Andrew Ruben por advertírmelo.

⁸ Véase Joseph Conrad, “The Secret Sharer”, en la compilación *The Nigger of the ‘Narcissus’ and Other Stories*, Nueva York, Penguin Books, 2007, pp. 171-214. Véase también Edward W. Said, *Conrad and the Fiction of Autobiography*, Nueva York, Columbia University Press, 2008, p. 127. El libro se publicó por primera vez en 1966.

⁹ Citado en Gil Anidjar, *Semites: Race, Religion, Literature*, Palo Alto, Stanford, Stanford University Press, 2008, p. 32.

ni civilización; tienen una conciencia estrecha y rígida; en conjunto representan ‘una combinación inferior de la naturaleza’.¹⁰ Para Renan (1823-1892), como para los estudios semíticos, o semítica, como se le llamaba, “El judío es como el árabe y viceversa”.¹¹ A este respecto, el hecho de que los cristianos medievales, incluidos los cruzados, se refirieran a los árabes como “sarracenos”, los descendientes de Sarah, prefigura esta identidad moderna entre ambos grupos.¹²

La construcción del semita fue por supuesto un ardid para la invención del indoeuropeo, no sólo en términos filológicos, sino además en términos raciales específicamente, cuando el indoeuropeo se convierte en el ario. El semitismo, por lo tanto, siempre guarda relación con europeísmo y arianismo. Hannah Arendt fue clara sobre esto en relación con los judíos:

Que los judíos sean una religión o una nación, un pueblo o una raza, un Estado o una tribu, depende de la opinión específica que los no judíos –entre quienes viven los judíos– tengan de sí mismos, pero ciertamente no tiene conexión alguna con ningún conocimiento original sobre los judíos. Cuando los pueblos de Europa se convirtieron en naciones, los judíos se convirtieron en “una nación dentro de la nación”; cuando los alemanes empezaron a ver en el Estado algo más que su representación política, esto es, verlo como su esencia fundamental, los judíos se convirtieron en un Estado dentro del Estado [...] y desde finales del siglo pasado, cuando los alemanes se transformaron en arios, nosotros hemos estado vagando por la historia mundial como semitas.¹³

¹⁰ Said, *Orientalism*, p. 142. Traducción tomada de la versión en español: Edward W. Said, *Orientalismo*, trad. de Ma. Luisa Fuentes, Barcelona, Random House Mondadori, 2010), p. 197.

¹¹ Citado en Anidjar, *Semites*, p. 32.

¹² Aquí no me interesa que esta etimología de los sarracenos sea necesariamente correcta, sino más bien que muchos la vean como tal (véase la nota 47). Otras etimologías propuestas sostienen que “sarracenos” se deriva de la forma árabe “*Sharqiyin*”, que significa “del Este” u “orientales”

¹³ Hannah Arendt, “*Antisemitism*”, en *The Jewish Writings*, ed. de Jerome Kohn y Ron H. Feldman, Nueva York, Schocken Books, 2007, p. 69.

La astuta concepción de Arendt de la historicidad de la categoría “semitas” se basa en su insistente recuerdo de que, al menos en su caso, los judíos ya existían antes de volverse semitas. Aun así, sin embargo, no cuestiona la sabiduría aceptada de que el antisemitismo existe *en oposición* a lo semita. Esta es una problemática importante que se debe elaborar para entender lo que se exige de “nuestra” memoria en relación con lo semita. ¿Cómo vamos a olvidar o a recordar esta figura clave del Siglo de las Luces y de la época romántica?

De hecho las ideas hegemónicas sobre lo semita se elaborarían después, en el siglo XIX, por medio de la influencia del darwinismo social y los criterios evolucionistas. En estos términos se veía al árabe y al judío como manifestaciones de una interrupción evolutiva. Said describe cómo es que los semiticistas representaron a ambos grupos.

Solo en los semitas orientales se podía observar el presente y el origen juntos. Los judíos y los musulmanes, como temas de estudio orientalista, se comprendían enseguida a la vista de sus orígenes primitivos: esto era (y hasta cierto punto sigue siendo) la piedra angular del orientalismo moderno. Renan había afirmado que los semitas eran un ejemplo de desarrollo detenido y, hablando desde un punto de vista funcional, esto llegó a significar que para el orientalismo ningún semita moderno, por muy moderno que se considerara, podía separarse de sus orígenes.¹⁴

Esta identidad entre judíos y musulmanes no la crearon sólo los europeos hostiles a ambos grupos ni aquellos hostiles a alguno de ellos, sino también la gente y los pensadores que creyeron que era un criterio racial objetivo que podía rastrearse hasta una genealogía coránica y bíblica. El orientalista Louis Massignon, que apoyó la lucha palestina contra el sionismo, identificaría en 1960 la situación colonial en el terreno en referencia con el semitismo: “Creo

¹⁴ Said, *Orientalism*, p. 234. Traducción tomada de la versión en español: Edward W. Said, *Orientalismo*, trad. de Ma. Luisa Fuentes, Barcelona, Random House Mondadori, 2010, p. 312.

que en cuanto al problema sobre el futuro de los árabes, debe encontrárselo en el semitismo. Creo que en la base de las dificultades árabes está este dramático conflicto, este odio fratricida entre Israel e Ismael [...] los árabes chocan con esto en la demanda por la exclusividad entre los semitas, los privilegiados semitas de la derecha. Ellos, al contrario, son los proscritos, los excluidos”.¹⁵ El desarrollo de la idea semítica era tal que judíos y árabes llegaron a identificarse a sí mismos como “semitas”, distanciándose así de su existencia presemítica. Esto tendría pronto un uso político. De hecho, la inteligencia sionista, que estableció organizaciones pantalla en Palestina ya desde la década de 1920 entre judíos y árabes bajo el disfraz de una amistad árabe-judía (pero que de hecho operó como una máscara para los colaboradores palestinos con el sionismo), llamó a una de tales organizaciones “La Unión Semítica”.¹⁶

SEMITAS Y ANTISEMITAS

Si la designación de cierta gente como semita fue precisamente un ardid para la designación de su otro superior como ario, entonces el semitismo empieza a ser indistinguible del antisemitismo. El acto de inventar al semita es el propio acto de inventar al portador de dicha identidad como otro. Es de hecho el acto de crear al antisemita. Bajo esta luz, *el semitismo siempre ha sido antisemitismo*. El ardid del antisemitismo consiste en habernos hecho creer que hubo una brecha histórica, una cronología conceptual cualquiera, en la que existía un semita antes del semitismo, y que hubo semitismo antes que antisemitismo. Lo que propongo aquí es que esta historización es en sí misma un *efecto* del propio discurso del semitismo. Esto es en realidad lo que le faltó a Arendt en su historiografía del antisemitismo.

¹⁵ Louis Massignon, 1960, citado en Anouar Abdel-Malek, “*Orientalism in Crisis*”, en A. L. Macfir, *Orientalism: A Reader*, Nueva York, New York University Press, 2001, p. 51. Véase Said sobre Massignon y Berque en *Orientalism*, p. 270.

¹⁶ Véase Hilel Cohen, *Army of Shadows, Palestinian Collaboration with Zionism, 1917-1948*, Berkeley, University of California Press, 2008, p. 25.

Hay que considerar cómo se relaciona el semitismo con los judíos como punto de partida para entender cómo es que los palestinos figuran en esta historia. A la luz de la semítica, y basado en sus taxonomías, el sentimiento antijudío se agrupó en el siglo XIX en una edificación ideológica de la otredad hecha y derecha que se llamó a sí misma antisemitismo. En contraste con el semitismo, inventado por cierta clase de intelectuales que eran académicos y filólogos, el antisemitismo lo inventaron intelectuales de profesión política y periodística. El término lo acuñó en 1879 un periodista vienés de poca importancia llamado Wilhelm Marr, y aparecería primero como un programa político titulado *La victoria del judaísmo sobre el germanismo*. Marr tuvo el cuidado de disociar el antisemitismo de la historia del odio cristiano a los judíos basado en la religión, y enfatizó en concordancia con la semítica y las teorías raciales vigentes en ese tiempo que la distinción que había que hacerse entre judíos y arios era estrictamente racial.¹⁷

En el mundo europeo y su extensión americana, en donde las teorías raciales se convirtieron en el árbitro de derechos y privilegios para la segunda mitad del siglo XIX, muchos judíos abrazaron el relato del origen semítico “como una forma de establecer el impacto positivo de su grupo en la historia mundial”. En Estados Unidos, los filántropos judíos harían donaciones a los departamentos de semítica en las universidades para “asegurar el reconocimiento adecuado”.¹⁸ Según el historiador Eric Goldstein, “durante el siglo XIX la afirmación del origen ‘semítico’ se había vuelto una especie de medalla de honor para los judíos estadounidenses que les permitió rastrear su herencia hasta los albores de la civilización y tomar crédito por colocar los cimientos éticos de la sociedad occidental”.¹⁹ Recordar el origen semítico, por lo tanto, formaba parte del proceso de olvidar la operación activa de inventar este origen mismo por parte de los filólogos.

¹⁷ Véase Bernard Lewis, *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice*, Nueva York, Norton, 1986, p. 94.

¹⁸ Eric Goldstein, *The Price of Whiteness: Jews, Race, and American Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 20.

¹⁹ *Ibid.*, p. 108.

