

**UNIVERSIDAD DE SEVILLA**

Facultad de Filología

Departamento de Filología Alemana

*“JÜDISCH IN ABWEHR”:*

**AMBIVALENCIA, OTREDAD Y JUDEIDAD GERMANA EN LA  
AUTO-ESCRITURA ENSAYÍSTICA CONTEMPORÁNEA.**

Pedro Alemany Navarro

Tesis Doctoral

Dirección:

Prof. Dr. Manuel Maldonado Alemán

2019







*A Sevilla,  
ciudad donde he sido feliz.*



# ÍNDICE

EINLEITUNG.....	15
INTRODUCCIÓN.....	33
<b>1. Identidad germano-judía .....</b>	<b>51</b>
1.1. Polimorfismo, ambivalencia y otredad.....	51
1.2. El autor germano-judío, una <i>Zwischenposition</i> .....	52
1.3. De Mendelssohn a Scholem: <i>das deutsch-jüdische Gespräch</i> .....	54
1.4. Las consecuencias de la otredad .....	58
1.5. La interiorización del rechazo: Danny ( <i>The Believer</i> ) y Yudka ( <i>The Sermon</i> ) .....	61
1.6. Moritz Goldstein: disimilación y autoafirmación .....	68
1.7. Isaac Deutscher: internacionalismo y “judeidad no judía” .....	74
1.8. De Arendt a Butler: las ramificaciones de la “judeidad no judía” .....	77
<b>2. La conversación germano-judía después de la Shoá .....</b>	<b>89</b>
2.1. Ruth Klüger: el lugar del judío en la germanística .....	89
2.1.1. Germanidad y trauma.....	97
2.1.2. La reivindicación de la otredad .....	101
2.1.3. Memoria y reconciliación .....	107
2.2. Saul Friedländer: el lugar del judío en la historiografía alemana.....	108
2.2.1. Germanidad y judeidad: la constante tensión.....	109
2.2.2. Revisionismo histórico: los límites del entendimiento germano-judío .....	112

2.2.3. Historia común, memorias antagónicas: la interrupción del diálogo.....	121
2.2.4. La validez epistemológica de la memoria.....	124
2.2.5. Supervivencia y exilio .....	130
<b>3. Judeidad y autoafirmación .....</b>	<b>140</b>
3.1. Nacionalismo judío .....	140
3.2. <i>Ein Volk, ein Land</i> : una iniciativa germano-judía .....	147
3.3. Autonomía y masculinidad .....	151
3.4. Ruth Klüger: autoafirmación durante la Shoá.....	154
3.5. Saul Friedländer: <i>nostos</i> , la causa nacional.....	165
3.6. Ruth Klüger: los límites de la autoafirmación .....	176
3.7. Saul Friedländer: el fracaso del sueño sionista.....	180
<b>4. La aspiración religiosa y la experiencia estética.....</b>	<b>190</b>
4.1. Religión y auto-narración .....	192
4.2. Escritores del yo: una perspectiva diacrónica.....	195
4.3. Una aproximación culturalista al fenómeno religioso.....	209
<b>5. El espacio religioso en la auto-escritura judía contemporánea .....</b>	<b>226</b>
5.1. Ruth Klüger: el reto de género en el análisis religioso contemporáneo.....	226
5.1.1. Deconstruyendo el ritual, construyendo la comunidad .....	229
5.1.2. Deconstruyendo el ritual, construyendo la exclusión.....	232
5.1.3. Reorientando la aspiración religiosa.....	237
5.2. Saul Friedländer: el ritual como áncora.....	241



<b>SCHLUSS .....</b>	<b>252</b>
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>274</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>296</b>







# **EINLEITUNG**



## EINLEITUNG

Den jüdischen Autor innerhalb des Deutschtums zu verorten, kann vielleicht als leichte Aufgabe angesehen werden. So ist es nicht ungewöhnlich im Rahmen der philologischen Untersuchung zu sehen, dass der jüdische Autor als ein konstitutiver Bestandteil der Gesellschaft, wo er geboren wurde, verstanden wird. In vielen Fällen wird die Jüdischkeit des jüdischen Autors sogar ignoriert, insbesondere wenn Autoren, die sich Agnostiker oder Atheist nennen, behandelt werden. Die Weltanschauung, die der jüdische Autor einbringt, wird des Öfteren nicht in einer bestimmten Erfahrung zusammen mit den psychologischen Besonderheiten einer speziellen Gruppe eingerahmt. Sie tendiert dazu, sich innerhalb der philologischen Untersuchung zu tarnen, wie ein Vektor, der wenig Kraft ausübt. Manchmal wird die Jüdischkeit als eine Form politischer Abweichung verstanden, mit welcher sie oft im 20. Jahrhundert verbunden wird. Diese Dissertation wird von der Überzeugung geboren, dass die Jüdischkeit – ein Konzept, das wir auf den folgenden Seiten tiefer analysieren werden – nie wie ein banaler Bestandteil des westlichen Autors verstanden muss. Unser Grundaxiom ist, dass die Untersuchung des modernen jüdischen Autors in der europäischen Diaspora die Analyse einer essenziellen Andersheit impliziert: die Andersheit im Gegensatz zur Essenz bzw. Referenzgruppe. Die Betrachtungen der Dynamik von Essenzialismus und Andersheit könnten in unterschiedlichen kulturellen Paradigmen funktionieren. Sie stellen ein zentrales Element in dieser Dissertation dar, da sie den Grundstein des jüdischen Selbstverständnisses in der Diaspora bedeuten. Daher können sie wie ein *Basso continuo* in dieser Forschung gesehen werden.

„Jüdisch“ ist der Signifikant, mit welchem wir im Rahmen dieser Dissertation auf den europäischen Anderen *par excellence* hinweisen werden; dadurch folgen wir weitestgehend den phänomenologischen Ansatz Sartres (1946). Nur so können wir dem jüdischen Autor seinen Platz geben, um eine tiefe Untersuchung durchzuführen, und einen holistischeren Überblick der modernen deutsch-jüdischen Erfahrung zu erhalten, was heißt, die Erfahrung von Autoren, die zwischen der Assimilation und der jüdischen Besonderheit liegen, zu begreifen. Der emanzipierte und säkulare deutsch-jüdische Autor – der sogenannte Grenzz Jude – entspricht einer bestimmten Position, von welcher

aus er sich zu den Phänomenen der Welt stellt; eine Art von Zugehörigkeit und Fremdartigkeit. Durch diese bestimmte Position kann sich der Grenzzude unter Umständen als ein Mitglied seiner Gesellschaft und als ein Ausgegrenzter ihrer verstehen. Dadurch oszilliert der Grenzzude zwischen Paradigmen und erhält möglicherweise ein breiteres Weltbild, auch wenn das eine erhöhte Selbstkritik mit dem eigenen Ego impliziert. Die Andersheit des europäischen Juden in der ganzen Geschichte spielt eine ambivalente Rolle; sie kann in einer fließenden Zwei-Wege-Dynamik zwischen der Essenz und dem Anderen eingerahmt werden: teilweise kann diese Andersheit als extern und aufgezwungen betrachtet werden, aber auch intern und selbstgesetzt. Über den jüdischen Autor zu sprechen, heißt deshalb vielfach, über die Spannungen zwischen der Assimilation und der Tradition zu sprechen; und transkulturelle – manchmal verwirrte aber immer triklinische – Grenzzidentitäten zu behandeln. Über den jüdischen Autor zu sprechen, heißt außerdem, über die komplizierte Verhandlung zwischen der exogenen Verachtung und der endogenen Selbstverachtung zu sprechen: zwischen dem Antisemitismus und der vernichtenden Selbstkritik, zwischen der Selbstzerstörung und der Selbstüberwindung; kurz, über den jüdischen Autor zu sprechen, heißt, über die komplizierte psychologische Dynamik des essenziellen Anderen zu sprechen.

Das Deutschtum und das Judentum des deutsch-jüdischen Autors entsprechen einer der grundlegenden Spannungen, die wir in dieser Dissertation besprechen werden. Diese Spannungen gehören zu den Zentrifugal- und Zentripetalkräften, die innerhalb des Deutschtums und Judentums fungieren, sowie zu ihrer problematischen Beziehung – symbiotisch manchmal, dichotomisch vielfach – zwischen beiden. Denn das Spektrum der Jüdischkeit geht vom Aufruf zur Assimilation im Aufsatz Walther Rathenaus „Höre Israel“ (1897) über zum Aufruf zur Dissimilation von Moritz Goldstein nur wenige Jahre später in seinem „Deutsch-jüdischer Parnass“ (1912). In diesem Spektrum können wir natürlich Otto Weininger nicht vergessen: ein bekehrter Jude, der sich nach der Veröffentlichung seines Hauptwerks voller antisemitischen und frauenfeindlichen Verweisen *Geschlecht und Charakter* (1903) im Alter von dreiundzwanzig in seiner Heimatstadt Wien tötet. Die Erfahrung des Antisemitismus



und die Reaktion dagegen (Selbstbejahung, Selbsthass oder eine bestimmte Mischung von beiden) können daher nicht von der Forschung des jüdischen Autors ausgeschlossen werden. Auch die Beziehungen voller Liebe, Hass oder Hassliebe zwischen dem Grenzzuden und Deutschland können nicht ignoriert werden. In diesem Sinne erscheint uns der Roman *Werther, der Jude* (1898) besonders faszinierend; ein Roman, in dem Ludwig Jacobowski die Geschichte einer nichterwiderten Liebe zwischen der jüdischen Hauptfigur und Deutschland erzählt.

Der jüdische Beitrag zur Kunst, Wissenschaft und deutschen/europäischen Philosophie seit der Emanzipation kann des Öfteren überwältigend erscheinen. Es liegt an dieser Anerkennung, weshalb die Werke von Autoren wie Zunz, Gans, Heine, Börne, Philippson, Auerbach, Rathenau, Buber, Pinsker, Blumenfeld, Goldstein oder Scholem u. a. ein bestimmtes Interesse im Rahmen unserer Forschung wecken. Die Verweise dieser Autoren auf die problematische deutsch-jüdische Beziehung entsprechen einem faszinierenden Aspekt im Rahmen der Studie der deutschen Kultur. Sie lässt uns darüber nachdenken, inwiefern dieser Zustand ständiger Unruhe – diese selbstbewusste Marginalität – hinter solcher Selbstüberwindung und intellektuellem Beitrag steht; das heißt, eine Suche *ad infinitum* nach Selbstverbesserung und Perfektionismus – wie eine Art von Überkompensation.

Im diesem Sinne haben wir im Verlauf unserer wissenschaftlichen Forschung ein besonderes Interesse an den deutsch-jüdischen Autoren, die von Bewegungen des 19. Jahrhunderts abstammen, nämlich die Wissenschaft des Judentums und das frühe zionistische Denken. Erster hatte das ambivalente (und im Nachhinein auch schimärisch) Ziel, den Juden in das Bild der deutschen Hochkultur zu bringen und seine Jüdischkeit noch zu verstärken. Letzteres hatte ein komplett anderes Ziel: den Juden vom Deutschtum zu entwurzeln, um eine neue proaktive und defensive Jüdischkeit zu bewahren. Die Spannungen zwischen Religion und Säkularismus können als konstant innerhalb beider Bewegungen betrachtet werden. Aus diesem Grund kann die Forschung über moderne jüdische Autoren diese Matrix von Intertextualität nicht übersehen, da sie dem Kern der deutschen Jüdischkeit entspricht.

Der moderne Wissenschaftler kennt aber das Ende der tragischen Geschichte des deutschen Judentums, die auch später von Scholem als unerwiderte Liebe betrachtet wurde. Die Forschung über jüdische Autoren, die nach Auschwitz betrieben wird, wird notwendigerweise von der Kenntnis der Katastrophe getrübt. Für den Wissenschaftler, der sich für die Dynamik des deutschen Judentums im Verlauf der Jahrhunderte interessiert, ist es schnell unvermeidlich, jenes Ereignis, das die moderne jüdische Identität am meisten geprägt hat, zu thematisieren. Wie sollen Autoren wie Mendelssohn, Auerbach, Rathenau, Victor Klemperer nach der Shoah gelesen werden? Welche Hermeneutik muss benutzt werden, um sich der Psyche des jüdischen Autors nach Auschwitz zu nähern? Jener Autor, der sich einmal nach der totalen Identifikation mit dem Deutschtum sehnte. Wir sollten beachten, dass die Shoah-Erfahrung die synchronische Forschung überschreitet. Sie erstreckt sich über unsere Wahrnehmung der deutschen Jüdischkeit durch eine diachronische Perspektive; sie zwingt uns, tief in die historische Dialektik zu greifen, hinter die Fassade des Assimilationismus und hinter den partikularistischen Ausbruch zu blicken; sie zwingt uns vor allem, nicht zu vergessen.

In *Negative Dialektik* (1966) schlägt der deutsch-jüdische Philosoph Theodor Adorno das Folgende vor: "Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe." (Adorno 1966, 356) Durch die Idee, dass der Philosoph eine historisch geeignete Weisen finden muss, um über die Wahrheit zu sprechen, ohne eine transzendente Sphäre jenseits der Welt, die wir kennen, zu bestätigen, aber auch ohne sie zu verneinen, stellt Adorno seine Epistemologie in eine bestimmte Position, indem er den logischen Positivismus sowie die traditionelle Metaphysik ablehnt. Die Wahrheit kann nach Adorno ohne das Leiden, das die Geschichte evoziert hat, nicht begriffen werden; insbesondere das Leiden, das paradigmatisch für das menschliche Leiden geworden ist: das Leiden der Shoah: "Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit." (Adorno 1966, 27)

Die Epistemologie Adornos beeinflusste uns stark und soll dazu dienen, unser Studienobjekt in dieser Dissertation abzugrenzen. Die Entscheidung, uns auf das autobiographische Werk und Aufsätze von Shoah-Überlebenden zu konzentrieren, entsteht aus dem Willen, das Leiden sprechen zu lassen, insbesondere wegen der geringen Anzahl an Zeugen, die noch leben. Daher wollten wir uns auf jene Autoren konzentrieren, die einen Beweis des Überlebens darstellen, aber auch seiner komplizierten Folgen. Kurz spielten wir mit dem Gedanken, das Werk nichtjüdischer Autoren aufzunehmen, doch bemerkten wir, dass die Andersheit des politischen Häftlings nicht der endgültigen Andersheit, die die Essenz beseitigen wollte, entsprach. Die nationalsozialistische Logik zu verstehen, hieß nicht nur, ihren politischen Anderen zu verstehen, sondern ihren *essenziellen* Anderen. Diese essenzielle Andersheit des jüdischen Autors kommt sehr deutlich in den Klassikern der Holocaustliteratur wie Primo Levi, Elie Wiesel, Tedeusz Borowski, Paul Celan oder Viktor Frankl u. a. zum Ausdruck. Nach der phänomenologischen Überlegung über die essenzielle Andersheit des jüdischen Autors gerieten eben diese Schriftsteller in den Fokus.

Nach der Entscheidung, das Werk jüdischer Überlebender zu behandeln, wählten wir bewusst Autoren, die als Intellektuelle verstanden werden können: anerkannte Wissenschaftler, die verschiedene Überlegungen zur kollektiven Erinnerung und der Holocaustliteratur beitragen. Daher suchten wir Verknüpfungspunkte zwischen autobiographischen Erzählungen und den wissenschaftlichen Überlegungen, die generell in den Bereich des Essays fallen. Nach dem Lesen dutzender autobiographischer Werke und der Durchschau dutzender Holocaustzeugnisse stellten sich deutlich die Ambivalenzen des Lebens nach der Shoah heraus; Ambivalenzen, die wir insbesondere bei deutsch-jüdischen Autoren der Diaspora betrachten konnten. Drei wesentliche Ambivalenzquellen konnten bei diesen Autoren gefunden werden: die Erfahrung mit der Religion und dem religiösen Ritual nach der Shoah, die Beziehung mit der jüdischen Nationalbewegung und die Spannungen innerhalb der sogenannten deutsch-jüdischen Symbiose.

Die zwei Hauptautoren, die wir in dieser Dissertation analysieren werden, sind Ruth Klüger (Wien, 1931) und Saul Friedländer (Prag, 1932), aschkenasische Juden,

Shoah-Überlebende des Europas der Nachkriegszeit, Parias, Flüchtlinge ohne einen Ort, der den Namen Heimat verdient, die trotzdem anerkannte Wissenschaftler in ihren Wissensgebieten geworden sind: Ruth Klüger als Germanistin, Saul Friedländer als Shoah-Historiker. Die Auseinandersetzung mit diesen Autoren stellt eine Herausforderung dar, da sie die traditionell nationalen Paradigmen überwinden. Eine holistischere Perspektive dieser Autoren zu erhalten, bedingt notwendigerweise, eine jüdische Lektüre. Durch diese Leseart können die intertextuellen Bezüge dieser Autoren als zugehörig zu unterschiedlichen nationalen Hintergründen verstanden und ihre Erfahrungen nicht als paradigmatisch der Essenz ihres Herkunftslandes gesehen werden, sondern als paradigmatisch für die Erfahrung des Anderen par excellence. Das Bewusstsein der Andersheit wurde als Leitmotiv dieser Dissertation etabliert; eine Gewissheit, welche die Erfahrungen dieser Autoren prägt und eine bestimmte Identität konstituiert: einen einzigartigen Ort, aus dem diese Autoren eine bestimmte Weltanschauung entwickeln.

Unter allen Zeugnissen von Shoah-Überlebenden war es das von Ruth Klüger, welches ein besonderes Interesse in uns weckte. Die Kindheit der österreichisch-amerikanischen Autorin, die in ihren Hauptwerken *weiter leben* (1992) und *Still Alive* (2001) dargestellt ist, wurde stark von ihrer Erfahrung in Theresienstadt, Auschwitz und Christianstadt beeinflusst. Von diesem letzten KZ floh Klüger mit ihrer Mutter 1945, um zwei Jahre später in die USA zu emigrieren. Dort wurde Klüger Professorin der Germanistik, zuerst an der Universität Princeton und später an der Universität von Kalifornien, Irvine, wo Klüger derzeit Professor Emeritus ist. Seit der Veröffentlichung ihres ersten autobiographischen Werks erhielt Klüger besondere Aufmerksamkeit durch ihre besondere Vermischung von feministischer Theorie, Literaturkritik und Holocaust-Studien. 2008 veröffentlicht Klüger ihr drittes autobiographisches Werk *unterwegs verloren*, in dem Klüger ihre Erfahrungen als jüdische Frau in der wissenschaftlichen Gemeinschaft in Amerika darstellt. 2013 wurde der Dokumentarfilm *Das Weiter Leben der Ruth Klüger* von Renata Schmidtkunz herausgebracht. Aufgrund der Wichtigkeit dieses letzten Werks wurde Ruth Klüger als eine der HauptautorInnen in die vorliegende Forschung aufgenommen, da sich herausstellte, dass einige Aspekte ihres

Lebens bisher nicht tief besprochen worden sind. Einer dieser Aspekte ist die ambivalente Beziehung Klügers mit dem jüdischen Ritual.

Im Schnittfeld zwischen Holocaustliteratur, Essay, Religion und Autobiographie sind Autoren wie Elie Wiesel oder Primo Levi wesentlich. Im ersten Werk Wiesels sind die frühen Eigenschaften der Holocaust-Theologie erkennbar. Sein autobiographisches Werk enthält als einen wesentlichen Aspekt theologischer Überlegungen. Das Motiv der Theodizee ist ersichtlich in seinen Werken; es entspricht der Angst des religiösen Ichs während und nach der Shoah. Die Suche nach Antworten nach Auschwitz ist die Achse, um welche das autobiographische Projekt Wiesels dreht. Wiesel sucht unablässig Antworten auf die Probleme, die aus einer Existenzsuche in einer Welt, in der die Shoah geschehen ist, resultieren. Daher können die Überlegungen Wiesels in vielerlei Hinsicht als exemplarisch für die religiösen, theologischen oder ontologischen Fragen gelten. Im Gegensatz dazu stellt Primo Levi die atheistische Schlussfolgerung auf die existentiellen Fragen der Shoah dar. Levis Beziehung zur Religion schließt wie folgt: „C'è Auschwitz, quindi non può esserci Dio.“ (Levi in Camon 2014, 86)

Das Thema Religion werden wir in den letzten Kapiteln dieser Dissertation eindringlich diskutieren, da es nicht nur einer bestimmten Konstante in der Geschichte der Autobiographie entspricht, sondern auch eine Konstante darstellt, die von vielen Werken der sogenannten Holocaustliteratur abstammt. Aus diesem Grund rief die Debatte zum Thema Religion und Ritual im Werk Klügers ein besonderes Interesse hervor. In *weiter leben* und *Still Alive* wird die Diskussion der Religion seitens Klügers nicht durch eine theologische oder existentielle Perspektive artikuliert, wie im Falle Wiesels oder Levis. Klüger bringt zur Diskussion eine fast anthropologische Perspektive der Religion ein. Trotz dieses relevanten Beitrags zur Holocaustliteratur sind wir nicht der Ansicht, dass die Behandlung des religiösen Rituals, das Klüger in ihrem Werk vorstellt, in der Literatur vielsagend diskutiert wird. Denn obwohl Klüger sich als Agnostikerin betrachtet, zeigt ihr Verständnis bestimmter religiöser Rituale sowie die Suche nach einer besonderen rituellen Praxis eine Art religiöse Ausrichtung an, die hinterfragen lässt, ob der Glaube der Praxis voransteht.

Das große Interesse am Werk Klügers ergibt sich daher aus ihrem eigenen Interesse an der Religion, geschildert in ihrem Werk; ein Interesse, das das eines bloßen Beobachters überwindet. Die Behandlung der Position des selbstbewussten Teilnehmers des Rituals betrachten wir als entscheidend für das Verständnis der modernen rituellen Erfahrung. In diesem Sinn kann die Position Klügers als jene zwischen der aseptischen Perspektive der Wissenschaftlerin und der traditionellen Teilnehmerin des Rituals gesehen werden. Die Überlegungen Klügers bezüglich des religiösen Rituals finden Parallelen in der aktuellen Forschung, die derzeit im Rahmen der Religionsphilosophie und Anthropologie stattfindet. Die vorliegende Arbeit orientiert sich an einer kulturwissenschaftlichen Interpretation von Religion, wie sie im vierten Kapitel diskutiert wird. So konnte ein besserer Weg gefunden werden, um die Gegenwart der Religion im Werk Klügers zu behandeln; ein Weg, durch welchen die Vorstellung der Religion nicht nur auf den traditionellen Rahmen der Theologie begrenzt wird.

Der autobiographische Essay ist das Medium, durch welches eine analytische Herangehensweise mit einer subjektiven religiösen Erfahrung verknüpft werden kann, wie keine andere Textgattung dies ermöglichen kann. Klügers Beschreibung Pesachs ist beispielhaft für die religiöse Erfahrung des modernen Wissenschaftlers durch die Benutzung einer Semantik, die an jene erinnert, die auch im Rahmen der Religionsphilosophie und Anthropologie oft benutzt wird. Dieses Niveau von Selbstbewusstsein im Ritual spielt eine große Rolle bezüglich der Identität des modernen Menschen. Im Falle Klügers führt dieses Bewusstsein zu einer bitteren Schlussfolgerung, da eine solche Foucaultsche Herangehensweise das Verständnis des Rituals als eine Machtstruktur ermöglicht, wo Kraft, Dominanz und Ehre verhandelt werden müssen; eine Idee, die wesentlich für das poststrukturalistische Denken ist.

In dieser Dissertation wird die totalisierende Rolle des Konzepts der Macht in dieser Art von Ansätzen nicht infrage gestellt (obwohl eine solche Diskussion im akademischen Bereich wichtig wäre, da das Konzept der Macht einen großen Einfluss auf die zeitgenössische Hermeneutik hat). Trotzdem ist das Verständnis des religiösen Rituals als eine Arena, wo Dominanz und Ehre verhandelt werden, sehr präsent im kulturwissenschaftlichen Ansatz, dem wir in dieser Forschung folgen. Der

Zusammenhang, dass die Hierarchie ein Herrschaftssystem ist, ist eine der Ideen, die Klüger in ihrem hermeneutischen Vorgehen beachtet. Unsere These ist, dass ein solches Axiom, das im Falle Klügers auch sehr stark von der feministischen Theorie beeinflusst ist, Klüger von einer positiven religiösen Erfahrung zurückhält. Die religiöse Erfahrung wird trotzdem von Klüger ständig gesucht und daher durch andere Medien umgeleitet.

Der von Beginn an auf das Werk Klügers gerichtete Fokus dieser Forschung kehrte immer wieder zur frustrierten Beziehung Klügers mit dem jüdischen Ritual zurück. Durch die Recherche in Texten von Autoren des Reformjudentums wurde es bestätigt, dass sich die Forderungen Klügers jenen ähneln, die sich bereits im Reformjudentum des 19. Jahrhunderts finden lassen. So suchten wir in Anlehnung daran in allen Werken, Artikeln, Dokumentarfilmen und Interviews von Klüger, um klare Verweise auf Referenzen des Reformjudentums festzustellen. Wir fanden jedoch keinen Hinweis auf eine Annäherung, nur eine klare Ablehnung seitens Klügers gegenüber dem Konzept der Assimilation im deutschen Rahmen. Nach dieser gründlichen Lektüre des Werks Klügers kam aber die fundamentale Rolle des Gefühls von Ambivalenz in ihrem Werk klar zum Ausdruck. Dadurch konnte ein anderes Axiom etabliert werden, das diese Forschung geleitet hat, nämlich das Verständnis der naturalisierten Ambivalenzen Klügers als *symptomatisch*. So konnte Klüger in die traditionelle Dynamik des deutschen Judentums integriert werden. Daher sollten alle präsenten Anzeichen auf eine gemischte Gefühlswelt im Werk Klügers im Vordergrund der Analyse stehen, mit dem Ziel, diese ambivalenten Beziehungen innerhalb einer vermuteten Dynamik des deutschen Judentums nach der Shoah zu etablieren.

In Bezug auf die ambivalente Beziehung Klügers mit der Religion wurde eine ähnliche Herangehensweise an die jüdische Nationalbewegung vermutet, die charakteristisch für die linksorientierten Intellektuellen in der amerikanischen wissenschaftlichen Gemeinschaft ist. Trotzdem ließ sich keine echte Kritik an dem jüdischen Staat im Werk Klügers finden. Später zeigte sich dennoch die psychologische Dimension Israels: der politische Zionismus, wie er im dritten Kapitel besprochen wird, etablierte sich als eine Art Rettungsweste während der Shoah. Dadurch wird Klüger fähig, ihre Jüdischkeit in einer selbstbejahenden Art zu entwickeln. Israel wird im Werk

Klügers selten als physischer Ort dargestellt: Israel entspricht einem metaphysischen und psychologischen Ort; ein Ort, der – bewusst oder unbewusst – immer auf diesem Niveau gehalten wird.

Nachdem deutlich wurde, wo das ambivalente Gefühl bezüglich Israels lag, galt es für angebracht, eine Forschung der intertextuellen Bezüge hinsichtlich der Sehnsucht nach Zion zu führen, da sich diese Sehnsucht sehr präsent im Werk Klügers zeigte; eine Sehnsucht, die außerdem eine große Rolle für das diasporische Bewusstsein im Verlaufe der Jahrhunderte erfüllte. Faszinierend war, wie diese intertextuellen Bezüge im selbstdefinierten säkularen Autor funktionieren, insbesondere, wenn jüdische Autoren behandelt werden, da die Grenzen zwischen dem Religiösen (im traditionellen westlichen Sinne) und dem Ethnischen speziell unscharf – auch heutzutage – sind. Die Beilegung dieser Spannungen in „nicht praktizierenden“ Autoren entspricht einem Schlüsselaspekt der modernen jüdischen Erfahrung. Die Sehnsucht nach Zion, die im Rahmen des Werks Klügers betrachtet wurde, war stark von dem politischen Zionismus beeinflusst. Die jüdische Nationalbewegung bezeichnet einen elementaren Eckpfeiler des Selbstverständnisses Klügers: der Beginn einer Jüdischkeit „in Abwehr“, durch welche Klüger auf den Antisemitismus und den Geschichtsrevisionismus reagiert; eine Art von Jüdischkeit, die den Ton ihres autobiographischen Projekts endgültig angibt.

Mit der Analyse der Ambivalenzen im Werk Klügers sollte das Verständnis ihres Ursprungs bezweckt werden. Dem lag die Betrachtung der Spannungen zwischen dem Selbsthass und der Selbstbejahung zugrunde, sowie das Andersheitsbewusstsein und die Verinnerlichung eines Gefühls des Exogenismus. Das heißt, die Besonderheiten, die zu Beginn erläutert wurden, entsprechen der Erfahrung der deutschen Jüdischkeit vor der Shoah. Mit einem jetzt deutlichen psychoanalytischen Interesse wurde die deutsch-jüdische Frage als eine der Hauptspannungen etabliert, die in dieser Dissertation behandelt werden, und die als solche im Rahmen der deutschen Philologie außerdem an besonderer Bedeutung gewinnen könnte. Aus diesem Grund wird das Thema in den ersten Kapiteln dieser Dissertation behandelt. Durch die Thematisierung dieser Spannungen zwischen Deutschtum und Judentum wird das psychologische Profil des



deutschen Judentums und insbesondere der Shoah-Überlebenden mit dem Ziel aufgezeigt, ihren Prozess von Selbstbejahung während der Shoah zu verstehen. Selbst wenn die Forschung der religiösen Bezüge das erste Interesse in dieser Forschung darstellte, fiel die Entscheidung darauf, dieses Thema in den letzten Kapiteln dieser Dissertation zu diskutieren.

Nachdem die Themenwahl auf die drei Ambivalenzquellen innerhalb der Untersuchung des Werks Klügers fiel, sollte zudem ein komplementärer Autor herangezogen werden, um diese drei Punkte noch zu verdeutlichen. Gesucht wurden Autoren, die eine ähnliche Erfahrung erlebt hatten: deutsche oder germanische Juden, Shoah-Überlebende, Intellektuelle. Viele hätten betrachtet werden können: Jurek Becker, Nelly Sachs, Edgar Hilsenrath, Fred Wander, Emil Fackenheim, usw. Das Werk Hilsenraths zum Beispiel hätte einige Aspekte dieser Dissertation gut ergänzen können. So hätte eine detaillierte Untersuchung der autobiographischen Romanliteratur Hilsenraths auf verschiedene Arten den Selbsthass nach der Shoah beleuchten können. Die Rückkehr Hilsenraths nach Deutschland nach vielen Jahren in Israel und in den USA hätte auch viel zur Diskussion des deutsch-jüdischen Gespräch beitragen können, da sie mit der Erfahrung Klügers kontrastieren. Emil Fackenheim war auch einer der Autoren, der unsere Aufmerksamkeit weckte, da er viele der Ambivalenzen Klügers symbolisierte. Das kann insbesondere in der gemischten Natur seines autobiographischen Werks – *An Epitaph for German Judaism: From Halle to Jerusalem* (2007) – betrachtet werden; ein theopolitisches Werk, in dem Fackenheim eine typische Innenschau einer Autobiographie mit theologischen und philosophischen Überlegungen kombiniert.

Das historische Werk Saul Friedländers stellte die Basis der historischen Kenntnis der Shoah in der vorliegenden Dissertation, insbesondere seine Hauptwerke *Nazi Germany and the Jews: The Years of Persecution 1933-1939* (1997) und *Nazi Germany and the Jews: The Years of Extermination* (2007). Der autobiographische Friedländer bildet in seinem Werk *Quand vient le souvenir* (veröffentlicht auf französisch 1978) eines der interessantesten Zeugnisse der Shoah ab. Geboren wurde Friedländer im deutschsprachigen Milieu Prags. Er überlebt die Shoah in unterschiedlichen

katholischen Institutionen in Frankreich, wo er sich zum Christentum bekehrte. Gleichzeitig wurden seine Eltern aus dem Grenzgebiet der Schweiz von den Nazis gefangen, um Monate später in Auschwitz vergast zu werden.

Die Geschichte Friedländers, das heißt, die Geschichte eines jüdischen (jetzt auch christlichen) Waisenkindes, das sich von Anfang an seines Lebens über seinen eigenen Namen nicht klar war (Pavel, Pavlíček, Paul, Paul-Henri-Marie, Shaul, Saul...) – noch über seine Religion oder seinen kulturellen Hintergrund – stellte sich als eines der faszinierendsten autobiographischen Zeugnisse der Shoah heraus. Sein Erwachen zu einem fast vergessenen Judentum nach dem Hören der Gräueltaten des Naziregimes illustriert eine der fesselndsten Konversionen. Ein jugendlicher Friedländer – ohne Familie – schiffte sich illegal 1948 nach Israel ein; auf der Suche nach einer neuen Identität und einer neuen Gemeinschaft, nicht wie der essentielle Andere sondern wie ein vollwertiges Mitglied.

Das autobiographische Werk Friedländers stellte auf diese Weise viele andere Zeugnisse der zuvor in Erwägung gestellten Lektüre in den Schatten. Folglich fiel die Entscheidung, das Werk Hilsenraths und Fackenheim nicht zu behandeln. Trotzdem war unklar, ob die Zeugnisse Friedländers und Klügers bezüglich der Forschungsinteressen komplementär genug wären. In diesem Sinne stellte sich als besonders interessant das Werk Karolin Machtans (2009) über diese beiden Autoren heraus: eine Untersuchung, die den Schwerpunkt auf die Vermischung vom autobiographischen und wissenschaftlichen Charakter der Werke Friedländers und Klügers legt. Das Ziel unserer Untersuchung war jedoch „kulturalistischer“ Art. Bewusst wollten wir dieses wiederkehrende Muster des philologischen Ansatzes durchbrechen.

Inmitten unserer Untersuchung veröffentlichte Friedländer sein zweites autobiographisches Werk: *Where Memory Leads* (2016); ein Werk mit einem harschen politischen Ton, in dem Friedländer die zweite Hälfte seines Lebens nach der Alija erzählt. Das zionistische Gefühl, die Rhetorik der Konversion und der Wille zum Leben, die *Quand vient le souvenir* erfüllt, finden eine bittere Lösung im zweiten

autobiographischen Werk Friedländers. In *Where Memory Leads* zeigt der Historiker seine Enttäuschung über die zionistische Bewegung und folglich kehrt er nach der Diaspora zurück, wo ein Gefühl des Exils sein zweites autobiographisches Werk durchdringt. Der bittere Ton des zweiten autobiographischen Werk Friedländers stellt aber eine der faszinierendsten Erzählungen des Post-Shoah-Lebens dar, weshalb Friedländer als einer der Hauptautoren in dieser Dissertation integriert wurde. Das aber beinhaltet mehrere Schwierigkeiten. Wegen des hoch politischen Tons seines Werks kann Friedländer potenziell ein Ziel von Kritik sein, sowohl von rechts als von links. In dieser Untersuchung werden die politischen Standpunkte Friedländers analysiert, aber vor allem in ihren literarischen Kontext eingeordnet, nämlich in den Kontext der Autobiographie.

Diese Dissertation wird mit der Diskussion der diasporistischen Tendenz, die in vielen jüdischen Autoren betrachtet werden kann, abschließen. Das Ziel wird es sein, die wichtigsten Merkmale der modernen jüdischen Identität einzurahmen und so diese Autoren innerhalb des jüdischen Spektrums zu verorten. Die Identität – ein unpräzises Konzept heutzutage – wird hier wie ein formgebendes Prisma verstanden, eine selbsterkennende Stellung, wovon aus die Welt und ihre Phänomene zu sehen sind. Die Schlussfolgerung der Verortung dieser Positionen bzw. Identitäten führt zur Diskussion von Aspekten, die die jüdische Psyche stetig seit der Emanzipation beunruhigte. Andere Aspekte resultieren jedoch aus der Shoah-Erfahrung. Einige dieser Themen, die in diesen ersten Kapiteln besprochen werden, sind höchst kontrovers. Trotzdem mussten sie in dieser Dissertation erfasst werden, um die wichtigsten Variablen, die eine Rolle in der jüdischen Identitätsbildung spielen, zu skizzieren.

Viele Autoren werden im Laufe dieser Untersuchung eine Stelle in der Diskussion finden. Jeder dieser Autoren stellt innerhalb des „säkularen“ Spektrums eine bestimmte Position dar. Sie entsprechen unterschiedlichen und manchmal antagonistischen Jüdischkeitsansätzen und Lebensanschauungen. Auch werden wir fiktive Figuren nutzen, um die umstrittensten Aspekte der Jüdischkeit wie den Selbsthass oder die Selbstbejahung zu behandeln. Die deutsch-jüdische Symbiose wird auch eine zentrale Stellung in der Diskussion der jüdischen Identität nach der Shoah

haben. Des Weiteren werden die wissenschaftlichen Laufbahnen Klügers und Friedländers als Versuch eines deutsch-jüdischen Gesprächs angesehen. Über die Analyse ihrer autobiographischen Essays werden die Grenzen dieses Gesprächs diskutiert, sowie die Grenzen des Geschichtsrevisionismus. Auch werden die Spannungen zwischen der historischen Epistemologie und dem Zeugnis des Überlebenden diskutiert, sowie die Probleme, die der Geschichtsrevisionismus und das postmoderne Denken bezüglich dem Holocaust-Gedächtnis darstellen. Abschließend wird die Dynamik zwischen Deutschtum und Judentum besprochen: jene Momente, in denen die Dynamik als symbiotisch betrachtet werden kann, sowie die Momente, in denen die Symbiose abrupt zu Ende kommt, das heißt, wenn die Jüdischkeit wie ein Identitätskern wahrgenommen wird und die Erfahrung des Antisemitismus die Selbstbejahung des Judentums und die Zurückweisung – manchmal bis zur Ablehnung – des Deutschtums auslöst.





# INTRODUCCIÓN





## INTRODUCCIÓN

Escrutar el lugar adecuado del autor judío dentro de la germanidad podría parecer una tarea sencilla; pues no es del todo extraño ver cómo, dentro de los estudios filológicos, al autor judío se le entiende como parte constituyente de la sociedad que lo vio nacer. En muchas ocasiones, la judeidad del autor judío es algo incluso ignorado, especialmente cuando se tratan autores que se autodenominan agnósticos o ateos. La cosmovisión que este aporta, por tanto, en ocasiones no se enmarca en la experiencia concreta e intransferible, con sus particularidades psicológicas, de un grupo concreto; tiende a camuflarse dentro de la hermenéutica filológica como un vector de poca fuerza, a veces asimilado a una especie de disidencia política con la que, por otra parte, en algunas ocasiones está conectada. Esta tesis doctoral nace del convencimiento de que la judeidad –un concepto que analizaremos en profundidad a lo largo de estas páginas– nunca habría de ser entendida como un mero aderezo identitario del autor occidental. Partiremos del axioma de que estudiar al judío moderno de la Diáspora europea, supone estudiar una alteridad esencial: la otredad en contraposición a la Esencia, es decir, en contraposición al grupo de referencia. Estas dinámicas de esencialismo y otredad que podrían potencialmente operar en diversos paradigmas culturales conformarán una pieza clave de este trabajo, pues constituyen la piedra angular de la autocomprensión judía de la Diáspora. Estas podrán ser, por tanto, percibidas –en forma de bajo continuo– a lo largo de todo este trabajo.

“Judío” será, en el contexto de esta investigación, el significante con el que haremos referencia al Otro europeo por antonomasia, siguiendo la aproximación fenomenológica de Sartre (1946). Solo de esta manera podremos darle al autor judío el lugar que corresponde para un análisis profundo y, así, adquirir una visión más holística de lo que la experiencia judía supone en este tipo de autores que nos interesan: autores germano-judíos de la modernidad a caballo entre la asimilación y la particularidad judía. El judío germano emancipado y, en principio, secular –el también llamado *Grenzzjude*– constituye en sí mismo una particular posición desde la cual relacionarse con los fenómenos del mundo; una manera de pertenecer, y no, a la sociedad de acogida; una manera de entenderse, y no, elemento constituyente de la misma; una manera de

navegar entre paradigmas, adquiriendo quizás una visión más amplia del mundo, pero, a su vez en muchos casos, una autocrítica mayor. La otredad del autor germano-judío a lo largo de la historia juega un papel ambivalente y se enmarca en una dinámica de flujos bidireccionales entre la Esencia y el Otro: en parte esta podría considerarse exterior y forzada, pero a la vez, interior y autoimpuesta. Hablar del autor judío diaspórico es hablar de las tensiones entre la asimilación y el tradicionalismo; es hablar de identidades fronterizas, transculturales: a veces confusas, siempre triclinicas; es hablar de la espinosa negociación entre el desprecio exógeno y el autodesprecio endógeno, entre el antisemitismo y la autocrítica más mordaz, entre la autodestrucción y la autosuperación. En resumen: hablar del autor judío en el contexto germano es hablar de las complejas dinámicas psicológicas del Otro esencial.