Sin embargo, esto cambiaría considerablemente en el siglo xx, especialmente luego de que los científicos empezaran a atribuir un origen africano a los semitas. Mientras que esta teoría la propuso por primera vez en 1890 en Estados Unidos el arqueólogo y especialista del lenguaje Daniel Brinton, en el transcurso de una década se volvió tan ortodoxa que cuando el científico de las razas William Z. Ripley publicó *Las razas de Europa* en 1899, la adoptó y “ayudó a esparcirla a un gran público”.²⁰ La conexión de los judíos modernos con los antiguos hebreos siguió perteneciendo a un debate académico no resuelto en ese tiempo, pero la cuestión del origen de los semitas parecía haber quedado resuelta. De hecho, con la creciente identificación de los semitas con África, algunos judíos que buscaban una asimilación total con la condición de blancos empezaron a replegar su afirmación y la olvidaron completamente en favor de otro recuerdo. Martin A. Meyer, un rabino reformista en San Francisco y académico de estudios semíticos, sintió la necesidad en 1909 de declarar que los judíos estadounidenses compartían más con los estadounidenses blancos no judíos de lo que compartían con “el árabe del desierto, el verdadero representante del mundo semítico de antaño”, o incluso con los judíos de Medio Oriente.²¹ Meyer afirmó que aunque los antiguos judíos que salieron del desierto eran semitas como los árabes, su sangre se “diluyó rápidamente”. Concluyó que “hoy, se encontraría muy poca de la sangre original semítica en las venas de cualquiera de nosotros”.²² Otro rabino reformista, Samuel Sale, añadió que “no podemos escapar del simple hecho, basado en mediciones anatómicas, de que sólo alrededor de 5% de todos los judíos llevan la marca característica del origen semítico sobre su cuerpo”.²³ Aquí el acto de repudio no es sólo psíquico, sino decididamente fisiológico, cuando se dicta a los cuerpos olvidar sus orígenes con excepción de algunas huellas restantes.

²⁰ *Ibid.*, p. 108.

²¹ Citado en *ibid.*, p.109.

²² *Loc. cit.*

²³ Citado en *ibid.*

Otra estrategia para repudiar la hipótesis del origen africano fue continuar abrazando la identidad semítica pero argumentando que los semitas eran en realidad blancos, que se habían originado en el Cáucaso y no en África, como argumentaron algunos antropólogos judíos y algunos sionistas.²⁴ Sin embargo, la explicación sionista predominante para la condición de los judíos en Europa diferiría de la de Estados Unidos, al grado de que los sionistas europeos (a diferencia de sus contrapartes en Estados Unidos, que rechazaban las descripciones antisemitas de judías como caracterizaciones erróneas prejuiciosas) aceptaron descripciones (anti)semíticas de los judíos, mismas que explicaron recurriendo a la historia judía de la persecución y no necesariamente a las características raciales innatas.

El sionismo se predicó sobre la doble operación de recordar y olvidar: pues el sionismo estipulaba por un lado que los judíos modernos debían recordar su pertenencia a un pueblo, que los hebreos eran sus ancestros y que la cultura hebrea había sido siempre su patrimonio, al que podían ahora acceder mediante la Ilustración europea, y que Palestina era su antigua tierra natal a la que habían de regresar; mientras que por el otro lado insistían en que los judíos modernos debían olvidar sus identidades y culturas judías europeas como predecesoras históricas de su identidad actual y olvidar que Palestina seguía teniendo una población no judía ni hebrea hasta ese momento. Aunque el sionismo apoyó las metas de los *maskilim* y de otros judíos asimilacionistas en su concepción de que la marca de la otredad judía debía quitarse, difirió de ambos al afirmar que los judíos sólo podrían volverse europeos en Asia. Es en la adopción del nacionalismo como solución –o más precisamente, *disolución*– de la cuestión judía que el sionismo asimiló la forma más importante de la vida política desencadenada por la Revolución francesa. Si el semitismo y el antisemitismo insistieron en que los judíos no eran ni arios ni europeos, sino que eran una raza aparte y una nación aparte, el sionismo no podía estar más de acuerdo. Su proyecto transformador también incluiría a los palestinos, a quienes buscó transformar en judíos en

²⁴ Véase *ibid.*, pp. 111, 179.

una desplazada geografía de antisemitismo.²⁵ Esta maniobra garantizaría además que la figura del semita, como siempre ya un valor negativo, se preservara y que al mismo tiempo se identificara únicamente con y se desplazara hacia el árabe.

Aquí, Arendt, quien captó mejor que la mayoría la posición estructural de los judíos en las sociedades cristianas europeas, seguiría confundiendo la posición de palestinos y judíos en relación con los cristianos europeos en términos más generales. Su insistencia en el principio nacional de definir a los judíos como un pueblo dominó gran parte de sus discusiones.²⁶ Declara que “desde los días en que los nobles polacos invitaron a los judíos a su país para actuar como recolectores de impuestos, como intermediarios con los campesinos a los que pretendían exprimir, jamás hubo una coordinación de intereses tan ideal, una cooperación tan ideal. En aquellos días, los judíos llegaron con regocijo por la convergencia de tantos intereses e ignorantes de su futuro papel. No sabían más sobre los granjeros polacos de lo que los oficiales sionistas sabían sobre los árabes antes de la Declaración Balfour. En aquellos días el judío de Europa Central huía de los pogromos de la baja Edad Media hacia un paraíso del Este con intereses convergentes, y aún hoy seguimos huyendo de las consecuencias de aquello”.²⁷ La ubicación de Arendt de los palestinos en la misma posición estructural que los campesinos polacos es instructiva a la vez que está mal manejada: su descripción de “judíos” como recolectores de impuestos delata su perspectiva historiográfica nacionalista al igual que su acusación sobre la ignorancia de los oficiales sionistas con respecto a los árabes palestinos delata una ignorancia de la historia sionista. La mayor limitación conceptual en los textos de Arendt sobre judíos y sionismo, sin embargo, es su creencia persistente de que el sionismo y el asimilacionismo son opuestos en lugar de complementarios. A pesar de sus incisivas críticas

²⁵ Elaboro este proceso en Joseph Massad, “The Persistence of the Palestinian Question”, *Cultural Critique*, núm. 59, invierno, 2005, pp. 1-23.

²⁶ Sobre la compleja relación de Arendt con el sionismo, véase Richard J. Bernstein, “Hannah Arendt’s Zionism?”, en Steven E. Aschheim, (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley, University of California Press, 2001, pp. 194-202.

²⁷ Hannah Arendt, “Antisemitism”, en Arendt, *The Jewish Writings*, pp. 58-59.

de las prácticas sionistas, su mayor fracaso fue el de insistir en recordar a los hebreos como ancestros de los judíos y el de reificar transhistóricamente a los judíos europeos como pueblo. Que el sionismo haya buscado normalizar a los judíos fue un proyecto que Arendt apoyó celosamente; incluso invocaría *El castillo* de Kafka para robustecer su argumento. Su entusiasmo por la quintaescencia de la institución sionista radicalmente separatista, el kibutz (a lo que Domenico Losurdo se refiere como, citando a una Arendt previa y antisionista, como “socialismo de raza dominante”),²⁸ se debió a la actuación del kibutz como una institución que transformaría a los judíos de semitas con un valor negativo a europeos normalizados con uno positivo. Ella lo celebra como el “más grande logro” del sionismo, a saber, por su “creación de un nuevo tipo de hombre y una nueva élite social, el nacimiento de una nueva aristocracia que difirió enormemente de las masas judías dentro y fuera de Palestina en hábitos, costumbres, valores y forma de vida, y cuya demanda por el liderazgo en cuestiones morales y sociales fue claramente reconocida por la población [judía en Palestina]”.²⁹ Que el sionismo haya transformado al judío en lo que un psicólogo israelí, Benyamin Beit-Hallahmi, llamó el “antijudío”, y al palestino en el judío, no disuadió a Arendt de apoyar esta idea central sionista.

¿Pero cómo se efectuó esta transformación de los palestinos? Es en la coyuntura del semitismo que Edward Said ubica su intervención. Afirma que “lo que no se ha destacado bastante en las historias del antisemitismo moderno ha sido la legitimación de tales designaciones atávicas por parte del orientalismo, y [...] la forma en que esta legitimación académica e intelectual ha persistido hasta la época moderna en discusiones sobre el islam, los árabes o el Oriente Próximo”.³⁰

En su libro *Semitismo y antisemitismo*, Bernard Lewis declara que “a veces se extiende el argumento de que los árabes no pueden ser

²⁸ Domenico Losurdo, *Liberalism, Liberalism: A Counter-History*, trad. de Gregory Elliott, London, Verso, 2011, p. 180.

²⁹ Arendt, “Peace of Armistice in the Near East?”, en Arendt, *The Jewish Writings*, 443.

³⁰ Said, *Orientalism*, p. 262.

antisemitas porque ellos mismos son semitas. Tal declaración es evidentemente absurda en sí misma, y el argumento que la apoya es defectuosa en dos sentidos. Primero, el término “semita” no tiene significado alguno si se aplica a grupos tan heterogéneos como los árabes o los judíos, y de hecho podría argumentarse que el uso de dicho término es en sí mismo un signo de racismo y seguramente también de ignorancia o de mala fe”. Conuerdo completamente con Lewis y agrego que se puede decir algo similar sobre los judíos. De hecho, para hacerle eco a Lewis, el frecuente argumento de que los judíos no pueden ser antisemitas porque ellos mismos son semitas se refuta sobre las mismas bases de la absurdidad del término semita cuando se aplica a un grupo heterogéneo como los judíos, como argumenta él mismo.

Lewis, sin embargo, añade un calificativo para volver insostenible el uso que acabo de hacer de su argumento. Sostiene que la segunda razón por la cual el argumento es defectuoso es que “nunca en ningún lado el antisemitismo se ha ocupado más que de los judíos, y por lo tanto está disponible como opción tanto para los árabes como para otros pueblos si así lo escogen”.³¹ Pero, como han revelado las historias del sionismo, el antisemitismo siempre ha estado disponible para aquellos judíos que buscan diferenciarse ellos mismos y asimilarse a la normatividad cristiana protestante europea rechazando al semita de dentro, es decir, a su judeidad percibida –y al semita de fuera, es decir, al árabe oriental como fue elaborado por el orientalismo–. Aquí permítaseme recordar la función del espejo de Freud. Si el antisemitismo asimilacionista es el espejo que el sionismo le pone enfrente a los gentiles europeos, es únicamente, como insiste Freud, “para darles valor e inspirarlos”, para verse ellos mismos reflejados en la figura del (anti)judío nacionalista asimilado. Como tal, el antisemitismo también está disponible para los judíos como lo está para los árabes que decidan usarlo.