La germanidad y la judeidad del autor germano-judío suponen una de las tensiones cardinales a las que haremos referencia en este trabajo. Estas tensiones son aquellas propias de las fuerzas centrífugas y centrípetas que operan tanto dentro de la germanidad como de la judeidad, así como la problemática relación –simbiótica a veces, dicotómica en muchas ocasiones– entre las mismas. De la llamada a la asimilación total –cargada de lugares comunes del antisemitismo– por Walther Rathenau en su famoso ensayo “Höre Israel” (1897) a la llamada a la disimilación por Moritz Goldstein años más tarde en su “Deutsch-jüdischer Parnass” (1912) –cargado de autoafirmación sionista– el espectro de actitudes judías con respecto a la eterna tensión entre judeidad y germanidad se podría antojar merecedor de la categoría de sublime matemático kantiano. Dentro de este espectro no podría faltar Otto Weininger, judío converso al cristianismo que –después de publicar su magnum opus *Geschlecht und Charakter* (1903) lleno de referencias antisemitas y misóginas– se suicidaría a los veintitrés años en su Viena natal.

La experiencia del antisemitismo y su reacción a él (ya sea de autoafirmación, autodesprecio, o una particular mezcla o alternancia de ambos) no pueden, por tanto, jamás ser excluidas del estudio del autor judío, como tampoco pueden serlo, por extensión, la reacción de rechazo a Alemania, de amor a esta (como ejemplifica la famosa novela de Ludwig Jacobowski, *Werther, der Jude* (1898), que cuenta la historia de un

hombre que muere de amor no correspondido por Alemania) o de *Hassliebe* también presente en algunos autores de este perfil.

Desde la emancipación en adelante, la contribución judía al arte, a la ciencia y al pensamiento alemán y europeo podría antojarse abrumadora. Es precisamente por esta afirmación por la que los trabajos de autores como Zunz, Gans, Heine, Börne, Philippson, Auerbach, Rathenau, Buber, Pinsker, Blumenfeld, Goldstein o Scholem, entre muchos otros, despiertan un especial interés en nuestra investigación. Las referencias de estos autores a la problemática relación germano-judía conforman un aspecto fascinante del estudio de la literatura y la cultura alemanas, y nos invitan a especular hasta qué punto este estado de constante desasosiego, esta marginalidad autoconsciente, pueda estar detrás de tal autosuperación y contribución intelectual y artística; es decir, la consciente búsqueda ad infinitum de la automejora y el perfeccionismo, a modo de sobrecompensación, quizás, para con la sociedad de acogida.

Es por esto por lo que, en el transcurso de nuestra formación académica, hemos mantenido un especial interés por la producción germano-judía que emana tanto de movimientos decimonónicos como la *Wissenschaft des Judentums* como del movimiento sionista temprano. El primero tendría una finalidad tan ambivalente (y, en retrospectiva, igualmente quimérica) como la de atraer al judío a la órbita de la *Hochkultur* alemana y, a la vez, reforzar su judeidad. El segundo tendría una finalidad completamente opuesta: la de desenraizar al judío germano de su germanidad para hacerle abrazar, sin tapujos, una nueva –actualizada dirían– versión de su judeidad: proactiva y defensiva. Las tensiones entre religión y secularismo se perciben, no obstante, como una constante en ambos movimientos. Ningún autor germano-judío moderno –a caballo entre la asimilación y la particularidad judía como ya hemos dicho, pero a caballo, también, entre lo religioso y lo secular– puede, por tanto, escapar de este entramado de intertextualidad que conforma la quintaesencia de la judeidad germana.

No obstante, el académico contemporáneo conoce el final de la trágica historia de la judeidad germana que más tarde sería también llamada por Scholem “una historia de amor no correspondido”. Toda aproximación que se pretenda hacer al estudio de

autores germano-judíos después de Auschwitz queda empañada por la consciencia de la catástrofe. Para el académico interesado en las dinámicas de la judeidad germana, es casi inevitable volver, una y otra vez, a pivotar alrededor del evento que más ha influenciado la identidad judía moderna. ¿Cómo se han de leer autores como Mendelssohn, Auerbach, Rathenau o Victor Klemperer después de la Shoá? ¿Qué tipo de hermenéutica habría que poner en uso para aproximarse, después de la catástrofe, a la psique del autor judío que aspiró un día a la total identificación con la germanidad? Hemos de tener en cuenta, por tanto, que la experiencia de la Shoá trasciende su estudio sincrónico: esta se extiende e influencia nuestra percepción de la judeidad bajo un punto de vista diacrónico; nos obliga a profundizar mucho más en las dialécticas históricas, a ver detrás del ímpetu asimilacionista y del arrebató particularista; nos obliga, sobre todo, a no olvidar.

En *Negative Dialektik* (1966), el filósofo de padre judío y madre cristiana Theodor Adorno sugiere lo siguiente: “Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe” (Adorno 1966, 356). A través de la idea de que el filósofo debe encontrar maneras históricamente apropiadas para hablar de la verdad sin afirmar una esfera trascendente allende el mundo que conocemos, pero tampoco negarla, Adorno sitúa su epistemología en una posición que lo hace rechazar tanto el positivismo lógico antimetafísico como la metafísica tradicional. La verdad para Adorno no puede ser concebida sin el sufrimiento que ha construido la historia, especialmente sin el sufrimiento que se ha convertido en paradigmático del sufrimiento humano, es decir, aquel relacionado con la experiencia de la Shoá: “Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit” (Adorno 1966, 27).

La epistemología post-Shoá de Adorno nos ha influenciado considerablemente a la hora de enfocar nuestro objeto de estudio en esta investigación. La decisión final de poner mayor énfasis en la obra ensayística y autobiográfica de supervivientes de la Shoá viene, pues, de la voluntad de querer dejar al sufrimiento hablar, especialmente teniendo en cuenta que pocos son ya los supervivientes que continúan publicando sus memorias.

Hemos querido, por tanto, centrarnos en autores que son prueba viviente de la supervivencia, pero también prueba fehaciente de las complejas consecuencias de tal supervivencia. Durante un breve periodo de tiempo, consideramos tratar trabajos de algunos supervivientes no judíos, pero rápidamente nos dimos cuenta de que la otredad que emanaba del prisionero político no constituía la otredad última que la Esencia nacionalsocialista pretendía eliminar. Entender, pues, la lógica nacionalsocialista significaba entender no solo a su Otro político, sino, especialmente, a su Otro *esencial*. La otredad esencial del autor judío se nos antojó clara una vez empezamos a ahondar en las obras clásicas de supervivientes como Primo Levi, Elie Wiesel, Tedeusz Borowski, Paul Celan o Viktor Frankl entre otros; gravitar hacia este tipo de autores constituyó la tendencia lógica después de la aceptación de la reflexión fenomenológica sobre la otredad esencial del judío a la que decidimos adherirnos.

Una vez establecido que nuestro objeto de estudio lo iba a constituir la obra de supervivientes de la Shoá germano-judíos, habíamos de decidir qué tipo de superviviente queríamos que ocupara un papel central en nuestra investigación. Hemos elegido conscientemente autores que, después de la Shoá, podrían ser considerados intelectuales: académicos respetados en sus respectivos campos, es decir, no solo escritores en el sentido literario del término, sino también autores que aportan, desde sus respectivas áreas de conocimiento, unas reflexiones y un tono único. Buscábamos, por tanto, una consciente amalgama entre el relato autobiográfico tradicionalmente entendido y la reflexión académica propia del trabajo ensayístico. Si algo nos quedó claro después de leer docenas de trabajos autobiográficos y de ver docenas de testimonios audiovisuales fue la presencia constante de ambivalencias naturalizadas; sentimientos encontrados que se antojaban especialmente palpables en autores germano-judíos de la Diáspora. Tres eran las grandes fuentes de ambivalencia en estos autores: la experiencia con la religión y el ritual religioso en el mundo contemporáneo, la relación con el movimiento nacionalista judío, y las tensiones prototípicas de la que un día fue considerada la simbiosis germano-judía.

Los dos autores principales que hemos decidido tratar en esta tesis son Ruth Klüger (Viena, 1931) y Saul Friedländer (Praga, 1932): judíos askenazíes, supervivientes

de la Shoá, parias, refugiados sin lugar claro al que llamar casa ni lengua clara a la que llamar propia; supervivientes que, a pesar de todo, se han convertido en académicos reconocidos dentro de sus áreas de conocimiento: Ruth Klüger como germanista, Saul Friedländer como historiador de la Shoá. El análisis de este tipo de autores supone en sí un desafío, ya que estos autores trascienden los paradigmas culturales tradicionales en los que podríamos insertar a otro tipo de autores más claramente delimitados en un paradigma nacional concreto. Llegar a una visión holística de estos autores, por tanto, conllevará necesariamente proceder con una “lectura judía” de ellos, es decir, una lectura que entienda las referencias intertextuales como posiblemente pertenecientes a diversos trasfondos nacionales, y sus experiencias no como paradigmáticas de las Esencias de los países de donde son oriundos, sino paradigmáticas de la experiencia del Otro por antonomasia. Esta consciencia de otredad que hemos instaurado como leitmotiv de este estudio constituirá la piedra angular psicológica de estos autores; esa que dará forma a sus experiencias y que proveerá una identidad concreta, un prisma modelador, un lugar único desde el cual desarrollar toda una cosmovisión.

De poco serviría aproximarse a autores germano-judíos sin tener en cuenta las ambivalencias y las tensiones que conforman, por una parte, la experiencia general de la judeidad germana y aquellas que, por otra parte, se originan o se refuerzan después de la Shoá; pues nada problematiza más una identidad confusa que la aproximación a la historia y al canon después de haber experimentado la exclusión esencial de ellos. En este sentido, hemos elegido a autores como Saul Friedländer o Ruth Klüger por su particular posición intermedia: en primer lugar, debido a su particular germanidad periférica; y, en segundo lugar, por su falta de adhesión a categorizaciones esencialistas de la judeidad, pero, simultáneamente, por su aceptación de la judeidad como identidad constitutiva y como entidad nacional.

De entre todos los testimonios de supervivientes de la Shoá, Ruth Klüger fue, desde el primer momento, el primero de los autores que despertó en nosotros una especial curiosidad. La infancia de la escritora austriaco-americana enmarcada en sus dos principales obras autobiográficas *weiter leben* (1992) y *Still Alive* (2001) –una escrita en su alemán vienes vernáculo, la otra en su inglés americano adoptado– quedaría

fuertemente marcada de por vida por su experiencia en Theresienstadt, Auschwitz y Christianstadt. De este último campo conseguiría escapar junto a su madre en 1945 para emigrar dos años más tarde a los EE. UU. Allí, Klüger se convertiría en profesora de germanística, primero en la Universidad de Princeton y, finalmente, en la Universidad de California, Irvine, donde es actualmente profesora emérita. Desde la publicación de su primera obra autobiográfica, Klüger ha recibido especial atención por su particular amalgama entre teoría feminista, crítica literaria y estudios de la Shoá. En 2008, Klüger publica su tercera obra autobiográfica, *unterwegs verloren*, en donde la autora enmarca su experiencia como mujer judía en la academia americana. No obstante, no sería hasta 2013 cuando Renata Schmidtkunz estrenaría su documental cinematográfico *Das Weiter Leben der Ruth Klüger*. Fue después del estreno de este documental cuando decidimos incluir a Ruth Klüger como uno de los autores principales de nuestra investigación, pues consideramos que, a pesar de ser una autora ampliamente estudiada, aspectos cruciales de su vida no estaban siendo tratados en absoluto o no tratados con la profundidad que considerábamos merecían. Uno de estos aspectos fue la particular relación de Klüger con la religión y el ritual judío.

En la intersección entre la literatura de la Shoá, el trabajo ensayístico, la religión y la autobiografía, autores como Elie Wiesel o Primo Levi se erigen como fundamentales. En la obra de Wiesel se comienzan a ver los rasgos ya de lo que más tarde pasaría a ser una teología del Holocausto. Su proyecto autobiográfico tiene como punto principal la reflexión de carácter teológico y ontológico. El motivo de la teodicea es perfectamente perceptible en sus obras y ha llegado a representar la quintaesencia de la angustia del yo religioso durante y después de Auschwitz. Incluso se podría decir sin temor a exagerar que la búsqueda de respuestas después de Auschwitz es, fundamentalmente, el eje sobre el cual pivota su proyecto autobiográfico. Wiesel busca incesantemente respuestas a los problemas que surgen de intentar entender el significado de la existencia en un mundo en donde el Holocausto sucedió; respuestas que surgen de intentar discernir una finalidad y un sentido a la vida después de tal experiencia. Si las preguntas de Wiesel se enmarcan en un modo de reflexión típico de la duda de naturaleza religiosa y con un fin teológico, Primo Levi representa la conclusión atea ante tales reflexiones. La relación de

Levi con la religión, o con cualquier tipo de poder superior, queda zanjada con su tajante “c’è Auschwitz, quindi non può esserci Dio” (Levi en Camon 2014, 86).

La cuestión religiosa, como veremos en profundidad en los últimos capítulos de esta tesis, no solo ha conformado una constante en la historia de la autobiografía, también conforma una constante que emerge de muchos de los trabajos dentro de esta denominada literatura de la Shoá. Es por esto por lo que el especial interés en el ritual religioso presente en la obra de Klüger despertó en nosotros una curiosidad concreta. En estos trabajos, la comprensión de la religión por parte de Klüger bebe de una perspectiva no de tipo teológico o existencial como en el caso de Wiesel o Levi, sino más bien de tipo antropológico. A pesar de esta relevante aportación a la literatura del Holocausto, no consideramos que el tratamiento que hace Klüger del ritual religioso haya sido profundamente tratado en los trabajos acerca de su obra. Aún considerándose agnóstica, la comprensión por parte de Klüger de ciertos rituales religiosos, así como la búsqueda de cierta práctica ritual a lo largo de su vida y su obra, demuestra una manera particular de aspiración religiosa que nos hace cuestionar la premisa de que la creencia ha de preceder a la práctica.

El interés en Ruth Klüger surgió, por tanto, del interés por el ritual religioso que la propia autora enmarca en su obra; un interés que trasciende aquel propio del mero observador. Consideramos, pues, imprescindible tratar en este estudio la particular posición del participante autoconsciente, ya que ésta arroja luz de manera considerable sobre la relación entre el académico que pretende llevar a cabo una aproximación aséptica al ritual y la aspiración religiosa. Las reflexiones de Klüger con respecto al ritual encuentran paralelismos con investigaciones que tienen lugar actualmente en los campos de la filosofía y la antropología de la religión. Por esta razón, hemos decidido hacer una lectura “culturalista” del fenómeno religioso, como explicaremos en el capítulo cuarto. De este modo, pretenderemos encontrar un lugar apropiado que nos permita insertar la obra de Klüger dentro de una aproximación a la religión que escape de las limitaciones propias de aproximaciones de tipo teológico.



La autobiografía o auto-escritura (como hemos preferido llamarla en este trabajo) de corte ensayístico es el medio que permite enlazar una perspectiva analítica y una experiencia subjetiva de la religión de una manera que ningún texto académico podría facilitar. La descripción que hace Klüger de Pésaj es paradigmática de cómo un académico moderno elige aproximarse a lo que considera una experiencia religiosa a través de una semántica que recuerda considerablemente a aquella que es utilizada en campos como la antropología y filosofía de la religión. Este nivel de autoconsciencia en la práctica ritual juega, de hecho, un papel crucial en la identidad del hombre moderno. En el caso de Klüger, esto llevará a una conclusión amarga cuando tal aproximación analítica conduce necesariamente a una comprensión del ritual como una estructura de relaciones de poder, donde la dominancia y el honor han de ser negociadas. Huelga mencionar que esta idea está fuertemente influenciada por la perspectiva foucaultiana perceptible en todas las ramas de la crítica cultural que beben de planteamientos de corte postestructuralista.

No entraremos a cuestionar el papel totalizante que juega el concepto del poder en este tipo de aproximaciones (aunque tal discusión urge en el ámbito académico por la influencia tan fuerte que ejerce en la hermenéutica contemporánea). No obstante, la comprensión del ritual religioso como palestra donde se negocian y establecen la dominancia y el honor está muy presente en la aproximación culturalista a la religión a la que nos adherimos; esta comprensión configura, así, la predisposición del intelectual moderno a la religión. La idea de que una jerarquía es equivalente a un sistema de dominancia es una de las ideas que Klüger sigue en su aproximación hermenéutica al ritual. Nuestra tesis se fundamenta sobre el axioma de que esta idea, articulada a través de un prisma feminista y fuertemente influenciada por este tipo de aproximaciones que pivotan alrededor del concepto del poder, previene a Klüger de la experiencia religiosa positiva que parece busca incesantemente y que acaba recanalizando a través de otros medios.

En un principio, nuestra investigación –estrictamente enfocada en el trabajo de Klüger– volvía una y otra vez a esta relación frustrada con el ritual religioso. Ahondamos en el estudio de ramas no ortodoxas del judaísmo para solo confirmar que muchas de

las reivindicaciones de Klüger se asemejaban considerablemente a aquellas del reformismo judío en el siglo XIX. Nos propusimos, entonces, buscar en todas las obras, artículos, documentales y entrevistas de Klüger alguna referencia a tal movimiento. No encontramos ninguna explícita, tan solo un rechazo claro por parte de Klüger en varias de sus obras a la idea del asimilacionismo en el contexto germano. Después de esta lectura exhaustiva de los trabajos autobiográficos y ensayísticos de Klüger, percibimos, no obstante, el papel fundamental que tienen los sentimientos encontrados en su obra. Establecimos, pues, otro axioma que ha guiado también esta investigación: el de entender las ambivalencias naturalizadas que emanaban de sus obras como sintomáticas, incluyendo así a Klüger dentro de las dinámicas prototípicas de la judeidad germana. Decidimos centrarnos en todas las fuentes de ambivalencia que la autora establece en su experiencia después de Auschwitz para, así, incluir esta relación ambivalente con la religión dentro de una estructura bien definida de dinámicas germano-judías.

Si el tratamiento del ritual religioso constituyó el primero de los temas que consideramos relevante en la obra de Klüger, esperábamos también encontrar en el movimiento nacionalista judío un atisbo de esta tendencia a la ambivalencia característica de muchos intelectuales judíos de izquierdas en el ámbito académico americano. No obstante, no encontramos ninguna crítica política real al estado judío en ninguna de las obras o entrevistas de Klüger. Más tarde nos daríamos cuenta de que la relación de Klüger con el movimiento nacionalista y el estado judío operaba a un nivel mucho más subterráneo; pues el sionismo político, como discutiremos en el capítulo tres, se establece como una suerte de salvavidas durante la Shoá: el único movimiento político mediante el cual Klüger es capaz de desarrollar una judeidad autoafirmativa. Israel es enmarcado en muy pocas ocasiones en la obra de Klüger como un lugar real. Israel hace las veces de lugar metafísico y psicológico en la obra de Klüger; un lugar que, consciente o inconscientemente, es siempre mantenido a ese nivel.

Después de haber establecido dónde residía el sentimiento de ambivalencia con respecto a Israel, consideramos oportuno enriquecer nuestra aproximación con un tratamiento de las referencias intertextuales de las que bebía la nostalgia de Sion que se

percibe en la obra de Klüger y que, por otra parte, ha jugado un papel crucial en la conciencia diaspórica a lo largo de los siglos. Se nos antojó relevante estudiar la manera en la que estas referencias intertextuales operaban en el autor auto-reconocido como secular. Es precisamente en el campo del estudio del judaísmo donde las fronteras entre lo religioso (entendido en su significado occidental) y lo étnico se antojan difíciles de separar, pues son, aún hoy en día, un importante tema de debate dentro del mundo judío. La resolución de estas tensiones en autores “no practicantes” conforma una pieza clave de la experiencia judía moderna. La nostalgia de Sion que percibíamos en el contexto de la obra de Klüger venía fuertemente ligada a su experiencia con el sionismo político. El movimiento nacionalista judío, por tanto, supone un pilar básico de la autocomprensión de Klüger, ya que este supuso el comienzo de una judeidad defensiva que marcaría el tono de su obra autobiográfica y la actitud de toda una vida; actitud que emergerá con especial brío en reacción al antisemitismo o al revisionismo histórico.

En un afán por llegar al origen de esta tendencia a las ambivalencias en la obra de Klüger, comenzamos a percibir las tensiones entre el autodesprecio y la autoafirmación, la conciencia de otredad, así como la interiorización de un sentimiento de exogenismo que, como mencionábamos al principio de esta introducción, formaba ya parte constitutiva de la experiencia judía antes de la Shoá. Con un interés ya casi psicoanalítico, la cuestión germano-judía se erguiría finalmente como una de las tensiones principales que habríamos de tratar en este estudio; considerando, además, que entrar en este terreno despertaría quizás más interés en el contexto de los estudios filológicos. Es por esta razón por la que los primeros capítulos de esta tesis están dedicados específicamente a este tema. A partir del estudio de estas tensiones entre germanidad y judeidad tan propias de la experiencia germano-judía, desarrollaremos el perfil psicológico de estos autores/supervivientes para, así, entender el proceso (o intento) de autoafirmación que tendrá lugar durante la Shoá. Finalmente, aunque el estudio de las referencias religiosas en la obra de Klüger constituyó el primer punto de interés en nuestra investigación, hemos decidido dejar el análisis de éstas para el último capítulo de esta tesis.

Una vez habíamos aclarado qué tres temas conformarían el estudio de Ruth Klüger que pretendíamos llevar a cabo, quisimos buscar autores complementarios para ilustrar todas estas cuestiones relativas a la vida después de Auschwitz. En un afán por encontrar una experiencia similar a la de Klüger, buscamos perfiles afines: autores germano-judíos, supervivientes de la Shoá e intelectuales. Muchos fueron considerados: Jurek Becker, Nelly Sachs, Edgar Hilsenrath, Fred Wander, Emil Fackenheim, etc. La obra de Hilsenrath, por ejemplo, hubiera complementado convenientemente algunos de los aspectos que pretendíamos tratar. Un estudio en profundidad de su ficción autobiográfica habría de ahondar en las intrincadas y fugitivas maneras en las que el autodesprecio se articula después de la Shoá. La vuelta del autor a Alemania después de haber vivido en Israel y Estados Unidos supondría también un análisis exhaustivo de la identidad judía después de la Shoá, ya que contrasta fuertemente con la experiencia de Klüger. Emil Fackenheim fue otro de los autores que llamaron especialmente nuestra atención, ya que, hasta cierto punto, representaba muchas de las ambivalencias que veíamos en Ruth Klüger. Esto puede ser especialmente perceptible en la naturaleza mixta de su obra autobiográfica, *An Epitaph for German Judaism: From Halle to Jerusalem* (2007); un trabajo de corte teo-político en el que Fackenheim combina el camino introspectivo típico de la auto-escritura con reflexiones teológicas y filosóficas.

La obra histórica de Saul Friedländer había ya constituido desde el inicio de esta investigación una de nuestras referencias cardinales sobre el estudio de la historia de la Shoá. Así, el magnum opus de Friedländer, *Nazi Germany and the Jews: The Years of Extermination* (trabajo con el que consigue en 2008 el Premio Pulitzer de Obras de No Ficción), formaba parte de nuestras referencias históricas al período del Tercer Reich. El perfil de Friedländer enmarcado en su primera obra autobiográfica, *Quand vient le souvenir* (publicado en francés en 1978), era ya considerado por nosotros uno de los testimonios más sui generis de la Shoá. Nacido en la Praga germanohablante, Friedländer sobrevivió a la Shoá en diferentes instituciones católicas donde acabaría por convertirse al cristianismo. A su vez, sus padres, en un intento por cruzar a Suiza y escapar de la persecución nazi, serían arrestados y llevados a Auschwitz, donde morirían finalmente en una cámara de gas, dejando huérfano a su único hijo.

La historia de Friedländer –la historia de un huérfano judío (y cristiano) que desde los primeros estadios de su vida no estaba seguro de su nombre (Pavel, Pavlíček, Paul, Paul-Henri-Marie, Shaul, Saul...), de su religión o de su trasfondo cultural– se convirtió en uno de los relatos autobiográficos más intrigantes que habíamos leído hasta entonces. El despertar a una judeidad casi olvidada después de escuchar los horrores de la Shoá se nos antojó una de las conversiones más cautivadoras de la historia de la autobiografía post-Shoá. Un Friedländer adolescente, sin nadie al que llamar familia, ni nada a lo que llamar suyo, se embarca de manera ilegal rumbo a Israel en 1948, intentando encontrar una identidad de la que carecía, buscando una comunidad a la que adherirse: no como el Otro esencial, sino como un miembro comprometido de ella.

La obra autobiográfica de Friedländer eclipsó muchos de los relatos que hasta entonces habíamos leído y, consecuentemente, decidimos dejar a un lado las obras de Hilsenrath o Fachenheim. Pese a ello, no estábamos seguros de que la obra de Saul Friedländer pudiera complementarse bien con todos los puntos que queríamos tratar de la obra de Ruth Klüger. En este sentido, nos pareció especialmente interesante el trabajo de Karolin Machtans (2009) sobre ambos autores: un estudio en el que un especial énfasis es puesto en la particular intersección entre el carácter autobiográfico y científico de sus narraciones. Nuestro estudio, no obstante, pretendía dejar a un lado lugares comunes de la crítica filológica que, hasta cierto punto, se mantenían considerablemente presentes en el trabajo de Machtans.

En medio de esta búsqueda por encontrar el complemento perfecto para Klüger, Friedländer publicaría su segunda obra autobiográfica: *Where Memory Leads* (2016); una obra con fuerte tono político que relata la segunda etapa de su vida después de la alíá. El sentimiento sionista, la retórica de conversión y la voluntad de vida que permeaban *Quand vient le souvenir* encuentran una resolución amarga en la segunda obra autobiográfica de Friedländer; obra en la que el historiador enmarca su desilusión con el movimiento sionista y su retorno a un estado de exilio que parece totalizar su experiencia vital. El tono amargo de la segunda obra autobiográfica de Friedländer representa uno de los relatos más cautivadores de la vida después de la Shoá y, consecuentemente, decidimos incluir a Friedländer como uno de los autores principales

en esta investigación. El estudio de este segundo trabajo de Friedländer, no obstante, conllevaría unos retos particulares, pues debido al tono altamente político de su segunda obra autobiográfica, Friedländer puede potencialmente ser diana para críticos a su izquierda y su derecha. En este estudio, trataremos las posturas políticas de Friedländer, pero, sobre todo, las ubicaremos en su contexto literario: el contexto de la autobiografía o auto-escritura.

Esta tesis, por tanto, tendrá como elemento principal un estudio de la intertextualidad judía pertinente; en base a ésta seremos capaces de ahondar en el estudio de los dos principales autores que hemos decidido tratar. Comenzaremos discutiendo la tendencia diaspórica que percibimos en muchos de estos autores. Nuestra finalidad será la de enmarcar los grandes rasgos de la identidad judía moderna y poder, así, situar a estos autores dentro del espectro de la judeidad. La identidad, por tanto –un concepto tendencialmente bastante líquido– será entendido por nosotros como un prisma modelador, una posición autoreconocida desde la cual observar el mundo y sus fenómenos. Ubicar estas posiciones –estas identidades– por las que se percibe el mundo y por las que el sujeto se aproxima a la realidad en el contexto de la experiencia judía nos llevará a discutir aspectos que siempre han preocupado autor judío diaspórico. Algunos de estos aspectos son generales y, por tanto, recurrentes en la experiencia judía a partir de la emancipación; otros aspectos, sin embargo, son más concretos y están fuertemente relacionados con la experiencia judía después de la Shoá. Algunos de los temas que trataremos en estos primeros capítulos son altamente controvertidos, pero hemos considerado crucial incluirlos con el fin de trazar las variables generales que operan en la formación de la identidad judía moderna.

Varios autores encontrarán un lugar a lo largo de este trabajo: cada uno representará, dentro del espectro históricamente entendido como secular, una postura propia; diferentes aproximaciones a la judeidad que llevarán a un repertorio amplio de posiciones políticas contrastantes. Haremos uso también de personajes ficticios para discutir los aspectos más controvertidos de la judeidad como el autodesprecio o la autoafirmación sionista. La simbiosis germano-judía tendrá una posición central en la discusión de la identidad judía después de la Shoá. Entenderemos los caminos

académicos de Friedländer y Klüger como intentos de conversación germano-judía después de la Shoá. A través de sus obras ensayísticas y autobiográficas discutiremos los límites del diálogo germano-judío después de la Shoá, las tensiones entre la epistemología historiográfica y el testimonio del superviviente, y los problemas que tanto el revisionismo histórico como el pensamiento postmoderno suponen en la construcción de la verdad histórica. Además, discutiremos las dinámicas entre germanidad y judeidad en estos autores, los momentos que propician la potencial relación simbiótica entre ambas, al igual que los momentos donde la simbiosis se rompe abruptamente, es decir, los momentos en los que la judeidad es abrazada como una identidad nuclear; cuando la experiencia del antisemitismo desencadena la autoafirmación judía, el rechazo y, en ocasiones, hasta la repulsión de la germanidad.





Capítulo 1:  
**IDENTIDAD  
GERMANO-JUDÍA**



## 1. Identidad germano-judía

### 1.1. Polimorfismo, ambivalencia y otredad

En este primer capítulo trataremos el complejo tema de la identidad germano-judía; pues complejo no es solo el tratamiento de las dinámicas que han acompañado a los judíos en el contexto germano durante siglos, compleja es también la mera conceptualización del significante –en ocasiones flotante– de la identidad. La identidad es un tema recurrentemente estudiado en los ámbitos humanísticos; un significante que encabeza multitud de investigaciones, tan usado a veces que puede llegar a ser percibido como un concepto plástico, en algunos casos demasiado líquido o, en muchas ocasiones, un significante vacío. En el contexto de esta investigación hemos decidido entender tal significante como un prisma modelador, como un lugar auto-reconocido desde donde se desarrolla toda una cosmovisión particular que –por extensión– da forma a toda una manera de entender el mundo y los fenómenos que en él se producen. Por esta razón, un estudio de las referencias intertextuales más relevantes que operan sobre la identidad germano-judía se nos antoja crucial a la hora de definir el significante de la identidad en este trabajo. Partimos del postulado de que las identidades de los autores que vamos a tratar necesitan ser comprendidas necesariamente como polimórficas, triclínicas hasta cierto punto; identidades no definitivas y, sobre todo, nunca paradigmáticas de ninguna Esencia, sino más bien paradigmáticas del Otro esencial.

Es esta particular identidad creada desde la otredad, desde la alteridad, la que marcará fuertemente las dinámicas que se establecen entre el judío y el mundo que lo rodea. Entendiendo esta otredad como constitutiva de la identidad judía diaspórica, analizaremos el reflejo de esta en las decisiones vitales de estos autores, sus posiciones políticas y su relación con el pasado; un pasado cuya memoria acecha, condiciona y promueve, a su vez, este constante estado de otredad. La representación y puesta en escena de la germanidad judía y la judeidad germana serán discutidas en este primer capítulo. Para ello, incluiremos un estudio de personajes cruciales en el estudio de esta relación –llamada por algunos simbiótica– entre la judeidad y la germanidad que nos proporcionará el trasfondo necesario para discutir la obra ensayística y la auto-escritura

de autores germano-judíos contemporáneos. Ellos proporcionarán las referencias intertextuales necesarias para entender en profundidad la representación de la judeidad diaspórica (y diasporística) después de la Shoá.

## 1.2. El autor germano-judío, una *Zwischenposition*

El plurilingüismo siempre ha formado parte de la experiencia judía en la Diáspora, y esto no está restringido, naturalmente, a la experiencia de los *Ashkenazim*. Ciertos aspectos de la teoría posestructuralista nos servirán, en este sentido, para desarrollar una comprensión de la influencia del plurilingüismo en la vida y los trabajos de autores judíos. “A man with one language is like a man with one eye” le dice el Hermano Benedict a un joven y miedoso Hermano Sebastian en la novela de MacLaverty *Lamb* (1999). Y así, “tener más de un ojo” ha constituido históricamente la experiencia judía en la Diáspora. Hasta la Ilustración, tres han sido las lenguas que han constituido la experiencia judía en el contexto ashkenazí: la מאמע לשון (mame loshen) –el ídish o yiddish– lengua hablada en casa o de manera informal en la comunidad judía, la פאטער לשון (foter loshen) –el hebreo– la lengua de la escuela o yeshivá y, por supuesto, la lengua del país de acogida<sup>1</sup>.

Los autores que trataremos en esta investigación forman parte del *milieu* judío europeo emancipado. La emancipación conllevó, entre otras cosas, el desvanecimiento del uso del yiddish como lengua familiar, pero también del hebreo como lengua educativa. En el caso de estos autores, el alemán es la nueva lengua materna: la lengua del judío emancipado en el mundo germano. La Shoá, y la experiencia de supervivencia, desestabilizan este marco cultural en el que se encontraba el judío germano durante el primer tercio del siglo XX. Es precisamente debido a la experiencia de la Shoá el motivo por el cual otras lenguas –consideradas ya atávicas en el contexto del judío europeo

---

<sup>1</sup> Este mismo escenario lingüístico puede encontrarse aún en comunidades de *Haredim* por todo el mundo, especialmente en Bielorrusia, Argentina y los Estados Unidos.

occidental– entran a formar parte de la vida de estos supervivientes, portando consigo toda una dimensión metafísica que coincide con un (re)surgir de la judeidad para ellos. Ruth Klüger se ve introducida al yiddish en Theresienstadt, una lengua intrínsecamente conectada con el desarrollo de una consciencia política judía y una aceptación del componente nacional de la judeidad. En este contexto, sionismo y socialismo conforman para Klüger una unidad política casi indivisible.

Saul Friedländer descubre también la dimensión nacional de la judeidad a través del yiddish; es este idioma –junto con las formas y las tradiciones de los judíos de Europa del Este– el medio por el cual Friedländer conoce y se adhiere a la iniciativa política que se convertiría en elemento cardinal en su vida: el nacionalismo judío o sionismo. Friedländer –la quintaesencia del judío germano casi asimilado antes de la Shoá– se convertirá así en un sionista convencido, dispuesto a emigrar –de manera aventurada e ilegal– a *Eretz Yisrael*. Tras hacer aliá, Friedländer se insertará en una resucitada lengua hebrea dentro del contexto del nuevo estado judío, una lengua altamente conectada con su pasado clásico –tan presente en el contexto israelí– a través de la Torá: “apprendre l’hébreu, c’était, avant toute autre chose, découvrir la Bible” (Friedländer 1978, 20).

A través de esta nueva lengua, de su paradigma cultural y de las referencias intertextuales que la propia semántica consigo porta, Friedländer cambia su nombre por segunda vez: del afrancesado Paul al hebraizado Shaul. Friedländer profundiza así en su auto-reconocimiento en el legado lingüístico y cultural del “nuevo judío”; el auto-reconocimiento en la historia de un *ethnos*, a partir de entonces y para siempre, su familia –su *mishpajá*:

Très vite, la Bible me fascina et les passages les plus simples que nous lisions étaient peut-être ceux qui portaient le plus puissant message, la plus intense poésie. Pour moi, par exemple, qui avais changé mon nom de Paul en Shaul (Saul) en arrivant dans le pays, l’histoire de ce premier roi d’Israël, racontée avec tant de force contrôlée dans le livre de Samuel, devint l’image même du tragique : appelé contre son gré, puis abandonné de tous, même de Dieu qui ne lui répond

pas, Shaul, à la veille de sa plus grande épreuve, en est réduit à recourir à la sorcellerie pour apprendre de la nécromancienne d'Ein Dor quel sera son destin. (Friedländer 1978, 20–21)

Consideramos estos aspectos cruciales a la hora de abordar el estudio de autores germano-judíos. Especialmente, si pretendemos tratar su relación con la judeidad y el nacionalismo judío. Como explicaremos posteriormente con más detalle, el encuentro con el sionismo por parte de Klüger tendrá lugar en los diferentes campos de concentración en los que se ve confinada durante la Shoá. En estos campos de concentración, el uso del yiddish está necesariamente conectado a una actitud, a una conducta –podríamos decir incluso que a un particular estado cognitivo– tan representativo, por otra parte, del judío de Europa del Este. El yiddish está conectado a un paradigma cultural concreto, con sus referencias intertextuales concretas y con sus manierismos concretos, como Klüger señala: “Ich [hatte] in Christianstadt viel Jiddisch gelernt und, wenn ich nicht scharf aufpaßte, leicht eine jiddische Redewendung gebrauchte. Zudem kritisierten die beiden mit Vorliebe meine Körperhaltung, meine Bewegungen und meine Art zu gehen, zum Beispiel mit den Händen auf dem Rücken. *Wie ein Bocher im Cheder* (ein Schüler in einer orthodoxen Schule), spotteten sie, was mich nicht wenig ärgerte” (Klüger 1992, 178, énfasis añadido). Las manos en la espalda, posición encorvada, cabizbajo y pensativo; en definitiva: *el Otro*; aquel que ha ya interiorizado su alteridad esencial con respecto a la Esencia, aquel que se recluye, pero aquel, también, que en una situación *in extremis* teoriza sobre su resurgir y su *Selbstüberwindung*.

### 1.3. De Mendelssohn a Scholem: *das deutsch-jüdische Gespräch*

Si nos retrotraemos a la Alemania decimonónica, quizás no pueda parecer el contexto germano aquel que, poco después, serviría de caldo de cultivo para el desarrollo de la Shoá. Naturalmente, el antisemitismo –entendido como una constante

histórica y, quizás, antropológica– estaba presente en prácticamente todos los países europeos. No obstante, hemos de subrayar que el desarrollo del sionismo político ha de ser entendido –en términos generales– como una respuesta al caso Dreyfus en Francia y a los incesantes pogromos la Rusia zarista. A diferencia de la mayoría de las comunidades judías en otras partes de Europa, los judíos consiguieron –en las tierras de influencia alemana– su mayor nivel de asimilación, adoptando así el alemán como lengua vernácula, la lengua de la *Hochkultur*. En este sentido, la República de Weimar ha sido tratada por algunos (Gay, 1968) como el período en el que el ajeno –el Otro– se convertiría en un miembro más de una Esencia más plural y abarcadora.

La llamada simbiosis germano-judía (*deutsch-jüdische Symbiose*) ha sido, y es, ampliamente discutida, especialmente en el contexto post-Shoá. Para muchos, la simbiosis constituía una realidad innegable: imposible se antojaría entenderla como una mera imposición judía de cara a una asimilación total; el ciudadano alemán promovió y aceptó dicha amalgama. Para otros autores, esta simbiosis jamás existió: se trató de una mera ilusión judía. Siguiendo esta idea, la categorización de las dinámicas germano-judías como simbióticas podrían, incluso, ser consideradas una ofensa intelectual después de la *Endlösung*. En el contexto de nuestra investigación, el término del que haremos uso es el de ‘conversación germano-judía’ (*deutsch-jüdisches Gespräch*). Evitando el calificativo de simbiosis evitaremos entrar en el debate propiamente dicho. No obstante, pondremos de manifiesto los puntos de encuentro entre la germanidad y la germanidad judía con el fin último de tratar las obras autobiográficas y ensayísticas de Ruth Klüger y Saul Friedländer. La finalidad será estudiar en estos autores – representativos del judío germano post-Shoá– la superación –o no– de las dinámicas y tensiones que históricamente han constituido la experiencia germano-judía en el contexto de la modernidad.

La publicación de *Jerusalem, oder, über religiöse Macht und Judentum* de Moses Mendelssohn en el siglo XVIII es ampliamente considerada el origen de la conversación germano-judía: la primera vez en la que un intelectual judío desafiaba a sus homólogos germanos, liberándose de la vida del gueto y adhiriéndose así a la idea de la *Bildung*. Mendelssohn, con la idea de incluir el judaísmo (y, por extensión, a los judíos) en la

conversación intelectual de la época, demostró –a través de una hagadá– la naturaleza judía de la *Primarii Lapidis* de la teología cristiana: el amor al prójimo: “Ein Heide sprach: Rabbi, lehret mich das ganze Gesetz, indem ich auf einem Fuße stehe! Samai, an den er diese Zumuthung vorher ergeben ließ, hatte ihn mit Verachtung abgewiesen; allein der durch seine unüberwindliche Gelassenheit und Sanftmuth berühmte Hillel sprach: Sohn! liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Dieses ist der Text des Gesetzes; alles übrige ist Kommentar. Nun gehe hin und lerne!” (Mendelssohn 1783, 58).

Además, a través de Levítico 19:18 y 19:34<sup>2</sup>, Mendelssohn arguyó a favor de un entendimiento lógico entre cristianos y judíos: la idea de la religión tradicional –aunque era rechazada en muchos aspectos en el contexto del Clasicismo de Weimar– servía, no obstante, para contextualizar la cultura occidental. Apelar al *arjé* de la civilización occidental –el judaísmo– constituyó, para Mendelssohn, la entrada lógica en la conversación intelectual de la época; una época en la que la religión tradicional había sido relegada a un lado en lo que Bernd Witte ha llamado un giro antropológico radical. Como Witte sugiere, en la época del Clasicismo de Weimar, la joven *intelligentsia* judía – en su casi desesperado intento por sintetizar su tradición religiosa y las ideas de la modernidad occidental– pensó haber encontrado otra “gente del libro”. No obstante, la crítica propuesta y promovida desde el Clasicismo Alemán conformaba un rechazo de la tradición y la religión judía: “They excluded the Jewish religion and the Jewish way of life at the very moment when Jews in Western Europe were trying to draw nearer to the civilization of modernity. They represented an attempt to eliminate monotheism from the European cultural memory by denigrating those who invented it” (Witte en S. Aschheim 2015, 57).

En 1964, en una carta dirigida a Manfred Schlösser, Gershom Scholem rechazó la existencia de un diálogo germano-judío: “Ich bestreite, daß es ein solches deutsch-

---

<sup>2</sup> “No te vengarás, ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo, sino amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo Jehová” (Levítico 19:18). / “Como a un natural de vosotros tendréis al extranjero que more entre vosotros, y lo amarás como a ti mismo; porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto. Yo Jehová vuestro Dios” (Levítico 19:34).



jüdisches Gespräch in irgendeinem echten Sinne als historisches Phänomen je gegeben hat. Zu einem Gespräch gehören zwei, die aufeinander hören, die bereit sind, den anderen in dem, was er ist und darstellt, wahrzunehmen und ihm zu erwidern“ (Scholem 1964). Estas condiciones jamás fueron encontradas en el contexto alemán, según sugiere Scholem, aun cuando los judíos intentaron –de todas las maneras posibles– contribuir al diálogo: “Gewiss, die Juden haben ein Gespräch mit dem Deutschen versucht, von allen möglichen Gesichtspunkten und Standorten her, fordernd, flehend und beschwörend, kriecherisch und auftrotzend, in allen Tonarten ergreifender Würde und gottverlassener Würdelosigkeit. [...] Von einem Gespräch vermag ich bei alledem nichts wahrzunehmen“ (Scholem 1964). En reacción a los que entendían la relación germano-judía no solo como simbiótica, sino también como una “historia de amor”, Scholem respondería que –de ser una historia de amor– esta tendría que entenderse como una historia de amor no correspondido. (Scholem 1963, 39)

En 1948, el Congreso Judío Mundial (CJM) aprobó la resolución que subrayaba la determinación del pueblo judío de no volver jamás a vivir en “bloodstained soil of Germany,” (Resolución 1948, 7, citada en Geller 2005, 62) y aunque la mayoría de los supervivientes judíos alemanes de la Shoá no volvieron jamás a Alemania<sup>3</sup>, dejar atrás completamente la cultura alemana nunca fue una tarea fácil, como el caso de Ruth Klüger y Saul Friedländer manifiesta. Los retazos de una cultura y una lengua que un día consideraron completamente suyas se dejan entrever entre las páginas llenas de reflexiones post-traumáticas sobre Alemania y la germanidad. Como solo cabría esperar, la asimilación y aceptación del pasado nazi de Alemania ha constituido –y constituye–

---

<sup>3</sup> Se pueden encontrar ejemplos de supervivientes judíos alemanes que después de la Shoá decidieron volver a Alemania, como es el caso de Edgar Hilsenrath, el cual volvió a Alemania en 1975 después de haber vivido en Israel y Estados Unidos. En una entrevista para Die Stadredaktion en 2016 al ser preguntado por el motivo por el cual volvía a Alemania después de tantos años, Hilsenrath respondió: “Ich kam nicht nach Deutschland, sondern zur deutschen Sprache zurück.” Para un análisis más profundo sobre el problema de los refugiados judíos después de la Shoá, véase *Finding Home and Homeland* (Patt, 2009).

un punto clave en el desarrollo y cristalización de la identidad judía contemporánea, no solo para el superviviente de la Shoá.

#### 1.4. Las consecuencias de la otredad

A la hora de estudiar las maneras en las que judeidad germana se ha desarrollado en la modernidad, hemos de considerar los procesos psicológicos en los que el Otro se ve siempre involucrado en su intrincada relación con la Esencia en contraposición a la cual se entiende: la Esencia del grupo de referencia. No tendría sentido, por tanto, ignorar el siempre controvertido tema del autodesprecio judío; pues la mera conceptualización de las dinámicas simbióticas de la judeidad germana denotan un proceso psicológico en las dos partes de la ecuación: no solo para la Esencia, sino también –y especialmente en el contexto de esta tesis– para el Otro, el Otro por antonomasia: el judío.

Naturalmente, estas dinámicas de autodesprecio se pueden encontrar en la experiencia de cualquier individuo o grupo que constituya, hasta cierto punto, un Otro esencial; es decir, no es, ciertamente, un fenómeno estrictamente judío. No se nos antoja necesario mencionar a los Otros clásicos a lo largo de la historia. Estos están perfectamente interiorizados en nuestro inconsciente colectivo y conforman nuestra consciencia histórica. La Esencia se relaciona siempre con su Otro considerando su posición de poder, un poder que luchará por mantener. Y es que –hayamos o no conformado algún Otro histórico– el Otro se puede encontrar en algún rincón de nuestra psique: todos podemos ser el Otro en alguna situación, a la hora de confrontar ciertos paradigmas culturales o a la hora de interactuar con ciertos grupos sociales. Esta reflexión que podría parecer que esconde alguna finalidad pedagógica por nuestra parte, la introducimos –en el contexto de esta tesis– con la única ambición de alcanzar una perspectiva más amplia del perfil psicológico de los autores que hemos decidido tratar.

Cada autor –como cada pensador– constituye una experiencia particular y única. No obstante, el énfasis en una “lectura judía” yace en el hecho de que ambos autores que

aquí trataremos señalan cómo la identidad judía es la más fuerte que poseen: una identidad innegablemente influenciada –y afectada– por la experiencia de la Shoá. Cualquier tipo de pretensión –o exceso– de abstracción por nuestra parte estará siempre basado en las particularidades de estos autores. En esta tesis, estos autores son tratados como paradigmáticos y, por tanto, toda abstracción ha de ser entendida como potencialmente contenedora de cierto margen de error. No obstante, consideramos que sería desatinado estudiar a estos autores como individuos inconexos de las dinámicas de un grupo concreto, es decir, como sujetos cuyas luchas, dilemas, tensiones y experiencias representen exclusivamente a ellos mismos. Esta aproximación, que alguna vez nos ha sido sugerida, nos llevaría a fracasar a la hora de insertar a estos autores en las dinámicas necesarias para su análisis; pues a la hora de tratar autores con una fuerte experiencia de judeidad, solo un estudio que pivote en torno a ella nos permitirá aproximarnos a sus trabajos de una manera fiel, independientemente del nivel de observancia al que se adhieran.

Una vez hayamos entendido la judeidad como identidad principal en torno a la cual pivota la experiencia personal, podemos entender a estos autores como enmarcables en un período concreto de la historia judía, como representantes de una experiencia particular de la judeidad. Aunque, naturalmente, estos autores hayan sido moldeados por circunstancias personales y no transferibles, las reflexiones y ambivalencias compartidas indican caminos psicológicos comunes que hacen frente a un pasado común. Por tanto, en este primer capítulo, trataremos la otredad aplicada a un grupo: la otredad aplicada al autor judío. Las experiencias de estos autores se estudiarán como prototípicas del *Otro judío*. Solo así podremos llegar a comprender muchas de las aparentemente contradictorias opciones de vida, adscripciones políticas y conflictos identitarios.

El autodesprecio del Otro es, naturalmente, un tema controvertido; sin importar el tipo de Otro al que se haga referencia. Hemos de recalcar que rechazamos la idea de que ambos autores, Ruth Klüger o Saul Friedländer, constituyan –explícitamente– ejemplos de autodesprecio judío como este ha sido tradicionalmente entendido. De hecho, ambos autores critican en sus obras ensayísticas y autobiográficas actitudes

tradicionalmente entendidas dentro del mundo judío como autodespreciativas. Este detalle, además, configura su particular autocomprensión y representación de la judeidad. Una crítica tanto a asimilacionistas como a antisionistas es introducida tanto por Klüger como por Friedländer en sus obras. No obstante, teniendo esto en cuenta, discutiremos –no de manera poca arriesgada– la tendencia de estos autores a cierto estado de ligereza identitaria, a encontrar una cómoda incomodidad en una condición desarraigada; algo que tal vez podríamos denominar ‘*Luftmenschlichkeit*’. Manteniendo cierto estado de alienación para con su entorno, esta condición podría parecer que trasciende la actitud aséptica esperada de un académico; podría ser entendida, en última instancia, como sintomática de conflictos identitarios de carácter postraumático. A la hora de tratar a autores que han conformado históricamente algún tipo de Otro esencial –y más especialmente en autores supervivientes de la Shoá– la pregunta acerca de cómo estas dinámicas autodespreciativas llegan a resolverse se nos antoja crucial.

Tras resurgir de las cenizas del Holocausto, las intrincadas dinámicas psicológicas de estos autores incluyen, entre muchas otras, la tarea de gestionar la culpa del superviviente, la tensión entre la interiorización y el rechazo del odio al que fueron expuestos, y la voluntad –a pesar de todo– de seguir viviendo.<sup>4</sup> Entendemos, pues, que esta tendencia al “diasporismo” (entendida no solo en términos físicos, sino también –o especialmente– en términos psicológicos) denota un particular estado que, aunque no tradicionalmente constitutivo de autodesprecio (como sí lo serían por ejemplo el suicidio, el auto-ocultamiento y, quizás, la conversión), puede –no obstante– ser considerado como un constante retorno, una constante recreación de un estado de pérdida identitaria: un sentimiento totalizante de exilio que entendemos como consecuencia directa de la experiencia de la Shoá, pero que podría ser enmarcado dentro

---

<sup>4</sup> En 2005, un estudio llevado a cabo por doctores del Centro de Salud mental Abarbanel en Israel e investigadores de la Universidad de Tel Aviv puso de manifiesto el alto riesgo de intentos de suicidio que tiene lugar entre ancianos supervivientes del Holocausto: tres veces mayor en el caso de supervivientes en comparación con otros ancianos. Como señala el estudio, “aging of survivors is frequently associated with depression, reactivation of traumatic syndromes, physical disorders, loss, and psychological distress” (Barak et al. 2005).

de dinámicas muy conocidas dentro de la experiencia judía diaspórica a lo largo de los siglos: “I’ve lived all over and you may say that this is because there were opportunities. No, it’s a kind of strange restlessness which I attribute to my early experiences of moving from place to place and hiding. I need to change places maybe as a kind of running away from some danger” (Friedländer en Diamand 2013).

### 1.5. La interiorización del rechazo: Danny (*The Believer*) y Yudka (*The Sermon*)

En el capítulo tres discutiremos la imagen del “nuevo judío” que ha sido cristalizada en el imaginario colectivo occidental a través del personaje de Ari Ben Canaan protagonizado por Paul Newman en la película *Exodus*. A través de este personaje se ejemplifica el ideal del “nuevo judío” prototípico del movimiento sionista: un judío seguro de sí mismo, fuerte y poderoso que lucha por su dignidad y una causa justa. Muchos son, sin embargo, los ejemplos que podríamos proponer para ejemplificar al alter ego de Ari Ben Canaan: el judío autodespreciativo. Debido a la carga semántica e intertextual tan fuerte que el término consigo porta, hemos querido discutir el tema del autodesprecio judío de la mano, principalmente, de un personaje ficticio: Danny, el protagonista de la película *The Believer* (Bean 2003). Danny, como Ari, es un judío rubio, de ojos azules. No obstante, Danny –a diferencia de Ari– es un judío neonazi.

No es, por tanto, fortuito que, para ejemplificar tanto al *Muskeljude*<sup>5</sup> autoafirmativo como al *Muskeljude* autodespreciativo, hayamos hecho uso de dos personajes ficticios. Hemos conscientemente incluido personajes ficticios de la literatura y el cine debido a que su inclusión estratégica en esta tesis nos proporcionará el escenario necesario para discutir intrincadas dinámicas de la psique judía. Tampoco es fortuito que ambos casos representen, por un lado, un caso extremo de idealización (Ari, un personaje que claramente participa del arquetipo del héroe) y, por otro lado, un antihéroe (Danny). La película del director judío americano Henry Bean representa uno

---

<sup>5</sup> El término *Muskeljude* como sinónimo del “nuevo judío” fue acuñado por Max Nordau en el Segundo Congreso Sionista que tuvo lugar en la ciudad de Basel el 28 de agosto de 1898.

de los casos más extremos de autoodio; tanto es así que la potencial categorización de Danny como personaje autodespreciativo no está sujeta a la finalidad de un determinado discurso político; algo que, en el contexto de nuestra tesis, hemos querido indiscutiblemente evitar.

El caso de Danny, un caso innegablemente extremo, nos servirá para ejemplificar los límites del autoodio. Tal y como Ari, Danny aparece por primera vez en escena descamisado, cubierto por su propio sudor, levantando mancuernas, mientras escuchamos el primer diálogo que tiene lugar en la película entre un mucho más joven Danny y su profesor de la yeshivá. Ambos discuten acerca del significado real detrás de la akedá: “it’s not Abraham’s faith. It’s about God’s power. God says, ‘you know how powerful I am? I can make you do anything I want, no matter how stupid. Even kill your own son, because I’m everything and you’re nothing’” (Bean 2003, min. 1:24). La relación de este *Muskeljude* con el judaísmo es –naturalmente– una relación problemática desde el comienzo de la película. No obstante, la superposición del recuerdo de Danny y la escena en la cual Danny sufre levantando unas mancuernas nos sugiere que esta relación problemática es el resultado de una profunda crisis espiritual que encuentra su origen en las preguntas de tipo teológico que Danny expone a su profesor.

Más adelante en la película, Danny ojeará su antiguo cuaderno, donde recuerda, una vez más a lo largo de la película, su discusión sobre la akedá. La evolución del judaísmo al nazismo es representada por Danny en su manera de deformar la letra álef y convertirla en una esvástica. Perseguir, insultar y agredir al joven *bójer* que encuentra por la calle es solo una parte más del ciclo de autodesprecio de Danny: una manera de perseguir, insultar y agredir a su (antiguo) yo. Gritarle al joven, incitándole a que le pegue de vuelta, es parte intrínseca del ritual de autoodio: una manera de despojar al joven estudiante de yeshivá de su judeidad, una manera de hacerlo trascender lo que – para Danny– no es nada más que un enfermizo estado cognitivo; estado que, en el caso del joven *bójer*, se representa y externaliza a través de una disposición humilde y aparentemente sumisa, especialmente en comparación con las formas agresivas e hipermasculinas de Danny. El propio Danny articula más tarde en la película, “a Jew is essentially female,” (Bean 2003, min. 24:21) haciendo, así, uso de los lugares comunes

del antisemitismo que más tarde trataremos en profundidad. La estética hipermasculina, agresiva y nazi a través de la cual Danny se reinventa a sí mismo es sintomática de su ruptura con el judaísmo y la judeidad: es su particular manera de representar al judío diaspórico autodespreciativo después de la Shoá.

Como la persona culta y leída que Danny demuestra ser a lo largo de la película –y como judío que es– Danny articula su antisemitismo haciendo referencia a famosos pensadores judíos que, a lo largo de la historia, han modelado el pensamiento occidental. Esto es simultaneado por Danny con la apelación a lugares comunes del antisemitismo recurrentes, también, a lo largo de la historia:

The real Jew is a wanderer. He's a nomad. He's got no roots and no attachments. So, he universalizes everything. He can't hammer a nail or plow a field. All he can do is buy, sell, invest capital and manipulate markets. You know, it's like all mental. He takes the life of a people that's rooted in soil, and then he turns it into this cosmopolitan culture based on books and numbers and ideas. You know, this is his strength. Take the greatest Jewish minds ever –Marx, Freud, Einstein– what have they given us? Communism, infantile sexuality, and the atom bomb. In the mere three centuries it's taken these people to emerge from the ghettos of Europe, they've ripped us out of a world of order and reason. They've thrown us into a chaos of class warfare, irrational urges, relativity, into a world where the existence of matter and meaning is in question. Why? 'Cause it's the deepest impulse of a Jewish soul to pull at the fabric of life till there's nothing left but a thread. *They want nothing but nothingness. Nothingness without end.* (Bean 2003, min. 25:50, énfasis añadido)

Estas dos últimas líneas que hemos enfatizado serán repetidas más tarde en la película por el rabino Malcolm Greenwald. Al trazar paralelismos entre los trece minutos del contador de la bomba y los trece atributos de Dios, el rabino explica al reportero que lo entrevista cómo el más elevado de todos esos atributos es “Ain Sof”, que significa

“without end” o, a veces, “nothingness without end” (Bean 2003, min. 26:53). Danny, anteriormente un judío ortodoxo o –como él mismo se autodenomina delante de sus compañeros de yeshivá– “the only one who does believe”, usa terminología judía para argüir su antisemitismo, algo que contrasta enormemente con el resto de los neonazis que parecen ignorar todo lo relacionado con el judaísmo, la judeidad o la historia del pueblo judío. Esta es quizás la mayor ironía de la película: Danny, un judío, es el único antisemita en toda la película que parece dar razones para serlo. Danny se rebela contra la omnipotencia de Dios, a quien compara con un bravucón engreído (“a conceited bully”); se rebela contra las regulaciones de la kashrut: contra la imposibilidad de no poder comer pollo y leche, pero sí poder comer pollo y huevos, porque para Danny la religión tiene que ver con “the incomprehensible, not the idiotic” (Bean 2003, min. 38:52).

No es, sin embargo, la supuesta sed de poder de Dios o las leyes, ilógicas para Danny, que el judío ha de seguir lo que convierte a Danny en un antisemita. Es esa abstracción, y la nada que de ella necesariamente emana, lo que permea el recuerdo de su juventud. Es la ausencia de lógica o, más bien, la falta de comprensión de la lógica observante, lo que lo lleva a la rebelión; una rebelión que es nada más que una desesperada búsqueda de valores y creencias basadas en lo experimentable, lo palpable, en algo allende la mera narrativa. Aunque hay algo especialmente único en la manera en la que Danny usa terminología judía para construir su discurso antisemita, este tipo de discurso, no obstante, sigue la idea nietzscheana de los judíos como subversores de los valores –los reyes de la moral del esclavo– que en el periodo nazi se convirtió en otro lugar común del antisemitismo nazi y que discutiremos más adelante en esta tesis al reflexionar sobre la influencia de Nietzsche en el movimiento sionista.

Esta misma idea es articulada de una manera similar por Yudka, el personaje de la historia de Haim Hazaz *The Sermon* publicada originalmente en hebreo en 1943. Yudka es otro personaje que expone –de manera no tan extrema– constantes en el autodesprecio judío. Estos dos personajes, aún exponiendo sus ideas en escenarios completamente antagónicos, se hacen eco de ideas autodespreciativas similares. La historia de Hazaz empieza con una reunión en un kibutz israelí previo a la creación del Estado de Israel. Yudka –un nombre que representa al judío medio por antonomasia– encuentra de



repente el medio para articular su monólogo interior. En medio de su sermón, Yudka, lleno de rabia y dolor al hacer referencia a la historia del pueblo judío, su sufrimiento, impotencia y pasividad a lo largo de los siglos, expresa lo siguiente: “A world of darkness, paradox and negation: sorrow replaces happiness as an ideal, pain becomes the norm rather than pleasure, tearing down rather than building up, slavery rather than redemption, dream rather than reality. Vague hope rather than real plans, faith rather than common sense –and so on and so forth, one paradox after another [...] A different psychology comes into being, a psychology of the night” (Hazaz 2005, 238).

Romper con el judaísmo y, en este caso por extensión, con la judeidad parece ser un paso necesario para ambos personajes que consideran el sionismo como una nueva creación, una ruptura con la carga que supone la religión judía, una ruptura con la denominada “psicología de la noche”. Como Danny dice al ser entrevistado por el periodista: “A real people derives its genius from the land, from the sun, from the sea, from the soil. This is how they know themselves. But Jews don’t even have soil. Israelis [...] are not Jews. It’s a fundamentally secular society. They no longer need Judaism, because they have soil” (Bean 2003, 25:27). Y como Yudka corrobora: “Zionism and Judaism are not the same thing at all, but two entirely different things, perhaps even two contradictory things. A man becomes a Zionist when he can’t be a Jew anymore” (Hazaz 2005, 245).

Superar el judaísmo y, en este caso por extensión, la judeidad conlleva para ambos personajes un tono necesariamente agresivo que, en el caso de Danny, es expresado a través de violencia física, pero que en el caso de Yudka se mantiene solo en el plano retórico. No obstante, Yudka deja claro en varias ocasiones que el paso del judaísmo al sionismo no es una conversión pacífica, sino un acontecimiento dramático: “Zionism begins with the destruction of Judaism. [...] [It] is not a continuation or a cure for a disease. It’s an act of destruction, a negation of what’s come before, and end” (Hazaz 2005, 246–47). “We love to suffer. It is the suffering that enables us to be Jews, that maintains us and makes us appear strong and heroic, more heroic than anyone else on the face of the earth” (Hazaz 2005, 239).

Estas dos maneras antagónicas de representar la judeidad, no obstante, encuentran puntos en común, pues la interiorización del rechazo de la Esencia opera en ambos personajes. Ambos arguyen que hay algo intrínsecamente destructivo en la identidad “judía”. Según Yudka, esta pulsión tanática es una cualidad necesaria del judío; una suerte de anhelo por la destrucción externa que torna a ser nada más que un deseo de destrucción interna. Yudka sugiere que hay algo perverso en la proporcionalidad directa que hay entre el odio y la humillación que recibe un judío y su sentimiento de superioridad hasta el punto de que se convierte en “our second nature”. Danny sostiene esta misma idea (“the worse the Jews are treated, the stronger they become”), pero va más allá al sugerir que el judío “wants to be hated, longs for our scorn. He clings to it as if it were the core of his being”. Después de volver a la observancia del judaísmo, Danny –aún un neonazi– sigue manteniendo estas ideas de autoodio antisemita, pero propone una manera alternativa de canalizar su antisemitismo. No a través de la violencia, sino a través del amor: “So if the Jews are, as one of their own has said, a people who will not take yes for an answer, let us say yes to them. They thrive on opposition? Let us cease to oppose them. The only way to annihilate this insidious people once and for all is to open our arms, invite them into our homes, and embrace them. Only then will they vanish into assimilation, normality and love” (Bean 2003, min. 1:18:58).

Muchos son los dilemas que surgen a raíz del análisis del personaje de Danny; pues, ¿cómo hemos de reconciliar esta nueva manera de abordar su antisemitismo y su suicidio más tarde en la película? ¿Se da cuenta Danny que matar a otros judíos no es la respuesta, que al único judío al que ha de matar es a él mismo? Danny ve en la rebelión su única manera de convertirse en un hombre. Intenta subsumirse a la religión judía, pero acaba rechazándola. Al final de la película, la novia de Danny –quien desde el principio expone sus deseos sexuales destructivos– parece encontrar en el judaísmo su última forma de sumisión: “what if submitting, being crushed, being nothing, not mattering – what if that’s the best feeling we can have?” (Bean 2003, min. 1:24:24). Danny, no obstante, parece no poder aceptar esta sumisión intelectual, incapaz de reconciliar su identidad judía y su antisemitismo, su cultura judía y su lógica antisemita, incapaz de

resolver estas tensiones, este eterno dilema en el que su vida se ha convertido. Al hablar con supervivientes de la Shoá, Danny les da una recomendación, “kill your enemies”; recomendación que él mismo sigue. Su muerte es, naturalmente, tan contradictoria como su vida: Danny muere sosteniendo una Torá en una sinagoga, destruido por una bomba que el mismo había puesto; lo que nos podría llevar a varias posibles interpretaciones si pretendiéramos buscar una respuesta a la pregunta de quién mata a quién, si entendemos a Danny, simultáneamente, como el verdugo y la víctima.

Consideramos la discusión del siempre controvertido tema del autoodio o autodesprecio judío clave a la hora de estudiar a este perfil de autores judíos supervivientes de la Shoá. Como ya hemos mencionado, esta discusión sobre el autoodio judío encontrará una conclusión lógica en el siguiente capítulo de esta tesis cuando discutamos en profundidad el arquetipo de judío autoafirmativo del movimiento sionista. Hemos, no obstante, querido dejar entrever –con la introducción del personaje de Yudka– los complejos dilemas que surgen debido a la tensión entre el autodesprecio y la autoafirmación. Más adelante veremos otra posible manera de responder al antisemitismo, al autodesprecio del Otro. En este capítulo, no obstante, hemos visto el fracaso de Danny a la hora de reinventarse de acuerdo con los patrones de masculinidad de la autoafirmación judía; el fracaso a la hora de romper con el lastre de la masculinidad pasiva –para él– representativa de la masculinidad diaspórica. A la hora de romper con la historia judía, Danny se adhiere a la aspiración hipermasculina del *Muskeljude*. No obstante, el autodesprecio de este judío diaspórico post-Shoá es articulado a través del extremismo del discurso y la estética neonazi. Con la idea de que los sionistas no son judíos, Danny deja claro cuál es su objeto de odio; un odio que, aunque dirigido a la judeidad diaspórica en general, no puede esconder el más profundo autodesprecio.

El personaje de Yudka –representante del judío sionista secular previo a 1948– encuentra un lugar en esta discusión por los puntos en común que podemos trazar entre ambos personajes. Yudka, hasta cierto punto, nos sirve para corroborar las ideas antisemitas del pensamiento de Danny. Las similitudes entre la crítica que ambos personajes hacen a la judeidad y al judaísmo nos sirve para entender las fuertes tensiones entre autoafirmación y autodesprecio que surgen en el seno del pensador y el autor judío

que intenta reinventarse después de la catástrofe y superar no solo *un ethos* diaspórico (como en el caso de Yudka) sino, en el más extremo de los casos, el *ethnos* diaspórico (como en el caso de Danny). El autoodio o autodesprecio se pueden encontrar en muchos autores judíos supervivientes de la Shoá. Resolver este autodesprecio tras haber interiorizado una posición de alteridad eliminable supone un reto –si no *el* reto– en la vida del Otro esencial. Esta resolución puede escapar –o no– de los patrones instaurados por la Esencia, seguir su escala de valores o no seguirlos. Entender las complejas maneras en las que esta resolución puede potencialmente articularse conforma un factor esencial en el estudio del autor judío.

#### 1.6. Moritz Goldstein: disimilación y autoafirmación

Con la discusión del personaje de Danny hemos querido ejemplificar el fracaso de la psique judía a la hora de resolver la tensión entre autoafirmación y autodesprecio. Al trazar paralelismos entre el personaje de Danny y de Yudka, vemos claramente que un rechazo a una suerte de *ethos* diaspórico tiene lugar en ambos personajes. Esto nos servirá para empezar a entender la metafísica de la Diáspora, un concepto que trasciende la mera fisicalidad del exilio. El siguiente paso en nuestro estudio de las diferentes posibilidades de representar la judeidad, queremos hacer referencia al particular caso de Moritz Goldstein (1880-1977) por la luz que arroja sobre tantas cuestiones relacionadas con la cuestión germano-judía.

Para entender el *Wille zum Leben* que podemos encontrar en tantos supervivientes judíos de la Shoá, los escritos de Goldstein han de ser especialmente considerados. Goldstein representa la autoafirmación judía frente al antisemitismo, un inicial rechazo del autoodio y la adhesión a los postulados sionistas a un nivel teórico. No obstante, Goldstein también representa al judío que se autopercibía demasiado europeo para verse involucrado en el proyecto sionista. Así, Goldstein representa la ambivalencia por antonomasia del judío germano y europeo casi asimilado. Como muchos de los autores aquí discutidos, Goldstein –en sus trabajos de 1912 y 1913– entendió el sionismo como una manera de autoafirmación judía; rechazando así la asimilación –y a los

asimilacionistas– y llamando, en su lugar, a una *disimilación* de la sociedad alemana después del notable fracaso de la simbiosis germano-judía. No obstante, poner de manifiesto la imposibilidad de sintetizar la germanidad y la judeidad no es solo el único dilema que Goldstein expone: mientras que, de un lado, Goldstein denuncia la falta de un espacio público para el judío en Alemania o Europa, “Es gibt keine jüdische Öffentlichkeit; es ist in Deutschland, überhaupt in Westeuropa nicht möglich, zur Gesamtheit der Juden als Juden zu sprechen, soviel wir auch über uns sprechen lassen müssen” (Goldstein 1912, 282), Goldstein reflexiona simultáneamente sobre las dificultades a la hora de rechazar la germanidad: “Könnten wir je aufhören zum größeren Teil Deutsche zu sein?” (Goldstein 1912, 291)

Empezamos este capítulo categorizando la experiencia y la posición del autor judío en la Europa moderna como una *Zwischenposition*, algo que –bajo ciertos puntos de vista– podría mantener un tono positivo y leerse como una posición privilegiada: esa del que mantiene una identidad no resuelta. Sin embargo, Goldstein referencia esta *Zwischenposition* del judío en la Europa moderna como una “*Halbheit*”; un estado que denota una constante tensión entre la germanidad y la judeidad en la esfera pública. Los asimilacionistas, es decir, esos judíos que rechazarían su judeidad para abrazar exclusivamente la germanidad, son considerados por Goldstein como autodespreciativos: “unsre wahren Feinde” (Goldstein 1912, 293). Pues, según Goldstein, son ellos los que no toman consciencia de que la inclusión real en la sociedad alemana y europea no es más que un mito: “Wir Juden, unter uns, mögen den Eindruck haben, als sprächen wir als Deutsche zu Deutschen – wir haben den Eindruck. Aber mögen wir uns immerhin ganz deutsch fühlen, die andern fühlen uns ganz undeutsch” (Goldstein 1912, 286). Los judíos autodespreciativos serían, pues, para Goldstein “die Juden, die nichts merken, die unentwegt deutsche Kultur machen, die so tun, als ob, und sich einreden, man erkenne sie nicht” (Goldstein 1912, 294). Es decir, el judío que se reafirma en su inconsciencia de judeidad y la ingenuidad de aquel que no es capaz de ver su expulsión de facto de la sociedad europea.

Para Goldstein, esta particular armonía con la que podría leerse el concepto de *Zwischenposition* que hemos sugerido, es radicalmente rechazada con el uso del concepto

“*Halbheit*”. La germanidad y la judeidad son entendidas por Goldstein como en constante colisión, pero –como Klüger– Goldstein alaba la judeidad de la cultura alemana: “deutsche Kultur [ist] zu einem nicht geringen Teil jüdische Kultur [...] Der deutsche Frühling ist auch uns ein Frühling, wie der deutsche Winter unser Winter war” (Goldstein 1912, 291). Un año más tarde, en 1913, la retórica de Goldstein torna altamente sionista. La reflexión inicial expuesta en “Deutsch-jüdischer Parnass” puede ser considerada como un despertar a una autoafirmación judía y, por extensión, un despertar, a una suerte de nacionalismo judío aún no del todo cristalizado. En “Deutsch-jüdischer Parnass” vemos cómo el hacer aliá y experimentar un proceso de *hebraización* se antoja plausible para el intelectual alemán que Goldstein era. Sin embargo, a su vez, Goldstein sigue apelando –y en cierto modo alabando de una manera *sui generis*– la germanidad judía. La articulación de esta suerte de autoafirmación judía nacional(ista) no parece poseer una motivación sionista explícita, no obstante, aunque fuera bien recibida entre el público sionista de la época.

En “Deutsch-jüdischer Parnass” vemos el reconocimiento del fracaso de la simbiosis germano-judía, el fin de una denominada historia de amor: “Unser Verhältnis zu Deutschland ist das einer unglücklichen Liebe” (Goldstein 1912, 292). En consecuencia, vemos la adhesión teórica al concepto de judeidad nacional(ista) de la época. Esta tensión enmarcada en “Deutsch-jüdischer Parnass” parece estar sintetizada en el segundo trabajo ensayístico de Goldstein que trataremos, “Wir und Europa”. Este último trabajo ha de entenderse como una reflexión teórica más ambiciosa y una revisión ontológica del carácter constitutivo de la europeidad. Como Mendelssohn siglos atrás había llevado a cabo, Goldstein pone de manifiesto la fundación judía de la ética cristiana europea, así como la aportación judía al pensamiento secular europeo a lo largo de los siglos: “Die Juden waren Voreuropäer”. Apelando a estos puntos clave a los que Mendelssohn también apeló para introducirse en el *milieu* intelectual del Clasicismo de Weimar, Goldstein, no obstante, rechaza la idea de una inclusión que se le antoja quimérica y fútil: la inclusión real es, según Goldstein, siempre negada para el judío. En contraposición, Goldstein apela a un retorno a una especie de orientalidad judía que,

tras haber sido calificado de preeuropea, escapa –de manera quizás oximorónica– de conllevar un rechazo a la idea de europeidad.

En “Wir und Europa” Goldstein sintetiza la dialéctica entre judeidad y germanidad a través de la comprensión de la judeidad no solo como previa e impulsora de la germanidad o europeidad, sino también como el único futuro de esta. Para continuar con el legado europeo –ese que fue originado por la ética judía– el judío europeo ha de abandonar Europa: “Europäisch sein heißt für uns über Europa hinausgehen. Wollen wir eine jüdische Nation sein, so müssen wir uns aufs neue außerhalb Europas stellen und das werden, was wir im Grunde sind: das Volk der Idee” (Goldstein 1913, 205). Esta retórica de *Selbstüberwindung* que podemos ver en tantos autores de la época (también, como veremos a continuación, en Ruth Klüger y Saul Friedländer) porta consigo un tono nietzscheano perfectamente reconocible<sup>6</sup>:

Wenn die Juden überhaupt etwas wert sind so sind sie es als nationale Individuum. Sie haben etwas zu bedeuten, weil auch sie ein Volk sind – oder wenn sie es noch nicht sind, so müssen sie es werden. Mit dieser Konsequenz war der Zionismus gegründet, nämlich der Zionismus, der mit einem Male werbende Kraft besaß und Anhänger gewann. Nicht als Reaktionäre, sondern als sehr moderne Menschen sind wir Nationaljuden geworden. Man könnte paradox sagen: *Wir sind es geworden als Schüler Nietzsches.* (Goldstein 1913, 196; énfasis añadido)

Esta suerte de nihilismo positivo –que parece permear muchas de estas articulaciones autoafirmativas sionistas de la época– es articulado en toda su vertiente proactiva y política en “Wir und Europa”. En este ensayo, Goldstein no solo afirma su

---

<sup>6</sup> En el capítulo tres de esta tesis, ahondaremos en este aspecto más concretamente; pues el uso de una retórica nietzscheana –aunque a priori pueda parecer insólita– constituye la dimensión semántica de muchos de los ensayos de este tipo.

judeidad, su necesidad de una esfera pública, su necesidad de un *Sprachgefühl* (y, por tanto, la afirmación de algún tipo de esencia judía que trasciende el mero aspecto religioso para establecerse en la potente dimensión del *ethnos*). El sionismo para Goldstein no representa solo una autoafirmación nacional y étnica; es, además, una manera –si no *la* manera– de luchar contra el nihilismo europeo, contra un estado de *Angst* y de carencia de sentido. El sionismo es para Goldstein una manera –si no *la* manera– de superar *die Sinnlosigkeit des Daseins*. El nihilismo positivo y su retórica de *Selbstüberwindung* son expuestos por Goldstein como la opción filosófica y política lógica; pues denota un particular *Zeit* y *Volksgeist*: “Wenn die Welt keinen Sinn hat und wenn wir doch ohne diesen Sinn nicht leben können, so muß der Mensch, vermöge seiner Fähigkeit des Wertsetzens, ihr einen Sinn geben. Dieser neue Sinn ist, in Nietzsches Formel bekanntlich der Übermensch” (Goldstein 1913, 205).

Es, por tanto, crucial tener presente lo que constituye el objeto de rechazo dentro del marco de esta judeidad autoafirmativa de la que Goldstein hace eco. Los asimilacionistas (que, hasta cierto punto, podrían ser considerados los promovedores del reformismo judío) son entendidos por Goldstein como el antónimo de la autoafirmación; diríamos, por tanto, que serían fácilmente categorizables de autodespreciativos. No obstante, la manera en la que Goldstein establece los límites en el contexto de la negociación de dos Esencias opuestas, pone de manifiesto las paradojas intrínsecas a estas intrincadas dinámicas de *Halbheit*; pues es esta consciencia de *Halbheit* la que desencadena una decisiva negociación entre la autoafirmación y el autodesprecio.

El Goldstein que vemos en “Wir und Europa” está fuertemente influenciado por la retórica sionista de la época; una época previa a la mayor catástrofe de la historia judía moderna. En estos dos ensayos se articula, por tanto, el rechazo de cualquier forma de interiorización del antisemitismo o autoodio. A través de la semántica nietzscheana, Goldstein –ejemplo por antonomasia del judío secular europeo– cristaliza su autoafirmación. En su proceso autoafirmativo, Goldstein no entiende el sionismo y la vuelta a Sion como una manera de abrazar un supuesto carácter oriental del judío; ni siquiera la vuelta significa, del todo, retornar a una esencia judía que necesariamente incluya un aspecto oriental. El sionismo, y la vuelta a Sion, son expuestos por Goldstein



como la única manera para el judío europeo de seguir siendo europeo; pues, según él, solo allende las fronteras de Europa puede el judío continuar siéndolo:

Nachdem wir einen und vielleicht den stärksten Anstoß zur Bildung des geistigen Europa gegeben haben, nachdem wir lange Jahrhunderte nur unterirdisch im Strom der europäischen Entwicklung mitgeführt wurden, nachdem wir endlich zum modernen Europäismus erwacht sind und aus ihm die Kraft zu nationaler Widergeburt gesogen haben: stellen wir uns nun, als letzte Konsequenz europäischer Lehren, entschlossen außerhalb Europas. Wir werden hypereuropäisch, und zum zweiten Male im Laufe der Weltbegebenheiten geht von Judäa das Heil aus. (Goldstein 1913, 209)

Un ensayo más tardío, “German Jewry’s Dilemma” (1957), esta vez escrito en inglés tras haber emigrado finalmente a los Estados Unidos, enmarcará la problemática intrínseca a la lógica anteriormente expuesta por medio de un *pathos* claramente de corte sionista. Goldstein nunca hizo aliá: su aparente apoyo a la causa sionista se mantuvo siempre en un nivel teórico; quimérico, en cierta medida. En retrospectiva, la adhesión a la causa sionista portaba para Goldstein una contradicción lógica. Aunque el retorno a Sion quisiera ser entendido para un temprano Goldstein como la única manera de *ser europeo* (incluso de ser más que europeo: *hipereuropeo*), un Goldstein maduro –ahora ya ciudadano americano– es todavía incapaz de sintetizar, una vez más, la germanidad y la judeidad: “the dilemma asked for some bold decision: either to become wholly Jewish or wholly German”. Para Goldstein, la oferta sionista contenía en sí la misma lógica maniquea de la cual intentaba escapar en el contexto de la Europa moderna. Para este autor germano-judío, el conflicto volvía a ser la colisión de dos Esencias antagónicas. Un Goldstein de identidad polimorfa –la identidad del judío europeo moderno por antonomasia– aún llevado por el *pathos* sionista y la retórica nietzscheana de la *Selbstüberwindung*, no optó por abrazar, finalmente, una supuesta judeidad esencial(ista).