Las visiones personales de Freud sobre los semitas no concordaban con su medio intelectual. Como apunta Said,

³¹ Bernard Lewis, *Semites and anti-Semites*, p. 117.

Freud tiene sus propias ideas sobre los forasteros europeos, más notablemente Moisés y Aníbal. Ambos eran semitas, por supuesto, y ambos (especialmente Aníbal) eran héroes para Freud por su audacia, persistencia y coraje. Al leer *Moisés y la religión monoteísta*, uno se deslumbra por el supuesto casi causal de Freud (que también aplica para Aníbal) de que con gran seguridad los semitas no eran europeos [...] y, al mismo tiempo, eran de alguna forma asimilables a su cultura como antiguos forasteros. Esto es bastante similar a las teorías sobre los semitas que postularon algunos orientalistas como Renan.³²

Ya tarde en su vida, Freud llegó incluso a intentar rescatar a los judíos modernos del semitismo. Insistía en que los judíos europeos no eran “asiáticos de una raza extranjera, como sostienen sus enemigos, sino que en su mayoría se componen de remanentes de los pueblos mediterráneos y son los herederos de la civilización mediterránea”.³³

En la primera mitad del siglo xx, el antisemitismo se seguiría enfocando en la figura del judío mientras que su doble, el orientalismo colonial, se enfocaría en el árabe y el musulmán, a menudo fusionados, como el semita de elección. En los albores del holocausto nazi y el fin del colonialismo, ambos se replegarían, aunque sólo de forma temporal. Pronto el antisemitismo y el orientalismo resurgirían con un principal objetivo semítico racializado, el árabe y el musulmán, vistos como uno en esta economía racialista. Este momento transformador en Europa y América, que se consolidó durante y después de la guerra de 1967, pronto cobraría ímpetu. Llegó a ser tanto, que a principios de la guerra de 1973 y del embargo petrolero se empezó a representar a los árabes en Occidente, según observó Said, como poseedores de “claros rasgos ‘semíticos’: narices de gancho afiladas, la malévola sonrisa bigotuda en sus rostros, eran obvios recordatorios (para una amplia población no semítica) de que los ‘semitas’ estaban en el fondo de todos ‘nuestros’ problemas, que en este caso consisten principalmente

³² Edward W. Said, *Freud and the Non-European*, Londres, Verso, 2003, pp. 16-17.

³³ Sigmund Freud, *Moses and Monotheism: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Londres, Hogarth Press, 1953-1974, vol. 23, 90.

en una escasez de petróleo. La transferencia de la animadversión popular antisemítica de un objetivo judío a uno árabe se dio paulatinamente, pues la figura era esencialmente la misma”.³⁴ Aquí Said despliega la historia del antisemitismo para ilustrar los hallazgos sobre la historia del árabe, y específicamente del palestino. Para dejar claro a qué se refiere, Said declara que al representar al árabe como un “valor negativo” y un “perturbador de la existencia de Israel y de Occidente [...] como un obstáculo superable para la creación de Israel en 1948”, lo que producen las representaciones orientalistas y antisemíticas es cierta concepción del árabe que está ontológicamente ligada al judío: “por ahora se concibe al árabe como una sombra que persigue al judío. En esa sombra – porque árabes y judíos son semitas orientales– se puede colocar cualquier desconfianza tradicional, latente, que un occidental sienta frente al oriental. Así el judío de la Europa prenatal se ha bifurcado: lo que tenemos ahora es un héroe judío, construido a partir de un culto reconstruido del orientalista-aventurero-pionero [...], y su insidiosa, misteriosamente aterradora sombra, el árabe oriental”.³⁵

Con estas observaciones, Said recuerda a sus lectores el (anti-)semitismo que invade todas las representaciones de los árabes. Si los antisemitas concibieron a los judíos como proveedores de corrupción, como banqueros que controlan el mundo, subversivos comunistas y envenenadores de los pozos cristianos, los árabes y musulmanes ahora se representan como depositarios del control del mercado del petróleo, surtidores de odio y corrupción de la civilizada sociedad cristiana, terroristas violentos y posibles asesinos en masa, no ya con veneno, sino con armas nucleares, químicas y biológicas.

El análisis de Said nos exhorta a no recordar u olvidar el orientalismo, al musulmán, al árabe y finalmente al palestino sin acordarnos de olvidar la historia judía europea y la historia del antisemitismo europeo en el contexto del colonialismo europeo, que hicieron y siguen haciendo posibles todas estas transformaciones históricas

³⁴ *Ibid.*, 286.

³⁵ *Loc. cit.*

y que movilizan a los propios discursos que los produjeron como hechos.

LO ABRAHÁMICO Y LO SEMÍTICO

Fue Freud, quizá, quien tuvo la hipótesis más original sobre la relación entre los orígenes del dios del monoteísmo y los semitas. Si el relato cronológico acierta en que los árabes, por medio del islam, retomaron al dios judío y cristiano como propio, Freud plantea que el dios judío en realidad no era sólo una extrapolación del Atón egipcio, sino también del dios Yahveh a quien las tribus judías “adoptaron [...] probablemente de la vecina tribu árabe de los madianitas”, en la región del “sur de Palestina, entre la salida este de la Península del Sinaí y la frontera oeste de Arabia”.³⁶ Esto parece poderse aplicar también a Moisés, a quien Freud identifica no sólo como egipcio, sino, al haber existido otro Moisés, también como árabe madianita –quien, junto con el Moisés egipcio, constituyó lo que sería el profeta bíblico.³⁷ De cualquier forma parece ser que los semitas, sus profetas y su/s dioses/Dios estuvieron conectados desde tiempos inmemoriales.

Pero si la cuestión semítica agrupa a judíos, árabes y musulmanes (la mayoría de los cuales no se consideraría semitas en absoluto por la filología y el racismo europeos de los siglos XVIII y XIX) jerárquicamente en relación con el arianismo, el monoteísmo semítico, que agrupa a judíos, cristianos y musulmanes, se empezó a codificar recientemente como parte del neologismo “religiones abrahámicas”. Aunque los judeocristianos contemporáneos, que cobraron énfasis después de la Segunda Guerra Mundial, buscaron excluir a los musulmanes de la nueva alianza, el contemporáneo pero menos hegemónico “abrahámico” fue el que buscó su inclusión. Hay que recordar que Sem, que significa ‘nombre’ y de

³⁶ Freud, *Moses and Monotheism*, p. 33.

³⁷ *Ibid.*, p. 35. Sobre los precursores intelectuales de Freud en la cuestión de Moisés y la religión monoteísta, véase Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

donde se deriva el término *semita*, es el hijo bíblico de Noé, y que Abraham es descendiente directo de Sem por medio de su hijo Arfaxad. Sem y Abraham son figuras bíblicas a las que la tradición ilustrada secularizó de forma ambivalente. Puede haber sido Gotthold Ephraim Lessing quien, en 1779, con *Natán el Sabio* empezara una tendencia cristiana (¿o acaso debo llamarla “ilustrada” o incluso “liberal”?) a la que él no nombró, para insistir en la similitud de los monoteísmos, pero a la que después el orientalista Massignon bautizaría como *les trois cultes abrahamiques* en su ensayo de 1949 “Las tres oraciones de Abraham”.³⁸ Si los semitas y los arios se agruparon sincrónicamente como radicalmente distintos en las teorías raciales, el abrahámico los ligaría genealógicamente como uno y el mismo, o, al menos, eso esperaba Lessing.

En contraste con el semitismo que giró en torno al lenguaje y a la raza como un efecto ontológico, lo abrahámico ligaría lo que se encontraba separado bajo el signo del monoteísmo como *religión*, literalmente como aquello que liga, o a lo que el orientalista H. A. R. Gibb, en referencia a los esfuerzos de Massignon, se refirió como “la comunidad de los orígenes abrahámicos”.³⁹ El interés de Massignon fue el de recordar a los cristianos que afirmaran una herencia abrahámica que habían olvidado. Invoca a Abraham como el ancestro común con miras a borrar la diferencia y a afirmar, si no la identidad, al menos sí la similitud.

En ese momento en que el terror que nos oculta la venida de nuestro final nos hace volcarnos hacia el interior, para regresar a nuestros orígenes; cuando la malicia tóxica de nuestros desacuerdos nos fuerza a ir en busca una vez más de nuestros ancestros comunes, resulta sabio retomar los lazos de la cadena espiritual de testigos puros de la cual dependemos [...] y que nos conduce de regreso a Abraham, con más valentía entre más desesperada sea nuestra situación.⁴⁰

³⁸ Massignon, Louis, “Trois prières d’Abraham, père de tous les croyants”, en *Parole Donnée*, París, Julliard, 1962, p. 261. Véase Jacques Derrida, “Hospitality”, en Anidjar, *Acts of Religion*, p. 369.

³⁹ Said, *Orientalism*, p. 265.

⁴⁰ Massignon, “Three prayers of Abraham”, en *Testimonies and Reflections: Essays of*

Massignon afirma que

Abraham continúa siendo invocado como padre por doce millones de judíos circuncidados, que aspiran a tomar posesión por sí mismos de aquella Tierra Santa que mucho tiempo atrás les fue prometida, y por cuatrocientos millones de musulmanes que confían pacientemente en su dios por medio de la práctica de sus cinco oraciones diarias, sus esponsales, sus funerales y sus peregrinajes. Los judíos no poseen más que una esperanza, pero es abrahámica. Los musulmanes no poseen más que una fe, pero es la fe de Abraham en la justicia de Dios (más allá de todas las ilusiones humanas).⁴¹

El papel de los cristianos no circuncidados, esto es, aquellos que no han mantenido la alianza con el dios de Abraham, como judíos, musulmanes y cristianos “del Este” sí han hecho, es histórico: el del amor, mismo que pueden impartir a sus hermanos en Abraham (hay que recordar aquí una de las explicaciones de Freud para el antisemitismo, a saber, que resulta del horror que sienten los niños cristianos cuando oyen sobre los niños judíos circuncidados, lo que interpretan como castración, y lo que explica el desprecio que sienten por los hombres judíos).⁴² El contexto de la llamada de Massignon por una pedagogía cristiana de amor que pudo haber prevenido, pero que debido a su ausencia no logró prevenir, el odio entre judíos y musulmanes, fue la “terrible guerra” de 1948. Sin embargo, este papel histórico cristiano sigue siendo necesario debido a la geografía. Massignon sostiene:

Como la historia, la geografía de hoy nos acerca más a Abraham al enfocar nuestra atención en el elevado lugar de la humanidad que empezó con él mismo [...] He aquí el retorno físico de los dos

Louis Massignon, selección e introducción de Herbert Mason, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1989, p. 6.