Goldstein finalmente abandona Europa, la única manera en la que él consideraba que se podía ser hipereuropeo (*hypereuropäisch*). No obstante, “*Judäa*” no acaba siendo el destino último de Goldstein. Al contrario, una nueva Diáspora –la Diáspora americana– es la opción elegida para seguir viviendo: “no intellectuals were needed over there [in Israel] but strong arms to build roads and break the arid soil” (Goldstein 1957, 243). “Need I be ashamed of that indecision and inability. *I don’t know*” reflexiona un anciano Moritz Goldstein que jamás adoptaría postulados antisionistas o antiisraelíes a pesar de haber elegido la Diáspora americana: “It [the State of Israel] will show a new kind or rather the ancient kind of Jew to the world again. It will give to world Jewry a new dignity, or rather restore its ancient dignity” (Goldstein 1957, 254). Orgullosa de la empresa sionista y del “nuevo judío” que el movimiento sionista ayudó a construir, Goldstein, aún así, ve en América un *eu-topos*; un buen lugar para el judío. Quizás América no es “el nuevo Sion” como Nathan Zuckerman –personaje ficticio de las novelas de Philip Roth– sugeriría, pero América es propuesta por Goldstein, no obstante, como una especie de *locus amoenus* para el judío: un país donde los judíos “are Jews and do not wish to be anything else” (Goldstein 1957, 253).

### 1.7. Isaac Deutscher: internacionalismo y “judeidad no judía”

El personaje de Danny, tal y como señalábamos anteriormente, rechaza el *ethos* diaspórico; un *ethos* que, según él, permea la *Weltanschauung* del judío tanto observante como secular. En este sentido, sosteníamos que Danny rechaza la Diáspora y todo lo que ella, según él, había propiciado. La crítica al intelectual judío –habitante y conocedor de diferentes paradigmas– en un constante estado de *Halbheit*, como decía Goldstein, sin raíces claras ni identidad concluyente, constituía también el objeto de odio de Danny. Ese judío internacionalista –el *min*, el *meshumad*, el hereje– que apelaba a la superación de la tradición judía por encontrarla limitante, fue categorizado por Isaac Deutscher como “el judío no judío”.

Consideramos este concepto del “judío no judío” capital para entender, por un lado, el diasporismo judío contemporáneo y, por otro, el antisionismo judío que

trataremos en profundidad más adelante. Si el ateísmo de Deutscher lo hizo rechazar la religión judía y, a su vez, su internacionalismo lo hizo rechazar el nacionalismo judío, su judeidad restante viene, por tanto, constituida de una consciencia de otredad y la empatía por cualquier minoría perseguida. El “judío no judío”, el tipo de judío con el que Deutscher se identifica, ha apelado históricamente a la superación de paradigmas culturales. Él es, según Deutscher, representativo del intelectual judío diaspórico por antonomasia. No obstante, esta particular representación de la judeidad por parte del judío no judío es tan oximorónica como pudiera parecer constitutiva, a su vez, de su “no judeidad”. La tensión del judío no judío es claramente su consciencia de otredad; ya que es esta consciencia de otredad –esta constante *Zwischenposition*– la cual permite al autor “judío no judío” deambular entre paradigmas; algo sintomático de una identidad líquida que a su vez viene reforzada de tal entendimiento interparadigmático. El “judío no judío” –esta suerte de *Grenzjude*– aspira, así, según Deutscher, a nociones más universalistas del ser humano:

They [the non-Jewish Jews] had in themselves something of the quintessence of Jewish life and of the Jewish intellect. They were a priori exceptional in that as Jews they dwelt on the borderlines of various civilizations, religions, and national cultures. They were born and brought up on the borderlines of various epochs. Their minds matured where the most diverse cultural influences crossed and fertilized each other. They lived on the margins or in the nooks and crannies of their respective nations. They were each in society and yet not in it, of it and yet not of it. It was this that enabled them to rise in thought above their societies, above their nations, above their times and generations, and to strike out mentally into wide new horizons and far into the future. (I. Deutscher 1968, 26)

En su ensayo, Deutscher nos propone la siguiente aparente contradicción: la no-judeidad del “judío no judío” es tan judía como la judeidad del “judío judío”. Tomando como ejemplo al intelectual judío como ejemplo paradigmático del “judío no judío”, Deutscher analiza la judeidad dentro de la “no judeidad” inherente a la tendencia

intelectual de pensadores como Spinoza, Heine, Marx, Rosa Luxemburg, Trotsky o Freud. Al señalar lo judío de su pensamiento, Deutscher simultáneamente incluye y excluye a este tipo de judío de la judeidad. Queda pues claro que la “no judeidad” es tan judía como la judeidad en sí misma, es decir, la judeidad del “judío no judío” ha de ser entendido como una manera particular de relacionarse con su propia judeidad. Consideramos que esta tensión ha constituido históricamente –y todavía constituye– la mayor tensión entre judíos hoy en día, especialmente en el terreno político, ya que estas cosmovisiones colisionantes tienen claras traducciones políticas. Las raíces del judío sin raíces, dice Deutscher, se encuentran en la “intellectual tradition and in the noblest aspirations of their times” (Trotsky en Deutscher 1968, 33). No obstante, la pregunta que recurrentemente intentaremos responder en este capítulo es la siguiente: ¿cómo negocia su judeidad el “judío no judío” a la hora de afrontar la realidad del antisemitismo?

Deutscher, quien es especialmente conocido por ser el biógrafo de Trotsky, incluye en su ensayo una carta que Trotsky le escribe a Burkharin en 1926 después de haber sido víctima de ataques antisemitas en el contexto de una discusión entre él y Stalin. Stalin y muchos de sus camaradas, cuenta Trotsky, hicieron uso de insultos antisemitas a la hora de contraargumentar a Trotsky: “‘Is it possible...’ –and you can feel in the words and in his underscoring the anguish, the astonishment, and the horror of the man—‘is it possible that in our party, in workers’ cells, here in Moscow, people should use anti-Semitic insults with impunity? Is it possible?’” (I. Deutscher 1968). Deutscher, sin embargo, decide no conectar el nacimiento del nacionalismo judío con la realidad del antisemitismo. Para Deutscher es la decadencia de la Europa burguesa lo que fuerza al judío a abrazar el atavismo que, según él, constituye la idea del estado-nación. Así, según Deutscher, el judío se ve obligado a querer retornar a una anacrónica manera de gobierno que atomiza un mundo cada más más interconectado. Los judíos no serían culpables de su propio nacionalismo, sostiene Deutscher, sino un mundo que no está preparada para la emancipación humana universal.

## 1.8. De Arendt a Butler: las ramificaciones de la “judeidad no judía”

Una de las ideas clave que subrayaremos a lo largo de las siguientes páginas es la de la presencia de tensiones tanto en la autocomprensión judía como en la representación de la judeidad. Estas tensiones son asumidas por nosotros como sintomáticas de experiencias de judeidad contrapuestas que, naturalmente, tendrán un reflejo en las diversas posiciones que diferentes autores germano-judíos desarrollarán a la hora de relacionarse con el movimiento nacionalista judío y el Estado de Israel. Estas, además, han de entenderse como trascendentes a las meras fricciones que surgen del desacuerdo político, pues apelan a aproximaciones a la judeidad antagónicamente diferentes dentro del mundo judío.

En los capítulos tres y cuatro de esta tesis ahondaremos en el estudio de la judeidad sionista e incluiremos a Ruth Klüger y Saul Friedländer en su propio contexto sionista para poder, así, entender en profundidad su particular representación de la judeidad. En este capítulo, no obstante, queremos hacer referencia a las representaciones de judeidad que se podrían entender como una extensión de esta “judeidad no judía” que hemos tratado. Nos centraremos en las voces críticas con Israel que surgen dentro de la intelectualidad occidental, algo al que el propio Friedländer hace referencia en más de una ocasión en sus trabajos ensayísticos y autobiográficos. En los últimos diecisiete años, alrededor de treinta libros han sido publicados por judíos críticos con el sionismo e Israel.<sup>7</sup> Los puntos de discordia tienden a pivotar alrededor del conflicto armado, pero también alrededor del concepto de estado-nación, del nacionalismo y del papel de la religión. Estos académicos judíos críticos con Israel no son quizás representativos de la

---

<sup>7</sup> La mayoría de estos libros escritos en inglés y alemán son: *The Tragedy of Zionism: how its revolutionary past haunts Israeli democracy* (Avishai 2002), *The crisis of Zionism* (Beinart 2012), *How long will Israel survive?: the threat from within* (Carlstrom 2017), *Zionism and its Discontents: a Century of Radical Dissent in Israel/Palestine* (Greenstein 2014), *Overcoming Zionism: creating a single democratic state in Israel/Palestine* (Kovel 2007), *The myths of Zionism* (Rose 2004), *My promised land: the triumph and tragedy of Israel* (Shavit 2013), *Israel and Palestine: reappraisals, revisions, refutations* (Shlaim 2009), *After Israel: towards cultural transformation* (Svirsky 2014).

opinión general de la intelectualidad judía con respecto a Israel, ni siquiera de la opinión general que se tiene desde las comunidades de la Diáspora. No obstante, estas voces constituyen un posicionamiento con respecto a Israel que se ha instaurado como políticamente correcto en círculos académicos y no académicos por todo el mundo occidental.

Lo que vemos en la base de estas maneras tan antagónicas de entender y representar la judeidad es una diferencia radical a la hora de conceptualizar la judeidad misma. El “judío no judío” rechazará naturalmente el nacionalismo judío y considerará la mera creación de Estado de Israel un error ontológico. En este sentido, *Parting Ways* (2012) de Judith Butler se erige en la actualidad como uno de los trabajos más influyentes en esta dirección, dado que Butler es una de las voces más seguidas dentro del pensamiento postmoderno. La crítica hacia Israel y el sionismo que hace Butler encuentra su base en una ética de cohabitación (*ethics of cohabitation*) que, para ella, emana del judaísmo mismo. Su defensa del postnacionalismo la lleva a sugerir y apoyar la relación de un estado binacional en Israel con la consecuente pérdida de la mayoría judía: “Can binationalism be the deconstruction of nationalism?” (Butler 2012, 110). La necesidad de superar los lazos nacionalistas se antoja crucial para Butler, la cual aspira a un “commitment to the postnational in the name of global cohabitation” (Butler 2012, 111). La aspiración binacional/postnacional que Butler promulga en *Parting Ways* sigue, por otra parte, las ideas del padre del orientalismo, Edward Said, al que más adelante trataremos por su relación con Saul Friedländer. La idea, no obstante, es la quizás quimérica convivencia de dos condiciones diaspóricas (israelíes y palestinos) en la misma tierra y entidad política, pues como Butler señala: “cohabitation may be understood as a form of convergent exiles” (Butler 2012, 121).

El estado, necesariamente des-centrado, del yo diaspórico es para Butler constitutivo de su judeidad; muchos de sus argumentos, de hecho, parten de este axioma. La sacralización secular del estado exílico que Butler defiende no es, sin embargo, en absoluto nueva dentro del mundo judío; esta sigue la línea de muchos autores modernos que también entendían su judeidad como compuesta por una condición exílica y de otredad para con las Esencias circundantes (Herman Cohen, Franz

Rosenzweig, etc.). Butler –un yo diaspórico orgullo de serlo– encuentra en este exilio – en la *galut*– la manera deseada de estar en el mundo. Este exilio, no obstante, no debemos simplemente entenderlo como exilio físico, sino –sobre todo– como un exilio psicológico. No podríamos por tanto hablar de un estado diaspórico sino, más bien, de un estado *diasporístico*; ese que persigue y sacraliza la propia condición diaspórica.

Los autores que Butler incluye en su discusión sobre Israel y el nacionalismo judío siguen de cerca sus consideraciones diasporísticas (Hannah Arendt, Primo Levi...). No obstante, hemos de entender el rechazo a los postulados sionistas por parte de estos autores como un rechazo teórico también a cualquier aproximación esencialista a la judeidad. La condición diasporística, pues, no solo entiende la judeidad como otredad, sino también como exogenismo; un estado de exogenismo que constituiría la conclusión lógica de la mera categorización de la alteridad judía. Esto sirve a Butler para legitimar tanto a asimilacionistas como a sionistas: “When Arendt refuses to love ‘the Jewish people,’ she is refusing to form an attachment to an abstraction that has served questionable purposes. Generated by a historical logic which insistently separates the abstract principle, ‘the Jewish people’ from the living plurality of beings it claims to represent, this version of the Jewish people can only reinforce both anti-Semitism and its wrong-minded opponents” (Butler 2012, 136).

Esta referencia que hace Butler a la falta de amor hacia el pueblo judío por parte de Arendt es extraída de la correspondencia epistolar entre Arendt y Scholem. Después de la publicación de la controvertida obra *Eichmann in Jerusalem*, Scholem acusó a Arendt de no tener “*Ahavat Yisrael*”, es decir, amor por el pueblo judío: “Es gibt in der juedischen Sprache etwa durchaus nicht zu definierendes und voellig konkretes, was die Juden Ahabath Israel nennen, Liebe zu den Juden. Davon ist bei Ihnen, liebe Hannah, wie bei so manchen Intellektuellen, die aus der deutschen Linken hervorgegangen sind, nichts zu merken” (Arendt y Scholem 2010, 429). Arendt, después de rechazar la acusación de formar parte del *milieu* alemán de intelectuales de izquierda añade:

Sie haben vollkommen recht, dass ich solche »Liebe« nicht habe, und dies aus zwei Gründen: Erstens habe ich nie in meinem Leben irgendein Volk oder Kollektiv »geliebt«, weder das deutsche, noch das französische, noch das amerikanische, noch etwa die Arbeiterklasse oder sonst was in dieser Preislage. Ich liebe in der Tat nur meine Freunde und bin zu aller anderen Liebe völlig unfähig. Zweitens aber wäre mir diese Liebe zu den Juden, da ich selbst jüdisch bin, suspekt. Ich liebe nicht mich selbst und nicht dasjenige, wovon ich weiss, dass es irgendwie zu meiner Substanz gehört. (Arendt and Scholem 2010, 439–40)

Con su respuesta, Arendt nos invita reflexionar sobre el elemento constitutivo del amor a un pueblo. La pensadora judía sugiere que el amor a la formación estética a la que uno pertenece parece ser, en última instancia, nada más que una extensión del amor a uno mismo, algo que –como Arendt explícitamente reconoce– no es aplicable a su caso. Este intercambio de cartas entre dos de los intelectuales germano-judíos más importantes del siglo XX deja entrever cómo ambos pensadores mantenían posiciones fuertemente encontradas a la hora de exponer cuáles eran los factores constitutivos de la judeidad, y cómo esta habría –o no– de ser representada. Ambos pensadores compartían el compromiso de cuidar la memoria de Walter Benjamin, pero mientras el trasfondo intelectual de Arendt ha sido tachado por algunos de estrictamente eurocéntrico, Scholem siempre reivindicó la tradición judaica; abrazando así una especie de orientalismo que era, de alguna manera, rechazado por Arendt.

Si Scholem representaba al intelectual judío que incondicionalmente se comprometió con la causa de la judeidad sionista, Arendt –de manera contraria– ejemplificaría la condición ambivalente del intelectual dispuesto a sintetizar dialécticas judías. Aunque Arendt rechazó fuertemente el asimilacionismo, también rechazó fuertemente el esencialismo judío; y, aunque el rechazo al asimilacionismo habría de mantener cierto reconocimiento de la orientalidad y el orientalismo judíos, el claro eurocentrismo de Arendt limitaba considerablemente su comprensión de la judeidad fuera de los límites de Europa. Ni sionismo ni asimilacionismo, ni sionismo ni



antisemitismo, ni el estado-nación ni una identidad global(ista) y disipada. No obstante, la idea de que el autoodio judío se escondía detrás de muchos de sus posicionamientos fue traído a colación en numerosas ocasiones por sus adversarios y enemigos. Aunque Scholem jamás llegó a acusarla públicamente de ser autodespreciativa, uno podría imaginar –después de leer la correspondencia que intercambiaban– que quizás Scholem fuera de la misma opinión.

La estela, pues, del “judío no judío” ha sido seguida a lo largo de estas primeras páginas. ¿Cuál sería, por tanto, el representante del “judío no judío” en el siglo XXI? Hoy en día, un cierto sector de académicos judíos se denomina abiertamente antisionista, apoyando así el desmantelamiento del único estado judío en el mundo y, a su vez, la creación de un único estado en toda la zona que comprende el actual Estado de Israel, Cisjordania y la Franja de Gaza. Estos pensadores, entre los cuales hemos de contar a Judith Butler, abrazan a su vez movimientos como el BDS, rechazando su intrínseca naturaleza antisemita<sup>8</sup> y, por extensión, rechazando las acusaciones de autoodio que, desde una perspectiva sionista, suelen ser lanzados contra aquellos que elijen apoyar movimientos que abogan por el desmantelamiento del estado judío.

Queremos subrayar que, con la finalidad de abrir la discusión que hemos iniciado en estas primeras páginas, entenderemos que estas discrepancias políticas trascienden el campo de lo que podríamos llamar la ideología. Naturalmente, como ya se ha mencionado, estas están ligadas a ciertas posiciones del espectro político, pero, en un afán quizás más de corte psicoanalítico, decidiremos entenderlas como representativas de diferentes conceptualizaciones y experiencias de judeidad. Si Hannah Arendt y Gershom Scholem representaban en su momento la tensión entre la *intelligentsia* judía de la época, hoy en día autores como Noam Chomsky, Judith Butler o Norman Finkelstein (por nombrar a algunos de los académicos judíos antisionistas más sonados) son representativos del legado del judío intelectual diaporístico. Todos ellos abogan por la

---

<sup>8</sup> Gabriel Schoenfeld acuñó el término “antisemitism-denial” en su libro *The Return of Anti-Semitism* (2004) al hacer referencia precisamente a este tipo de posicionamientos políticos.

llamada solución de un estado, defendiendo –por extensión– la disolución de una mayoría judía en Israel.

Los autores que hemos decidido tratar aquí con más profundidad, Saul Friedländer y Ruth Klüger, representan una categoría *sui generis* dentro de esta tensión judía. Pues, como ya veremos en más profundidad en el capítulo tres, aunque de alguna manera comparten ciertos rasgos del estado diaspórico y los dilemas éticos que surgen a la hora de tratar el conflicto palestino-israelí, ninguno de ellos –ni Ruth Klüger ni Saul Friedländer– apoyan o han apoyado movimientos antiisraelíes o la disolución del estado judío. Además, estos autores jamás han cuestionado, ni cuestionan, la razón de ser de Israel ni entienden la construcción del estado judío como un error ontológico.

Es en este pantanoso terreno al que hemos llegado donde las categorizaciones semánticas como la autocrítica judía, el antiisraelismo judío, el antisemitismo judío o el autoodio judío tornan a ser significantes cuyo significado está sujeto a un amplio debate, ¿cómo hemos de debatir entre las finas líneas que, en muchos casos, diferencian unas posiciones de otras? En el caso de Judith Butler, tras rechazar la categorización de judía autodespreciativa, la pensadora invita al lector a ver su particular problema con el sionismo a través de la dimensión ontológica sobre la cual se erige. Su apoyo al movimiento BDS –defiende Butler– surge de una posición ética que seguramente encuentra su origen en la superioridad moral que ella atribuye a su propia condición exílica y diaspórica; siguiendo, como ya mencionamos antes, la idea atribuida a Rosenzweig: el estado exílico es el estado en el que la moral judía puede –y debe– mejorar. Las líneas entre lo que podríamos considerar autocrítica y una condición autodespreciativa han de estar, por consiguiente, abiertas a debate; pues podríamos dudar de que el autoodio sea precisamente lo que se esconde detrás de una expresión de *amour-propre* tan clara como la que constituye expresar la propia superioridad moral. El antisionismo judío, no obstante, cruza una línea crucial cuando los desacuerdos teóricos sobre la configuración del nacionalismo judío llevan al disidente a tomar acciones políticas activas contra el estado.

Hemos de decir, por otra parte, que insertar a este tipo de autores en la categoría de judío antisemita o judío autodespreciativo podría encajar dentro de unas dinámicas históricas que se pueden ver a lo largo de la historia de la judeidad: el autoodio judío es, de hecho, un fenómeno judío real como Sander Gilman ha discutido en profundidad en *Jewish self-hatred: anti-Semitism and the hidden language of the Jews* (1989). Gilman explícitamente señala cómo el autoodio judío yace detrás de las posiciones más radicales en contra del Estado de Israel. No obstante, la duda que esto nos crea, en el contexto de nuestro trabajo, es si, quizás, la introducción de la categoría del autoodio pudiera hacernos incurrir en un reduccionismo excesivo, dificultando así un análisis más profundo del antisionismo como fenómeno judío; un fenómeno que, por otra parte, ha crecido por todo el mundo académico occidental en las últimas décadas.

El que consideramos que es uno de los problemas fundamentales a la hora de ahondar en este intrincado tema es precisamente el intentar llegar a alcanzar una visión totalmente holística y aséptica; pues el antisemitismo es algo tan enraizado en el pensamiento occidental que uno podría encontrar dificultoso desenredarlo de cualquier tipo de discurso (especialmente de aquel con pretensiones políticas) que se haga sobre la judeidad y el estado judío. Como Assaf Sagiv ha demostrado, hasta autores judíos que no entrarían dentro de la categoría de autores autodespreciativos son víctimas de sus propias fuentes y pueden incurrir, sin desearlo, en un cierto tipo de retórica antisemita al hacerse eco de lugares comunes del antisemitismo que pueden ser encontrados en la teología cristiana o en la filosofía alemana: los cimientos, hasta cierto punto, de gran parte de la intelectualidad occidental. (Sagiv en Alexander y Bogdanor 2006, 56)

Quizás el término acuñado por Zygmunt Bauman, “alosemitismo”, representa de una manera más fiel el fenómeno al cual queremos hacer referencia.<sup>9</sup> Es precisamente

---

<sup>9</sup> Zygmunt Bauman popularizó el término “alosemitismo” en su ensayo “Allosemitism: Premodern, Modern, Postmodern” (Cheyette 1998), un término previamente acuñado por el crítico literario polaco Artur Sandauer. Con este término, tanto Sandauer como Bauman querían hacer referencia a los prejuicios de carácter ambivalente generalmente conectados con el judío. Más que entender la relación entre los gentiles hacia los judíos como estrictamente negativa, Sandauer y Bauman quisieron poner de manifiesto los

la imagen ambivalente del judío en el imaginario colectivo occidental lo que hace el estudio de autores judíos especialmente exigente. Subrayar las diferentes, diversas y a veces contradictorias manifestaciones en las que se puede articular la imagen del judío habría de ser, necesariamente, un tema en el cual se ha de profundizar a la hora de tratar autores judíos. No obstante, con la finalidad de entender las intrincadas cristalizaciones identitarias de estos autores después de la Shoá, hemos de mencionar que sería un error entender al judío únicamente como la única víctima del antisemitismo o del alosemitismo. Cualquiera –también el autor judío– puede ser el emisor tanto de antisemitismo como de alosemitismo.

Como veremos en profundidad en el tercer capítulo, la autoafirmación judía que representa el sionismo es una respuesta al antisemitismo elegida por muchos autores judíos, como vimos con el caso de Goldstein. También Ruth Klüger y Saul Friedländer seguirán –inicialmente– este camino autoafirmativo. No obstante, afirmar la judeidad no es la única respuesta al antisemitismo, como vimos al tratar el personaje de Danny: el autoodio puede ser también otra respuesta al antisemitismo; pues las respuestas al antisemitismo a lo largo de la historia han sido diversas, tal y como Ben Rafael expone: “Jews have illustrated over the centuries a most varied gamut of reactions to the hatred turned against them. These reactions run from suicide, conversion to Christianity or Islam to emigration to more tolerant places, turning to mysticism or disguisement” (Ben Rafael 2014, 27). Existen académicos<sup>10</sup> que abiertamente defienden que las muestras

---

sentimientos encontrados perceptibles en la relación entre los gentiles y el Otro judío, una relación que, necesariamente, amalgamaba atributos positivos a la par que negativos.

<sup>10</sup> Ya hemos mencionado con anterioridad a Sander Gilman, una de las voces más respetadas dentro del estudio del autodesprecio judío. El psiquiatra de Harvard Kenneth Levin ha explicado también el autoodio judío como un tipo de Síndrome de Estocolmo que puede ser encontrado en poblaciones bajo asedio: “Segments of populations under chronic siege commonly embrace the indictments of the besiegers, however bigoted and outrageous. They hope that by doing so and reforming accordingly they can assuage the hostility of their tormenters and win relief. This has been an element of the Jewish response to anti-Semitism throughout the history of the Diaspora.” (Levin 2006) Levin ha llegado a comparar la psicología de individuos autodespreciativos con la psicología de los niños abusados. Para una lectura más reciente del fenómeno del

radicales de antiisraelismo o antisionismo por parte de la población judía atienden a su personal autodesprecio. Otros académicos, no obstante, diferencian entre el antisemitismo judío y el autoodio judío. Algunos de ellos, además, ven el potencial uso político de ese tipo de términos.<sup>11</sup> Naturalmente un elemento fundamental en esta discusión es el estudio de las particularidades de cada autor.

La razón por la que este tema ha sido introducido en este primer capítulo es, primeramente, para aclarar que en este trabajo no se categorizará a ningún autor de autodespreciativo o autoafirmativo en términos absolutos. En primer lugar, hemos preferido estudiar y exponer estas dinámicas dentro del mundo judío y categorizarlas como *actitudes* de autodesprecio o autoafirmación. El eventual desarrollo de estados estáticos de autoafirmación y autoodio incluye otras variables que necesariamente trascienden meras actitudes iniciales. En segundo lugar, hemos querido poner de manifiesto que esta discusión conforma una parte esencial de la intertextualidad judía, como corrobora la amplia literatura que podemos encontrar al respecto. El autodesprecio judío ha sido, y es, un fenómeno real: el fenómeno psicológico del Otro esencial. Esto se verá reflejado, de una manera u otra, en la gran mayoría de autores judíos que trataremos; especialmente en aquellos que formen parte del grupo de los supervivientes de la Shoá. Es, por tanto, fundamental considerar las dinámicas de autoafirmación y autodesprecio que batallan en la psique del autor judío si se pretende hacer una aproximación a la obra de este perfil de autores.

---

autodesprecio judío, véase “New Trends and Old Hatreds: Antisemitism in the Twenty-First Century” (Horowitz 2017).

<sup>11</sup> Véase *Pathologizing dissent: Identity politics, Zionism and the ‘self-hating Jew’* (Finlay 2005)



Capítulo 2:

**LA CONVERSACIÓN  
GERMANO-JUDÍA  
DESPUÉS DE LA  
SHOÁ**





## 2. La conversación germano-judía después de la Shoá

### 2.1. Ruth Klüger: el lugar del judío en la germanística

Dentro del estudio de supervivientes de la Shoá, Ruth Klüger ejemplifica de manera significativa la problemática conceptualización de la identidad judía después de Auschwitz. La vida de Ruth Klüger antes de sobrevivir a diferentes campos de concentración y de emigrar a Estados Unidos podría considerarse la vida paradigmática del judío germano emancipado de clase media. El nivel de asimilación necesario para la disipación de la judeidad en la sociedad austriaca nunca fue ni adquirido ni deseado por la familia de la autora. Debido a esta particular posición intermedia del judío *emancipado*, pero no *asimilado* (como la propia Klüger indica) y al hecho de que el lugar natal de Klüger es la Viena de los años 30, Alemania y la germanidad de Klüger siempre han de considerarse como fundamentalmente periféricas.

La periferidad intrínseca a la germanidad austriaca podría conformar en sí misma un tema relevante para tratar en un autor de las características de Ruth Klüger. Pese a esto, con la finalidad de llevar a cabo un estudio de la tensión entre la germanidad y la judeidad en la obra de Klüger, consideramos especialmente relevante subrayar el interés inicial que el nacionalismo austriaco despertó en la joven vienesa. La inicial relación de Klüger con el nacionalismo austriaco llevó a una ruptura lógica una vez este incorporó un latente antisemitismo. Cuando las tropas nazis invaden Austria en 1938, muchos son los historiadores que arguyen que poca fue la resistencia que encontraron (Bukey 2000); pues la ideología que a principios de los años treinta empezaba ya a fraguarse en la tierra natal de Klüger fue rápidamente remplazada por el nazismo. Esto es algo que hemos de recalcar, pues la experiencia con el antisemitismo yace en la base de la autocomprensión judía de Ruth Klüger. Fue precisamente este fenómeno el que propició el desarrollo de una *judeidad en defensa*: “und nun, als mein ungefestigter Glaube an Österreich ins Schwanken geriet, wurde ich *jüdisch in Abwehr*” (Klüger 1992, 41; énfasis añadido). La conexión entre el despertar a una judeidad “en defensa” y la adhesión a los postulados del sionismo político durante los años de la Shoá es un elemento clave en el proceso de auto-escritura de Ruth Klüger.

Como hemos subrayado con anterioridad, el mero concepto de la identidad se podría antojar un significante líquido, sujeto a continuas discusiones y delimitaciones; hoy en día, además, excesivamente cargado semánticamente. El debate lingüístico-filosófico en el que podríamos entrar para delimitar las fronteras semánticas de este significante nos debería llevar, en el caso del estudio de autores judíos, a la propia conceptualización que ellos hagan del significante. Es precisamente el uso que se haga, por parte del autor, de significantes como la identidad lo que puede arrojar luz de manera considerable sobre la pregunta en torno a qué constituye la experiencia y la vida después de la Shoá. Después de todo, la construcción de la identidad –y en el caso de este tipo de autores, el reconocimiento de ésta como polimórfica– nos proporciona el espacio suficiente para desarrollar un punto de vista más holístico y ver los vectores que juegan un papel crucial en la experiencia de supervivencia. Solo así podremos delimitar correctamente la intertextualidad que hemos de analizar en las obras de este perfil de autores. Con respecto a la identidad triclínica de Ruth Klüger, tres son los vectores de base que necesariamente han de ser considerados: la judeidad, la germanidad y la americanidad.

Después de la Shoá, un proceso de “desgermanización” de la judeidad era más que esperado tanto en Israel como en el contexto de la nueva Diáspora de Europa al continente americano. Las decisiones académicas de Klüger habrían de leerse, por tanto, en esta dirección, es decir, como sintomáticas de un proceso psicológico de autonarración. Klüger nunca habló alemán a sus hijos ni a su marido, el cual había nacido en Berlín; pues el lazo que une la lengua y la literatura con la historia y la cultura del lugar que esta lengua contextualice, ofrece la posibilidad, a cualquiera que elija sumergirse en ella, de negociar el autoreconocimiento del yo en tal paradigma. ¿Desde qué perspectiva tiene el yo que observar la producción cultural de una determinada nación? ¿Cómo especialmente si se autoreconoce como perteneciente a ella? ¿Y si se autoreconoce como expulsado de ella? Convertirse en germanista fue, y es, para Klüger una fuente constante de preguntas acerca del lugar desde el cual aproximarse al texto germano: “Warum hast du eine sichtbare Nummer? Warum? Weil ich im KZ war, ihr Idioten. Und trotzdem fragte mich einer eines Abends, als man kollegial zusammensaß,

voller Erstaunen: »Was, du hast einmal den Judenstern getragen?« Ja, ich bin doch aus Wien, das weißt du doch, aus dem Wien, das der Hitler angeschlossen hat. *Und denk mir: Und du willst Germanist sein?*” (Klüger 2008, 24, énfasis añadido).

Para la víctima, esa que además es académico, la reconciliación con la tierra y la cultural del perpetrador encuentra una manera estratégica de articularse a través del estudio de su lengua, su filosofía y su literatura, es decir, a través de la producción cultural de sus mejores mentes. Aun así, siempre podría surgir una pregunta recurrente, ¿cómo tiene el yo judío que negociar la otredad esencial que el texto en lengua alemana necesariamente proyecta después de la Shoá? Y, especialmente en el caso de Klüger: no al lector judío para el cual la cultura del perpetrador le es exógena, sino al lector –y al académico– judío que ha interiorizado la expulsión total de la cultura y la sociedad donde esa producción floreció. El camino del judío germanista –el camino de Ruth Klüger– conlleva necesariamente la ruptura con la tendencia general del pensamiento judío post-Shoá; pues en vez de sufrir un proceso de desgermanización, Klüger decide volver a Alemania y su cultura, volver a *Ashkenaz* a través, primero, de su producción cultural y su literatura.

Consideramos que la trayectoria académica de Klüger habría de ser interpretada como un intento más de conversación germano-judía. De ahí el énfasis que hace Klüger en buscar la judeidad en lo germano y lo germano en la judeidad. Volver a la lengua alemana es otro intento de intentar rescatar la identidad germana, esa que, durante la Shoá, fue negada al judío; pues la Esencia pretendía eliminar al Otro que de ella siempre surge. Ahondar en la cultura del contexto germanohablante no es solo un intento por entender la cultura que dio a Klüger su lengua nativa, es –quizás, sobre todo– el intento por parte del yo, con su identidad convulsa y resquebrajada, de entenderse a sí mismo. Esta negociación identitaria, sin embargo, siempre se articula desde el lugar del Otro esencial; el Otro superviviente siempre consciente del pasado, más, quizás, que cualquier otro judío germano post-Shoá que hubiera elegido otro camino académico.

Buscar y encontrar el espacio judío dentro de la germanidad –el *Sprachgefühl* que exigía Goldstein– se antoja esencial a la hora de tratar la cuestión germano-judía para el

judío germanista post-Shoá. En los trabajos de Klüger, encontramos un rechazo parcial al “orientalismo” que ejemplificaría la vida judía previa a la emancipación. Así, Klüger alaba la adhesión judía a la *Hochkultur* alemana y su inclusión en ella. El judío secular se convierte en Alemania no solo en un pensador a la altura de las necesidades intelectuales de la Alemania moderna, como ejemplificamos con Mendelssohn. El pensador judío ayudó a moldear no solo el pensamiento alemán, sino también el pensamiento occidental en general. Klüger alaba el carácter secular del judío y su inclusión en la vida intelectual europea, la emancipación y la inclusión en la modernidad y la sociedad germana del judío europeo. El alemán fue la lengua vehicular de la *intelligentsia* judía a un nivel que, Klüger defiende, en pocos otros lugares fuera del contexto de la germanidad se consiguió: “For language is the strongest bond there is between an individual and a place. German, strange as this statement may sound, is a Jewish language. Consider that until the Holocaust, most of the world’s prominent secular Jews spoke and wrote it: Kafka, Freud, Einstein, Marx, Heine, Theodor Herzl, and Hannah Arendt” (Klüger 2001a, 205, énfasis añadido).

Puede percibirse, sin embargo, una fina línea entre los diferentes estados cognitivos del autor germano-judío después de la Shoá. En el contexto de esta tesis –a modo de leitmotiv– repetiremos el carácter “*in Abwehr*” que florece a partir del *fin de siècle* en el judío europeo. Este carácter defensivo surge de la necesidad de sobrevivir, de trascender un estado de denigración y autodesprecio tras la exposición al antisemitismo y su ideología racial. En este sentido, el nivel de otredad aceptable para el superviviente germano-judío queda elucidado en una conversación que mantienen Ruth Klüger y el germanista Herbert Lehnert. Esta conversación arroja luz de manera considerable sobre la cuestión acerca de los límites de la asimilación y la preservación de la judeidad. La completa asimilación portaría consigo el necesario olvido de la judeidad que, durante siglos, muchos judíos sobrellevaron con la esperanza de formar parte, finalmente, del paradigma cultural del país de acogida. La posición de Klüger con respecto a este tipo de judío en la historia europea queda claramente expuesta: el asimilacionista, como sostenía también Goldstein, sería considerado una suerte de judío autodespreciativo:

“My Jewish liberal background decreed that Orthodox Jews were fanatics and baptized Jews were spineless assimilationists” (Klüger 2001a, 194).

La conversación entre Herbert Lehnert y Ruth Klüger deja entrever que, aunque un diálogo pueda tener lugar, un entendimiento mutuo yace más lejano. Incluso en una conversación entre académicos, fuera del país de origen y de sus referencias culturales, podemos entrever la constante tensión entre la Esencia y la necesaria otredad que en contraposición a ella brota. El Otro, aún contribuyendo o intentando contribuir a la Esencia, acaba –sin quizás desearlo– apelando a su edición. La Esencia –la germanidad de Lehnert en este caso– colisiona con la otredad, la judeidad de Klüger. La judeidad, en ojos de Lehnert, parece no ser una mera peculiaridad de una sociedad heterogénea; no es, por tanto, otro matiz de la Esencia: es la alteridad por antonomasia. Lehnert alaba la erradicación de esta particularidad y de ahí la colisión entre dos Esencias, *Deutschland y Ashkenaz*:

Lehnert: We must look at the Hitler era in absolute terms. It was a terrible time. It was especially cruel for you, but it was just an episode. In my research work, German Jews play a very important role. And this period of assimilation for German Jews who just wanted to be Germans, in a way, you can revive this period. Sometimes I think of our friendship in these terms.

Klüger: Yes, but I wouldn't say I'm part of that, because to a certain extent I despise that generation of German Jews who wanted to be nothing but Germans. I'd also add that childhood is not just an episode. It is much more important. You're trivializing childhood by saying that it's only an episode in life: it's the root. (Klüger y Lehnert en Schmidtkunz 2013, min. 41:30)

La otredad de la judeidad trasciende su mero carácter oriental, algo que un cierto sector de judíos del contexto germano-judío obvió en algún momento de la historia, pensando, quizás, que una occidentalización estética y litúrgica del judaísmo sería suficiente para su integración en la Europa moderna. La judeidad trasciende la

manifestación religiosa en un mundo secular y secularizado, entre sujetos seculares o secularizados. La judeidad, según dejan ver las palabras de Lehnert, representa el fracaso de la Esencia en su tensión con el Otro, el fracaso de una aproximación idealista a la identidad cuando ésta ha de confrontar a su homólogo polimorfo. Así, la conversación entre el emigrante alemán y el refugiado judío después de la Shoá mantiene la eterna tensión inherente a la relación germano-judía.

Estas tensiones inherentes al diálogo germano-judío pueden verse en diversos pasajes que Klüger relata a lo largo de sus obras autobiográficas; por ejemplo, en las referencias que hace a su amigo y colega Martin Walser<sup>12</sup>. La cuestión acerca de la validez epistemológica del relato de la víctima es tratado, una vez más, en este nuevo diálogo germano-judío. Como veremos más adelante cuando tratemos en profundidad la obra de Saul Friedländer, los postulados defendidos por Walser son recurrentes puntos de tensión entre el académico alemán y el superviviente germano-judío: “Ohne mit einer Unhöflichkeit rund herauszukommen läßt Cristoph durchblicken, ich könne kein gemäßigtes Urteil fällen über die Katastrophen, die uns heute bedrohen, denn für mich sei von Haus aus alles katastrophal, und auch das Prinzip Hoffnung verstünde ich aus biographischen Gründen nicht” (Klüger 1992, 219).

Este fracasado entendimiento germano-judío con respecto a la aproximación al periodo del Tercer Reich, como ya veremos también en el caso de Friedländer, es recurrente. Como Klüger señala, acusar al superviviente judío de estar intelectualmente imposibilitado para una comprensión del período del nacionalsocialismo puede ser argüido bidireccionalmente: “Ich [Klüger] antwortete, daß vielleicht auch die Urteilsfähigkeit der früheren Hitlerjungen durch ihre Erziehung beeinträchtigt sei. Die Bemerkung hält er für unangebracht” (Klüger 1992, 219).

---

<sup>12</sup> Las referencias a Walser se pueden encontrar tanto en *weiter leben* como en *Still Alive*. En *weiter leben*, sin embargo, el nombre de Walser es Cristoph. Quizás, precisamente debido al beneficio del anonimato, la relación entre Klüger y Walser es tratada con más profundidad en la versión alemana.

Klüger y Friedländer encuentran los mismos obstáculos en la conversación germano-judía después de Auschwitz; pues, ¿cómo ha de negociar el intelectual alemán post-Shoá su relación con el pasado catastrófico de Alemania y defender, aún así, una identidad nacional positiva en su conversación con el judío germano? En *Still Alive*, las referencias de Klüger con respecto a Walser son aún más ambivalentes. Aunque Klüger admite que detrás de las palabras y las ideas defendidas por Walser no se encuentra ninguna finalidad política cuestionable, el hilo argumentativo del que Walser hace uso para afrontar el pasado de Alemania recuerda a aquel usado en el contexto del revisionismo histórico:

He is attacked by the liberal intellectuals; they wrongly accuse him of nationalism and associate these ideas with Nazi ideas. [...] He doesn't talk enough [...] about the Nazis, according to his critics. In fact, he has put himself into the line of fire by arguing in public that Germans have to move on and put the Nazi past behind them. My old friend is a convenient target, to be sure, for simple-minded generalizations, but also a far too convenient rallying point for those who want to swear allegiance to the entire Germanic past. [...] He is the focus of controversy that has at its core the question of how to be a German patriot.

The best of young Germans shrug it off; the worst of the old Germans blame the Jews and the foreigners. Then there is a broad middle section with Martin Walser as their spokesman. I admit that sometimes I avoid him for months. There have been times when I never wanted to see him again. Or read him again. He leaves out too much and defends the omissions. He doesn't whitewash the past, but he straddles a fence. Not untypical of his countrymen. Then I do read his latest book and love the way he strings words together. Then I do visit, and there is both the distances and the human warmth. Now in his seventies, he is still what he was in his twenties: the epitome of what attracts and repels me about his country. (Klüger 2001a, 169)

En la interacción entre Klüger y Walser, muchos de los dilemas inherentes a la conversación germano-judía se pueden observar. La narración de Klüger enmarca las dificultades, quizás la imposibilidad, de desarrollar una aproximación lo suficientemente ecuánime para tratar un pasado tan reciente entre sus supervivientes, así como la dificultad de desarrollar una nueva identidad sin el lastre de éste. Klüger reconoce el dilema que surge de la colisión entre recuerdos y, por tanto, la imposibilidad de llegar a un entendimiento germano-judío después de la Shoá; al menos, para la generación de supervivientes: “Im Gespräch mit Christoph [Walser] fang ich, wie ein Streichholz Feuer fängt, den Geruch, das unsagbare Gespür, das prickelnde Fingerspitzengefühl jener Nachkriegsjugendjahre. *Erinnerung verbindet uns, Erinnerung trennt uns*” (Klüger 1992, 220, énfasis añadido). Es esta colisión entre recuerdos lo que deshabilita un entendimiento mutuo; por ende, la simbiosis germano-judía vuelve a ser un terreno de sentimientos encontrados. *Ashkenaz*, Alemania y la germanidad es familiaridad, pero es también miedo; es *Hochkultur*, pero también nazismo y la Shoá. Para esta generación de intelectuales germano-judíos, si la *Hochkultur* los hizo alemanes, la Shoá los hizo inevitablemente judíos; más judíos de lo que jamás hubiesen llegado a ser en otras circunstancias: *jüdisch in Abwehr*.

El diálogo germano-judío con Lehnert y Walser, así como las diferentes conversaciones que Klüger recuenta con Gisela, activan este particular tipo de judeidad: una judeidad defensiva. Klüger, una superviviente de Auschwitz, no puede no volver a sentir el miedo y la humillación de sus tempranos años en el campo de concentración a la hora de hacer frente a cualquier intento de ataque a su recuerdo. En medio de la discusión, el cuerpo de Klüger responde inconscientemente y la necesidad de asegurarse de que hay salida totaliza todas y cada una de las preocupaciones de Klüger; una reacción de lucha, huida o parálisis se activa, una respuesta fisiológica ante el miedo al daño, al ataque o a cualquier amenaza de supervivencia: “Ich, in nervöser Reaktion, krame in der Handtasche nach meinem amerikanischen Reisepaß, um mich zu vergewissern, daß er da ist, wie ein Kind, das schnell sein Kuscheltier streicheln muß” (Klüger 1992, 220).



Hay autores que consideran la simbiosis germano-judía (*die deutsch-jüdische Symbiose*) una mera ilusión. No obstante, la conversación germano-judía (*das deutsch-jüdische Gespräch*) es una realidad y autores como Ruth Klüger son prueba fehaciente de ello. La cuestión es, no obstante, discernir cuáles son los límites de tal entendimiento germano-judío después de la Shoá; especialmente el entendimiento germano-judío entre sus supervivientes, es decir, entre los que lograron escapar de la persecución nazi y los que formaron parte del grupo de los perpetradores. La historia es común, pero no los recuerdos. Consideramos que la obra autobiográfica de Ruth Klüger ha de leerse en este sentido. La colisión entre memorias disonantes constituye la principal frustración de Klüger con respecto a un posible entendimiento germano-judío. Estas memorias en colisión no siguen un proceso dialéctico, es decir, no acaban sintetizándose y conformando una memoria común. Al llegar inexorablemente a la comprensión de la dificultad que conlleva transmitir la memoria personal, Klüger reflexiona sobre la finalidad de la autobiografía; pues, ¿cuáles son los límites de la empatía? ¿De qué manera y hasta qué punto puede la Esencia entender a su Otro esencial? ¿Es quizás un mero acto de narcisismo pensar que un sujeto puede enteramente entender la experiencia de otro? Klüger reflexiona sobre la finalidad de un proceso dialógico –sobre el *telos* de la conversación germano-judía– cuando ésta no desemboca en una síntesis entre la memoria de la Esencia y la de su Otro esencial: “If there is no bridge between my memories and yours and theirs, if we can never say ‘our memories,’ then what’s the good of writing any of this?” (Klüger 2001a, 93).

### 2.1.1. Germanidad y trauma

El inminente rechazo por parte del superviviente de Auschwitz a su germanidad no denota un proceso psicológico peregrino. Klüger explica en sus obras autobiográficas cómo, justo después de emigrar a los Estados Unidos, Alemania y la germanidad constituían los restos de un pasado que había de ser borrado. Hemos sugerido que la decisión posterior de Klüger de comenzar una carrera en la germanística ha de ser entendida, por un lado, como un intento de diálogo con los recuerdos de un pasado que

sigue espantando, pero también, por otro lado, como un proceso de búsqueda identitaria. Como hemos señalado, el mero concepto de un germanista judío superviviente de la Shoá porta consigo una tensión necesaria. Klüger explica en *Still Alive* cómo su madre llegó a considerar su carrera como una vergüenza (Klüger 2001a, 210). La mera idea de que su hija contribuyera al estudio de la cultura alemana –después de experimentar una exclusión extrema del tal paradigma– podría ser considerado una ofensa. Klüger reflexiona en varias ocasiones sobre esta idea, pues es consciente de la existencia de sentimientos encontrados a la hora de decidirse a seguir una carrera académica en la germanística y mantener, así, la eterna tensión entre la germanidad y la judeidad. La negociación entre la germanidad y la judeidad tiene lugar de manera estratégica en la vida y obra de autores como Ruth Klüger o Saul Friedländer; ya que *Ashkenaz* es familiaridad, pero Alemania es también miedo; y así, la atracción y el rechazo a la cultura en la que nacieron y de la que fueron expulsados se simultanean de una manera aporética. Esta es la que hemos establecido como dinámica prototípica de la psique del judío germano después de la Shoá.

En los años ochenta, un retorno real a Alemania tiene lugar en la vida de Klüger al convertirse en la persona al mando del programa de intercambio internacional de su universidad. Volver a Alemania (a Gotinga, ciudad en principio libre de reminiscencias nazis) es considerado por Klüger –como también lo es considerado por Friedländer– como una materia pendiente: “In the late eighties I realized that I had unfinished business with a past that’s an ongoing story. Something pulled me back [...] I had to go back to where it was spoken and give myself time enough to understand, if not the killer culture of the past, at least the next generation and a bit more of my own” (Klüger 2001a, 205). Klüger buscar volver a un pasado que también le pertenece. Sin embargo, este retorno al pasado, ejemplificado a través del retorno físico a Alemania, es explicado por la autora como un momento crucial en el contexto de la tensión germano-judía.

En 1988, justo después de volver a Alemania, Klüger sufre un accidente que la induce a un coma al ser atropellada por una bicicleta. Klüger recuenta el accidente en su obra autobiográfica como ilustrativo de la lucha interna entre la germanidad y la judeidad. La autora relata el accidente usando frases yuxtapuestas por comas. A través

del uso de una parataxis, Klüger transmite la ansiedad y el miedo de la lucha externa e interna. El lector es incapaz de encontrar un punto, como Klüger, que es incapaz de poner punto final a su conflicto; una lucha por su vida que viene a representar la lucha del superviviente por encontrar un lugar para sobrevivir, física pero también psicológicamente:

Er kommt gerade auf mich zu, schwenkt nicht, macht keinen Bogen, im letzten Bruchteil einer Sekunde springe ich automatisch nach links, er auch nach links, in dieselbe Richtung, ich meine, er verfolgt mich, will mich niederfahren, helle Verzweiflung, Licht im Dunkel, seine Lampe, Metall, wie Scheinwerfer über Stacheldraht, ich will mich wehren, ich zurückschieben, beide Arme ausgestreckt, der Anprall, Deutschland, ein Augenblick wie ein Handgemenge, den Kampf verlier ich, Metall, nochmals Deutschland, was mach ich denn hier, wozu bin ich zurückgekommen, war ich je fort? (Klüger 2001a, 271)

Para Klüger el ciclista parece seguirla, deseando hacerle daño. “Metall” resuena entre las cortas y abruptas frases, como el “Metall” que una vez la separaba de la libertad. Una lucha (*ein Kampf*) se convierte en la lucha (*der Kampf*), y una Klüger adulta vuelve a su niñez detrás del alambre de espino de Auschwitz. En un escenario in extremis, donde la vida y la muerte dependen de una fina línea, una reacción de lucha, huida o parálisis no basta. Entre el sonido tintineante del “Metall” –un significante que simultáneamente representa Esencia y otredad, intelectualidad y rechazo, *Hochkultur* y aniquilación– emerge la temida referencia: “Deutschland”, “nochmal Deutschland”. Esta vez Klüger no puede rebuscar en su bolso y sostener en la mano su salvavidas: su pasaporte americano. Por un instante, su huida a Nueva York –otra diáspora– se antoja fútil; pues volver a Alemania todavía supone el mismo peligro. Una paralizada Klüger se pregunta, además, si, después de todo, alguna vez abandonó Alemania; no solo físicamente, sino psicológicamente: la germanidad; y no solo psicológicamente, sino esencialmente: *Ashkenaz*.

La germanidad periférica de Klüger –como la de Friedländer– podría ser argüida como un aspecto clave en la potencial distancia con la que la autora se aproxima al pasado catastrófico de Alemania. No obstante, como hemos visto, siempre queda la familiaridad, el trasfondo cultural común, a veces hasta la apreciación y el lógico – aunque momentáneo y siempre sujeto a fuerzas externas– sentimiento de inclusión en la cultura alemana. Viena, por otra parte, es un lugar de ambivalencias más fuertes: “Wien ist Weltstadt, von Wien hat jeder sein Bild. Mir ist die Stadt weder fremd noch vertraut, was wiederum umgekehrt bedeutet, daß sie mir beides ist, also heimatlich unheimlich.” (Klüger 1992, 68). Es esta familiar desconfianza lo más cercano que Klüger mantiene a un *Heimatgefühl*, que permanece –como la combinación oximorónica de palabras pretende expresar– siempre un lugar ambivalente.

En Viena, dice Klüger, “even the cobblestones breathe anti-Semitism” (Klüger en Schmidtkunz 2013, min. 51:47). Viena, pues, permanece y permanecerá –si no la *Heimat* de Klüger– siempre el lugar de su niñez; la casa del episodio más importante de la vida de una persona, como la propia autora defiende: “Childhood is more than an episode, it’s the root of everything you’ll ever be. It keeps on rumbling and never rests. Here in Vienna, my childhood talks to me. And it’s not all negative” (Klüger en Schmidtkunz 2013, min. 1:12). Es la lengua la que nos ata al mundo a través de su carácter simbólico y mitológico como solo la lengua puede hacer. No solo la memoria de la niñez, también la lengua –precisamente la lengua– es la que ata Klüger a Viena: “The speech of my childhood with its peculiar inflections and rhythms, a sense of humor that Germans often don’t get, and a wealth of malicious half tones that would be obscene in any other tongue; also an intense lyricism that easily degenerates into kitsch” (Klüger 2001a, 59).

Uno de los pilares básicos sobre el cual hemos querido erigir esta tesis es el de la necesidad de entender a estos autores fuera de los paradigmas nacionales y culturales tradicionales. Una perspectiva más amplia (y quizás, por tanto, más ambiciosa) es necesaria a la hora de entender los dilemas identitarios que emergen, en primer lugar, de la experiencia judía y, en segundo lugar, de la experiencia de supervivencia de la Shoá. Esta reflexión, que a priori podría ser compartida por muchos académicos que traten autores similares, debe incluir la comprensión de las identidades fragmentadas o

encontradas como más que un deseo de potenciales no realizados; es decir, trasciende el mero postulado de que todas las ropas existentes son siempre demasiado pequeñas a la hora de cubrir la identidad del hombre moderno. La identidad fragmentada de este tipo de refugiado es, no obstante, una realidad psicológica, no una pose postmoderna. La judeidad (sea como sea que esta judeidad se cristalice) es una constante en la autoescritura judía y requiere que el académico que la trate, ahonde en profundidad sobre las articulaciones personales de tal autoadscripción.

### 2.1.2. La reivindicación de la otredad

Después de la Shoá, la relación de Klüger con Alemania se mantiene altamente conectada a su producción cultural, y –si podemos hablar de reconciliación– el primer acercamiento a ella viene de la mano de la lengua y la literatura del contexto cultural de la víctima y el perpetrador: de la naturalización de la tensión Esencia-Otredad. Esta tensión es especialmente intensa en la obra de Ruth Klüger ya que el alemán siempre se mantuvo –debido sobre todo a su madre– la lengua principal de Klüger: tanto en Nueva York como en California. La decisión de elegir una inicial carrera en la anglística se podría leer como una manera de “americanización” que ya en los Estados Unidos, desde la década de 1910, se había convertido en un esfuerzo nacional para incluir a millones de inmigrantes en el sistema cultural americano. Las expectativas que se tenían del “buen refugiado” eran, por tanto, la inserción en la cultura americana. Negociar la tensión entre la germanidad y la judeidad, así como construir una nueva identidad de las cenizas de la Shoá en el contexto de una acogedora (pero totalizante) americanidad, conforma el primero de los retos para esta generación de refugiados judíos en los Estados Unidos. Nueva York se convierte así en el primer campo de batalla donde la recomposición identitaria comienza para Klüger:

Alle wollten uns zeigen, wie amerikanisiert sie waren. Sie korrigierten und verspotteten einander beim Englischsprechen. Und verachteten sich selbst, weil

sie nicht zu den Einheimischen zählten. Sie sagten etwa geringschätzig: Der ist auch nicht mit der Mayflower gekommen. [...] Sie suchten die Selbstverachtung durch Prahlereien, wettzumachen und verspotteten dann wieder die Prahlereien. Da sie entwurzelt und deklassiert waren, lachten sie über die Wichtigtuerei der Entwurzelten und Deklassierten. (Klüger 1992, 226–27)

Esta reflexión, enmarcada en *weiter leben*, aborda la ardua tarea del yo diaspórico forzado a negociar su lugar –su autopercepción– en un nuevo contexto, con el trasfondo de una desmoronada, confusa y polimórfica identidad; pues este tipo de migrante es, sobre todo, un refugiado. El refugiado judío post-Shoá, nos sugiere Klüger, se detestaba a sí mismo por no ser americano, por estar desarraigado y buscar deseoso unas nuevas raíces. En *Still Alive*, esta reflexión es ampliada por la autora: el nuevo judío germano post-Shoá, sugiere Klüger, no puede ignorar su pasado, independientemente de cuánto reniegue de él: “They were also proud of Justice Felix Frankfurter, the Viennese Jew on the Supreme Court, and they tried to compensate for their low self-esteem by inflating their former positions in Europe and then made fun of their own exaggerations” (Klüger 2001a, 175). En contraposición a la inminente experiencia post-Shoá de Friedländer en Israel (donde los refugiados de la Shoá más que bienvenidos eran, sobre todo, necesarios), la búsqueda de Klüger por una nueva identidad post-Shoá tiene lugar en el contexto, aún, de la Diáspora –de la *galut*– y, por tanto, está aún expuesta a la problemática que surge de la posición del eterno Otro:

Wir hatten auch eine „echte“ amerikanische Familie, wer hatte die nicht. Das waren Leute, die schon längst dort ansässig waren, Englisch fehlerlos und akzentfrei sprachen und uns so behandelten nämlich von oben herab, wie unsere Großeltern-Generation die polnischen und russischen Juden behandelt hatten, die von den Pogromen im Osten nach Deutschland und Österreich flohen und deren Deutsch leicht ins Jiddische umkippte, wie hier in Amerika unser English ins Deutsche. (Klüger 1992, 228)

A diferencia de los familiares americanos de Klüger, la imposibilidad de Klüger de reconocer una *Heimat* es perfectamente discernible en todos sus trabajos de corte autobiográfico o ensayístico, como el ensayo “Wiener Neurosen” (2001b) también corrobora. ¿Dónde yace la *Heimat* si el yo no la reconoce en su país de origen (Austria) ni en su país de acogida (Estados Unidos) ni en la sociedad utópica del pensamiento sionista temprano (*Eretz Yisrael*)? La mera puesta en consideración de la *Heimat* ya la hace inexistente; su mero cuestionamiento, ya sintomático de una ausencia de ella. *Heimat*, explica Klüger, excede el carácter objetivo del lugar de nacimiento o del lugar de residencia. *Heimat* es, en última instancia, una idea y no un *locus*: “»Heimat« ist, anders als »zu Hause«, subjektiv psychologisch, wenn Sie so wollen, geistig. Staatsbürgerschaft und Wohnort sind objektiv, von der Gesellschaft genehmigt, man zeigt sie vor, wenn nötig. Ein Heimatgefühl hingegen läßt sich nicht an- und abmelden” (Klüger 2001b, 27).

Tras reflexionar sobre su problemática relación con el concepto de *Heimat* y de *Heimatgefühl*, Klüger concluye su ensayo “Wiener Neurosen” manteniendo su posición ambivalente con respecto a dichos conceptos. Klüger se muestra, no obstante, consciente de la potencial sublimación de la pérdida de la patria –o de la indefinición de ella– y aunque esta búsqueda es, naturalmente, jamás concluyente, la búsqueda por la patria perdida guía muchas de las reflexiones de la autora. Esta indefinición conduce a una disposición crítica –para Klüger entendida como aséptica– una disposición que el yo arraigado no posee:

Die Heimatlosen wissen vielleicht mehr über Heimat als die Bodenständigen. Wenn ich auf meine Heimatlosigkeit zu sprechen komme, so fragt man mich öfters insistierend: aber irgendwo muß man doch verwurzelt sein. Und ich antworte gern: Ich bin doch kein Baum, ich habe Füße statt Wurzeln, mit denen ich in der Welt herumlaufen kann, wohin es mir gefällt. Aber ich weiß wohl, daß das Thema damit nicht erledigt ist, denn das Heimatsgefühl ist bei den Heimatlosen nicht ausgelöscht, nur frustriert, in Frage gestellt, eventuell in andere Kanäle geleitet. (Klüger 2001b, 21)

Esta posición de Klüger –tan prototípica del “judío no judío” que hemos tratado con anterioridad– arroja luz de manera considerable sobre su psicología. ¿Cómo hemos de entender, entonces, el papel de los Estados Unidos para este perfil de refugiado post-Shoá? La americanidad es, en muchos casos, representada por Klüger como un salvavidas siempre que el miedo al antisemitismo sea activado por alguna reminiscencia del pasado. Aferrarse al pasaporte americano o hacer referencias a su americanidad –su estatus como turista americana, por ejemplo– siempre provee a Klüger de una red de seguridad desde la cual Klüger es capaz de relacionarse con Alemania o Austria o a la hora de interactuar con alemanes o austriacos.

California es para Klüger el mejor lugar para no tener raíces, el lugar al que escapar del peligro, el lugar donde mantener una identidad líquida en un contexto que carece de ninguna referencia del pasado; el lugar adecuado, en definitiva, para seguir viviendo: “Das ist ein Land, dessen Geschichte darin besteht, daß seine Einwohner hierher flohen, um der Geschichte zu entrinnen, der europäischen und der asiatischen, und schließlich auch der amerikanischen Geschichte, sofern sie sich weiter östlich zugetragen hat. [...] *Keine gemeinsame Vergangenheit bindet uns, darum ist jede Vergangenheit persönlich*” (Klüger 1992, 280, énfasis añadido). La americanidad de Klüger es también un factor moldeador no solo en la autocomprensión de Klüger, sino también en la comprensión del pasado. Los hijos de Klüger entienden a su madre como enteramente austriaca o europea: “Austrian, [...] not American, [...] bicultural, [...] but European” (Schmidtkunz 2013, min. 14:07). No obstante, la americanidad de Klüger no resulta ser una identidad exclusiva; la americanidad es siempre el lugar donde poder mantener una cómoda incomodidad identitaria: “The US is the place I’ve spent the greatest part of my life and I have American children. That’s an important fact for me. It influences my self-perception, seeing myself as the mother of American children. My life has been about English and German literature [...] and now I see myself kind of caught between two stools, because every year I spent a few months in Europe. [...] Two thirds of my identity is American” (Klüger en Schmidtkunz 2013, min. 13:17).

América demuestra ser –para el refugiado germano-judío post-Shoá que Klüger representa– el lugar para florecer personal e intelectualmente. No obstante, América, ha



sido también el lugar donde la asimilación (que Klüger despreciaba de esa generación de “judíos alemanes que solo querían ser alemanes”) finalmente se produce en la siguiente generación. América es el lugar donde los hijos de Klüger se muestran inconexos con el judaísmo y la judeidad, el lugar donde la vasta intertextualidad judía que vemos en la psicología de Klüger se disipa, se desintegra; finalmente se elimina en la gran amalgama que constituye la cultura americana. Los hijos de Klüger –americanos monolingües de segunda generación– no mantienen ninguna conexión emocional con Europa ni con Israel; y así, la identidad polimórfica del judío que se movía entre paradigmas sin formar parte de ninguno de ellos, ese que era víctima de la tensión entre germanidad y judeidad, finalmente desaparece en la segunda generación de refugiados judíos seculares. Como una ya anciana Klüger cuenta, esta carencia de un trasfondo cultural común conlleva una distancia inabarcable entre madre e hijos; en última instancia, esta resulta en la ausencia de un diálogo maternofilial por la imposibilidad cultural de acceder a una comprensión total de las consecuencias del superviviente de la Shoá. Esta vida post-Shoá –esta “*halbes Leben*” como Klüger la denomina haciéndose eco de la “*Halbheit*” que sugería Goldstein– desemboca en una identidad necesariamente en tensión, pero una tensión aceptada: una vida llena de ambivalencias naturalizadas.

Sobrevivir a la Shoá e intentar resurgir de las cenizas de ella implica aprender a construir una vida desde los restos de un pasado y una identidad fragmentados. En muchos de estos casos, el refugiado post-Shoá se encuentra ante la imposibilidad de reconstruir su yo de manera armónica. Consideramos, por tanto, que si hay un detalle especialmente sintomático de la problemática vida post-Shoá no es solo la naturalización de las ambivalencias, sino la atracción por ellas:

Today, when I write a poem, or should I say verses, I often try to describe ambiguities. For example, I've written several poems about my reaction to Vienna. I try to illustrate this. On the one hand, there's this...I don't know how to explain it. This sense of belonging I feel towards my native city which I can't call "hometown" for obvious reasons, and at the same time this feeling of a permanent threat. That's what I try to express by saying that I could drown in a

fountain in Schönbrunn park, which is a silly thing to say. It's impossible. Or imagining the streets of Vienna as trenches. And I try to express these irrationalities in my poems. I like that. I like to express the conflicting nature of emotions and feelings. (Klüger en Schmidtkunz 2013, min. 36:45)

La supervivencia conlleva para Klüger un necesario autoreconocimiento en las ambivalencias, un constante desasosiego, un constante sentimiento de miedo funcionando a modo de bajo continuo, el desarrollo de una refinada sensibilidad ante el peligro además de un constante sentimiento de exilio. El sentimiento de exilio de Klüger es articulado a través de su carencia de *Heimat* y su tercera obra autobiográfica, *unterwegs verloren*, se presta a ser leída en esta dirección. Con ella, Klüger expresa de nuevo su atracción por las ambivalencias; su tendencia natural al estado del que hemos llamado *Grenzjude*: atrapado entre mundos diferentes, sin lugar claro al que llamar casa. *Weiter leben* y *Still Alive* llegan a una lógica, pero cruda, conclusión en las palabras de Herta Müller: "einmal ging ich unterwegs verloren / einmal am ich an wo ich nicht war".

Esta particular posición, esta tendencia que vemos en muchos autores judíos (especialmente en los autores germano-judíos) la vemos también en el caso de Klüger. Klüger no es solo el yo diaspórico, es decir, el yo forzado al exilio, el yo que desea y ansía volver a una casa que un día hubo. Klüger se erige como ejemplo del yo *diasporístico*, pues en ella vemos esta tendencia a la otredad, a la pertenencia parcial –nunca completa– en América. Las múltiples identidades de Klüger evitan así la cristalización de una definitiva; la ausencia de patria ejemplifica la condición ambivalente del yo diaspórico que duda de sí mismo y de su propia unidad identitaria.

A diferencia de Friedländer, Klüger nunca hizo aliá, como trataremos con mucha más profundidad en el capítulo cuatro, e Israel se mantendrá, así, el lugar que podría haber sido, pero nunca fue. La imagen de Israel se integra en el relato autobiográfico de Klüger dentro de estas dinámicas de ambivalencia que hemos querido subrayar: "I'm sure I'd have felt more like part of a majority here. I'd have integrated much better here than in any other place" (Klüger en Schmidtkunz 2013, min. 1:02:08). Manteniendo así

cuidadosamente la tensión retórica entre el deseo de abrazar una Esencia (una Esencia israelí, una Esencia sionista) y el constante sentimiento de otredad en la Diáspora que la vida en California ofrece, Klüger puede ser considerada el epítome del yo diaspórico que anhela una patria que –aún intuida– es siempre considerada inalcanzable. El yo diaspórico, en última instancia, se aproxima a la cuestión de la *Heimat* desde la perspectiva aparentemente aséptica del que no tiene una.

### 2.1.3. Memoria y reconciliación

Hablar estrictamente de reconciliación con la germanidad en el caso de Ruth Klüger quizás conllevaría una motivación ingenua por nuestra parte. No obstante, los momentos más parecidos a una suerte de reconciliación con el pasado están marcados por dos eventos importantes en la vida de Klüger. El primero de estos eventos sería la obtención del pasaporte austríaco: “Ich bin wieder Österreicherin geworden, das heißt, ich habe die doppelte Staatsbürgerschaft beantragt und bekommen und besitze einen EU-Reisepaß, nicht nur, weil er das Reisen in Europa erleichtert, sondern auch, weil ich das Gefühl habe, er gehört mir, ich habe in Recht auf diese Staatsbürgerschaft, man hatte sie mir genommen, warum sollte ich sie mir nicht zurückholen” (Klüger 2008, 214).

En segundo lugar, cabe destacar la participación de Ruth Klüger en el *Gedenkstunde zum Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus*<sup>13</sup> que tuvo lugar en el Parlamento Alemán en el año 2016. Al concluir su discurso, una anciana Klüger de 84 años abordó directamente la cuestión de la crisis de los refugiados, alabando la iniciativa de Alemania de ser el país europeo en aceptar al mayor número de estos refugiados. Klüger –como refugiada que fue– y sus palabras –palabras que se transmiten desde el conocimiento de lo que significa sobrevivir a una catástrofe– nos permiten suponer que la tensión germano-judía en la vida de Klüger pudo ese día haberse

---

<sup>13</sup> La intervención de Ruth Klüger en el Parlamento Alemán puede visualizarse en el siguiente enlace: <https://youtu.be/-K02wZPcrLM>

disipado considerablemente: “Dieses Land, das vor 80 für die schlimmsten Verbrechen des Jahrhunderts verantwortlich war, hat heute den Beifall der Welt gewonnen dank seiner geöffneten Grenzen und die Großzügigkeit, mit der Sie syrische und andere Häftlinge aufgenommen haben und noch aufnehmen”.

## 2.2. Saul Friedländer: el lugar del judío en la historiografía alemana

La carrera académica de Ruth Klüger en sí misma ha sido sugerida en esta tesis como un intento de diálogo germano-judío. A través de la reivindicación del lugar del judío en la historia y la cultura alemanas, Klüger invita al lector a considerar el lugar de la otredad en el estudio canónico de una lengua y una cultura. Hemos querido considerar la trayectoria académica de Friedländer en estos mismos parámetros, ya que la batalla del historiador germano-judío por una memoria justa trasciende el mero interés académico en la creación de una historiografía digna de las víctimas. Como en el caso Klüger, hemos querido entrelazar la carrera académica de Friedländer con una especial cristalización de la identidad judía contemporánea. En este sentido, Saul Friedländer representa uno de los casos más sui generis de identidad germano-judía post-Shoá.

Aunque muchos ciudadanos judíos habían alcanzado en 1938 un alto grado de asimilación, diversas eran las particularidades que todavía los anclaban a un cierto sentido de judeidad, de otredad esencial. Saul Friedländer, a diferencia de Ruth Klüger, alcanzó un nivel de asimilación mucho más pronunciado en la particular sociedad germana a la que pertenecía: la sociedad germanohablante de la República Checa. Es, sin embargo, esta germanidad periférica la que también ayudó a la familia de Friedländer a adquirir un alto nivel de asimilación que, quizás, hubiera sido improbable en la sociedad alemana; pues la interacción diaria entre el ciudadano germano-judío y el checo pudo reforzar un sentimiento de germanidad en la familia de Friedländer. Después de todo, una identidad es construida a través de la negociación con las identidades circundantes. Este es un detalle fundamental en zonas como las áreas germanohablantes de Europa del Este, donde el trasfondo lingüístico y étnico de un

ciudadano jugaba un papel cardinal en la negociación de su estatus social. La identidad del alemán –el portador de la *Hochkultur*– fue una identidad abrazada por muchos judíos germanohablantes de estas regiones de Europa. Esta identidad se cristalizaría a través de una dinámica de reforzamiento bidireccional: en parte, por la interiorización de la autoadcripción germana por parte del ciudadano germano-judío y, en parte, por la expectativa de tal identidad por parte de los ciudadanos de Europa del Este no germanohablantes.

Esta es la razón principal por la cual, en el siguiente capítulo de esta tesis, hablaremos de un despertar a –y no de un reencuentro con– la judeidad después de la Shoá por parte de Saul Friedländer, ya que todo lo que después de 1945 fue interiorizado por Friedländer como parte constitutiva de su identidad judía era tan nuevo y ajeno para él como, a su vez, lógico y perfectamente asumible. Friedländer nació en lo que podríamos considerar una familia de “judíos no judíos”; en la cual Friedländer ni siquiera llevó a cabo la *Brit Milá*. Friedländer, por tanto, representa la problemática prototípica del autor germano-judío post-Shoá: la asimilación dentro de la germanidad fue casi alcanzada en su totalidad en un hogar donde el alemán constituía la lengua vehicular, la adhesión a la *Hochkultur* alemana era irrevocable, y la renuncia a participar en la observancia de la religión judía era generalizada: “l’ingéniosité juive ne changea rien au fait que chez nous tout le monde se sentait allemand” (Friedländer 1978, 14). Esta germanidad, ya inicialmente periférica como en el caso de Klüger, sufriría más tarde, sin embargo, un proceso de “afrancesamiento” debido a la educación que el historiador recibiría en los diversos internados católicos durante el período de la Shoá.

### 2.2.1. Germanidad y judeidad: la constante tensión

En un primer momento, justo después de sobrevivir a la Shoá, la obra autobiográfica de Friedländer nos deja ver un proceso de germanofobia por parte del autor que se extendería a lo largo de los años. Este miedo –suscitado, en parte, por el síndrome post-traumático en sí y por el amplio conocimiento de la historia del Tercer Reich que el historiador adquiriría en su posterior formación universitaria– provocará

en Friedländer episodios de pánico en sus primeras visitas a Alemania después de haber hecho alía:

A la hauteur de Mannheim, le paysage sans opacité aucune qui défilait des deux côtés de la route commença, pour moi, à changer d'aspect. Je ne saurais parler d'anxiété ou de panique, mais d'un étrange sentiment de désolation : cette autoroute m'enfermait en Allemagne pour toujours ; de toutes parts, l'Allemagne, de toutes parts, des Allemands. Je me sentais pris dans une trappe sans issue. Dans les lourdes voitures qui filaient, les visages m'apparaissaient soudain bouffis d'une graisse rougeâtre et mauvaise ; sur les bas-côtés, les panneaux de signalisation—en allemand !—signifiaient autant d'injonctions froides, émises par une bureaucratie toute-puissante, policière et destructrice... (Friedländer 1978, 148)

Este inicial rechazo a Alemania, no obstante, evoluciona al comprender la principal tensión del judío germano: *su simultánea atracción y repulsión por la germanidad*: "D'une part la menace, le piège, l'accablement, mais en même temps un sentiment de familiarité, d'agréable familiarité". Estas palabras denotan el momento en el que el autor germano-judío se autoreconoce en la cultura del perpetrador; la cultura, también, de la víctima. Es aquí cuando comienza la ardua tarea del superviviente que es, además, académico y que se encuentra, por tanto, atrapado entre un recuerdo traumático y un conocimiento amplio de la historia. A pesar del autoreconocimiento en la germanidad, el autor germano-judío superviviente es consciente de su potencial expulsión del paradigma de la germanidad: la memoria y el recuerdo se apoderan del presente, y Friedländer se ve irracionalmente obligado —como se veía también Klüger al agarrar rápidamente su pasaporte— a huir: "mais, quand venait le soir, combien de fois n'ai-je pas hésité entre l'attrait d'une Weinstube familière comme tout le reste et l'impératif besoin de faire mes valises sur-le-champ, m'enfuir aussi vite que possible, repasser la frontière à tout prix..." (Friedländer 1978, 149).

Desde la perspectiva del historiador, Friedländer no necesariamente niega la existencia de la simbiosis germano-judía. De hecho, Friedländer ve la identidad germano-judía de principios del siglo XX como parte de esa simbiosis. No obstante, Friedländer no se adhiere al uso del término *simbiosis* para hacer referencia a la relación de los judíos con la germanidad. La comprensión del proceso dialéctico que resultó en la germanidad judía es visto por Friedländer como un proceso que afectaría, principalmente, a la identidad personal. Con esta visión de la cuestión germano-judía, Friedländer critica, de hecho, el interés –bajo su punto de vista exacerbado– después de la Shoá en desgermanizar la judeidad, especialmente en el Estado de Israel; pues, según Friedländer, la cultura judía ashkenazí ha de entenderse, fundamentalmente, como el resultado de la síntesis entre una judeidad semítica y una germanidad occidental:

The German Jews who could have been considered the mentors of the Hebrew University well into the sixties were unable (or unwilling) to recognize that much of German culture and society, their cradle and their intellectual compass, has also been the cradle of Nazism. They were torn. In the early sixties, Scholem declared that there had never been a “German-Jewish symbiosis,” but he took this back later on. Wasn’t he in many ways a typical product of that symbiosis? (Friedländer 2016, 125)

Es este caldo de cultivo común lo que para Friedländer evidenciaría la existencia, si acaso, de la simbiosis germano-judía. Friedländer señala la incomodidad que surge al hacer referencia a un contexto cultural compartido desde el cual movimientos, tan antagónicos para el ciudadano judío, como el movimiento nacionalista judío y el nacionalsocialismo se articularon. Vemos, como en el caso de Klüger, esta tensión entre el reconocimiento de un trasfondo cultural común del cual la germanidad judía bebe y, a su vez, el rechazo –casi visceral– al mismo trasfondo cultural que pretendió un día aniquilar la judeidad germana. En este estadio de la relación de Friedländer con Alemania y la germanidad, vemos también estos sentimientos ambivalentes que surgen

del auto-reconocimiento en la cultura alemana: en la familiaridad con la que el autor germano-judío accede a ella y en la extraña atracción que siente por ella. Esta se establece como la disonancia cognitiva principal del autor germano-judío después de la Shoá. Saul Friedländer es uno de los autores que más claramente expresa esta particular tensión entre germanidad y judeidad, constituyendo así el siguiente paso lógico ante el reconocimiento del fracaso de la simbiosis germano-judía.

En el documental *The Hidden Child* (2001) dirigido por Michael Treves, Friedländer expresa lo siguiente: “I do have a visceral repulsion to everything Germanic, because of Nazism, because I’m so aware of it. It’s a real rejection, but at the same time there’s always a strong attraction” (Friedländer en Treves 2001, min. 5:50); y como continúa diciendo más adelante: “Today when I come back to Germany, I always feel a sense of threatening and an urgent impulse to quickly to pack my suitcase and get the hell out of there before it’s too late, but that does not express my full attitude. There is sometimes a certain feeling of deep acquaintanceship with this place, even a sense of closeness” (Friedländer en Treves 2001, min. 6:08).

### 2.2.2. Revisionismo histórico: los límites del entendimiento germano-judío

La negociación identitaria que tiene lugar en el contexto de las dinámicas germano-judías no es –no podría ser jamás– un proceso dialéctico para Friedländer. Como vimos en el caso de Klüger, la interacción con una potencial germanidad enemiga mantiene la dinámica germano-judía en un plano antitético. En este contexto, la judeidad en defensa (“*in Abwehr*”) se aviva y la simbiosis germano-judía rápidamente se interrumpe. En el caso de Saul Friedländer, vemos este tipo de dinámicas a la hora de hacer frente a cualquier tipo de revisionismo histórico relativo al periodo del Tercer Reich. Esto supone para Friedländer no solo un problema historiográfico, sino también moral, pues supone la superación de los límites que constituyen una representación fiel y certera de la Shoá.



Numerosos son los estudios que, a lo largo de los años, han tratado los problemas que surgen de la representación de unos eventos tan delicados como los relacionados con la Alemania nazi. La idea de que existe un abismo irrebasable entre los eventos reales y el mundo de la ficción –un mundo siempre lingüísticamente mediado– es, naturalmente, un tema recurrente dentro de la discusión que tiene lugar en el campo de los estudios literarios, especialmente cuando se analiza la ficción autobiográfica o la autoficción. A la hora de tratar el tema de la literatura relacionada con la Shoá, el problema se magnifica debido, sobre todo a tres factores: (1) la proximidad de los eventos en el tiempo, (2) la existencia de supervivientes, perpetradores y autores escribiendo sobre el evento, y, por último, (3) la audiencia que interactúa con la memoria de la Shoá a través del proceso de lectura.

Quizás, siguiendo la idea tan examinada de Adorno relativa al hecho de que escribir poesía después de Auschwitz es un acto de barbarie, el debate tiende en la mayoría de los casos a enfocarse en la posibilidad –o no– de representar la Shoá en su magnitud. Una aproximación más pragmática es, sin embargo, introducida por Friedländer en su libro *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"* (1992) donde el historiador –en vez de limitar estrictamente su reflexión sobre la problemática que emerge de representar la Shoá, extiende su preocupación a los límites que –bajo una perspectiva moral– esta representación debería tener:

The extermination of the Jews of Europe is as accessible to both representation and interpretation as any other historical event. But we are dealing with an event which tests our traditional conceptual and representational categories, an "event at the limits." [...] What turns the "Final Solution" into an event at the limits is the very fact that it is the most radical form of genocide encountered in history: the willful, systematic, industrially organized, largely successful attempt to exterminate an entire human group within twentieth-century Western society. (Friedländer 1992, 2)

El problema que surge de la representación de la Shoá trasciende el mundo literario. La visión de Friedländer es que en cualquier narración que se pretenda llevar a cabo sobre la Shoá se encontrarán siempre tres grandes limitaciones: “a need for ‘truth’ and the opaqueness of the events, and the opaqueness of language as such” (Friedländer 1992, 4). La búsqueda académica que lleva a cabo Friedländer es la de dar forma a una gran narrativa que contraargumente la tendencia al escepticismo postestructuralista en lo relativo a su problemática visión de la historia. La aproximación postestructuralista defendida por Lyotard o Foucault negaría la existencia de una visión unificada de esta. Esta aproximación, por otra parte, ha llegado en varias ocasiones a desembocar en la contradicción de, por un lado, negar la existencia de una gran narrativa, pero, por otro lado, exigir el conocimiento de la historia real.