⁴¹ *Ibid.*, 7.

⁴² Sigmund Freud, “*Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy*”, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Londres, Hogarth Press, 1953-1974, V, 10:36n. Freud repite esta hipótesis en *Moisés y la religión monoteísta*, (*Moses and Monotheism*, 90).

hermanos adversarios hacia los sitios escogidos de su resurrección (la Mezquita al-Aqsa para los musulmanes, el Templo para los judíos, con sólo 150 metros de distancia, en el mismo *Haram*); y a sólo 350 metros de la Anastasis o *Qiyama* (el Santo Sepulcro) de los cristianos, quienes, como no han desarrollado una conciencia suficiente de su “adopción abrahámica”, aún no están preocupados por regresar a Jerusalén para esperar la Parusía del Señor. Sin embargo, ahí en Jerusalén los cristianos tienen testigos árabes de su fe, y la convergencia geográfica de los peregrinos de las tres fes abrahámicas en una y la misma Tierra Santa, tratando de buscar aquella justicia que Abraham por medio de su prueba triple encontró en su dios, condujo hace un año a una terrible guerra. ¿Por qué? Porque los cristianos todavía no han cumplido con su responsabilidad completa frente a sus hermanos en Abraham. Porque todavía no les han explicado cómo amar la Tierra Santa que es uno de los dos pactos de la promesa a Abraham.⁴³

Nótese aquí que Massignon retrata a todos como externos a Jerusalén y que todos quieren regresar a ella. A los palestinos de Jerusalén, a los musulmanes y a los cristianos por igual se les presenta como extraños en su ciudad natal, tan forasteros como los judíos (europeos) colonizadores.

Más recientemente se ha postulado que la noción de “religiones abrahámicas” tiene una islamicidad previa. Jonathan Z. Smith argumentó que se había “adoptado [...] del discurso musulmán”, pugna que adoptarían a su vez los que han buscado más recientemente teorizar lo abrahámico como aquello que *liga* y *desliga* a judíos, cristianos y musulmanes.⁴⁴ En su introducción al trabajo de Derrida sobre religión, Gil Anidjar se apoya en la afirmación de Smith de que “la noción de lo abrahámico, como la noción de “La Gente del Libro”, tiene un origen islámico. Es una antigua noción que, como apunta Derrida, fue ocasionalmente revivida en Europa (Kierkegaard, claro), quizá más recientemente por parte del

⁴³ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁴ Véase Jonathan Z. Smith, “*Religion, Religions, Religious*”, en Mark C. Taylor, *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1998, p. 276.

islamicista Louis Massignon”.⁴⁵ Massignon, según sé, habló únicamente de “fes abrahámicas” o “devoción”, “*cultes*”, no de religiones, incluso aunque Derrida, en una discusión sobre el trabajo de Massignon, traduce el uso del último término, “*cultes*”, como “religiones”.⁴⁶ Esta es una traducción extraña dados el conocimiento y el compromiso de Derrida con la historia del concepto “religión”. El francés *culte*, como el inglés *cult*, se deriva del latín *cultus*, y *colere*, como en “cultivar”, exactamente la misma raíz del término “cultura”. Pero el Corán (o “islam” como se plantea metonímicamente para referirse al “Corán”) no hace mención de las fes o religiones “abrahámicas”, ni de las “religiones abrahámicas”, así como Edward Said no usa el término en *Orientalismo*⁴⁷ en absoluto. Y la invocación en el Corán de “*millat Ibrahim*”, en donde “*milla*” se refiere a las “tradiciones”, “caminos”, “sendas” de Abraham (no se habla de “*din Ibrahim*” en el Corán),⁴⁸ para englobar a todos los profetas desde Abraham hasta Moisés, hasta Jesús y Mahoma, lo que a menudo se invoca como evidencia de la noción de “*religiones abrahámicas*”, no era necesariamente o en forma alguna un gesto hacia la inclusión de la cristiandad y el judaísmo en calidad de *religiones* (aunque el texto coránico fuera siempre incluyente de las tradiciones y profetas del judaísmo y la cristiandad, a cuyas escrituras existentes consideró versiones distorsionadas de la misma palabra de Dios), sino más bien para afirmar un islam originario, mismo que Abraham, Moisés y Jesús predicaron y al cual pertenecieron y del cual judíos y cristianos se han desviado (el Corán anuncia que “Abraham jamás fue judío ni cristiano,

⁴⁵ Gil Anidjar, “Introduction, ‘Once More, once more’: Derrida, the Arab, the Jew”, en Gil Anidjar (ed.), *Jacques Derrida: Acts of Religion*, Nueva York, Routledge, 2002, p. 3.

⁴⁶ Jacques Derrida, “*Hostipitality*”, p. 369.

⁴⁷ Said, *Orientalism*, p. 268.

⁴⁸ De hecho, el Corán es explícito sobre este asunto en El Sagrado Corán, Sura 6:161: “Diles: ‘Por cierto que mi Señor me condujo por el verdadero camino, el de una religión [*din*] intachable; el credo [*millat*] de Abraham, el monoteísta [*Hanif*], que jamás se contó con los idólatras”. Según el Corán, la palabra “Hanif” se refiere a la más temprana forma de devoción monoteísta, a la que el Corán reconoce con el nombre de “islam”.

sino que fue monoteísta [*Hanif*] musulmán y nunca se contó entre los idólatras”).⁴⁹ De hecho, el Corán nunca usa la palabra “*din*” en plural, restringiéndola al singular de principio a fin. “Y también confirman que para Dios la religión [*din*] es el islam”,⁵⁰ no pretende decir que para los no creyentes en Dios haya otro *din*. De hecho lo hay, como declara el Corán para los incrédulos “Vosotros tenéis vuestra religión [*din*] y yo tengo la mía”.⁵¹ Mientras que el Corán absorbe las escrituras del judaísmo y de la cristiandad, no hace un llamado a los musulmanes para que absorban a judíos y cristianos, sino para que los *incluya* como a “gente del libro”.

Ya sea para cultivar o para ligar, como las etimologías de “culto” y de “religión” revelan respectivamente, el “islam” no tiene noción de la “cultivación” o “liga” abrahámica en su historia escritural o teológica, pero, aun más importante, mantiene en su propia identificación en el Corán y en su etimología la noción de juicio, de justificación, y una deuda que continúa como *din* y otra de “entrega a Dios” como islam (a menudo traducida a la manera orientalista como “rendición” o “sumisión” más que como “entrega”). La concepción predominante en la teología islámica, hasta donde concierne al dios del islam y a Abraham (el coránico), es que no puede haber sino una *din*, aquella que entrega a los humanos a Dios. Esto no quiere decir que Abraham no sea importante para el Corán o para las tradiciones teológicas islámicas o la literatura profética; al contrario, se le concede mucha importancia en ellos. El punto es simplemente que ni la noción de “religión” (y menos aún “religiones”) ni la de “*din*” se le atribuyen o le son atribuibles a

⁴⁹ El Sagrado Corán, Sura 3:67.

⁵⁰ El Sagrado Corán, Sura 3:19. Para robustecer su afirmación de que las “religiones abrahámicas” (en plural, nada menos) tienen una procedencia “islámica” más que orientalista, y que las palabras “*milla*” y “*din*” tienen exactamente el mismo sentido y significado en árabe, mismas que él traduce equivocadamente en inglés como “religión”, Anidjar cita la autoridad de un estudio corto sin conclusiones de Gerald Hawting, un académico orientalista británico formado por Bernard Lewis (y Guy Stroumsa, israelí académico del judaísmo de la Universidad Hebrea). Véase Gil Anidjar, “Yet Another Abraham”, texto presentado en la Universidad de Columbia, *Middle Eastern, South Asian, and African Studies Departmental colloquium*, otoño de 2011, 8 de diciembre de 2011, 3n.

⁵¹ El Sagrado Corán, Sura 109:6.

él, ni siquiera aunque se le reconozca como el primer profeta en alabar al dios único.⁵²

¿Qué podemos decir entonces de lo abrahámico? ¿Por qué lo abrahámico, que, resulta, tiene una procedencia orientalista y *no* islámica, se está proyectando hacia el “islam”?⁵³ Yo argumento que lo abrahámico es un ardid más de una inclusión insostenible que consolida y mantiene la exclusión del semita, del musulmán. Ciertamente no es un caso de: “ahí en donde ha surgido la religión, a la raza no le queda más que desaparecer”.⁵⁴ Al contrario, esperadamente Massignon liga *a priori* lo abrahámico y lo semítico: “Los descubrimientos de la arqueología semítica nos están acercando más y más a una continuidad en los pasos que la historia ‘externa’ tuvo que atravesar para poder sobrepasar el medio abrahámico y enfatizar más y más el carácter excepcional y la permanencia monolítica de los dos grupos circuncidados, los judíos y los árabes, de cara al apostolado cristiano”.⁵⁵

Al analizar la noción de lo abrahámico, Anidjar nos dice que

a esta antigua noción [...] se la ha considerado ya sea como la raíz original y agregadora de las tres grandes fes monoteístas o, más generalmente, como las (tres) ramas de una sola fe. Sugiere el reclamo de las raíces territorializadas, la reocupación y agregación de un sitio de proximidad acogedora, en donde las viejas ramas caídas puedan regresar a la vida [...] Este regreso puede prometer, como mínimo, la proximidad resurrecta y la admisión de la “religión”, pero también instituye la posibilidad de comparación bajo la supuesta

⁵² Para un estudio informativo del lugar de Abraham en la literatura teológica islámica, véase Tuhami al-'Abduli, *Al-Nabiyy Ibrahim fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah* [El profeta Abraham en la cultura árabe islámica], Damasco, Dar al-Mada lil-Thaqafah wa al-Nashr, 2001.