La posición de Friedländer en lo relativo a esta cuestión es la siguiente: la historia *es* real y *puede* ser representada. El campo de la historia, no obstante, no escapa de los problemas que se originan de la propia representación. Estos problemas metodológicos –que afectan enormemente a la memoria y, por tanto, a la política– fueron especialmente controvertidos en la década de los ochenta, cuando tuvo lugar el llamado *Historikerstreit*, así como el intercambio epistolar que se produjo entre Saul Friedländer y Martin Broszat años más tarde. Este último debate tuvo una repercusión menor; sin embargo, arrojó luz de manera considerable sobre la cuestión relativa a las posibilidades y los límites de una conversación germano-judía post-Shoá en lo que respecta a la memoria histórica.

La llamada ‘disputa de los historiadores’ (*Historikerstreit*), que comenzaría con el historiador alemán Ernst Nolte y el filósofo alemán Jürgen Habermas, ha llegado a ejemplificar la quintaesencia del debate sobre las formas de articulación de la memoria después de Auschwitz. Este debate tuvo lugar entre una facción “conservadora” de historiadores alemanes en contra de una facción supuestamente “liberal” o “progresista”, cuyo principal tema de discusión pivotó en torno a los límites de la historiografía a la hora de abordar el Holocausto y la Alemania nazi. Según la primera facción de historiadores, había una suerte de bloqueo moral en la época sobre la metodología con la cual se abordaban los años del nacionalsocialismo y, por tanto, esta

facción de historiadores apoyaba un revisionismo histórico de estos años de la historia de Alemania.

El revisionismo histórico apoyado por Ernst Nolte es de especial interés en nuestro estudio sobre Saul Friedländer, dado el encuentro que Nolte y Friedländer mantuvieron meses antes del comienzo del *Historikerstreit*; un pasaje que Friedländer relata en *Where Memory Leads* (2016). En el núcleo de este debate yacía una finalidad común: intentar explicar cómo fue posible que algo como la Shoá pudiera haber ocurrido. No obstante, el intento de explicar los eventos ocurridos en la Alemania nazi a través de un revisionismo histórico tenía en su momento –según los historiadores liberales– una clara finalidad política: la de reconstruir un resquebrajado orgullo patrio alemán. Es debido a esto por lo que muchos vieron en su momento la lucha entre historiadores como un debate esencialmente político. En última instancia, el debate pivotó alrededor de la compleja cuestión de cómo, y de qué manera, ser un patriota alemán después del Holocausto. Por parte de los historiadores revisionistas, esto conllevaba necesariamente el establecer una distancia con la culpa asociada con la Alemania nazi. En este sentido, Ernst Nolte sugirió la comprensión del nazismo –y su *modus operandi*– como una extensión lógica del bolchevismo, el cual habría sido pionero del fenómeno del asesinato en masa (Nolte 1986). No obstante, al sugerir influencias externas y establecer el nazismo como la respuesta lógica “gegen die bolschewistische Bedrohung”, muchos historiadores e intelectuales vieron en esta nueva historiografía un interés apologético de los crímenes del nacionalsocialismo.

Fue en este debate en el que Habermas introdujo la idea del alemán postnacional (o el que podríamos llamar: el “alemán no alemán”), es decir, ese que habría de rechazar la posible articulación de un nuevo orgullo nacional si este tuviera como finalidad el rechazo del estigma impuesto por los aliados. Habermas sospechó de la existencia de una finalidad de tipo político en el revisionismo de estos historiadores; la finalidad de hacer renacer lo que para Habermas era el “fantasma” del nacionalismo alemán. El hecho de que la Shoá constituyó un caso único y sin precedentes –un crimen *sui generis* contra la humanidad– no podía establecerse como objeto de debate para Habermas:

Der einzige Patriotismus, der uns dem Westen nicht entfremdet ist ein Verfassungspatriotismus. Eine in Überzeugungen verankerte Bindung an universalistische Verfassungsprinzipien hat sich leider in der Kulturation der Deutschen erst nach -und durch- Auschwitz bilden können. Wer uns mit einer Floskel wie „Schuldbesessenheit“ (Stürmer und Oppenheimer) die Schamröte über dieses Faktum austreiben will, wer die Deutschen zu einer konventionellen Form ihrer nationalen Identität zurückrufen will, zerstört die einzige verlässliche Basis unserer Bindung an den Westen. (Habermas 1986)

Alemania, según Habermas, no podía permitirse volver a una antigua articulación decimonónica del nacionalismo. Al contrario, Alemania ahora tenía una responsabilidad después de Auschwitz: Alemania habría de superar cualquier articulación de nacionalismo decimonónico y centrarse, por consiguiente, en una articulación del apego nacional en forma de “patriotismo constitucional” (*Verfassungspatriotismus*); evitando así exaltaciones chovinistas y apologéticas. En este sentido, la manera en la que el “alemán no alemán” o el alemán “postnacionalista” habría de relacionarse con Alemania guarda alguna similitud con la manera en la que el “judío no judío” habría de relacionarse con la judeidad. El nacionalismo constituiría para ambos un atavismo superable. Podría sugerirse que Nolte (junto con el resto de historiadores revisionistas involucrados en el *Historikerstreit*: Michael Stürmer, Klaus Hildebrand o Andreas Hillgruber entre otros) nunca consiguió su objetivo; pues, ¿acaso no ha aceptado Alemania su responsabilidad en relación con los crímenes llevados a cabo durante el período del Tercer Reich y ha hecho de esta responsabilidad la piedra angular de la identidad alemana después de la reunificación?

Por otra parte, no obstante, podría también argumentarse que la refutación revisionista a la historia del nacionalsocialismo no tenía como objetivo la justificación de la Alemania nazi y sus crímenes. En este sentido, el pasaje que Friedländer relata en *Where Memory Leads* arroja luz de manera considerable sobre la cuestión relativa a la

motivación de Nolte a la hora de sugerir una nueva aproximación historiográfica al periodo del Tercer Reich. Este pasaje, previo a la disputa de los historiadores, sirvió a Friedländer de prelude de lo que más tarde constituiría la disputa. En retrospectiva y gracias al pasaje que Friedländer relata, podemos entender el caldo de cultivo en el que el *Historikerstreit* se originó. Tras haber sido invitado por Nolte para cenar, Friedländer relata la siguiente conversación:

“Herr Friedländer, what is it actually to be a Jew? Is it a matter of religion or of biology?”

I sensed early signs of danger and tried to defuse them by mentioning Ben-Gurion’s decision, soon after the establishment of Israel, to ask some thirty Jewish scholars how they would define Jewishness; he received thirty different answers and decided to keep them under lock and key.

Nolte was not so easily put off and repeated his question. I then told him, still in as much of a matter-of-fact way as I could, that the Knesset had debated the issue and, in order to assuage the religious parties, members of the governing coalition, had accepted the traditional religious definition: whoever is born of a Jewish mother is a Jew.

“Then,” said Nolte, “it is ultimately a matter of biology.”

“Not really. Anybody can convert to Judaism and become a full-fledged Jew.”

The silence that had descended on the dining room did not last long.

“Herr Friedländer, you cannot deny that there is something like world Jewry [Weltjudentum].”

“How so?”

“Well, isn’t there a World Jewish Congress?”

I tried to explain why and when the World Jewish Congress had been established. It didn't help, nor did the fact that I had been secretary to the president of the World Jewish Congress bolster my authority. The sniping continued.

"Didn't Weizmann declare, in September 1939, that world Jewry would fight on the side of Great Britain against Germany?"

"Her Nolte, I hoped that you wouldn't bring up the weird arguments that you presented in your article of last year. Indeed, Weizmann declared that Jews would fight against Nazi Germany. Not that this Zionist leader in any way represented Jews of different countries, but given the way the Third Reich was hounding the Jews and given the nature of the regime, he assumed quite rightly that Jews, wherever they lived, would be on the side of Great Britain."

"But, Herr Friedländer, didn't it mean that World Jewry was thereby at war with Germany and thus that Hitler could consider the Jews as enemies and intern them in concentration camps as prisoners of war, as the Americans did with the Japanese?"

So it went. Everybody was silent around us. Nolte was red in the face and I was pale, or perhaps it was the other way around. The soup was cold. My host carefully added, "Concentration camps, not extermination camps." The entire situation was becoming unbearable, but Nolte was far from done.

"Did you know, Her Friedländer, that Kurt Tucholsky wrote in the 1920s that he wished the German bourgeoisie would die from gas?"

"Her Nolte, where do you read such insanities?"

"I find them, for example, in Wilhelm Stäglich's *Der Auschwitz Mythos*."

"You use neo-Nazi literature as your source?"

"Of course. I find in it many unknown facts, then I go back to the references and check whether the facts are correct. Soon I shall bring out a book where many things, unsaid up to now, will come to light."

“What you have ‘discovered’, in a nutshell, is that soon after Adolf Hitler state in *Mein Kampf*, ‘Had some tens of thousands of Hebrews died by gas, the war would have turned out differently,’ the Jew Tucholsky was wishing a similar fate to the German bourgeoisie.”

“That is correct.”

For me, this was it. I got up and asked for a taxi. [...] As we were being drive back to our homes, I physically trembled. [...] I wished for one thing only: to leave Berlin and Germany as quickly as I could. (Friedländer 2016, 216–18)

El artículo que daría comienzo a la disputa de los historiadores, “*Vergangenheit, die nicht vergehen will*” (Nolte 1988), sería publicado unos meses después de este encuentro entre ambos historiadores. El desencuentro es experimentado por Friedländer como un resurgir de lugares comunes del antisemitismo europeo con un claro objetivo apologético: transgredir los límites de una representación veraz de la Shoá al defender la idea, articulada desde el nacionalsocialismo, de que el judío y, sobre todo, el denominado *Weltjudentum*, constituía un enemigo claro, cuyos líderes habrían declarado la guerra a la Alemania nazi en primer lugar. La interpretación estratégica de la declaración de Chaim Weizmann en defensa de los aliados en Palestina es seguida de la cita descontextualizada de Kurt Tucholsky: “Tucholsky, a converted Jew and a brilliant satirist of German society, was a staunch left-wing pacifist. When, under national conservative pressure, the Reichstag, in the late 1920s started debating the building of a cruiser for the German navy, a furious Tucholsky addressed the German nationalist middle class: ‘If you want war again you will have it and die by gas’ (as so many soldiers did during the Great War)” (Friedländer 2016, 218).

Tal y como vimos en el caso de Ruth Klüger, el encuentro con lo que es considerado y experimentado por ambos autores como una forma de antisemitismo revisionista tiene consecuencias físicas y psicológicas inmediatas. En el caso de Friedländer, estos encuentros lo llevan al primer estadio en la relación germano-judía: el del rechazo y el miedo. Esto conlleva un rechazo de todo lo germano; una lógica que

conduce a una ruptura abrupta de la simbiosis germano-judía y que activa la respuesta de lucha, huida o parálisis. El revisionismo apologético de Nolte activa esta *judeidad en defensa*, este estado de necesaria autoprotección que bloquea por completa el desarrollo del diálogo germano-judío. También en *Where Memory Leads* vemos las consecuencias inmediatas de este estado de autoprotección:

A few days after the Nolte evening, I was invited for dinner at the Lepenieses' (Wolf and his wife Annette), together with Wapnewski, his wife Gabrielle, and Nike Wagner. I should mention here that at the end of the conference, Lepenies' words to me were particularly warm and kind. The dinner was very pleasant: excellent food, splendid wine, and lively conversation. I surely had nothing to complain about and was merely slightly astonished by the fact that the host served an outstanding 1943 white wine as aperitif and that, toward the end of the dinner, for whatever reason, Wapnewski started quoting the words and humming the tune of an apparently well-known hit of the 1970s, "Theo, wir fahr'n nach Lodz..." On the spot, I merely wondered about the fact that both the 1943 wine and traveling to Lodz from Grunewald (where we were) didn't ring a bell, except for me. (Friedländer 2016, 219)

En este estado de autoprotección –de judeidad defensiva– Friedländer intenta localizar cualquier posible amenaza; pues, después del encuentro con Nolte, cada movimiento podría parecer una potencial bofetada; cada sugerencia, una posible daga envenenada; cada gesto, quizás un dedo acusador. Así, Friedländer, después de volver a la que en su recuerdo siempre será la tierra del perpetrador, encuentra una vez más lo que siempre sonará a antisemitismo. En este estado –aunque dispuesto a encontrar reconciliación y entendimiento– Friedländer es incapaz de superar un necesario proceso de esencialismo y otredad. Así, este judío germano –que nunca fue circuncidado, ni jamás educado con base en el judaísmo– se reafirma en su Esencia: esa que le permite discernir y diferenciar el “nosotros” del “vosotros”: “The episode, as minute as it was, continued to bother me, and whereas I assumed that traveling to Lodz couldn't mean a



thing for anybody except me, serving a 1943 wine could have been avoided. But then, I thought, how remarkable it was that “we” and “they” –the best among them– still have such different perceptions of dates, sites, events, or such different memories of them.” (Friedländer 2016, 219–20)

### 2.2.3. Historia común, memorias antagónicas: la interrupción del diálogo

Saul Friedländer nunca fue un participante activo en el intercambio de cartas y artículos que constituyó el *Historikerstreit*. No obstante, Friedländer participaría justo después en un episodio menos controvertido con Martin Broszat; el cual, hasta entonces, se había posicionado en el bando de los historiadores no revisionistas, compartiendo la idea liderada por Habermas de que el revisionismo de Nolte tenía como objetivo un fin apologético de la historia del Tercer Reich. En 1985, no obstante, Broszat publica un artículo titulado “Ein Plädoyer für die Historisierung des Nationalsozialismus” que, para Friedländer, parecía hacerse eco de muchas las ideas sostenidas por los historiadores revisionistas del *Historikerstreit*. Para Broszat, un cambio metodológico tenía que ser implementado en el estudio del periodo nazi que, de alguna manera, serviría para emanciparse de las aproximaciones actuales que dificultaban su estudio. Así, Broszat abogó por un cambio epistemológico que consistiría en un cambio del foco de estudio en lo relativo al periodo del nacionalsocialismo. Con esto, Broszat pretendía desestimar el estudio de las capas más altas de la sociedad alemana durante el periodo nacionalsocialista para poner más énfasis en la “historia del día a día” (*Alltagsgeschichte*) de la sociedad alemana, es decir, en las vidas y quehaceres de los ciudadanos alemanes no conectados directamente con las decisiones del Tercer Reich.

Además, según Broszat, Alemania no tendría que ser juzgada solo por su desastroso final; por tanto, una invalidación de interferencias morales en el estudio del periodo tendría que ser implementada en la historiografía de la Alemania nazi. Friedländer respondió de manera muy crítica a la publicación de Broszat y fue ulteriormente contactado por Broszat, el cual estaba interesado en intercambiar varias cartas con Friedländer que, más tarde, serían publicadas en el *Vierteljahrshefte für*

*Zeitgeschichte*. En este intercambio epistolar, aspectos clave en la relación de Friedländer con la Alemania y la germanidad quedan de manifiesto. La cuestión germano-judía yace siempre presente en el intercambio de cartas entre ambos autores. Este intercambio epistolar es trascendental para Friedländer, ya que condicionó sus posteriores decisiones académicas, así como su relación última con Alemania y la germanidad. Después de haber expuesto la posición metodológica y epistemológica relativa al estudio de la Alemania nazi a la que se adhería, Broszat procede de la siguiente manera:

Zur Besonderheit auch der wissenschaftlichen Erkundung dieser Vergangenheit gehört das Wissen darum, daß sie noch besetzt ist mit vielerlei Monumenten trauernder und auch anklagender Erinnerung, besetzt von den schmerzlichen Empfindungen vieler vor allem auch jüdischer Menschen, die auf einer mythischen Form dieses Erinnerns beharren. [...] Der Respekt vor den Opfern der Nazi-verbrechen gebietet, dieser mythischen Erinnerung Raum zu lassen. (Broszat and Friedländer 1988, 343)

Broszat, por tanto, sugirió que las víctimas –los judíos– y sus descendientes habrían quedado tan influenciados por la Shoá que, aunque su “memoria mítica” tenía que ser respetada en cualquier caso, ésta, no obstante, constituía un obstáculo a la hora de construir un tipo de historiografía más “racional”. En el contexto de la conversación entre Broszat y Friedländer, esto rápidamente suponía una instantánea deslegitimación de la profesionalidad académica de Friedländer, ya que él formaría parte del grupo de las víctimas incapacitadas para poder desarrollar una aproximación lo suficientemente aséptica al Tercer Reich. En contraposición, los historiadores alemanes, cuarenta años después de la guerra, habrían de ser los encargados de instaurar una racionalidad historiográfica que ellos, ya que no fueron víctimas de las políticas nacionalsocialistas, sí que podrían conseguir. Friedländer, tras explotar las claras limitaciones de tal argumentación y las contradicciones a las que necesariamente llevaba, concluyó con la siguiente pregunta: “Warum sollen Ihrer Meinung nach Historiker, die zur Gruppe der

Verfolger gehören, fähig sein, distanziert mit dieser Vergangenheit umzugehen, während die zur Gruppe der Opfer gehörenden das nicht können?" (Broszat y Friedländer 1988, 347)

De la misma manera que Broszat había intentado deslegitimar la profesionalidad de Friedländer por su condición de víctima, Friedländer responde cuestionando si –siguiendo esa misma lógica– su posición como perpetrador durante el nacionalsocialismo no habría de ser igualmente relevante a la hora de cuestionar su posición como académico. ¿Por qué él, Broszat, un antiguo miembro de las juventudes hitlerianas, no podría estar influido también, por otra memoria mítica? ¿Podría esto, también, afectar su aproximación historiográfica? Tras lo que quizás fuera considerado por Broszat como una emboscada, el historiador alemán respondió que, dado que la ideología nazi había permeado todas las capas de la sociedad, su paso por las juventudes hitlerianas había de ser entendido como un paso lógico –casi necesario– en el proceso para llegar a una historiografía más exacta y fiel: "Hätte ich nicht dieser HJ-Generation angehört und ihre spezifischen Erfahrungen gemacht, wäre es für mich nach 1945 wahrscheinlich nicht ein solches Bedürfnis gewesen, ich so kritisch, und, wie wir damals empfanden, zugleich mit „heiliger Nüchternheit“ mit der NS-Vergangenheit auseinanderzusetzen. [...] Ein wichtiges Stück Jugend-Traum-Potential war von der Nazi-Welt besetzt, andere, bessere Träume hatten nicht geträumt werden können" (Broszat and Friedländer 1988, 361).

La intención subyacente de Friedländer a la hora de poner de manifiesto el pasado nazi de Broszat ha de entenderse como mucho más que una herramienta de deslegitimación en el contexto del debate entre ambos historiadores. Al poner sobre la mesa el pasado de Broszat, Friedländer invita al lector a reflexionar sobre los argumentos últimos detrás de la deslegitimación de la voz de la víctima y sus descendientes; algo que, según él, estaba teniendo lugar en la Alemania de los ochenta, tal y como el *Historikerstreit* puso de manifiesto. La cuestión que Friedländer busca plantear en el contexto de la discusión sobre la dimensión metodológica y epistemológica del estudio histórico de la Shoá, iniciado por los historiadores revisionistas, es el siguiente: si la víctima o sus descendientes son considerados incapaces de afrontar la cuestión de la

Alemania nazi de una manera suficientemente científica, ¿por qué un antiguo miembro del grupo de los perpetradores no estaría igualmente obstaculizado para ello? ¿No se podría considerar que éste también formó parte de *otra* memoria mítica?

Quince años después de la muerte de Broszat, el historiador alemán Nicolas Berg haría público que Broszat no solo perteneció a las juventudes hitlerianas, sino que en 1944 se afilió al partido nazi, y, aunque la motivación detrás de esa decisión nunca ha quedado del todo esclarecida, ha sido para muchos considerada la mentira de toda una vida. En las líneas conclusivas del intercambio de cartas entre Broszat y Friedländer, no obstante, Friedländer hace referencia explícitamente a la motivación detrás de este nuevo revisionismo que buscaba enterrar la voz de la víctima, lo que Friedländer atribuyó –quizás con cierta ingenuidad– a una mera tendencia humana:

Zwischenkategorien der Darstellung, die gerade noch genug von jenen substantiellen Elementen enthalten, die für da Regime doch charakteristisch waren, werden in der Wahrnehmung zu den dominierenden werden – um dies nicht etwa, weil jedes Bewußtsein die Schrecken der Vergangenheit verschwinden lassen möchte, sondern weil das menschliche Erinnerungsvermögen durchaus einer Tendenz zu erliegen neigt, die nichts mit nationalen Besonderheiten zu tun hat: Es zieht das Normale dem Abnormalen, das Verstehbare dem schwer Verstehbaren, das Vergleichbare dem Schwervergleichlichen, das Erträgliche dem Unerträglichen vor. (Broszat and Friedländer 1988, 372)

#### 2.2.4. La validez epistemológica de la memoria

El magnum opus de Saul Friedländer, *The Years of Extermination*, fue galardonado en 2008 con el Premio Pulitzer de Obras de No Ficción. Este trabajo no podría entenderse, fuera del contexto del *Historikerstreit* y del intercambio epistolar entre Broszat y Friedländer. En muchos sentidos, *The Years of Extermination* es una reacción a muchos de

los argumentos aportados por los historiadores revisionistas involucrados en el *Historikerstreit*. Con una finalidad política concreta, o quizás debido a un desacuerdo real en términos metodológicos, los historiadores revisionistas desconfiaban de la memoria del superviviente (y, por extensión, también de la de sus descendientes). En este sentido, los historiadores revisionistas pretendían entrar en un debate más amplio, de tipo epistemológico, en donde se pudiera defender la idea de que la historia está compuesta meramente de hechos, es decir, de información estadística. Bajo esta perspectiva, por tanto, estos historiadores ponían en entredicho la validez epistemológica de la memoria de la víctima en la historiografía; algo que Friedländer no estuvo nunca dispuesto a aceptar.

Muchos son los puntos de vista desde los cuales podríamos abordar el problema de la validez del relato de la víctima: desde una perspectiva estrictamente filosófica hasta una perspectiva neurocientífica. La validez que Kant le da a la consciencia empírica, por asociarla a una conclusión lógica de experiencia, podría ser cuestionada, como hace Walter Benjamin. Por tanto, siguiendo a Benjamin, se podría argüir que cualquier consciencia empírica es, en última instancia, pura mitología, si es entendida, como Benjamin critica, como una consciencia válida y trascendental: “Es ist nämlich gar nicht zu bezweifeln daß in den Kantischen Erkenntnissbegriff die wenn auch sublimierte Vorstellung eines individuellen leibgeistigen Ich welches mittels der Sinne die Empfindungen empfängt und auf deren Grundlage sich seine Vorstellungen bildet die größte Rolle spielt. Diese Vorstellung ist jedoch Mythologie und was ihren Wahrheitsgehalt angeht jeder andern Erkenntnismythologie gleichwertig” (Benjamin 1991, 161).

Las investigaciones en neurociencia, a su vez, arrojan luz de manera considerable sobre muchas de las discusiones semánticas que tienen lugar en el campo de la filosofía y las humanidades. Numerosos son los debates que, en este sentido, tienen lugar alrededor de cuestiones sobre cómo encontrar verdad o veracidad en la narración de un testigo; en este caso, de un superviviente. Esto es crucial para entender cuál es nuestra pretensión académica a la hora de abordar la auto-escritura o el relato autobiográfico. Puntos de encuentro entre las humanidades y la ciencia (en especial las neurociencias)

son aún vistos con cierta reticencia por parte de muchos académicos, cuando el fin último entre aquellos que dedican sus horas a la psicología analítica y aquellos que las dedican al estudio literario es, hasta cierto punto, compartido.

Estudios neurocientíficos con respecto a la memoria (Rubin y Greenberg en Fireman, McVay y Flaagan 2003) reafirman la complejidad de la formación de esta, así como su codificación, consolidación y su subsecuente estado de editabilidad y reconsolidación. La idea de que la memoria –después de haber superado un estado lábil previo a su instalación en el cerebro– permanece inmutable (lo que es conocido como la teoría de consolidación de la memoria: *memory consolidation theory*) se entiende en la investigación neurocientífica actual como obsoleto. Cuantos más estudios al respecto se llevan a cabo, hay más razones para creer que la memoria no permanece en un estado estático en el cerebro; estado en el cual se puede acceder a la memoria sin una posible edición de esta. La memoria puede y, de hecho, está sujeta a alteración una vez ha sido instalada en el cerebro; este es un fenómeno conocido como “reconsolidación”.

Esto trasciende la idea del recordar como un constante acto de interpretación, una idea que se aborda generalmente en el estudio de la autobiografía y la auto-escritura. Esta idea estaría todavía basada en la falsa premisa de que las memorias son inalterables y que las innumerables maneras en las que la memoria puede ser codificada en vocablos –verbalizada– son solo diferentes articulaciones de una memoria fija e inmutable. Aceptar la teoría de la reconsolidación (*reconsolidation theory*) conlleva necesariamente la aceptación del hecho de que la memoria misma está sujeta a alteraciones y ediciones cada vez que un acto de recuerdo tenga lugar; pues este desencadena la reconsolidación de la memoria. Esto, en última instancia, significaría que el mero acto de verbalizar o escribir la memoria conlleva su propia modificación.

Al introducir la teoría de la reconsolidación, sin embargo, no solo pretendemos evitar, de alguna manera, el debate semántico que tiene lugar en el campo de los estudios literarios y que siempre gira en torno a acuñar el mejor vocablo con el que una autobiografía debería ser referida. Muchas otras reflexiones, en el contexto del estudio de Friedländer, podrían producirse con base en la evidencia neurocientífica. Si partimos,

pues, de la base de que la memoria –los recuerdos– una vez recordados se encontrarían en un estado de irremediable alteración al ser llevados a la memoria de trabajo (*working memory*), muchos son los argumentos de los cuales las neurociencias podrían proveer para apoyar la idea de que el testimonio del testigo no podría ser fiel jamás a los eventos reales.

Una significativa reflexión habría de ser introducida aquí, pues no hemos de entender al testigo –al superviviente– como un falseador de la realidad en ningún caso solo porque sus procedimientos neurológicos favorezcan la edición de su recuerdo. Es aquí donde encontramos un punto de divergencia entre el derecho y la filosofía o la ciencia; pues el testigo es capital en el pensamiento legal, pero, como Benjamin sostiene, no puede ser así en la filosofía ni en ninguna teoría del conocimiento: el sujeto no es un testigo de verdad, porque la verdad o es objetiva o es intersubjetiva, pero nunca estrictamente subjetiva. Seguir con la búsqueda de la objetividad total nos llevaría, como lleva a Benjamin, a teorizar sobre la idea de un sujeto descentralizado, es decir, un *homo sapiens* quimérico.

Entender al testigo como un *testigo de verdad*, por lo tanto, nos lleva necesariamente a plantear muchas otras cuestiones igualmente intrincadas sobre nuestras conceptualizaciones del sujeto, el conocimiento y la verdad. ¿Deberíamos entender al testigo por su carácter legal en el contexto de la historiografía de la Alemania nacionalsocialista? ¿Es esa la dirección en la que el intercambio entre Broszat y Friedländer debería llevarnos? Los nazis, de hecho, conocían muy bien la importancia que tenía el testigo, por eso los cuerpos eran convertidos en ceniza y estos, a su vez, dispersados en el aire. Los miembros del *Sonderkommando* –el grupo de víctimas más epistemológicamente válido en términos legales– era eliminado de forma sistemática. Dada, pues, la dificultad que encontramos a la hora de equiparar la memoria de un testigo con la verdad, uno podría estar tentado de aceptar la idea de que, después de todo, las estadísticas y los números pueden, de hecho, explicar la Shoá. ¿Pero qué sería Auschwitz sin sus testigos, sin sus supervivientes? ¿Qué convierte a la estadística en un campo de concentración? Solo el superviviente puede llevar a cabo tal proceso. La parte estadística de Auschwitz es ya bien conocida, pero hay relatos que trascienden –sin

ninguna pretensión de verdad objetiva– la mera estadística, como nos recuerda Jorge Semprún:

¿Sabe usted qué es lo más importante de haber pasado por un campo? ¿Sabe usted qué es exactamente? ¿Sabe usted que eso, que es lo más importante y lo más terrible, es lo único que no se puede explicar? *El olor a carne quemada*. ¿Qué haces con el recuerdo del olor a carne quemada? Para esas circunstancias está, precisamente, la literatura. ¿Pero cómo hablas de eso? ¿Comparas? ¿La obscenidad de la comparación? ¿Dices, por ejemplo, que huele como a pollo quemado? ¿O intentas una reconstrucción minuciosa de las circunstancias generales del recuerdo, dando vueltas en torno al olor, vueltas y más vueltas, sin encararlo? Yo tengo dentro de mi cabeza, vivo, el olor más importante de un campo de concentración. Y no puedo explicarlo. Y ese olor se va a ir conmigo como ya se ha ido con otros. (Semprún 2000, énfasis añadido)

Volvemos a la pregunta de partida de Friedländer: ¿cuáles son los límites de la representación? Si la literatura plantea el problema de cómo representar con exactitud la Shoá, las mismas preguntas podrían ser planteadas desde un punto de vista estrictamente científico. ¿Cómo puede la ciencia representar la Shoá? Este es el debate historiográfico de base: ¿cómo reconciliar el testimonio de la víctima y la fría estadística? ¿Cómo reconciliar la memoria y la ciencia? Antes mencionábamos que la verdad es objetiva o intersubjetiva, ¿pero puede esta ser, tal y como sugiere Reyes Mate (2003, 25), plural? Esta es la pregunta que surge ante la exposición a memorias tan antagónicas como las que hemos analizado en varios de los pasajes que relatan Ruth Klüger y Saul Friedländer en sus obras. ¿Hay espacio para la síntesis? ¿Cómo evitar caer en la lógica postmoderna de rechazar cualquier perspectiva totalizante de la historia por su potencial contingencia? ¿Es la memoria, por tanto, contingente, porque la lengua misma lo es? Y, en un intento por ver debajo de nuestra propia reflexión, ¿es el pensamiento postestructuralista un proceso psicológico lógico a la hora de afrontar semejantes dilemas? Si el hombre (post)moderno se conforma con lo que se puede creer como



verdad en el curso de un encuentro dialógico (como pensadores post-metafísicos como Rorty o Habermas sugieren), ¿qué debe hacer el mismo hombre cuando se ve obligado a encontrar explicación a lo que se le antoja inexplicable?

Friedländer sale en nuestra ayuda y advierte de la “fantasía estética” a la que el pensamiento postmoderno necesariamente conduce y, de ahí, la necesidad de establecer una verdad estable (Friedländer 1992, 5). El historiador conoce el final y, por tanto, no puede rechazar la memoria de la víctima, la realidad de la masacre y la singularidad del evento; pueda éste estar relacionado –o no– con algún fenómeno previo. Muchos aspectos no pueden ser excluidos de la historia según Friedländer; por ejemplo: la experiencia personal del superviviente. Si algo caracteriza, por tanto, el relato histórico de Friedländer es precisamente la integración de la memoria del superviviente, su propia memoria y experiencia, y una aséptica aproximación a los eventos según los números y estadísticas que éstos arrojan. Esto es lo que Friedländer llamará la gran narrativa; un concepto ampliamente rechazable desde una perspectiva postestructuralista. La metodología de Friedländer, por consiguiente, nos sirve para sintetizar las cuestiones relativas al debate sobre una aproximación válida para hacer frente a la Shoá: esta ha de combinar, según Friedländer, archivo y testimonio; y así, quizás, ciencia y literatura.

No solo el superviviente, también el testigo en general es dado autoridad en la narración histórica de Friedländer. En los trabajos del historiador germano-judío, el testigo contribuye a la historia tanto como los números y las fechas. Esta es una constante en *The Years of Extermination*, ejemplificado con el uso de diarios y obras de carácter autobiográfico que siempre encuentran un lugar en la narración histórica. El poder que estos relatos tienen en la narración es innegable, pues Friedländer combina la narración de historia aséptica con los relatos altamente subjetivos y emocionales; relatos que introducen, además, una indiscutible *dimensión judía* a la historia, pero que, igualmente, corroboran la narración a la perfección. De este modo, Friedländer personifica el sufrimiento que los números, las leyes y las fechas sugieren, como pocas narraciones “objetivas” hacen:

An individual voice suddenly arising in the course of an ordinary historical narrative of events such as those presented here can tear through seamless interpretation and pierce the (mostly voluntary) smugness of scholarly detachment and “objectivity.” Such a disruptive function would hardly be necessary in a history of the price of wheat on the eve of the French Revolution, but it is essential to the historical representation of mass extermination and other sequences of mass suffering that “business as usual historiography” necessarily domesticates and “flattens”. (Friedländer 2008, xxvi)

Estas decisiones académicas de Friedländer han de entenderse como trascendentes a los debates metodológicos y epistemológicos; son, en última instancia, una reacción al fracaso del diálogo germano-judío después de la Shoá. El magnum opus de Friedländer es, pues, una respuesta al creciente escepticismo que, en su momento, cuestionaba la validez del recuerdo del superviviente y el historiador judío; es una respuesta al revisionismo histórico con fines cuestionables, pero también una respuesta al relativismo histórico, a la idea de que una gran narrativa ha de ser siempre cuestionada y cuestionable. Friedländer sigue el principio de Adorno: después de Auschwitz surge la necesidad de dejar hablar al sufrimiento. El historiador germano-judío, por tanto, da un lugar al superviviente para que corrobore la historia, una historia que se antoje digna de su sufrimiento.

#### 2.2.5. Supervivencia y exilio

Saul Friedländer representa la quintaesencia de la identidad diaspórica y fragmentada. Esta identidad fragmentada acompaña al historiador en cada uno de los lugares donde ha elegido asentarse provisionalmente mientras simultaneaba posiciones académicas en diferentes universidades. La identidad polimórfica de Friedländer puede ser la del yo que no puede evitar tenerla. Esta tendencia diaspórica rápidamente torna en *diasporística*; una tendencia siempre predominante en la vida del historiador, incluso antes de su desilusión con el movimiento sionista. Sería, por tanto, inexacto intentar

conectar la decisión final de Friedländer de hacer *yeridá* con sus discrepancias políticas con los diferentes gobiernos israelíes, tal y como trataremos con más profundidad en el siguiente capítulo de esta tesis.

Las identidades diaspóricas pueden ser encontradas en la literatura judía: desde la Biblia hasta Kafka; además de la siempre recurrente figura del “judío errante” tan presente en la tradición judía y occidental en general. La estética exílica del judío errante puede ser percibida en la persona y el personaje de Saul Friedländer; con el elemento postraumático que emana de la supervivencia del Holocausto. El yo diaspórico ansía una casa que antaño hubo, pero el yo *diasporístico*, en última instancia, ansía una ausencia de patria: se congratula en su liquidez identitaria, en su falta de un ancla real, de unas raíces; el yo diasporístico se reafirma, en última instancia, en la ausencia de una autoafirmación real. Para el yo diaspórico, la otredad viene dada: es una parte necesaria de la condición diaspórica; quizás un castigo, una injusticia, o el camino a la redención moral. Para el yo diasporístico, sin embargo, hay algo irremediable en la Diáspora y la otredad autoimpuesta: existe la atracción a adherirse a una Esencia totalizante, pero no del todo; a formar parte, paralelamente, de diferentes mundos:

J'avais vécu en marge de la catastrophe ; une distance infranchissable peut-être me séparait de ceux qui, directement avaient été happés par le cours des choses et, malgré tous mes efforts, je restais, à mes propres yeux, plus qu'une victime – un spectateur. J'allais donc errer entre plusieurs mondes, les connaissant, les comprenant, mieux peut-être que beaucoup d'autre, mais incapable néanmoins de ressentir une identification sans réticence aucune, incapable de voir, de saisir et d'appartenir d'un seul mouvement immédiat et total. (Friedländer 1978, 158)

La experiencia de supervivencia de Friedländer y el quedar huérfano siendo niño parece marcar toda una trayectoria de sentimientos encontrados y de disonancia cognitiva con la germanidad. Este particular estado psicológico del superviviente germano-judío ejemplifica el estado cognitivo del constante *ajeno*; un estado que, aunque

recuerda de manera significativa a muchas de las representaciones de judeidad previas a la Shoá, se diferencia de una manera considerable de ellas; pues el yo diaspórico desea su casa; es más, el yo diaspórico sabe que antaño hubo una casa. Este yo *diasporístico*, sin embargo –incapaz de negociar su lugar dentro de la tensión germano-judía– muestra ambas facetas estratégicamente, a pesar de que parece imperar siempre una judeidad en defensa. Sintiendo quizás demasiado europeo en Israel –o demasiado judío en Europa– este “nuevo judío” diaspórico puede ser después de 1948 un israelí, pero la casa –la *Heimat*– no parece estar, en última instancia, en ningún lugar. A pesar de intentar abrazar desesperadamente una identidad israelí, ésta jamás sería la identidad definitiva del historiador. De hecho, Friedländer ha expresado en varias ocasiones su incomodidad con la lengua hebrea y su falta de auto-reconocimiento en el nacionalismo israelí.

A pesar de las manifiestas discrepancias políticas que el historiador expone, sostenemos que la falta de compromiso por parte de Friedländer con la vida en Israel ejemplifica –de fondo– la imposibilidad personal del autor de comprometerse con cualquier iniciativa de carácter colectivo. No obstante, el camino académico de Friedländer sí se puede comprender como un compromiso con la judeidad, ya que el historiador ha instaurado como una de sus misiones académicas el dar la batalla historiográfica (y cultural) contra las tendencias revisionistas y antisemitas presentes tanto en la historiografía como en el arte. La vida de Friedländer, no obstante, indica una manera más compleja de relacionarse con la judeidad y ésta no podría comprenderse fuera del paradigma de la identidad judía moderna, sus ambivalencias y sus tensiones. La identidad de Friedländer es, por tanto, paradigmática de la identidad judía no estática; una identidad que podría ser articulada en diferentes momentos y en diferentes etapas de una vida a través de la representación religiosa, la retórica política proactiva, el ensayo académico o, incluso, a través de ciertas decisiones vitales. Sería inexacto, sin embargo, decir que esto es solo característico de la identidad judía moderna: estas dinámicas pueden encontrarse en otros paradigmas culturales, pero es especialmente prominente en el estudio de autores judíos dadas las particularidades de la historia y la identidad judía.

La negociación entre las fuerzas centrífugas y centrípetas que actúan sobre la judeidad pueden durar toda una vida. Por tanto, la súbita adhesión al movimiento sionista podría ser entendida como un aumento de la fuerza centrípeta de la judeidad actuando sobre un joven huérfano en la Europa de postguerra. Esta fuerza centrípeta mermaría finalmente, aunque nunca desapareció y, posiblemente, nunca lo hará. Vivir dentro y fuera de Israel durante tantos años es sintomático de la tensión identitaria de Friedländer, la constante negociación entre el esencialismo israelí y la vida de la Diáspora bajo el manto de una otredad (auto)impuesta. Se podría decir que es igualmente un fenómeno judío buscar el centro (la fuerza centrípeta) como lo es separarse de él (la fuerza centrífuga). Este último, el estado de búsqueda de la periferia, siempre necesita, sin embargo, la fuerza centrípeta para conocer su propia periferia; es decir, requiere la tensión que ambas fuerzas crean.

Es también un fenómeno judío reafirmarse en una supuesta judeidad estática, como también lo es separarse de ella y buscar su disolución. Aquí yace una de las grandes tensiones dentro del mundo judío: desde un punto de vista esencialista, el asimilacionista, el cosmopolita, el judío de identidad líquida representa la quintaesencia del judío “autodespreciativo”. Desde la perspectiva del judío cosmopolita, el esencialismo judío no es nada más que un atavismo, una manera de homogeneizar a un grupo de personas bajo el paraguas de una “comunidad imaginada”. También es igualmente “judío” fluctuar entre ambas perspectivas, nunca conformando una única: nunca aceptando los axiomas de las diferentes perspectivas encontradas, encontrando en la tensión de la no definición una cómoda incomodidad.