⁵³ Esto no difiere de cómo la apelación cristiana europea de “sarracenos”, para referirse a los árabes, se proyectó hacia los mismos árabes de quienes se dice han afirmado descender de Sarah. De hecho “San Jerónimo (Ezeq., VIII, xxv) identifica a los sarracenos con los *agareni* (agarenos, descendientes de Agar) ‘que ahora se llaman sarracenos, tomando para ellos el nombre de Sarah’”. Véase la entrada del *Oxford English Dictionary* para SARACEN.

⁵⁴ Anidjar, *Semites*, p. 21.

⁵⁵ Massignon, “*Three Prayers*”, p. 7.

figura unificada de Abraham, cuyo nombre aparece en tres tradiciones escriturales. El discurso moderno de la religión comparativa, que volvió comparable lo inconmensurable, difícilmente puede haber surgido de manera independiente de las disputas medievales entre judíos, cristianos y musulmanes que participan de una/tres fe(s) de formas diferentes y complejas. Sin embargo, lo abrahámico no es simplemente una figura que pueda subsumirse como un tema entre muchos. Lo abrahámico es la propia condición de la “religión”.⁵⁶

Esta condicionalidad, para Anidjar, se debe a que lo abrahámico separa y liga lo político-teológico simultáneamente. De hecho Anidjar agrega que lo abrahámico, para Derrida, “disocia y rompe el movimiento divisorio en torno al cual ‘Europa’ –y la religión– se constituye a sí misma”.⁵⁷

El término “abrahámico” también acarrearía mucha moneda de cambio fuera de la teoría académica, y en el corazón de las relaciones internacionales. Jimmy Carter, uno de aquellos enamorados de la hermandad de los hijos de Abraham, como él se refiere a los judíos y musulmanes, entiende la ascendencia abrahámica en términos raciales, y, a la par de las líneas de Massignon, cree que los cristianos pueden acceder a Abraham por medio de la fe. Esto lo explica en una entrevista en 2006 a la luz de los ataques en su contra como antisemita a causa de sus visiones críticas de la política israelí:

De hecho pensé en esto el domingo pasado. Le recordé a la gente que el primer hijo de Abraham, de [Agar], Ismael, fue un fundador de las naciones árabes en general. Su segundo hijo, obviamente de su esposa Sarah, fue un fundador del pueblo judío y, luego de que la primera iglesia cristiana se fundara [...] San Pablo explicó que aquellas bendiciones de Dios para sus hijos estuvieron basadas no en su raza sino en su fe. Como los cristianos creen, tienen fe, en Dios, para tener fe en Jesucristo, entonces también somos hijos de Abraham.⁵⁸

⁵⁶ Anidjar, “*Introduction*”, p. 3.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁸ “Those Who Call Me an Anti-Semite are a Small Fringe of Radical People

La noción de los hijos de Abraham, sin embargo, no fue una noción reactiva que usó Carter para esquivar la etiqueta antisemita. Fue algo central para su política desde la década de 1970, cuando las mismas fuerzas que ahora lo acusaban de antisemita lo habían considerado filosemita. Cuando habló en 1979 en la firma de los Acuerdos de Campo David entre Anwar Sadat y Menachem Begin, el presidente Carter declaró en nombre de Estados Unidos: “pongamos ahora de lado la guerra. Recompensemos ahora a todos los hijos de Abraham con hambre de una paz absoluta en el Medio Oriente. Disfrutemos ahora de la aventura de volvernos completamente humanos, completamente vecinos, incluso hermanos y hermanas”.⁵⁹ De hecho desde principios de los años ochenta, se ha publicado en inglés una gran cantidad de libros sobre una noción incluyente de los hijos de Abraham, muy probablemente para provocar esta humanidad más completa en la que insistió Carter. Aunque simpatizo con los proyectos de Carter, Derrida y Massignon de plantear lo abrahámico como la liga filiativa y afiliativa entre las tres comunidades monoteístas, estoy preocupado por aquello que debe olvidarse para hacerlo, a saber, la forma en que lo abrahámico está ligado con lo semítico, con el semita.

Quizá sea adecuado un retorno a Massignon. El neologismo de Massignon puede haber sido un resultado de su fe católica, que definió gran parte de su vida, o un resultado de alguna otra pasión orientalista, o una combinación de ambos. En su discusión de la noción de Massignon sobre lo abrahámico, a la que une con una discusión sobre el trabajo de Emmanuel Levinas, Derrida expresa una necesidad “de responder a una preocupación que deben compartir conmigo, supongo, al ver la elipsis, si no es que la exclusión, o en cualquier caso, el silencio activo con el que [el proyecto de Massignon de Badalya, que incluía a árabes cristianos] suprime, amuralla, ahoga cualquier fraternidad con aquellos que

in My Country: An Interview with Jimmy Carter”, 12 de diciembre del 2006, entrevista con Al-Jazeera, reproducida en *Counterpunch*, 14 de diciembre de 2006, en <http://www.counterpunch.org/khan12142006.html>

⁵⁹ *Remarks by President Jimmy Carter* en la firma del tratado de paz entre Egipto e Israel, 26 de marzo de 1979. El texto del discurso está disponible en: <http://www.historyplace.com/specials/calendar/docs-pix/mar-carter-cdavid.htm>

tengan, después de todo, algún derecho a figurar en un frente de oración abrahámico, es decir, los judíos”.⁶⁰

Aunque, por un lado, Derrida quiere hacer referencia a la preocupación de Massignon por los refugiados palestinos de la guerra de 1948 (preocupación que el propio Derrida no parece compartir) al citar un registro de diario de 1949 (al tiempo que afirmaba erróneamente que *Las tres religiones* se había escrito en 1923), al mismo tiempo quiere recordar a sus lectores las pistas de la posición de Massignon sobre los judíos. Derrida concluye que el catolicismo burgués y francés de Massignon “al que se le pueden añadir otras características, nos deja con la sensación de cierta probabilidad de antisemitismo”.⁶¹ Aquí Derrida quiere insistir en que lo abrahámico debe ser incluyente al demostrar cómo para Massignon, ocasionalmente, lo abrahámico muda hacia un reino exclusivo, uno que excluye a los judíos.

Aunque la motivación de Massignon de evocar lo abrahámico fue la de un autoproclamado amor cristiano hacia el resto de los hijos de Abraham, puntualizado por los criterios racialistas, las visiones de Levinas sobre los palestinos también eran inquietantes. Pero Derrida no parece poner la misma atención en la ética antipalestina de Levinas, que excluye a los palestinos (como musulmanes) de lo abrahámico, como hizo con el probable antisemitismo de Massignon, pero sí se preocupa por recordarnos que “Levinas no declara más que el mayor respeto por el islam”.⁶²

A este respecto, las visiones de Levinas sobre el sionismo son importantes, pues representan al sionismo como un movimiento dirigido hacia una política ética, o lo que él llama una “política monoteísta”.⁶³ Cuestionado por Shlomo Malka en una transmisión de radio luego de las masacres de Sabra y Shatila de 1982, “¿No es la historia, no es la política, el sitio preciso del encuentro con el

⁶⁰ Derrida, “*Hostipitality*”, p. 418.

⁶¹ *Loc. cit.*

⁶² *Ibid.*, p. 367.

⁶³ “*The State of Caesar and the State of David*”, en Emmanuel Levinas, *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, trad. de Gary D. Mole, Londres, The Athlone Press, 1982.

‘otro’, y para el israelí, no es el palestino el ‘otro’ por encima de todo?”. Levinas contestó,

Mi definición del otro es completamente diferente. El otro es el vecino, aquel que no está necesariamente emparentado, pero que puede estarlo. Y en ese sentido, si estás a favor del otro, estás a favor del vecino. Pero si tu vecino ataca a otro vecino o lo trata injustamente, ¿qué puedes hacer? Entonces la alteridad toma otro carácter, en la alteridad se encuentra al enemigo, o al menos es entonces cuando nos enfrentamos con el problema de saber quién está bien y quién está mal, quién es justo y quién es injusto. Hay gente que está mal.⁶⁴

Levinas justificó esta exclusión sutil de los palestinos en calidad de musulmanes de lo abrahámico mediante una aprobación del terror israelí en apoyo al vecino cristiano maronita contra el palestino sobre bases éticas, incluso aunque Said, en un acto generoso, creyó que la postura de Levinas, como la de Martin Buber antes de él, carecía simplemente de “dimensiones éticas”.⁶⁵ Derrida tampoco pareció haber querido decir mucho, si acaso algo, sobre las masacres de Sabra y Shatila, aunque Anidjar, en una lectura astuta del silencio de Derrida, quiere forzarlo a decir lo que debe pero que no puede (o se niega a) decir.⁶⁶

Pero planteo la pregunta una vez más: ¿qué tipo de labor desempeña lo abrahámico en relación con lo semítico? Antes de poder ofrecer una posible respuesta, permítaseme recordar lo que dijo Said sobre el semita. Entendiendo que la ideología sionista surgió

⁶⁴ Leora Banitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*, West Nyack, NY, Cambridge University Press, 2002, p. 153.

⁶⁵ Edward W. Said, *The End of the Peace Process, Oslo and After*, Nueva York, Pantheon, 2000, p. 208. Debo apuntar aquí que tres años después, y al recordar una conversación con Levinas que se había dado en el marco de una conferencia en 1965, Derrida expresó una preocupación pasajera por que Levinas se hubiera identificado a sí mismo como católico y que André Neher lo hubiera hecho como protestante dejando de lado lo “islamo-abrahámico”. Véase Jacques Derrida, “*Avowing the Impossible*”, traducido por Gil Anidjar, p. 5.

⁶⁶ Véase Anidjar, “*Introduction*”, pp. 25-26.

como una marca particular del orientalismo y, por lo tanto, del (anti)semitismo en el contexto del proyecto colonial europeo, Said sostuvo que “por una concatenación de eventos y circunstancias, el mito semítico se bifurcó en el movimiento sionista; un semita se fue del lado del orientalismo, el otro, el árabe, fue forzado a irse del lado de lo oriental”.⁶⁷ La travesía que el semita tuvo que hacer desde sus orígenes filológicos del siglo XVIII fue la de alejar al árabe y al judío del ario, hasta que en el siglo XX el sionismo dividió al semita en dos tipos, poniendo a uno en alianza, y al otro en oposición, con el ario.

Para aquellos que se han percatado de la insostenibilidad de la posición judía por medio del sionismo como la del semita que tomó el lado del orientalismo, la noción de lo abrahámico es ambivalentemente útil para nivelar el terreno entre los dos semitas. Anidjar guarda más matices sobre esto en relación con Derrida de los que parece guardar el propio Derrida. Anidjar concluye:

Este rasgo del padre primero (Abraham) que divide a sus descendientes, disemina su esperma, en entidades ya politizadas, etnicidades fragmentadas y “religiones” con injertos y desconexiones entre ellas, testimonia el consistentemente dividido origen que los textos de Derrida no consiguen reunir, al tiempo que se inscribe en las explosiones históricas y políticas mundiales. La “religión” como lo abrahámico, mientras nosotros lo exigimos como “propio”, sólo puede desapropiarse de nosotros.⁶⁸

El interés de Derrida en lo abrahámico se puede ubicar en este momento de la división y puede estar inspirado por un impulso igualitario para distribuir su noción del mesianismo judío visto mediante una óptica sionista a través de las tres “religiones abrahámicas”, a lo que se refiere como “mesianismo abrahámico”.⁶⁹ Esto es más notorio cuando se refiere extrañamente a la ocupación sionista y a la colonización de Jerusalén (a las que siempre llama por su ver-

⁶⁷ Said, *Orientalism*, p. 307.

⁶⁸ Anidjar, “*Introduction*”, p. 20.

⁶⁹ Jacques Derrida, *Specters of Marx*, Londres, Routledge, 1994, p. 210.

sión de hebreo latinizado y nunca por su nombre árabe “Al-Quds”, el nombre mediante el cual sus habitantes la han llamado desde hace un milenio y medio), y a la resistencia frente a dicha conquista, como “la guerra por la ‘apropiación de Jerusalén’”.⁷⁰ Tal descripción, haciendo eco de Massignon, representa la lucha anticolonialista palestina para aferrarse a sus tierras y hogares en Al-Quds en contra del robo colonizador sionista como una “apropiación” de su propia ciudad tanto como lo es el robo sionista. De hecho, Derrida es incluso indulgente con la violencia fundacional de Israel que presenció la Catástrofe/Nakba de los palestinos, puesto que no fue única, pues “jamás se ha fundado ningún Estado sin esta violencia, bajo cualquier forma y en cualquier momento en que se haya producido”.⁷¹ Derrida recuerda cómo, de niño, se había preguntado “si es que la fundación del Estado moderno de Israel –con todas las políticas y normas que se han sucedido y lo han confirmado– podría no ser más que un ejemplo entre otros de esa violencia originaria de la que ningún Estado puede escapar, o si, porque este Estado moderno intentó no ser un Estado como los otros, tuvo que aparecer ante otra ley y apelar a otra justicia”.⁷²

Derrida parece haber optado por normalizar a Israel entre las naciones, lo que por supuesto era la meta explícita del sionismo. En este espíritu democrático, liberal e igualitario, Derrida se niega a plantear *la cuestión palestina como la cuestión judía* y se niega a verla como una lucha anticolonialista por la tierra, sino más bien y en su lugar como el “desencadenamiento de las escatologías mesiánicas” por parte de las tres “religiones abrahámicas”, o lo que él llama el “triángulo” escatológico.⁷³ En esto no se desvía mucho de la

⁷⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁷¹ Derrida, “*Avowing the Impossible*”, p. 22.

⁷² *Ibid.* En *Specters of Marx*, Derrida sostiene que “se tendría que analizar [...] en particular a partir de la fundación del Estado de Israel, la violencia que lo precedió, constituyó, acompañó y siguió en cualquiera de los lados, *al mismo tiempo*, en conformidad con y mediante el desacato de una ley internacional que sin embargo hoy parece ser al mismo tiempo más contradictoria, imperfecta, y por lo tanto más perfectible y necesaria que nunca”, pp. 72-73.

⁷³ *Ibid.*, p. 73. Véase también Wise, “*Deconstruction and Zionism, Jacques Derrida’s Specters of Marx*”, *Diacritics*, vol. 31, núm. 1, 2001, pp. 61-62.

posición de Bernard Lewis, quien había identificado la lucha palestina en contra del colonialismo sionista como “el retorno del islam”, aunque Derrida objetaría la noción de “retorno”. Al convertir en culpable al “mesianismo” islámico o al “islam” de la oposición al sionismo, parece haber una insistencia por disimular el hecho de que la lucha contra el sionismo ha sido siempre compartida por palestinos y árabes musulmanes y cristianos; y que no necesariamente tiene el apoyo de todos los musulmanes no árabes. La respuesta de Said para Lewis puede también ser una réplica apta para Derrida. Para Lewis y los orientalistas más generalmente, concluye Said, que plantean el islam, o cualquier fuerza que hable en su nombre, como la motivación de las luchas árabes anticolonialistas, simplemente significa que la “historia, la política y la economía no importan”.⁷⁴

La posición más radical que Derrida expresó sobre el colonialismo sionista y la cuestión palestina no se desvía mucho del “consenso internacional” de los inmensos poderes (cristianos), a saber: “palestinos e israelíes vivirán verdaderamente juntos sólo el día en que la paz (no sólo el armisticio, el alto al fuego o el proceso de paz) entre en los cuerpos y almas, cuando aquellos que tienen el poder o los que simplemente tienen el poder superior, el poder estatal, el poder económico, militar, nacional o internacional, hayan hecho lo que sea necesario para tomar la iniciativa para la paz de una manera que antes que nada es sabiamente unilateral”.⁷⁵ Cuando Derrida habla de oponerse a ciertas políticas israelíes, lo hace con los retorcimientos atormentados propios de un hombre torturado que teme a la excomunión por parte de la comunidad de creyentes. Habiendo expresado una crítica a Israel, nos dice que debe “apresurarse a agregar de inmediato [...] que uno puede seguir siendo radicalmente crítico a este respecto sin que de ahí se derive ninguna amenaza o consecuencias irrespetuosas para el presente, futuro y existencia de Israel, al contrario”.⁷⁶ Este es un

⁷⁴ Said, *Orientalism*, p. 207.

⁷⁵ Derrida, “*Avowing the Impossible*”, p. 11.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 20-21. Sobre la cuestión de la ambivalencia de Derrida con respecto al coraje necesario que él requiere para hablar en defensa de los palestinos, véase Caroline Rooney, “Derrida and Said: Ships that Pass in the Night”, en Ranjan

sentimiento en curso por parte de Derrida que precede a su interés manifiesto por lo abrahámico. Cuando dio una conferencia en el Al-Quds ocupado, en 1988, durante el primer levantamiento palestino contra la ocupación israelí a lo largo de los Territorios Ocupados, declaró su “ansiedad” debido a que los académicos palestinos y árabes no hubieran sido “oficialmente invitados” a participar en la conferencia. No queda claro a qué noción de hos(t)ipitalidad estuviera apelando Derrida cuando expresó su deseo de una “invitación” que fuera “oficialmente” extendida por parte de los ciudadanos racialmente privilegiados de un Estado conquistador y racialmente discriminatorio hacia sus conquistadas y racialmente inferiores víctimas.⁷⁷ Derrida parece seguir entendiendo la situación sobre el terreno como una de “violencia” mutua, igualando una vez más los actos violentos del conquistador con aquellos de los conquistados en resistencia. “Quiero declarar de inmediato mi solidaridad con todos aquellos, en esta tierra, que pugnan por un fin de la violencia, que condenan los crímenes del terrorismo y la represión militar y policial, y que pugnan por la retirada de las tropas israelíes de los territorios ocupados así como por el reconocimiento del derecho de los palestinos a escoger a sus propios representantes para las negociaciones, ahora más indispensables que nunca.”⁷⁸

Derrida, sin embargo, creyó necesario afirmar en su discurso sobre el Estado israelí que su “existencia, está por demás decirlo, debe ser reconocida de ahora en adelante por todos y garantizarse definitivamente”, y no menos deben hacer, claro, los palestinos a los que conquistó y a los que sigue conquistando.⁷⁹

A pesar de la oposición de Derrida hacia la supremacía blanca de Sudáfrica a mediados de los ochenta, creía que Israel –que se define a sí mismo como un Estado judío para todos los judíos del mundo en lugar de definirse como un Estado israelí para todos los ciudadanos israelíes, y que garantiza su definición por medio de

Ghosh, (ed.), *Edward Said and the Literary, Social, and Political World*, Londres, Routledge, 2009, pp. 45-46.

⁷⁷ Jacques Derrida, “*Interpretations at War: Kant, the Jew, the German*”, en Anidjar (ed.), *Acts of Religion*, p. 137.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 138.