El Friedländer de *Where Memory Leads* ya no se considera sionista, pero jamás un anti-sionista: su relación con Israel es especialmente intrincada, como discutiremos en el siguiente capítulo. En términos de su identidad, la judeidad de Friedländer parece encontrar, después de vagar por todo el mundo occidental, un lugar lógico en la no definición y la liquidez identitaria que representa California y, especialmente, Los Ángeles; lo más parecido a un no-lugar: “There is some logic in me having ultimately landed in the simulacrum of a real place, in a city that, despite countless areas of natural beauty, (almost) everlasting spring weather, and the magnificent ocean coast, does not

touch you, take hold of you, doesn't make you sign ecstatically, even for a brief moment" (Friedländer 2016, 235). California, una suerte de no-lugar, fue, sin embargo, el lugar que proporcionó a Friedländer la posibilidad de centrarse exclusivamente en la historia de la Shoá. De la decisión de aceptar una posición en UCLA surge su magnum opus y su posterior Premio Pulitzer.

En esta última fase de la vida de Friedländer en California, cabe subrayar especialmente cómo las tensiones prototípicas del judío diaspórico siguen sin resolución aparente, especialmente en lo relativo al concepto de la patria, de identidad y de Diáspora: "When I think of the early years in Los Angeles, I remember them as somehow wrapped in a thin veil of sadness [...]. *I felt in exile*. But exiled from where and from what?" (Friedländer 2016, 248–249, énfasis añadido) Si el yo diaspórico ansía una casa que probablemente no conoce, el yo diasporístico ansía una casa que, aunque intuya, no reconoce como tal. Friedländer –el yo diasporístico por excelencia– no mantuvo la tensión propia en aquel que nunca hizo aliá, como Ruth Klüger sí que mantuvo. No obstante, después de la yeridá, el yo diasporístico vuelve a un ya conocido estado de pérdida autoimpuesta: "A sense of exile persisted. I often attempted to grasp its nature, then and later, always in vain [...]. I probably missed a medley of tiny elements that belonged to several worlds and to diverse phases of the farthest past had always missed it. [...] But the blandness of Los Angeles, its real and symbolic distance from familiar domains of sensibility, and also, the emotional loneliness that I experienced at that time, created the kind of void that allowed for the rise of a low-grade tristesse" (Friedländer 2016, 249).

Friedländer –nuestro ejemplo de yo diasporístico– en la última etapa de su vida, parece no tener patria; si esencia, una fragmentada. La inicial liquidez identitaria de sus años de juventud entre Israel y Europa llevan a una irremediable tristeza: un constante sentimiento de exilio y de nostalgia; un *algos* por la *Heimat* que no existe. Y así, el caso de Friedländer se erige como aquel propio del yo que elige la Diáspora o es irremediabilmente determinada a ella. Este yo diasporístico no cae en el antisionismo; Friedländer nunca cuestiona el derecho de Israel a existir; la existencia del estado judío es considerada por Friedländer una hazaña a la que él contribuyó y de la cual se siente

especialmente orgulloso. Friedländer, no obstante, cuestiona qué significa ser judío sin pretender acabar con la identidad judía. Su particular posición dentro del espectro de la judeidad es diana para muchos de sus críticos: para los “judíos judíos” y los “judíos no judíos”, pues Friedländer representa un caso *sui generis*, uno que sintetiza esta misma tensión.

Al principio en este capítulo introducíamos la noción del “judío no judío” para que nos sirviera de marco desde el cual entender las diferentes representaciones de la judeidad moderna. Para entender las intrincadas dinámicas psicológicas del judío diasporístico después de la Shoá que Ruth Klüger y Saul Friedländer representan, necesitamos comprender sus casos particulares como parte de la constelación de oxímoros que constituyen la experiencia del Otro por antonomasia. Es decir, hemos evitado la descontextualización total de la experiencia a través de un proceso de excesivo particularismo y, así, hemos hecho referencia al amplio repertorio de intertextualidad que considerábamos crucial a la hora de entender la problemática de estos autores y su particular posición intermedia en muchas de las tensiones judías de la modernidad; también en todas sus aparentes contradicciones. Así, la tensión entre el “judío no judío” (ese que rechazaría la idea del estado-nación judío y que –además– consideraría la creación del estado-nación un error histórico y ontológico) y el “judío judío” (ese que abrazaría la idea del estado-nación y, quizás también, la religión y/o la tradición judía) incluye muchos matices de gris.

Por tanto, queremos evitar argüir dónde yacen exactamente las líneas entre la autoafirmación y el autodesprecio; pues consideramos que ni Ruth Klüger ni Saul Friedländer conforman íntegramente ninguna de estas dos categorías. Lo que vemos en estos autores, por tanto, no es solo una posición intermedia en cuando a las tensiones que emanan de la historia y las ideas que fundaron Israel; pues esta posición intermedia yace, sobre todo, en la base de la propia articulación de la judeidad. Friedländer, por tanto, el *Luftmensch* por antonomasia (Friedländer 2016, 39) –simultaneando posiciones en diferentes países, sin una lengua clara a la que llamar suya, ni un país claro al que volver o ir– rechaza ser parte de una sociedad que ha experimentado un resurgimiento en su carácter nacionalista y religioso, pero la judeidad –sea como sea que esta sea

conceptualizada y representada– yace en la base de su identidad, es decir, conforma la piedra angular desde donde Friedländer observa el mundo y sus fenómenos: “I’m a Jew... Ultimately, I’m nothing else” (Friedländer 2016, 17).





Capítulo 3:

**JUDEIDAD Y  
AUTOAFIRMACIÓN**



### 3. Judeidad y autoafirmación

#### 3.1. Nacionalismo judío

Para intentar comprender adecuadamente la identidad judía moderna y, especialmente, la autoafirmación judía, hemos de comprender la articulación del movimiento judío autoafirmativo por antonomasia: el movimiento nacionalista judío o sionismo. Desde finales del siglo XIX en adelante, el sionismo ha representado en muchos autores de la Diáspora no solo una respuesta al constante o creciente antisemitismo, sino también una manera de expresar unas raíces ya casi olvidadas en el mundo secular; raíces que, para el judío asimilacionista, no eran más que obstáculos para su integración en la Europa moderna. En el contexto de esta tesis, hemos querido centrarnos especialmente en las aproximaciones “seculares” al sionismo, es decir, en la articulación del sionismo y sus postulados en autores que no serían tradicionalmente entendidos como observantes. En algún momento de las vidas de Saul Friedländer y Ruth Klüger, el sionismo representa una manera –si no *la* manera– de abrazar la judeidad en su faceta más autoafirmativa durante los años de la Shoá y en el tiempo inmediatamente posterior. Como discutiremos a lo largo de este capítulo, esta adhesión al movimiento sionista no es nunca una adhesión total. Esta particular manera de relacionarse con el movimiento sionista solo puede ser entendida si partimos de una reflexión de carácter más amplio, tal y como introducimos en los primeros capítulos de esta tesis; pues diferentes adscripciones y actitudes con respecto al movimiento sionista reflejan maneras antagónicas de aproximarse ontológicamente a la judeidad y a su manera de representarla.

Discutir este tipo de cuestiones, no obstante, puede ser una tarea ardua en el contexto académico. En primer lugar, por el gran repertorio de adscripciones sionistas que pueden tener lugar en el mundo judío y no judío. Consideramos que, a la hora de tratar este tema, intentar llegar a una definición holística del movimiento sionista que pudiera comprender la totalidad del movimiento seguramente fracasaría: esta definición siempre estaría sujeta a matices, nunca sería lo suficientemente precisa y, por tanto, siempre sería debatible. Ha habido, y hay, innumerables maneras en las que se ha

articulado el ser –o el percibirse como– sionista; en muchos casos ni siquiera conlleva tener ascendencia judía, hacer aliá o, ni siquiera, tener un contacto directo con el estado judío. Por otra parte, la discusión sobre el sionismo porta consigo una serie de dificultades exógenas a las problemáticas del tema mismo. Se nos antoja que, en muchos círculos académicos, una aproximación aséptica al movimiento sionista o a Israel, en vez de una clara crítica mordaz, es en muchas ocasiones entendida como una posición ideológica en sí misma; una posición que quizás responda a cualquier tipo de agenda política o a alguna adscripción política preestablecida. En el peor de los escenarios, esto puede incluso llevar al ostracismo académico.

Por tanto, es manifiesto que el sionismo, o el movimiento nacionalista judío, es una noción extremadamente cargada semánticamente. El reto de querer tratar la articulación del sionismo en los autores que hemos elegido estudiar en esta tesis yace pues en que, por norma general, el movimiento sionista y el Estado de Israel están sujetos a un nivel de escrutinio que muy pocos otros movimientos, grupos étnicos o naciones han sufrido a lo largo de la historia. El movimiento nacionalista judío es a veces entendido como radical, ultranacionalista, para algunos, incluso, tal movimiento tiene un claro sesgo racista o xenófobo. Además, es considerado en ocasiones como un movimiento antidemocrático, neocolonialista y fundamentalista. En los casos más extremos, el estado de Israel es hasta comparado con el propio régimen nazi: siendo considerado por tanto Israel, bajo esta perspectiva, como un estado genocida y de apartheid. En el contexto de nuestra investigación, hemos querido apartarnos categóricamente de este tipo de aproximaciones al movimiento nacionalista judío que, creemos, portan consigo una fuerte carga ideológica. Hemos considerado que para entender la obra ensayística y autobiográfica de Ruth Klüger y Saul Friedländer, la discusión sobre el lugar clave que tiene el nacionalismo judío en sus vidas debía ser iniciada; algo que no hemos visto en la literatura publicada sobre sus obras. El estudio del nacionalismo judío y del Estado de Israel es, por tanto, clave en el estudio de estos autores; solo así se puede estudiar la dimensión emocional que el sionismo e Israel tienen en el proceso de auto-escritura judío después de la Shoá.

Partimos del postulado de que cualquier académico con un mínimo conocimiento de la historia judía debe de ser consciente del hecho de que los judíos, a lo largo de la historia, han sido acusados de ser defensores de corrientes completamente antagonistas: capitalismo y comunismo, exclusivismo y asimilación, materialismo e intelectualismo, ateísmo y ultra-Ortodoxia, de ser la quintaesencia del cosmopolita sin raíces y, a su vez, de ser ejemplo por antonomasia de la vida ermitaña del gueto. Desde la crítica postcolonial, el ataque a Israel se suele erigir sobre la base de una ética de cohabitación que Israel, supuestamente, no posee. En muchas de estas críticas, no obstante, vemos la rearticulación de muchos lugares comunes del antisemitismo que ha tenido lugar durante siglos. Este eterno antisemitismo siempre encuentra una manera de surgir en el debate político y académico en algunos momentos puntuales; y no siempre de manera estratégica, es decir, no siempre tiene una finalidad clara y perfectamente discernible. Este hecho es el que nos ha llevado en varias ocasiones a cuestionarnos si verdaderamente estamos tratando con una constante antropológica.

De ninguna manera queremos sugerir que la crítica a Israel constituya, instantáneamente, un acto de antisemitismo; esto nos gustaría enfatizarlo especialmente. No obstante, lugares comunes del antisemitismo son recurrentemente oídos en las discusiones sobre el sionismo e Israel y, como académicos, hemos rápidamente de localizarlos y analizarlos. Estos lugares comunes se pueden escuchar no solo articulados en el lenguaje político tradicional, sino también entre cierto tipo de intelectuales. Muchos de estos lugares comunes del antisemitismo son, ciertamente, de corte político (la negación del derecho del pueblo judío a la autodeterminación y, por extensión, la deslegitimación de Israel como estado); otros pueden ser propios de la historia del antisemitismo ideológico (demonizar a Israel o lanzar paralelismos entre Israel y la Alemania nazi); y otros pueden provenir de lo que se denomina antisemitismo cultural (una especie de amalgama de remanentes de actitudes antisemitas propias de la historia y la mitología de Europa), tal y como señala Cotler (2001).

Todos estos lugares comunes deben ser estudiados con cuidado a la hora de entrar a valorar cuestiones relacionadas con el movimiento nacionalista judío y el Estado de Israel. Consideramos que estos se encuentran tan enraizados en la memoria colectiva

occidental que podrían, inconscientemente, influenciar cualquier intento de aproximación aséptica al estudio de autores judíos contemporáneos. Pues el judío, con toda su carga semántica y en todo su nivel mítico y metafísico, ha constituido el Otro europeo por antonomasia y, por tanto, separar al autor de la amalgama de referencias extratextuales que puedan operar en la psique del académico que elige estudiar a este perfil de autores es un ejercicio de honestidad intelectual necesario en el estudio de autores que, históricamente, han constituido niveles tan manifiestos de otredad esencial.

Como vimos en el capítulo anterior, la cuestión torna especialmente complicada cuando tratamos con la crítica antisionista que viene de la propia comunidad judía. Muchos académicos tienden a ver el antisionismo judío contemporáneo como representativo de un sentimiento de desilusión, pero una desilusión cuyo fundamento, aún así, denota un apego a la tierra de Israel y a la comunidad judía. No rechazamos estrictamente esta afirmación, pero advertimos de que las posiciones tan extremadamente contrapuestas con respecto al sionismo y a Israel en la comunidad judía denotan, como introducimos en el segundo capítulo de esta tesis, una colisión entre representaciones de la judeidad completamente antagónicas.

Volvemos a subrayar que no partimos de la base de que cualquier crítica a las políticas de Israel puedan ser enmarcadas dentro del antisionismo o antisemitismo. En esta dirección, de hecho, contextualizaremos la desilusión que siente Friedländer por el proyecto sionista después de años apoyándolo. No consideramos –y más adelante desarrollaremos esta idea en profundidad– que el desapego de Friedländer por la causa sionista indique antisionismo, antisemitismo o autodesprecio, como algunos autores sionistas insinuarían. Sin embargo, como ya vimos en el capítulo anterior, el autodesprecio, la auto-estigmatización o la opresión internalizada *pueden* estar detrás de la retórica judía antisionista; el propio Friedländer advierte de esto. Sería, pues, un error considerar que el antisemitismo no puede ser interiorizado y que una de las respuestas plausibles no fuera el autodesprecio. Este es el motivo por el cual hemos introducido un breve análisis del personaje de Danny. No obstante, reducir cada crítica judía al sionismo o a las tendencias políticas de Israel a autodesprecio nos podría impedir desarrollar un

análisis profundo del autor judío; de la misma manera que nos lo impediría el dejarnos llevar, inconscientemente, por lugares comunes del antisemitismo.

Si en el capítulo anterior intentamos estudiar todas las variables que juegan un papel fundamental en la cristalización de la identidad judía moderna, en este capítulo pretendemos centrarnos en una de ellas: la autoafirmación. Entendemos, pues, el movimiento nacionalista judío –el sionismo– como el ejemplo paradigmático de autoafirmación judía, pero a su vez entendemos que, debido a la carga semántica del término ‘sionismo’, es de crucial importancia hacer un breve análisis histórico-semántico, así como un análisis del contexto en el que queremos tratar el movimiento sionista. El sionismo ha sido conceptualizado de maneras muy diferentes por muchas ramas diferentes del movimiento. Además, estas ramas mismas se han ido articulando de manera diferente en momentos diferentes de la historia. Por tanto, rechazamos la visión reduccionista del sionismo a una rama específica o algunas de sus ramas contemporáneas más populares.

La tendencia a conectar el sionismo con el mesianismo religioso fracasa a la hora de ver el sionismo de manera diacrónica y sincrónica. Estos reduccionismos imposibilitan la comprensión y el estudio de las diferentes manifestaciones del sionismo y el rol de éste en la vida de muchos supervivientes de la Shoá. Los autores que hemos decidido tratar en esta tesis nacieron en el mundo judío casi asimilado de la Europa germana. Su adhesión a las ideas y a la retórica sionista constituye un intento de autoafirmación; una manera autoafirmativa de aproximarse a la judeidad que, en el contexto de la Shoá, los años previos a ella y justamente después, es abrazada como un salvavidas psicológico. Igualmente, el sionismo –y la adhesión a él por parte del autor judío moderno– no podría ser estudiado ignorando otros aspectos intrínsecamente asociados a su origen y su evolución: el antisemitismo, la tensión gueto-asimilación o, por supuesto, la Shoá. Desvincular el antisemitismo –el exógeno y el endógeno– a la hora de analizar posturas sionistas y antisionistas es la ardua tarea del académico que elija adentrarse en el estudio de este movimiento.



Para entender las peculiaridades del sionismo, tenemos que retrotraernos a su origen político. En ciertos contextos académicos se tiende a comparar el sionismo con cualquier otro movimiento nacionalista de la Europa decimonónica. No obstante, nosotros consideramos que el sionismo político no puede ser explicado únicamente a través de la ecuación genérica que daría a luz a tantos movimientos nacionalistas durante el siglo XIX en Europa. Ciertamente, muchos movimientos decimonónicos (como el nacionalismo, la eugenesia, la gimnástica o el darwinismo social) afectaron de alguna manera la articulación de los fundamentos base del sionismo político inicial. Estos movimientos constituyeron las diferentes variables que actuaron en la psique judía durante este crucial periodo de la historia de la Europa moderna, y pueden ser, por tanto, percibidas en los trabajos de muchos teóricos del sionismo temprano.

Podemos, hasta cierto punto, comparar el movimiento nacionalista judío con otros movimientos nacionalistas de la época por diferentes motivos: el léxico y los argumentos enmarcados en el famoso *Der Judenstaat* de Herzl recuerda a otros escritos de índole nacionalista de la época, es decir, la aspiración nacional es similar. No obstante, la labor de asentamiento en el territorio de la llamada Palestina que el movimiento sionista necesitaba para poder cristalizarse en forma de estado trascendía el mero expansionismo territorial prototípico de otros movimientos de índole nacionalista. La labor de asentamiento en esta tierra (simultáneamente antigua y nueva), se constituyó como una de las bases del sionismo: un lugar era necesario para escapar del antisemitismo en lo que se había convertido –y décadas más tarde se comprobaría sin duda alguna– una cuestión de vida o muerte.

Así, de la misma manera, y teniendo en cuenta este carácter *sui generis* del movimiento nacionalista judío, éste –a diferencia a otros movimientos políticos de índole similar– fue un movimiento político altamente plural en sus orígenes: desde el sionismo secular representado por Ahad Ha-Am (también llamado el rabino agnóstico), hasta el sionismo religioso; del sionismo liberal que representaría el propio Theodor Herzl o Chaim Weizmann hasta el sionismo socialista como el de Moses Hess; desde los sionistas que encontraron en la imagen de Jesucristo el ejemplo de sionista por excelencia y, por tanto, usaron su imagen en las referencias estéticas sionistas, hasta aquellos que

rechazaban frontalmente cualquier referencia que tuviera que ver algo con el mundo no judío.

Ha habido casi innumerables ramas del sionismo que han discutido todos y cada uno de los aspectos del retorno judío a Sion. Primeramente, cuestionando si Palestina era el mejor lugar para establecer el nuevo estado judío; los sionistas territorialistas propondrían la posibilidad de que otros territorios podrían servir para establecer la casa nacional de los judíos: especialmente Argentina o Uganda. Los sionistas revisionistas, por su parte, argüirían que la Tierra de Israel va del Mar Mediterráneo hasta el río Jordán (es decir, toda el área incluida en el Mandato Británico de Palestina), incluyendo a la actual Jordania. El relativamente reciente cambio del sionismo israelí a posiciones más religiosas y conservadoras no representa diacrónicamente todo el movimiento sionista y, naturalmente, va de la mano del desarrollo de posturas más conservadoras en la sociedad israelí. Por tanto, para escapar de muchas críticas que podrían hacerse desde posiciones claramente ideológicas, querríamos subrayar que aproximarse al sionismo como si este conllevara necesariamente una amalgama entre nacionalismo sionista y teología mesiánica no representa el cuerpo del movimiento sionista: ni en la época que nos ocupa ni en la actualidad. Además, las propias posiciones sionistas religiosas han sufrido a lo largo de los años cambios y mutaciones importantes; ergo nuestro interés en concentrarnos en la particular articulación del sionismo que hacen los autores aquí tratados y en situarlos en el contexto pertinente.

Hemos de aclarar que no es la finalidad de este capítulo ahondar en las diferentes, y a veces radicalmente opuestas, maneras en las que el sionismo ha sido articulado a lo largo de los años, sino subrayar la idea de la inmensa pluralidad que ha representado al pensamiento sionista históricamente. El sionismo no es, naturalmente, un significante flotante, pero sí es un término altamente cargado semánticamente. No pretendemos, tampoco, demarcar lo que constituye un discurso sionista en general, sino entender el tipo de sionismo que se articula en las obras de Saul Friedländer y Ruth Klüger, y con qué finalidad éste aparece en sus procesos de auto-escritura. Insertar a estos dos autores dentro de un paradigma sionista concreto nos servirá, además, para delinear la evolución del sionismo en intelectuales judíos contemporáneos. Las

diferentes actitudes de estos autores con el sionismo indica no solo cuán crucial su particular experiencia vital ha sido a la hora de condicionar sus posturas sionistas, sino también cómo sus propias vidas y decisiones vitales se han visto condicionadas por la evolución del movimiento sionista a lo largo de las décadas. Esta eterna reciprocidad condiciona de manera significativa la experiencia judía moderna de estos autores. Naturalmente, esta experiencia judía no puede ser exactamente igual para judíos que vivan en diferentes países. Obviamente, paralelismos pueden ser trazados entre el desarrollo de ciertos sentimientos en comunidades judías parecidas (como la británica y la norteamericana). Sin embargo, las comunidades judías de cada país están expuestas a diferentes retos a la hora de negociar su propia identidad judía, el lugar apropiado para su alteridad y la manera de representarla. La Tierra de Israel, no obstante, es un aspecto compartido por todos: sea referenciado como un lugar físico (sagrado o secular) o como un lugar metafísico (también sagrado o secular).

### 3.2. *Ein Volk, ein Land*: una iniciativa germano-judía

Aunque la nostalgia que ha constituido el recuerdo de Sion durante siglos en la memoria colectiva judía de la Diáspora no ha entendido de fronteras, la particular revisión política de esta nostalgia que tiene lugar a finales del siglo XIX tiene un claro pedigrí germano. Esta nostalgia que es constitutiva de la formación estética judía ha operado en diferentes niveles durante diferentes momentos de la Diáspora, pues es una nostalgia encarnada a través de innumerables referencias textuales y representada a través de diferentes rituales, como veremos con mucha más profundidad en el último capítulo de esta tesis: añorar Sion es una constante ritual. En el último capítulo de esta tesis nos referiremos especialmente a Pésaj como uno de los ejemplos más relevantes del ritual judío por su papel crucial en la creación de la formación estética judía, sobre todo en los miembros más jóvenes de la familia. Esta celebración siempre ha de concluir con la frase “el año que viene en Jerusalén”, conectando así la conmemoración de la liberación del pueblo judío del estado de esclavitud en Egipto con la nostalgia que emana del deseo de volver a Jerusalén para la celebración del año siguiente.

La conexión entre los judíos y la Tierra de Israel es, por tanto, no solo reducible a aquella propia de los antiguos israelitas. La comprensión del estado físico de exilio revierte en un estado cognitivo de nostalgia, centrando así el *locus* del judaísmo, pero también la psicología de la judeidad. Si la consciencia de exilio físicamente constituye la llamada *galut*, añorar psicológicamente el lugar constituye la relación básica entre el judío y su centro establecido textualmente y representado estéticamente. Esta es la que consideramos la piedra angular de la consciencia de Otredad esencial del judío.

Podría ser argumentado por algunos (especialmente por aquellos que pretenden entender el secularismo como algo diferente a una manera en la que la religión furtivamente sobrevive) que este nivel de intertextualidad solo operaría en el judío observante. No obstante, como vemos en las obras de Ruth Klüger y Saul Friedländer, hasta la más pequeña de las referencias religiosas/culturales puede tener el mayor de los ecos en una vida. Consideramos, además, que las posiciones de judeidad menos observantes, aun apelando a comprender la judeidad como una consciencia de su propia alteridad, beben de estas referencias religiosas/culturales que ontológicamente definen la *galut* y la relación psicológica judía con respecto a ella; de ahí surgiría la consciencia de exogenismo: de no *ser* totalmente cuando se es lejos del *locus centralizador*. Aunque en el contexto de esta tesis no nos concentraremos en las referencias intertextuales religiosas que constituyen la base de la nostalgia de Sion, sí queremos romper una lanza a favor de una lectura que entienda el continuo religión-secularismo como tal, también, de las referencias intertextuales que éste operarían. En el último capítulo de esta tesis sí que nos centraremos en las dinámicas rituales en las que estos dos autores se deciden insertar en algún momento de sus vidas. Aislado solo esos casos particulares, ahondaremos más en la constitución de la formación estética a través del ritual religioso.

El contexto que daría nacimiento al movimiento conocido como el sionismo político se produciría especialmente en el contexto germano de la Europa decimonónica. El padre del sionismo político, Theodor Herzl, un judío germanófono nacido en el Imperio austríaco en 1860 no tenía conocimientos profundos de hebreo, ni se le podría considerar un judío observante. Dada la importancia de la persona de Theodor Herzl en el mundo judío, existe controversia sobre el rol que el judaísmo tuvo en su educación.

Algunos académicos arguyen, así, que Herzl, por su educación secular, no mantenía ningún tipo de añoranza por la Tierra de Israel y que su desarrollo del movimiento sionista responde a una mera estrategia de supervivencia. Otros académicos, no obstante, ven el eco de una educación religiosa en la rearticulación de muchos conceptos de índole religiosa en su desarrollo del movimiento político. Sea como fuere, lo cierto es que, como Hertzberg indica, “Herzl held the conventional view of the westernized Jewish intellectual in the late nineteenth century, that progress was on the march for all mankind and that complete assimilation was both desirable and inevitable” (Hertzberg 1997, 201).

Es, pues, especialmente relevante subrayar dos cuestiones con respecto a la figura de Herzl en el contexto de esta investigación. Herzl, por una parte, representa el intento del judío germano por la integración y la asimilación máxima en la sociedad Europa de su época. No obstante, no consideramos que el carácter secular de Herzl conllevara necesariamente el abandono u olvido de referencias judías y del autoreconocimiento en ellas. Ciertamente, antes de su despertar sionista, Herzl seguramente entendiera la nostalgia por la Tierra de Israel en su dimensión más mítica; una añoranza romántica, pero en ningún caso realista o considerable. El judío germano, una vez más, se encuentra en esta particular *Zwischenposition*: parte intrínseca y a la vez exógena de la propia sociedad a la que pertenece. Antes de su magnum opus, *Der Judenstaat*, publicado en Viena en 1896, Herzl jamás habría considerado la posibilidad de constituir un movimiento político que apelara a acabar con el antisemitismo y la llamada *Judenfrage*. De hecho, como Hertzberg también indica: “Herzl’s pre-Zionist writings were marked by a tone of brittle irony, even by cynicism” (Hertzberg 1997, 201).

Varias experiencias personales desencadenarían en Herzl la voluntad de constituir un movimiento político organizado basado en la comprensión de los judíos como una nación en exilio; todas estas experiencias pivotaban alrededor de la experiencia con el antisemitismo. El caso Dreyfus en Francia (1894), así como los pogromos que tuvieron lugar en el Imperio Ruso durante las dos últimas décadas del siglo XIX después del asesinato del Alejandro II forzarían a los judíos a huir de sus países de acogida. Si consideramos a Herzl el prototipo del judío germano casi asimilado,

extraño podría parecer que su despertar nacional no hubiese encontrado un lugar en la articulación de las diversas narrativas nacionales que durante este periodo estaban siendo escritas a lo largo de Europa, también en Hungría de la mano de Lajos Kossuth. Herzl, sin embargo, no se uniría al despertar nacionalista de su país de nacimiento. Fue después de encontrarse cara a cara con el antisemitismo y empatizar con judíos de otras partes de Europa cuando Herzl no encontraría ninguna otra alternativa más que la de liderar un movimiento nacional revolucionario: el sionismo.

Previo a su despertar nacionalista, la asimilación siempre se había antojado para Herzl la solución a la denominada cuestión judía. El nacionalismo judío entra en juego cuando Herzl concluye con la idea de que la asimilación es imposible: “Antisemitismus [...] kann nicht behoben werden, solange seine Gründe nicht behoben sind. Sind diese aber behebbbar?” (Herzl 1896, 18) Es la interiorización del tal imposibilidad lo que significó para Herzl el desarrollo de un auto-reconocimiento esencial en la judeidad y, de ahí, una aspiración nacional. “Wir sind ein Volk – der Feind macht uns ohne unseren Willen dazu, wie das immer in der Geschichte so war. In der Bedrängnis stehen wir zusammen, und da entdecken wir plötzlich unsere Kraft. Ja, wir haben die Kraft, einen Staat, und zwar einen Musterstaat zu bilden. Wir haben alle menschlichen und sachlichen Mittel, die dazu nötig sind” (Herzl 1896, 20).

Consideramos que entender el intento de búsqueda de lugares alternativos a Palestina para la creación de un estado judío como una falta de apreciación de la tierra histórica de los judíos es un error. Las propias descripciones que Herzl hace de la Tierra de Israel en *Der Judenstaat* dejan entrever este carácter nostálgico que operaba hasta en el más secular de los judíos de la época. La consideración de otros lugares alternativos ha de entenderse más como un esfuerzo estratégico de encontrar una solución a la cuestión judía más que una desconsideración de la Tierra de Israel: “Palästina ist unsere unvergeßliche historische Heimat. Dieser Name allein wäre ein gewaltig ergreifender Sammelruf für unser Volk” (Herzl 1896, 22).

La toma en consideración de la persona de Theodor Herzl es de crucial importancia en el contexto del estudio de Saul Friedländer y Ruth Klüger. En muchos

aspectos, estos autores entran dentro de este perfil de judío germano casi asimilado y no observante de la Europa moderna que despierta a su judeidad cuando se enfrenta cara a cara contra el antisemitismo. En muchos casos, las lecturas que se hacen de estos autores no observantes tienden a ignorar la matriz de referencias religiosas/culturales que operan en sus escritos. Consideramos que, en general, estas referencias religiosas/culturales, aun cuando no operen en un plano consciente en momentos de más tranquilidad social a lo largo de la historia de la judeidad europea, se mantienen –en muchos casos– latentes. Varios ejemplos de autores de esta época muestran la rápida adhesión a las ideas sionistas de este perfil de judío europeo que, de manera defensiva y buscando raíces sólidas, abrazan la judeidad en su representación más autoafirmativa.

Dos aspectos, por tanto, han de ser extraídos de la particular experiencia de Herzl con el antisemitismo: las referencias judías interiorizadas a través del texto hebreo y el ritual judío, aunque adormentadas durante ciertos momentos de la vida del judío germano de la época, tornan aparentes a la hora de encontrar situaciones extremas de antisemitismo. En el contexto del estudio de la obra autobiográfica de Saul Friedländer y Ruth Klüger, esta situación extrema es la de la Shoá. Por tanto, desconsiderar las referencias religiosas/culturales interiorizadas en el judío secular o casi asimilado revierte en un fracaso a la hora de alcanzar una visión amplia de la experiencia judía moderna y –por extensión– a la hora de alcanzar un conocimiento más amplio de la importancia del sionismo en la vida de este perfil de autor que hemos querido tratar en esta investigación. Herzl arguyó que los antisemitas hicieron al judío tomar conciencia nacional. Sartre llevaría la reflexión al siguiente nivel y argumentaría, a través de una aproximación fenomenológica, que “le Juif est un homme que les autres hommes tiennent pour Juif... c’est l’antisémite qui *fait* le Juif” (Sartre 1985, 74–75).

### 3.3. Autonomía y masculinidad

Con el fin de remodelar el mapa europeo y construir las naciones modernas de Europa, el crecimiento de los imperativos de masculinidad en la época desde finales del siglo XIX a la primera mitad del siglo XX constituyó una constante. Durante este tiempo,

Europa experimentó una oleada de nacionalismo que establecería las bases de nuestra aproximación moderna del estado-nación. Esta nueva manera, necesariamente belicosa, de entender los sentimientos de ciudadanía y la hermandad nacional requería reforzar las adscripciones de género masculinas que, aunque siempre, de alguna forma, formaron parte de los ideales masculinos del guerrero o el gobernante, eran necesarios para llevar a cabo la importante tarea de remodelar las fronteras de la Europa moderna. Así, una vez más en la historia, los imperativos de masculinidad como los actos heroicos, el coraje y el sacrificio fueron revividos para construir los nuevos Estados nación. No obstante, el fin de siglo no es únicamente el periodo del nacionalismo. A su vez, discursos que ondeaban la bandera de la regeneración encontraron un lugar en este punto de la historia europea. Es a partir de este momento cuando comienza lo que muchos autores han denominado una nueva manera de aproximarse a la judeidad: una nueva aproximación que consistiría en reformular la masculinidad judía, remodelar el cuerpo judío y, por tanto, también su mente. Habría nacido, así, el “nuevo judío” (Boyarin 1997). Como producto del fin de siglo, el nacionalismo judío, por tanto, no sería ajeno a las filosofías de su época. No debe pues parecernos extraño que filósofos de la auto-creación y la auto-mejora, “los escritores de la autonomía” como Rorty los denomina (1989), fueran indispensables a la hora de desarrollar la filosofía y la semántica que, en última instancia, potencializaría al hombre judío.

De todos estos “autores de la autonomía”, Nietzsche se erige como una de las influencias más cardinales de la potencialización sionista. Podría parecer que el uso de una filosofía como la de Nietzsche en el contexto de un creciente nacionalismo judío fuese ya en sí una peculiaridad. No obstante, como podemos ver en gran cantidad de movimientos post-nietzscheanos, la elástica filosofía de Nietzsche y su esteticismo casa bien con ciertas iniciativas de corte más colectivista. También, dada la cuestionada reputación de Nietzsche con respecto a su relación con los judíos, podría parecer que la conexión entre el movimiento nacionalista judío y Nietzsche fuera impensable. Ciertamente, la filosofía de Nietzsche y ciertos conceptos como el *Übermensch* o la *Skavemoral* encontraron buena recepción en ideólogos del nazismo. No obstante, en el contexto del sionismo, como ya vimos a la hora de tratar a Moritz Goldstein, gran



cantidad de conceptos son recurrentemente usados por pensadores y autores para los cuales el nacionalismo judío era nada más que una extensión lógica de una necesidad de autoafirmación. Esta nueva comunidad nacionalista judía, al estar estructurada dentro del paradigma ideológico de la Europa del fin de siglo, ha de ser necesariamente comprendida como una conjunción de las ideologías que conformaban el *Zeitgeist*.

Los autores judíos seculares que en esa época deciden abrazar su judeidad y representarla de manera autoafirmativa, encontraron en la semántica nietzscheana la manera de articular una voluntad de vida. La toma en consideración de este fenómeno nos ayudará de manera crucial a la hora de entender el cambio cognitivo del judío europeo que otros autores han denominado como “el nuevo judío”: “There is the Wille zur Macht, the state, the army, the frontiers. We have been in exile; now we are to be to encourage feelings of pride, honor, glory that are part of the paraphernalia of the ordinary nationalistic patriotism” (Magnes en Hertzberg 1997, 447). No obstante, esta nueva masculinidad no tenía exclusivamente una finalidad de construcción nacional. Como Boyarin indica, uno de los lugares comunes del antisemitismo históricamente ha sido el de considerar al judío como débil, afeminado e hipersexualizado; algo que Boyarin rastrea hasta el siglo XIII. De este modo, el nacimiento del movimiento nacionalista judío habría que comprenderse como parte constitutiva de toda una rearticulación de tipo físico y psíquico del judío diaspórico. Este cambio crucial en la historia de la judeidad yace en la base de las diferentes representaciones de judeidad que tratamos en el capítulo dos. En este capítulo, no obstante, queremos ahondar en la manera autoafirmativa en la que la judeidad viene a ser representada tanto por Ruth Klüger como por Saul Friedländer.

El imperativo de masculinidad que el movimiento sionista buscaba traer a la vida judía no solo afectaba naturalmente a los hombres. Las cuestiones que podrían surgir, especialmente con la finalidad de leer los trabajos autobiográficos de Ruth Klüger, estarían relacionadas con el rol de la mujer en este proyecto que trascendía, como hemos dicho, el plano político. Es decir: ¿cuál era el papel de la mujer en esta iniciativa que sacralizaba el músculo, la valentía y el honor? Como Biale indica: “physical strength, youth, nature, and secularism were the constellation of Zionist symbols set against the

degeneracy, old age, and urban and religious signs of the exile” (Biale 1992, 176). El sionismo en esa época buscaba crear un hombre hebreo viril mientras que, a la vez, luchaba por compensar de alguna manera el estatus de la mujer alejado del judaísmo tradicional. El sionismo apeló a superar adscripciones tradicionales de género y abrir el espacio de interacción de la mujer también en lo público y no solo en lo doméstico.

#### 3.4. Ruth Klüger: autoafirmación durante la Shoá

Como podemos ver en los trabajos autobiográficos de Klüger, un progresivo despertar al nacionalismo judío ocurre durante su reclusión en Theresienstadt; esta vez –a diferencia del inicial interés por el nacionalismo austriaco– redirigido hacia su judeidad, encontrando así en el sionismo temprano de corte herzeliano y socialista una manera de consolidar una identidad judía esta vez articulada a través de una retórica de amistad, hermandad y nacionalismo: “Der Zionismus durchtränkte unser Denken, meines auf jeden Fall, nicht etwa weil wir nichts anderes hörten, sondern weil er das Sinnvollste war, dasjenige, das einen Ausweg versprach” (Klüger 1992, 89). Esta misma reflexión, originalmente incluida en *weiter leben*, es extendida en *Still Alive*: “These half-grown children made a point of creating some group spirit and turned our forced community into part of the youth movement, be it Socialist or Zionist. Either one was an antidote to fascism, but Zionism was the be-all and end-all of our political awareness, and I was swept up in it, because it simply made sense. It was the way out of an unendurable diaspora, it had to work.” (Klüger 2001a, 76) Para Ruth Klüger –como para tantos otros judíos que durante la época fueron expuestos a la proliferación del sionismo– el retorno organizado a Sion jugó un papel crucial a la hora de definir la manera en la que estos judíos emancipados y casi asimilados se relacionarían con su identidad judía en el más desafiante de los contextos.

Una de las preguntas que recurrentemente se les hace a muchos supervivientes de la Shoá en entrevistas pivota en torno a la manera en la que se articula su autocomprensión como judíos, especialmente en los casos de judíos no observantes. En este sentido, Klüger explícitamente conecta el desarrollo de una actitud autoafirmativa

de entender su judeidad con la experiencia en Theresienstadt: “Was gut [in Theresienstadt] war, ging von unserer Selbstbehauptung aus. So daß ich zum ersten Mal erfuhr, was dieses Volk sein konnte, zu dem ich mich zählen durfte, mußte, wollte. Wenn ich mir heute die unbeantwortbare Frage vorlege, wieso und inwiefern ich Ungläubige überhaupt Jüdin bin, dann ist von mehreren richtigen Antworten eine: Das kommt von Theresienstadt, dort bin ich es erst geworden” (Klüger 1992, 104). El desarrollo de una judeidad autoafirmativa, más allá de la consciencia de otredad de la experiencia judía tiene lugar para Klüger durante la Shoá. Esta experiencia de autoafirmación porta consigo un carácter defensivo (*in Abwehr*) muy característico de la judeidad sionista. La autoafirmación en la judeidad indica un punto de inflexión en el judío germano secular, como mencionábamos al tratar a Moritz Goldstein: “The German Jews wanted desperately to be Germans and to be considered Germans. They endeavored to be indistinguishable from Germans. It was considered offensive to call a Jew Jewish because he looked Jewish; it hurt his self-esteem” (M. Goldstein 1957, 253).

Hemos de comprender que el sionismo floreció, especialmente durante estos años de la Shoá, como la alternativa judía al autodesprecio. No obstante, cabría preguntarse hasta que punto el sionismo puede ser comprendido, hasta cierto punto, como una interiorización de mucho del discurso antisemita que propició ese autodesprecio en primer lugar. Esto indica una particular dialéctica aporética que, a su vez, describe las particulares dinámicas entre autoafirmación y autodesprecio que vemos en muchos de los autores tratados en esta tesis. El sionismo, consecuentemente, surge en toda Europa cuando el judío se percata de que los movimientos nacionalistas esencialistas que surgieron por toda Europa tenían una peculiar manera de considerar a sus ciudadanos judíos. Un requisito necesario para llegar a ser un ciudadano europeo de cualquier país era abandonar no solo el judaísmo, sino también la judeidad; y aún así, en muy pocas ocasiones podemos hablar de una asimilación total. Esta tensión entre ser judío o ser un ciudadano moderno europeo es una versión más adaptada al contexto de la Europa occidental de la tensión gueto-asimilación que en este tiempo todavía tenía lugar en Europa del Este. Esta indica, sin embargo, una crisis dentro del círculo

intelectual judío europeo de la época, afectando especialmente al judío germano en su *Zwischenposition*: camino de una asimilación que nunca ocurriría.