⁷⁹ *Loc. cit.*

leyes que otorgan derechos y privilegios diferenciales a los judíos (ciudadanos o no) por encima de los ciudadanos israelíes no judíos— debía ser reconocido por todos. Su rechazo y resistencia a ver que el colonialismo y el racismo israelíes operan con la misma fuerza, aunque con diferentes medios, tanto dentro del Estado judío como en los territorios que ocupa Israel, parece ser un reflejo de un vínculo emocional con este Israel, que Derrida expresa abiertamente como el motivo de su declaración: “Como resulta evidente dada mi presencia aquí, esta declaración está inspirada no sólo por mi preocupación por la justicia y por mi amistad tanto hacia palestinos como hacia israelíes. Intenta ser una expresión de respeto frente a cierta imagen de Israel y una expresión de esperanza para su futuro”. Lo que Derrida invoca aquí no es una noción de justicia aristotélica o marxista —en donde la justicia significa tratar de manera igual a la gente que es igual y de manera desigual a la gente que es desigual—, sino más bien es una noción de justicia liberal burguesa —en donde se debe tratar de manera igual a iguales y desiguales—, con lo que parece estar comprometido.

La tensión que existe entre la idea conjuntar a los semitas, para Massignon y Derrida, mediante la filiación o afiliación de lo abrahámico (y aquí hay que recordar, como Derrida nos recuerda un par de veces, que de hecho uno de sus dos abuelos se llama Abraham)⁸⁰ como una posición cristiana o sionista proyectada hacia el “islam”, y la de separarlos mediante la otredad levinasiana y la conceptualización de justicia, caracteriza gran parte del discurso vigente sobre la cuestión palestina *como* la cuestión judía. El problema con el actual despliegue de lo abrahámico, sin embargo, es que ubica (equivocadamente) a la religión, al mesianismo escatológico y, finalmente, a la teoría, por encima y en contra, o a expensas, de la política.

Quiero considerar aquí por una última vez la apelación de lo abrahámico en sus propios términos. Supongamos que aquellos pensadores que apelan a ello en el contexto de la cuestión palestina

⁸⁰ Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. 78 s. Agradezco a Nasser Abourahmeh por advertirme sobre esto.

pretenden llevar a cabo un acto ecuménico de integrar religiones en el “Medio Oriente” bajo el amplio paraguas de la similitud abrahámica, esperando brindar un tema de unidad en medio de un conflicto en el que la religión ha tendido a superponerse a los aspectos políticos. Dejando de lado por un momento este acto despolitizador, que distrae la atención del pasado colonial y del presente en el que descansa y en el que se desarrolla el “conflicto”, y elude toda la cuestión de justicia y descolonización para los palestinos, el acto abrahámico parece flaquear en sus propios términos y no nada más por su efecto despolitizador. Incluso si la apelación integradora, ecumenizadora, por la unidad entre “religiones” no pretendía distraer la atención de los aspectos políticos del conflicto en este sentido, tal apelación sólo puede ser verdaderamente significativa si esta supuesta unidad y la presunta integración de los elementos son sincréticas, esto es, si las unidades y las integraciones entre las religiones que están en conflicto son parte de la vida vivida de la práctica cotidiana, ritual, festiva, tradicional, comunitaria. En un escenario tal, apelar entonces a estos factores de integración puede tener el efecto de demostrar que el conflicto entre estas “religiones” es parte de una manipulación política falsa y amañada. Pero en la apelación a lo abrahámico, lo contrario es cierto. La realidad vivida del pasado y el presente coloniales es la de la brutalidad cotidiana y en curso de un pueblo a manos de otro. En el caso de judíos y palestinos israelíes, no existía/existe similitud alguna para los colonos judíos europeos al vivir fuera de la conquista de la tierra, como tampoco existía en las vidas de blancos y negros sudafricanos durante el Apartheid. Así como los judíos árabes, aunque aún sobrevivan algunos recuerdos de una similitud de vida entre los vecinos árabes judíos, musulmanes y cristianos en esos países árabes de donde vienen los judíos árabes, están separados por y en contraste con la relación conquistadora que ellos, los árabes judíos, al igual que sus contrapartes europeos (*mutatis mutandi*), tienen también con los palestinos. La apelación por lo abrahámico no es por lo tanto una apelación por una realidad vivida, sino una por algo meramente abstracto, escritural, normativo.⁸¹

⁸¹ Agradezco a Akeel Bilgrami por su compromiso conmigo sobre este punto.

Aquí quiero recordarles que lo abrahámico sí tiene una vida política propia en la historia y geografía palestinas, específicamente en el nombre de una de las principales ciudades palestinas, al-Khalil, que es la ciudad de Abraham, el amigo de Dios (“*Khalilu Allah*”). Los palestinos de al-Khalil, conocidos como khalilitas (en árabe “*Khalaylah*”), han estado soportando algunas de las peores formas del colonialismo judío en el corazón de su ciudad y en el Santuario de Abraham, en donde se dice está enterrado Abraham. Su nombre abrahámico se borró del inglés y otras lenguas europeas, que insisten en usar el ya muerto nombre judío de su ciudad, “Hebrón”, y no el nombre vivo que la ha identificado por casi un milenio y medio: al-Khalil (el mismo proceso aplica para otras ciudades palestinas). En 1994, cuando Baruch Goldstein, un colono de Brooklyn, masacró a 29 palestinos musulmanes mientras rezaban en la mezquita del Santuario de Abraham, Derrida prestó atención y en el contexto de su discusión habló de las “guerras de religión, guerra abierta por la apropiación de Jerusalén”. Derrida ofrece la masacre como ejemplo de tales guerras: “Ayer (sí, ayer, de verdad, hace nada más unos días), fue la masacre de Hebrón en la Tumba de los Patriarcas, lugar común y trinchera simbólica de las religiones llamadas ‘abrahámicas’”.⁸² La insistencia de Derrida en el uso del nombre muerto de al-Khalil, en llamar al Santuario de Abraham con la terminología colonial judía (“Tumba de los Patriarcas”), en afirmar la masacre como parte de una guerra religiosa y no de una colonial, y en contextualizar todo esto en lo abrahámico, revela el potencial explicativo de lo abrahámico y lo que puede y no puede incluir. Para un filósofo como Derrida, tan involucrado con los nombres correctos, negarse a llamar a la geografía palestina y los lugares sagrados por sus nombres abrahámicos apropiados le abre la *posibilidad* de una carga similar a la que cayó sobre Massignon.

Como los palestinos abrahámicos, los khalilitas son emblema de la bifurcación de la que habló Said cuando tienen que vivir bajo el terror de los asentamientos de colonos de Brooklyn armados en su medio. La ciudad abrahámica palestina de hecho hoy

⁸² Jacques Derrida, “*Faith and Knowledge: The Two Sources of Religion and the Limits of Reason Alone*”, en Anidjar, *Jacques Derrida: Acts of Religion*, p. 45.

está habitada por 400 semitas que tomaron el lado del orientalismo y por 180 000 semitas que fueron forzados a tomar el lado de lo oriental. El semitismo sigue definiendo sus vidas precisamente por esta bifurcación y por los deslices que sufre el término tras cada pronunciamiento.

Pero a pesar de la persistencia de la cuestión palestina, Derrida no se preocupó por la supervivencia del pueblo palestino y se quedó más preocupado por la “interminable cuestión judía”, como él la llamó, y se preocupó, hasta 1995, por la desaparición del pueblo judío. El contexto en el que los judíos europeos vivieron como semitas *orientales* en Europa y viven como semitas *orientalistas* en Medio Oriente es algo que sí olvida. Afirma sin titubeos que Europa y Medio Oriente son lugares “en donde el pueblo judío tuvo enormes dificultades para sobrevivir y dar testimonio de su fe”.⁸³ En marzo de 2000, en una visita a Egipto para dictar una serie de conferencias, Derrida volvió a invocar su continua oposición a la ocupación israelí en Cisjordania y Gaza (pero no en la Palestina completa) al tiempo que hacía eco de su continua preocupación por los *judíos*: “Tampoco estoy del lado de las tendencias antijudías”, declaró, im(ex)plícitamente conectando la resistencia palestina contra la violencia racista judía de Israel con las “tendencias antijudías”, y por lo tanto igualando la ocupación israelí anti-palestina con lo que él nombra (equivocadamente) “tendencias antijudías” en la resistencia palestina frente a Israel.⁸⁴ Las idas y venidas y las oscilaciones de lo abrahámico en la obra de Derrida, evidentemente, pueden hacer muy poco por nivelar el terreno entre semitas orientales y semitas orientalistas, por mucho que le hubiera gustado que así fuera.

Aquí lo abrahámico demuestra más claramente sus orígenes y funciones orientalistas, sin importar lo mucho que se esfuerce en inventar un linaje islámico para sí mismo. El despliegue de lo abrahámico finalmente prueba ser un acto liberal que quiere igualar a

⁸³ *Ibid.*, p. 91.

⁸⁴ Muna Tulbah, “*Jak Drida: thaqafat ‘al-Taḥkik’ takhtalif min balad ila akhar wa laysa kul naqid adabi muhayya’ l’imtilakiha*” [Jacques Derrida: La cultura de la deconstrucción difiere de un país a otro y no cualquier crítico literario puede adquirirla], *Al-Hayat*, 3 de marzo de 2000, p. 16.

los poderosos y a los carentes de poder, al ario orientalista, al semita, que se fue del lado de lo orientalista, y al semita que fue forzado a irse del lado de lo oriental. La eliminación de la jerarquía en lo abrahámico y su compromiso con una igualación de los tres grupos es precisamente lo más despolitizador del término. Derrida es explícito en este asunto: “otras tres escatologías mesiánicas”, nos dice, “movilizan [en el Medio Oriente] todas las fuerzas del mundo y el ‘orden mundial’ entero en la despiadada guerra que están costeadando una contra la otra, directa e indirectamente[...]”.⁸⁵ Lo abrahámico es de hecho una noción antihistórica que pretende regresarnos al discurso sobre el semitismo del siglo XIX y principios del XX, olvidando la bifurcación sionista. Como aquellos que insisten en que, al considerar a Israel, el antisemitismo es todo lo que se necesita recordar, Derrida declara en el contexto de un apuro por parte de los poderes Europeos por confesar y manifestar sus pecados coloniales y genocidas que “esta globalización de manifestaciones es por lo tanto impensable en su surgimiento inaugural sin lo que les pasó a los judíos de Europa en este siglo, y mucho menos es separable del reconocimiento internacional del Estado de Israel, una legitimación que yo interpretaría además como uno de los primeros momentos de esta manifestación y de la mala conciencia de este mundo”.⁸⁶ Las razones sobre el apoyo internacional hacia Israel, que Derrida dice estar motivadas por la culpa, pasan desapercibidas frente a todas las teorías disponibles que han demostrado, fuera de toda duda, que el apoyo internacional (léase los poderes cristianos) para el establecimiento de Israel fue producto de razones geopolíticas que no involucraron sentido alguno de culpa por el holocausto. De hecho, exactamente los mismos países occidentales (cristianos) que votaron, por la partición de Palestina el 29 de noviembre de 1947 votaron en contra o se abstuvieron de votar en la resolución de la ONU (introducida por los Estados árabes) que les solicitaba acoger a los refugiados judíos del holocausto, poco antes.⁸⁷ Que Derrida se haya convertido en el

⁸⁵ Derrida, *Specters of Marx*, p. 72.

⁸⁶ Derrida, “*Avowing the Impossible*”, p. 26.

⁸⁷ Véase Evyatar Friesel, “The Holocaust and the Birth of Israel”, *Wiener Library*

santo patrono de muchos teóricos que critican al liberalismo resulta irónico dado que la invocación de Derrida de lo “abrahámico” se puede tomar como algo muy parecido a un intento por producir *un liberalismo con un rostro humano* con miras a la cuestión de las religiones monoteístas, incluido el islam.

Hoy, como los árabes, como los musulmanes, los palestinos se han convertido en la quintaescencia de los semitas. Que esta taxonomía europea haya amontonado a los musulmanes de todo el mundo bajo el paraguas de lo semítico, cuya inferioridad frente al ario debe reafirmarse siempre, vuelve a la cuestión palestina uno de los principales campos de batalla en el que los antiguos semitas que se han unido a Europa luchan contra los semitas que rechazan unirse a ella y que no podrían unirse incluso si así lo quisieran. Al olvidar el semitismo y el orientalismo, y *el sionismo*, al instarnos a recordar sólo el antisemitismo, Derrida y los abrahámicos anteponen de nuevo la afirmación de que es el antisemitismo, más que el semitismo, lo que se contrapone al semita. Que el arianismo y el semitismo sólo puedan existir como partes del mismo discurso de la supremacía racial y religiosa europea, cosa que el abrahámico olvida bajo su propio riesgo, demuestra que las cuestiones judía y palestina nunca han sido otras que las cuestiones aria y semítica. La lección que Said quería confiar a la memoria palestina era, por lo tanto, simple: para olvidar el semitismo, para olvidar a los semitas, *siempre* tendremos que recordarlos.

Traducción de ANA INÉS FERNÁNDEZ AYALA

BIBLIOGRAFÍA

- Abdel-Malek, Anouar, “Orientalism in Crisis”, en A. L. Macfir, *Orientalism: A Reader*, Nueva York, New York University Press, 2001, 45-78 pp.
Al-‘Abduli, Tuhami, *Al-Nabiyy Ibrahim fi al-Thaqafah al-‘Arabiyyah al-Islami-*

Bulletin, vol. 32, núms. 49/50, 1979; y Joseph Massad, “Palestinians and Jewish History: Recognition or Submission?”, *Journal of Palestine Studies*, vol. 30, núm. 1 (117), otoño 2000, pp. 52-67.

- yyah [El profeta Abraham en la cultura árabe], Damasco, Dar al-Mada lil-Thaqafah wa al-Nashr, 2001.
- Anidjar, Gil, "Introduction, 'Once More, Once More': Derrida, the Arab, the Jew", en *Jacques Derrida, Acts of Religion*, Gil Anidjar (ed.), Nueva York, Routledge, 2002.
- , *Semites: Race, Religion, Literature*, Palo Alto, Stanford, Stanford University Press, 2008.
- , "Yet Another Abraham", texto presentado en la Universidad de Columbia, *Middle Eastern, South Asian, and African Studies Departmental Colloquium*, 8 de diciembre, 2011.
- Arendt, Hannah, *The Jewish Writings*, ed. de Jerome Kohn y Ron H. Feldman, Nueva York, Schocken Books, 2007.
- Assmann, Jan, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- Batnitzky, Leora, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*, West Nyack, NY, Cambridge University Press, 2002.
- Bernstein, Richard J, "Hannah Arendt's Zionism?", en Steven E. Aschheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley, University of California Press, 2001, pp. 194-204.
- Carter, Jimmy, "Those Who Call Me an Anti-Semite Are a Small Fringe of Radical People in My Country: An Interview with Jimmy Carter", 12 de diciembre de 2006, entrevista en al-Jazeera, reproducida en Counterpunch, 14 de diciembre de 2006, <http://www.counterpunch.org/khan12142006.html>.
- Carter, Jimmy, Comentarios en la Firma del Tratado de Paz entre Egipto e Israel, 26 de marzo de 1979, <http://www.historyplace.com/specials/calendar/docs-pix/mar-carter-cdavid.htm>
- Cohen, Hilel, *Army of Shadows, Palestinian Collaboration with Zionism, 1917-1948*, Berkeley, University of California Press, 2008.
- Conrad, Joseph, "The Secret Sharer", en la recopilación *The Nigger of the 'Narcissus' and Other Stories*, Nueva York, Penguin Books, 2007.
- Derrida, Jacques, *Archive Fever: A Freudian Impression*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- , "Avowing –the Impossible: 'Returns', Repentance, and Reconciliation", en Elisabeth Weber, *Living Together: Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace*, Nueva York, Fordham University Press, 2013, pp. 18-41.

- , “Faith and Knowledge: The Two Sources of Religion and the Limits of Reason Alone”, en Anidjar, *Jacques Derrida, Acts of Religion*, Gil Anidjar (ed.), Nueva York, Routledge, 2002, 40-101 pp.
- , “Hostipitality”, en *Jacques Derrida, Acts of Religion*, Gil Anidjar (ed.), Nueva York, Routledge, 2002, pp. 356-421.
- , “Interpretations at War: Kant, the Jew, the German”, en *Jacques Derrida, Acts of Religion*, Gil Anidjar (ed.), Nueva York, Routledge, 2002, 135-188 pp.
- , *Specters of Marx*, Londres, Routledge, 1994.
- Freud, Sigmund, “Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy”, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Londres, Hogarth Press, 1953-1974.
- , *Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood*, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 11, Londres, Hogarth Press, 1953-1974.
- , *Obras completas*, trad. de José Etcheverry, vol. 11, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.
- , *Moses and Monotheism*, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, James Strachey et al. (eds. y trads.) Londres, Hogarth Press, 1953-1974.
- Friesel, Elyatar, “The Holocaust and the Birth of Israel”, *Wiener Library Bulletin*, vol. 32, núm. 49-50, 1979, pp. 51-60.
- Goldstein, Eric, *The Price of Whiteness: Jews, Race, and American Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- Halley, Janet, *Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- Irwin, Robert, *For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemy*, Londres, Penguin Books, 2007.
- Kramer, Martin, “Muftis of Morningside Heights”, publicación de blog del 13 de octubre de 2008, <http://www.martinkramer.org/sandbox/blog/page/14/>
- Levinas, Emmanuel, “The State of Caesar and the State of David”, en E. Levinas, *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, trad. de Gary D. Mole, Londres, The Athlone Press, 1982, 177-187 pp.
- Lewis, Bernard, *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice*, Nueva York, Norton, 1986.

- Lockman, Zachary, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Losurdo, Domenico, *Liberalism, Liberalism: A Counter-History*, trad. de Gregory Elliott, Londres, Verso, 2011.
- Massad, Joseph, *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
- , “Forget Semitism”, en *Living Together: Jacques Derrida’s Communities of Peace and Violence*, ed. de Elisabeth Weber, Nueva York, Fordham University Press, 2013, pp. 59-79.
- , “Palestinians and Jewish History: Recognition or Submission?”, *Journal of Palestine Studies*, 30, núm. 1, 2000, pp. 52-67.
- , *La persistance de la question palestinienne*, París, La Fabrique, 2009.
- , “The Persistence of the Palestinian Question”, *Cultural Critique*, núm. 59, 2005, pp. 1-23.
- Massignon, Louis, “Three prayers of Abraham”, en Herbert Mason (ed.), *Testimonies and Reflections: Essays of Louis Massignon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1989, pp. 257-272.
- , “Trois prières d’Abraham, père de tous les croyants”, en *Parole Donnée*, París, Julliard, 1962, pp. 19-49.
- Rooney, Caroline, “Derrida and Said: Ships that Pass in the Night”, en Ranjan Ghosh (ed.), *Edward Said and the Literary, Social, and Political World*, Londres, Routledge, 2009, pp. 36-52 .
- Said, Edward W., *The End of the Peace Process, Oslo and After*, Nueva York, Pantheon, 2000.
- , *Freud and the Non-European*, Londres, Verso, 2003.
- , *Orientalism*, Nueva York, Vintage, 1978.
- , *Orientalismo*, trad. de Ma. Luisa Fuentes, Barcelona, Random House Mondadori, 2010, 197.
- Shalakany, Amr, “On a Certain Queer Discomfort with Orientalism”, texto presentado en la Queering International Law Conference. <http://www.thefreelibrary.com/Queering+international+law-a0177100773>
- Smith, Jonathan Z., “Religion, Religions, Religious”, en Mark C. Taylor, *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1998, 269-283 pp.
- Tulbah, Muna, “Jak Drida: thaqafat ‘al-Tafkik’ takhtalif min balad ila akhar wa laysa kul naqid adabi muhayya’ l’imtilakiha” [Jacques Derrida: La

cultura de la deconstrucción difiere de un país a otro y no cualquier crítico literario puede adquirirla], *Al-Hayat*, 3, 2000, p. 16.

Wise, Christopher, "Deconstruction and Zionism: Jacques Derrida's *Specters of Marx*", *Diacritics*, vol. 31, núm. 1, 2001, pp. 56-72.