A través de la obra autobiográfica de Klüger, esta constante tensión entre intentar matizar la experiencia en los diferentes campos en los que fue recluida y, aún así, evitar la trivialización de la experiencia es discernible en sus interacciones con ciudadanos alemanes. Todas estas tensiones surgen a la hora de tener que afrontar comentarios que, aunque no necesariamente antisemitas en naturaleza, son temidos por Klüger por esconder algún carácter antisemita, sea la banalización de la experiencia de la Shoá o algún prejuicio antisemita descafeinado disfrazado detrás de aspectos tangenciales a la experiencia de la Shoá. Dos de estas situaciones con respecto a Theresienstadt y Auschwitz son relatadas por Klüger en sus obras autobiográficas, en donde Klüger amalgama una actitud defensiva mientras que, a su vez, se muestra abierta a negociar algún tipo de crítica. Estas dos conversaciones ejemplifican la tensión y, en ocasiones, la fina línea que hay entre la crítica antisionista y el antisemitismo. Este tipo de críticas son abordadas por Klüger a veces desde una intención dialógica y, a veces, desde una posición defensiva: “During a discussion with some youngster in Germany I am asked (as if it was a genuine question and not an accusation) whether I don’t think that the Jews have turned into Nazis in their dealings with the Arabs, and haven’t the Americans always acted like Nazis in their dealings with the Indians? When it gets that aggressive and simple, I just sputter” (Klüger 2001a, 65).

Esta reflexión inicial es introducida por Klüger en su obra autobiográfica en inglés, *Still Alive*, e indica un rechazo a aproximaciones extremistas al conflicto árabe-israelí, un rechazo a una perspectiva reduccionista del conflicto y, por extensión, un rechazo a una comprensión del sionismo que reduzca el movimiento y su *telos* político a una mera iniciativa inmoral y colonial, a una mera extensión del colonialismo europeo que aspiraba a expandir el control territorial de los reinos, países o imperios por los cuales tales iniciativas eran planeadas. Este ejemplo debe ser insertado en un cuadro más general en el contexto de la auto-escritura de Klüger, pues denota una tensión recurrente a lo largo de su obra. Klüger contraargumenta vehementemente cada intento por trivializar la cuestión judía, la Shoá, las relaciones entre judíos y gentiles, así como el

sionismo, hasta el punto de que algunas preguntas –temiendo el potencial carácter antisemita que puede haber escondido en ellas– puede parecen acusaciones. En *weiter leben*, Klüger reflexiona sobre las consecuencias que esta actitud de judeidad defensiva puede tener a la hora de tratar el espinoso tema del diálogo intergeneracional y la construcción de una memoria común entre generaciones:

Ich sitze am Mittagstisch mit einigen Göttinger Doktoranden und Habilitanden. Einer berichtet, er habe in Jerusalem einen alten Ungarn kennengelernt, der sei in Auschwitz gefangen gewesen, und trotzdem, »im selben Atem« hätte der auf die Araber geschimpft, die seien alle schlechte Menschen. Wie kann einer, der in Auschwitz war, so reden? Fragte der Deutsche. Ich hake ein, bemerke, vielleicht härter als nötig, was erwarte man denn, Auschwitz sei keine Lehranstalt für irgend etwas gewesen und schon gar nicht für Humanität und Toleranz. Von den KZs kam nichts Gutes, und ausgerechnet sittliche Läuterung erwarte er? Sie seien die allernutzlosesten, unnütze Einrichtungen gewesen, das möge man festhalten, auch wenn man sonst nichts über sie wisse. Man gibt mir weder recht, noch widerspricht man mir. Deutschlands hoffnungsvoller intellektueller Nachwuchs senkt die Köpfe und löffelt verlegen Suppe. Jetzt hab ich euch mundtot gemacht, das war nicht die Absicht. Eine Wand ist immer zwischen den Generationen, hier aber Stacheldraht, alter rostige Stacheldraht. (Klüger 1992, 72)

Muchas situaciones relatadas por Klüger en *weiter leben* encuentran un lugar también en *Still Alive*. En muchas ocasiones ciertas situaciones son revisitadas con un nuevo tono más crudo: “Auschwitz was no instructional institution, like the University of Göttingen, which he attends” (Klüger 2001a, 65). Al poner de manifiesto la vida “fácil” del estudiante y el hecho de que su edad no es tan avanzada como la de Klüger, la autora pone al joven estudiante en una posición muy difícil para seguir con su argumentación. El uso de un discurso sentimental para explicar la intolerancia –más que una explicación psicoanalítica de cómo los humanos hacen frente a situaciones extremas– podría ser fácilmente percibido como una justificación a una actitud de intolerancia. Esta autoprotección que Klüger

constantemente usa en sus obras autobiográficas para responder a ataques es indicativo de esta actitud *in Abwehr* que abarca toda una actitud vital de autoafirmación judía y que se manifiesta en todas las conversaciones que Klüger expone en sus obras. Esta actitud defensiva siempre nos lleva de vuelta al origen de la misma: Theresienstadt.

Klüger nos pide comparar diferentes experiencias de vida; sugiriendo no solo que el joven estudiante sea incapaz de empatizar con el superviviente húngaro de la Shoá, que duramente critica, debido a su vida privilegiada, sino también a su edad (“Eine Wand ist immer zwischen den Generationen”). Para los que ven la Shoá con perspectiva histórica y desapego emocional, la conexión lógica entre la experiencia de Auschwitz y el posterior desarrollo de una actitud de intolerancia parecería inexplicable. Previamente, en *weiter leben*, Klüger hace referencia a esta comprensión teleológicamente pedagógica del sufrimiento al responder a las críticas que recibe por tratar su relación maternofilial en los términos en los que lo hace:

Die Leute [...] sagen, unter solchen Umständen wie denen, welche ihr in der Hitlerzeit ausstehen hattet, hätten die Verfolgten sich doch näher kommen sollen. [...] Das ist rührseliger Unsinn und beruht auf fatalen Vorstellungen von Läuterung durch Leid. Im stillen Kämmerlein und für die eigene Person weiß so ziemlich jeder, wie es wirklich zugeht: Wo es mehr auszuhalten gibt, wird auch die immer prekäre Duldsamkeit für den Nächsten fadenscheiniger, und die Familienbande werden rissiger. Während eines Erdbebens zerbricht erfahrungsgemäß mehr Porzellan als sonst. (Klüger 1992, 56)

No obstante, la actitud ambivalente de Klüger con respecto a su experiencia de la Shoá es también una constante en sus obras. Precisamente a la hora de relatar la camaradería que florecería en Theresienstadt entre jóvenes sionistas, Klüger indica lo siguiente: “Später in der Freiheit hat mich nichts so gekränkt, nichts habe ich so sehr als pauschales Fehl- und Vorurteil empfunden wie die Unterstellung, in allen Lagern sei nur die brutalste Selbstsucht gefördert worden, und wer von dort herkomme, sei

vermutlich moralisch verdorben" (Klüger 1992, 91); una reflexión que continua en *Still Alive*: "Again, the blithe refusal to look closely, to make distinctions, to reflect a little" (Klüger 2001a, 77). Por un lado, Klüger hace uso de la experiencia de la Shoá para explicar la intolerancia de un superviviente contra los árabes en el contexto del conflicto palestino-israelí, que debido a la ausencia de condena del acto de odio en sí mismo puede ser entendido como una justificación parcial. Esta misma idea es usada para validar el deterioro de su relación maternofilial. No obstante, en el contexto del compañerismo sionista que Klüger desarrolla, Klüger hace uso de la relación compañeros del movimiento sionista para ejemplificar la empatía que fue capaz de desarrollarse como resultado de la experiencia de la Shoá. Hemos de entender, pues, estas maneras de autoafirmación como necesariamente complejas, ambivalentes y, quizás, nunca resueltas a la hora de afrontar los peligros representativos de la vida post-Shoá y sus tensiones.

La posición de Klüger es intrincada, pues es propia del judío "*in Abwehr*"; una manera particular de relacionarse con la historia y la identidad judía. Esta actitud defensiva torna especialmente delicada en el contexto del conflicto en Oriente Medio entre judíos y árabes; especialmente desde que el conflicto se ha convertido durante las cuatro últimas décadas en el conflicto palestino-israelí y ha dejado de ser el conflicto árabe-israelí que una vez fue. Así, se ha modificado el rol y la imagen pública del judío en el conflicto por la soberanía de Palestina y, en muchos círculos políticos y académicos, se ha establecido una clara adscripción víctima/opresor que naturalmente predispone la formulación de muchas otras cuestiones que Klüger enmarca en su relato autobiográfico de la vida después de la Shoá.

Esta actitud defensiva es una posición especialmente ardua de mantener debido a algunas de las contradicciones que potencialmente podrían surgir de una posición sionista, pero es –en muchas maneras– representativa de un proceso autoafirmativo que esencialmente conforma la identidad judía de Klüger. El lugar donde nacieron las ideas sionistas de Klüger es un lugar más seguro a la hora de representar esa actitud defensiva, aún cuando éstas estén expuestas a sentimientos encontrados. Aunque Theresienstadt es recordada por Klüger, por un lado, como un lugar donde la autoestima y el orgullo tendrían un lugar donde ser articulados a través de la potente retórica sionista, el hecho

de que Theresienstadt era otra institución de represión nazi difícil –si no previene completamente– la reconciliación de esa experiencia positiva. Esta tensión es enmarcada por Klüger en una conversación con Gisela, la esposa alemana de un compañero de trabajo, que intenta subestimar la experiencia de la Shoá. Este pasaje es revisitado por Klüger tanto en *weiter leben* como en *Still Alive*, donde además las diferentes posiciones –la alemana y americana– sobre la Shoá vienen contrastadas:

Theresienstadt wasn't all that bad, the German wife of a Princeton colleague said to me. This woman, whom I shall call Gisela, felt smug about belonging to a younger generation of Germans who couldn't be blamed for anything. She was always well groomed, her thoughts as immaculate as her dresses, and her tastes equally impeccable. She looked down for my enthusiasm for popular movies and stressed her preference for the opera. [...] She was determined to reduce the past until it fit into the box of a clean German conscience that won't cause her countrymen to lose any sleep. Some Germans, it would seem, are caught up in a kind of chamber of horrors cum melodrama, where the nuances of reality and its gritty surfaces disappear in a fog, and you can't make out any details, so why try? Most Americans fit this pattern, too. They don't want to hear that for me life was better in Theresienstadt than it has been during the last months in Vienna, because to digest this bit of admittedly subjective information would mean that they'd have to rearrange a lot of furniture in their inner museum of the Holocaust. And others, like the aforementioned Gisela, refuse to get up from their upholstered sofas to look out the window. Unmoved by information, that is, by fresh air from outside, or by reflection, that is, by taking stock of the inventory and perhaps removing some shoddy pieces, they don't notice how much unadmitted guilt weights down their conclusions. Gisela's remarks were a provocation and unmistakably aggressive. (Klüger 2001a, 73)

La sensación de legitimidad que Gisela parece tener en el relato de Klüger activa esta judeidad defensiva. Ciertamente, de acuerdo con el relato de Klüger, Theresienstadt no fue del todo negativo, pero la propia declaración, según Klüger, ha de estar precedida



de una legitimidad que Gisela no posee. Aunque podría parecer que esta ausencia de legitimidad proviene del hecho de que Gisela pertenece a una generación más joven de alemanes, Klüger defiende que ésta reside en su disposición a reducir los complejos dilemas de la Shoá en explicaciones perfectamente claras, indiscutibles y maniqueas. Gisela, como la mayoría de los americanos, sugiere Klüger, fracasa a la hora de llegar a una visión más holística de la experiencia de la Shoá que necesariamente ha de pasar por la consideración de la experiencia de su superviviente. Como las propias palabras de Klüger reflejan, la experiencia en Theresienstadt no fue tan mala, pero quizás en maneras que Gisela no podría concebir. Esta completa desconsideración de la experiencia es entendida por Klüger como una provocación. Así, la actitud de Gisela impide a Klüger expresar su experiencia positiva en Theresienstadt, bloqueando así un diálogo germano-judío post-Shoá. Corroborar su visión positiva serviría para mantener una idea ya prefabricada y no dispuesta a disrupciones de lo que la Shoá fue en la psique alemana post-Shoá. Esto contribuiría, en última instancia, a afianzar un reduccionismo del Holocausto y sus consecuencias, favoreciendo una cómoda posición libre de culpa: *“Theresienstadt was a ghetto for old people and Jewish veterans,”* she says, reciting a bit of German folklore. She would undoubtedly react to my evaluation of the ghetto with a triumphant: *‘There you are! You admit that Theresienstadt was even nicer for you than the lovely city of Vienna’* (Klüger 2001a, 73).

Es debido a la expectativa de una ausencia de entendimiento germano-judío por lo que Klüger no continúa dando a Gisela una visión general de lo que su experiencia personal en Theresienstadt supuso. Gisela, pues, se erige en el relato de Klüger como representante de la mente inamovible que, según Klüger, es compartida por alemanes y americanos, quizás no dispuestos a escuchar, y entender, los sentimientos encontrados, las ambivalencias presentes en el recuerdo de la Shoá:

Heute ist mir Theresienstadt eine Kette von Erinnerungen an verlorene Menschen, Fäden, die nicht weitergesponnen wurden. Theresienstadt war Hunger und Krankheit, Hochgradig, versucht war das Ghetto mit seinem

militärisch rasterförmig angelegten Straßen und Plätzen und hatte als Grenze einen Festungswall, über den ich nicht hinaus durfte, und eine Übervölkerung, die es fast unmöglich machte, gelegentlich eine Ecke zu finden, wo man mit einer anderen reden konnte, so daß es ein Triumph war, wenn man mit einiger Anstrengung eine solche Stelle doch auskundschaftete. Über einen Quadratkilometer hinaus hatte man keine Bewegungsfreiheit, und innerhalb des Lagers war man mit Haut und Haar einem anonymen Willen ausgeliefert, durch den man jederzeit in ein unklar wahrgenommenes Schreckenslager weiter verschickt werden konnte. Denn Theresienstadt, das bedeutete die Transporte nach dem Osten, die sich unberechenbar wie Naturkatastrophen in Abständen ereigneten. Das war der Rahmen der Denkstruktur unserer Existenz, dieses Kommen und Gehen von Menschen, die nicht über sich selbst verfügten, keinen Einfluß darauf hatten, was und wie über sie verfügt wurde, und nicht einmal wußten, wann und ob wieder verfügt werden würde. Nur daß die Absicht eine feindliche war. (Klüger 1992, 87)

Theresienstadt, por tanto, se mantiene en el recuerdo de Klüger siempre con sentimientos encontrados. Por un lado, Theresienstadt es el lugar en el que Klüger despertó a una causa colectiva –una causa trascendente al yo– crucial para auto-comprenderse como individuo a través de una síntesis entre autonomía personal y justicia colectiva. Theresienstadt siempre queda en el recuerdo como un lugar de estimulación intelectual, el lugar para el desarrollo de una conciencia política, para establecer vínculos con gente que rápidamente se convertía en familia: “Ich hab Theresienstadt irgendwie geliebt, und die neun-zehn oder zwanzig Monate, die ich dort verbrachte, haben ein soziales Wesen aus mir gemacht, die ich vorher in mich versponnen, abgeschottet, verklemmt und vielleicht auch unansprechbar geworden war” dice Klüger en *weiter leben* y añade subsecuentemente en su versión anglófona: “The only good was what the Jews managed to make of it, the way they flooded their square kilometer of Czech soil with their voices, their intellect, their wit, their playfulness, their joy in dialogue”. No obstante, Theresienstadt siempre será el gueto, la institución nazi, donde un pueblo hambreado estuvo siempre expuesto a una constante

incertidumbre sobre su propia vida, temiendo lo peor como norma general; un lugar donde la gente iba y venía y la integridad del sujeto quedaba a merced del enemigo:

Ich hab Theresienstadt gehaßt, ein Sumpf, eine Jauche, wo man die Arme nicht ausstrecken konnte, ohne auf andere Menschen zu stoßen. Ein Ameisenhaufen, der zertreten wurde. Wenn mir jemand vorgestellt wird, der oder die auch in Theresienstadt gewesen ist, schäme ich mich dieser Gemeinsamkeit, versichere dem anderen gleich, daß ich bei Kriegsende nicht mehr dort war, und brech das Gespräch so rasch wie möglich ab, um einem etwaigen Angebot von Zusammengehörigkeit vorzubeugen. Wer will schon Ameise gewesen sein? Nicht einmal im Klo war man allein, denn draußen war immer wer, der dringend mußte. In einem großen Stall leben. Die Machthaber, die manchmal in ihren unheimlichen Uniformen auftauchten, um zu überprüfen, ob das Vieh nicht am Strick zerrte. Da kam man sich wie der letzte Dreck vor, das war man auch. Einem ohnmächtigen Volk anzugehören, das abwechselnd arrogant und dann wieder selbstkritisch bis an die Grenze des Selbsthasses war. Keine Sprache zu beherrschen als die der Verächter dieses Volkes. Keine Gelegenheit haben, eine andere zu lernen. Nichts lernen, nichts unternehmen dürfen. Diese Verarmung des Lebens. (Klüger 1992, 101)

La autoafirmación y el autodesprecio no parecen estar tan lejos en la particular condición del autor judío durante la Shoá. Relatos como el de Klüger demuestran cómo el sionismo y la idea del “nuevo judío” sirvieron para desarrollar en la víctima judía algún indicio de orgullo en la peor de las condiciones para desarrollarlo. Y es que la difícil negociación entre el autodesprecio y la autoafirmación que Klüger relata no difiere mucho de la que emana de los primeros textos del sionismo temprano. Aunque no en el contexto *in extremis* de la Shoá, estas contradicciones se pueden encontrar en muchos otros autores judíos, pues ellas, de hecho, constituyen la base para la creación del “nuevo judío”: un cierto aspecto “antijudío” era necesario a la hora de reformar al “viejo judío”, un cierto rechazo de la historia de la Diáspora. Aunque de una manera más matizada,

Klüger expresa estas dos caras de la misma moneda que vemos reflejado en el sionismo temprano y que Klüger experimenta en Theresienstadt. En *Still Alive*, Klüger expande esta reflexión originalmente introducida en *weiter leben*: “Decades later I sat in an automobile driving out of Theresienstadt, and it was like a bitter euphoria, if I may be allowed the oxymoron, that belated fulfillment of a childhood dream” (Klüger 2001a, 87). Esta vez en retrospectiva y a través de la tranquilidad que la perspectiva histórica provee, Klüger elige interpretar sus sentimientos como oximorónicos y no como contradictorios, indicando así una manera de sintetizar la dialéctica autoafirmación/autodesprecio, y continuar viviendo.

La respuesta a Gisela no es, pues, la de la judía sionista *in Abwehr* que Klüger llega a ser en Theresienstadt, pero tampoco la de la llorosa y humillada víctima judía que rechazó ser. La respuesta de Klüger a Gisela es quizás la del judío consciente de los oxímoros propias de la vida después de la Shoá: “Nein, antworte ich langsam auf Giselas Bemerkungen, so schlimm war es nicht, und fragte mich, ob die Deutsche einen Streit vom Zaun brechen will und ob sie erwartet, daß ich auf ihre aufsässigen Behauptungen mit Leidensgeschichten reagiere” (Klüger 1992, 89). De esta manera, Gisela desaparece en la obra de Klüger sin haber oído la importancia de descubrir el sionismo en Theresienstadt, sin haber escuchado los profundos análisis de su experiencia de la Shoá y, en última instancia, sin haber empatizado; bloqueando así el desarrollo del diálogo germano-judío.

Entre la diversidad de temas tratados en la obra autobiográfica de Klüger, el sionismo –como la religión– podrían parecer temas secundarios en la obra autobiográfica de Klüger. No obstante, para Ruth Klüger (y para tantos supervivientes judíos que vivieron circunstancias similares) el sionismo constituye una manera de alcanzar autoafirmación *in extremis*, es decir, en una situación donde el sujeto está desde el comienzo expuesto a un rechazo categórico. Esta manera orgullosa de relacionarse con la judeidad, en momento histórico y un contexto en donde se buscaba el radical exterminio de esta, no podría haber encontrado otra articulación retórica posible fuera del paradigma del sionismo político.

### 3.5. Saul Friedländer: *nostos*, la causa nacional

Uno de nuestros principales intereses en el contexto de esta investigación gira alrededor del análisis las maneras en las que la aspiración nacional judía se articula en autores germano-judíos; precisamente, en autores que han formado parte de la población europea que podría ser entendida como menos susceptible a interiorizar una serie de postulados nacionalistas de corte etno-religioso, es decir, la población más cercana a la asimilación. Al discutir el personaje de Theodor Herzl y su relevancia como líder político para los jóvenes sionistas de la generación a la que Klüger pertenece, nos preguntábamos cómo un judío secular que creía en la total asimilación de los judíos en las sociedades europeas pudo finalmente fundar el movimiento político que años más tarde daría nacimiento al Estado de Israel, rearticulando en términos políticos toda una serie de semántica etno-religiosa milenaria.

A la hora de estudiar la auto-escritura de Klüger, vemos una consciencia de judeidad desde sus primeros recuerdos de la infancia que, en el contexto de la Shoá, se abraza a modo de conato de autofirmación. En el caso de Saul Friedländer, no obstante, nos encontramos con un caso de estricta educación secular y, por tanto, una muy leve interiorización quizás de los aspectos metafísicos de la Tierra de Israel y la nostalgia generalmente adscrita a los textos etno-religiosos del judaísmo, así como sus festividades y rituales. En su obra autobiográfica, Friedländer introduce un episodio de tipo traumático que marcaría el comienzo de una consciencia de judeidad desde la más estricta otredad. Este recuerdo consiste en las clases semanales que Friedländer tenía con un rabino en el colegio. El hecho de tener que abandonar la clase a la hora de religión e ir a otra aula con el resto de los estudiantes judíos es recordado por Friedländer como “une humiliation répétée” en su primera obra autobiográfica *Quand vient le souvenir* (1977). Esta inicial consciencia de otredad no ha de ser necesariamente entendida como un sentimiento de exogenismo, es decir, de no pertenecer al país o al continente de origen; especialmente si consideramos el carácter informativo, más que “performativo”, de las clases con el rabino. No obstante, aquí vemos el inicio de la formación estética judía que, aunque se desarrollaría en los años de la Shoá de manera confusa y

contrariada en el caso de Friedländer, experimentaría un florecimiento después de la toma de consciencia de los horrores de la Shoá.

Años previos a la Shoá, en 1937, antes de que Friedländer tuviera que ser separado de su familia, la madre de Friedländer y sus dos tíos harían un viaje a Palestina. De ninguna manera, explica Friedländer, este viaje fue considerado una especie de peregrinación a la Tierra Prometida por parte de sus familiares, sino un viaje producido por la curiosidad que el movimiento sionista ya hacía despertar en los judíos seculares y casi asimilados de la época: “Rien, au niveau de la tradition religieuse certes, mais chez ma mère et ses frères, un intérêt, plus ou moins active, pour le sionisme” (Friedländer 1978, 31). La Palestina de los años treinta, no obstante, causaría visiones antagonistas en los familiares de Friedländer: su tío Hans se llevaría una desilusión después de conocer la tierra que constituiría el futuro Estado de Israel; una tierra donde él esperaba que árabes y judíos con trasfondos culturales completamente antagónicos pudieran subsistir en paz: “Il [Hans] avait été frappé par l’absence de toute compréhension de la position arabe, par le militantisme des kibboutzim même, alors qu’il s’attendait à trouver une société tolstoïenne, égalitaire, idéaliste et pacifiste. Mon oncle Hans se détacha donc du sionisme et se tourna vers l’anthroposophie” (Friedländer 1978, 32). Por el contrario, el otro tío de Friedländer no rechaza la sociedad proto-israelí que se gestaba en la Palestina previa a la fundación del estado judío.

Estos recuerdos que Friedländer introduce en su primera obra autobiográfica nos sirven para corroborar cómo las ideas sionistas, especialmente las ideas surgidas de las ramas no religiosas del sionismo (el sionismo liberal y socialista principalmente) ya habían calado en los judíos casi asimilados de la época. Religiosos o seculares, socialistas o liberales, la interiorización de la posibilidad de considerar un lugar árido en Medio Oriente –compuesto fundamentalmente de desierto– como la potencial casa de un europeo judío moderno fue un postulado rápidamente aceptado como plausible y considerable por muchos otros judíos europeos del momento. Sostenemos que este es un elemento crucial para tener en cuenta a la hora de discutir el desarrollo y la evolución de la judeidad europea con respecto al sionismo. Ha de ser subrayado que el relato de Friedländer nos ayuda a entender cómo el sionismo estaba siendo considerado por los

judíos que habían llegado a ser los menos distintivos de todos, es decir, los más asimilados. El rechazo de Hans a la idea de un estado judío, como Friedländer lo recuerda, no emana de un rechazo teórico a los postulados básicos del sionismo. La consideración, aceptación e interiorización del estado específico de exilio tuvo lugar en la mente de los judíos europeos más asimilados; de ahí, la autoaceptación del judío europeo como el Otro esencial. El desencanto de Hans con el sionismo tiene su base en una tendencia no belicosa por su parte, quizás hasta pacifista y mística, como su posterior conversión a la antroposofía podría sugerir.

Como hemos subrayado, la judeidad de Friedländer se constituiría en los primeros años de su vida como una estricta consciencia de otredad. Escapar de los nazis y sobrevivir en una institución católica constituyó la interiorización de tal otredad. Esta otredad perseguible y eliminable que Friedländer interioriza a una tan temprana edad no puede escapar la comprensión del ser judío como la potencial víctima de un potencial exterminio. Ésta, la manera más negativa de interiorizar la otredad, constituye la base de muchos de estos supervivientes de la Shoá, especialmente de aquellos que la sobrevivieron siendo niños. En estos primeros estadios, la otredad de Friedländer no necesariamente conllevó la interiorización de un carácter necesariamente exógeno, es decir, la interiorización de un exogenismo que establecería la judeidad allende los límites de la cultura y las fronteras de Europa.

Un escenario más familiar sería el contexto donde Friedländer se encuentra con otra parte de la judeidad, hasta entonces desconocida para él; otra manera de relacionarse con la otredad esencial del judío en Europa: a través de la tradición, las reuniones familiares y las festividades caseras fuera del contexto de la persecución y la muerte. Este nuevo matiz de la judeidad llega a la vida de Friedländer después de 1945 a través de su nuevo tutor, un comerciante judío, y la comunidad judía del este de Europa a la que él introduciría a un joven Friedländer; una comunidad con raíces profundas, hablantes de yiddish y orgullosos de su tradición: “la souche russo-polonaise qui, en définitive a fait Israël” (Friedländer 1978, 151). Esta familia representaba para Friedländer el lado totalmente opuesto del espectro ashkenazí; pues la familia de Friedländer era una familia burguesa significativamente asimilada, no respetaba

ninguna tradición judía ni observaba ninguna festividad y hablaba alemán (la lengua de la *Hochkultur*) mientras vivía en la República Checa.

La familia del tutor de Friedländer, en contraposición, representaría la familia ashkenazí de Europa del Este por excelencia: “Face au raffinement et à la culture, cette vitalité fruste et quelque peu primitive ; face à un souci de distance, aux émotions retenues, à la froideur apparente dont j’ai parlé, une exubérance bruyante, très vite portée aux extrêmes ; face à l’absence quasi totale de judéité é aussi, une atmosphère saturée d’émotions, de références, de coutume et de maniérismes juifs” (Friedländer 1978, 152). En este nuevo contexto, lejos de las maneras y las formas burguesas de los judíos asimilados, Friedländer es expuesto a lo que llamará una identidad judía sin fisuras (“*une identité juive sans failles*”). En este nuevo contexto, Friedländer se vería inmerso en la idea política que cambiaría el curso de su vida para siempre: el sionismo. Siguiendo el tradicional método de debate rabínico, Friedländer se ve expuesto a largas conversaciones sobre el nacionalismo judío.

El primer contacto de Friedländer con los postulados sionistas está altamente influenciado por la llamada Operación Agatha, la operación británica más importante contra la *Yishuv* durante el período del Mandado Británico de Palestina en 1946, por la cual, se ignoró la recomendación de dejar entrar en Palestina a los refugiados judíos supervivientes de la Shoá que aún intentaban sobrevivir en los campos de concentración de Alemania y Austria. El *Irgun*, la organización paramilitar de Menachem Begin bombardeó el Hotel Rey David, uno de los objetivos más simbólicos de los británicos (Golani 2013, 16). Como Friedländer relata, cientos de judíos decidirían arriesgar sus vidas y emigrar a Palestina en viejos barcos que les aportaría otra organización paramilitar, la *Haganá*: “De semaine en semaine, de mois en mois, nous vécûmes toutes les péripéties de ce combat : les navires illégaux arrivaient en vue des côtes d’Eretz-Israel” (Friedländer 1978, 161). El despertar al sionismo por parte de Friedländer está fuertemente marcado por estos eventos: supervivientes de la Shoá intentando emigrar a Palestina mientras la Marina Real británica los mandaría de vuelta a los puertos europeos de origen. Como David Engel indica: “between April 1945 and January 1948, 63 ships carrying over 70,000 would-be immigrants tried to land in Palestine without



British authorization. Only about 5,000 Jews made it through the British blockade; of those who were caught, some 52,000 were deported to detention camps in Cyprus” (Engel 2009, 127).

El caso del icónico barco Exodus 1947 es recordado por Friedländer por la trascendencia que tuvo en la época: los pasajeros fueron primero mandados a Francia y, finalmente, a Alemania, donde acabarían en campos de refugiados muy parecidos a los campos de concentración de donde habían conseguido escapar poco antes. La opinión pública quedaba ojiplática al ver cómo los supervivientes judíos del Holocausto eran mandados de vuelta a la Europa en donde se les había intentado aniquilar, como indica Engel: “Jewish Holocaust survivors being forcibly turned away from their ancestral homeland and held behind barbed wire under armed guard” (Engel 2009, 127). Friedländer recuerda este particular episodio traumático en la memoria colectiva judía de la siguiente manera: “Le portes de la Palestine restaient fermées ; un drame immense se déroulait sous nos yeux” (Friedländer 1978, 161).

Huelga mencionar que un punto de inflexión en la historia del sionismo fue la Declaración de Balfour en 1917, por la cual el gobierno británico aprobaría el establecimiento de un hogar nacional para los judíos. Tal fue el impacto internacional de la crisis del Exodus, que en el otoño de 1946 el presidente americano Truman apoyaría públicamente la causa sionista al demandar que 100.000 refugiados judíos fueran aceptados en Palestina con la finalidad de la partición del territorio (Golani 2013, 93). “Un État juif...” repite Friedländer en su primera obra autobiográfica, un estado judío cuya imagen para un joven Friedländer se componía de los recuerdos traspasados del viaje de sus familiares: “maisons très blanches et mer très bleue des cartes postales envoyées par ma mère” (Friedländer 1978, 161), y las imágenes de la Tierra de Israel enmarcadas en el contexto de los rituales y las festividades a las que un joven Friedländer estaba ya expuesto en casa de su tutor.

En la vida de Friedländer, un punto de inflexión tuvo lugar en un campamento de verano para jóvenes sionistas cerca del Lac de Chalain en Francia. Ahí comienza un despertar autoafirmativo alejado, esta vez, de la puesta en escena del ritual judío

religioso. El judaísmo de Friedländer, es decir, la adhesión a la formación estética judía, se alejaría a partir de ahora de la nostalgia diaspórica central del rito religioso para adquirir un tono político y proactivo: el tono propio del nacionalismo judío.

Sin embargo, los postulados esencialistas que en la época se convertirían en la única manera lógica de proseguir después de la Shoá producirían en Friedländer “une fissure interne”. Incapaz de conectar con sus compañeros de manera profunda, las canciones en yiddish y en hebreo de los jóvenes sionistas revelarían para Friedländer su ausencia de un trasfondo judío, quizás una de las primeras muestras que explica su posterior incapacidad de adherirse a la iniciativa nacionalista y, hasta cierto punto, necesariamente colectivista que constituye el nacionalismo judío. Un joven Friedländer contrariado por el hecho de que su manera de relacionarse con el sionismo se alejaba de la de sus compañeros llega a ver su conversión al sionismo como la consecuencia de una simple lógica: “Je ne devins pas sioniste par une reprise de contact avec des couches émotionnelles enfouies, mais par suite d’un argument, un argument simple qui, à cette époque-là, me parut décisif néanmoins” (Friedländer 1978, 163). Una reflexión que se asimila enormemente a la que Klüger relata en Theresienstadt: “Der Zionismus durchtränkte unser Denken [...], nicht etwa weil wir nichts anderes hörten, sondern weil er das Sinnvollste war, dasjenige, das einen Ausweg versprach” (Klüger 1992, 89), y como añade en *Still Alive*: “it simply made sense” (Klüger 2001a, 76).

La interiorización del postulado base del sionismo, es decir, que el hogar real del judío es en Oriente Medio –en la Tierra de Israel– es sintomático de una interiorización de un sentimiento de exogenismo, quizás externamente sugerido, pero internamente corroborado. Este sería el producto de una consciencia de rechazabilidad (una alteridad fácilmente corroborable) y, finalmente, de la interiorización de un carácter oriental; ese que atormentaba a los asimilacionistas y a los padres del movimiento reformista. El carácter oriental del judío –en última instancia interiorizado por todas las ramas del sionismo– estableció al judío europeo allende los límites de la cultura europea. Esto sería quizás para muchos autores sionistas un hecho evidente que, de hecho, siempre ha modelado la configuración ontológica de la judeidad. No obstante, esta idea ha sido históricamente considerablemente discutida y objetada.

Después de la interiorización del carácter exógeno de la judeidad, el esperado rechazo de la alteridad judía y, lo que llamaremos, *la pulsión oriental* (establecida como el estado producido por la perturbación homeostática del colectivo judío europeo), revertir la pasividad comúnmente entendida como característica de las víctimas de la Shoá se convirtió en una manera cardinal de inspirar a una nueva generación de jóvenes sionistas. La idea de “nunca más” constituiría, por tanto, el axioma base: la enseñanza esencial de los movimientos jóvenes sionistas a lo largo y ancho de una Europa en ruinas. Consecuentemente, una actitud defensiva (*in Abwehr*) era promovida. Esto se traduciría en una respuesta física a cualquier manifestación de violencia física o psicológica para el judío. Inspirado por la retórica sionista, Friedländer decide rebelarse contra sus matones en el colegio y contraatacar por primera vez en su vida; es este momento el que marcará el origen del sionista convencido en que Friedländer se convertiría más tarde:

Comme je ne ressemblais vraiment pas aux gars du pays, je fus choisi, tout naturellement, comme cible d'un systématique « bizutage » [...] Ne fallait-il pas abandonner notre rôle de victimes, ne fallait-il pas répondre à la violence par la force, même si l'État juif n'était encore qu'un rêve ? Sans hésitation aucune, j'identifiai ma situation personnelle à celle de la communauté : j'étais prêt à affronter nos ennemis, les armes à la main ! Ainsi fut fait. Le lendemain soir, dès que le surveillant éteignit les lumières, je fixai une pierre préparée d'avance, au bout de ma ceinture et lorsque l'ennemi approcha de mon lit en rampant, je frappai de toutes mes forces. (Friedländer 1978, 164)

Entre los años 1945 y 1948, muchas organizaciones sionistas europeas mandaron decenas de barcos a Israel. Varios de ellos sufrirían el bloqueo de los británicos y solo 5.000 judíos consiguieron llegar a Palestina en estos años (Engel 2009, 127). Saul Friedländer fue uno de estos 5.000 judíos que llegó a la costa israelí después de la proclamación del Estado de Israel en 1948, durante la primera guerra árabe-israelí. Después de un rechazo inicial del grupo juvenil del movimiento sionista laborista *Habonim Drior* debido a la edad de Friedländer (este tenía solo 15 años), Friedländer

modifica su fecha de nacimiento para alistarse en el movimiento juvenil de la rama revisionista *Bethar*. Este rápido cambio de movimientos juveniles llevado a cabo por Friedländer en su adolescencia es representativo de cómo la causa sionista permeaba toda su vida durante en aquel momento<sup>14</sup>.

Friedländer, como Klüger, explica cómo durante estos años tanto el comunismo como el sionismo se antojaban opciones políticas atractivas; siendo ambas, en un principio, utopías por las que cualquier joven podría sentirse atraído: “Au communisme, je vins naturellement ou presque — car pouvait-on être jeune sans être communiste à cette époque-là? Mes convictions sionistes sortaient renforcées de ce changement : en 1947, les communistes appelaient à la création d’un État juif en Palestine” (Friedländer 1978, 167). Después de ser rechazado por *Habonim Drior*, Friedländer no dudaría en alistarse con *Bethar*. Esto, que podría simplemente ser considerado una mera estrategia para poder llegar a Israel, podría ser también leído como representativo de un desencanto natural con el comunismo: “Je commençai à m’écarter du communisme. Restait le sionisme. J’en fis, à cette époque, la grande affaire de ma vie” (Friedländer 1978, 168). Aunque no podríamos leer este cambio como representativo de una adhesión a los postulados del sionismo revisionista, sí que podría denotar posturas mucho más tibias con respecto a ramas del sionismo más situadas a la derecha en el espectro político tradicional.

---

<sup>14</sup> El sionismo laborista y revisionista mantenían estrategias completamente antagónicas con respecto al futuro del estado judío. Ambas ramas del sionismo apoyaban la idea de que la creación del estado judío no podría ser alcanzada solo a través de esfuerzos diplomáticos, como Theodor Herzl y Chaim Weizmann defendían. Ambos, el sionismo laborista y revisionista, desconfiaban, hasta cierto punto, de naciones como Reino Unido o el Imperio Otomano; los revisionistas, no obstante, también extenderían esta desconfianza a los árabes en general y, especialmente, a los árabes que habitaban Palestina. Aunque compartiendo la misma reflexión, las estrategias políticas de ambas ramas se diferenciaban sustancialmente. El sionismo laborista sostendría que solo a través de un proletariado progresista judío, Israel podría ser creado. El sionismo revisionista fue originalmente desarrollado por Ze’ev Jabotinsky, un líder mucho más militarista que otros defensores del sionismo liberal. El sionismo revisionista sostenía (y aún sostiene) que el estado judío debía ser establecido a ambos lados del Río Jordán: incluyendo a Jordania.

Siguiendo la retórica de conversión que podemos encontrar en gran cantidad de obras autobiográficas a lo largo de la historia (y de las cuales hablaremos más adelante), un Friedländer adolescente y huérfano, con apenas quince años, se embarca en el navío del *Irgun*, Altalena, con la idea de luchar en la primera guerra árabe-israelí:

Je commençais alors à comprendre de manière précise ce qu'auparavant je n'avais fait que passivement ressentir : j'étais seul. On me disait parfois que j'avais l'air triste. Je n'étais pas vraiment triste, mais il m'arrivait de retomber dans une sorte de mélancolie et, bien qu'en apparence mes plans d'avenir fussent clairs, il m'arrivait de plus en plus souvent, au fur et à mesure que j'approchais du baccalauréat, de me demander ce qu'il adviendrait de moi. Partir en « Eretz », c'était joindre mon destin personnel à un sort commun, c'était aussi un rêve de communion et de communauté, c'était dissoudre mes anxiétés particulières dans l'élan d'un groupe. (Friedländer 1978, 178)

Friedländer concluye las últimas páginas de su primera obra autobiográfica –esa que representa el despertar a la judeidad de un niño huérfano después de la Shoá– incluyendo la carta que le mandaría a sus padrinos antes de partir para Israel. En la retórica que Friedländer usa, podemos ver con claridad la consolidación de una judeidad en defensa (*in Abwehr*), resultado de la exposición al discurso sionista en la Europa de posguerra. Dispuesto a dejar la comunidad católica francesa que un día lo protegió de los nazis, Friedländer abraza una nueva identidad judía; no la identidad judía que previamente había experimentado, es decir, no ésa articulada en el contexto del mundo ashkenazí de Europa del Este, sino una judeidad israelí: una judeidad sionista. Una judeidad defensiva y consciente de la problemática subsistencia del recién nacido Estado de Israel. La ruptura con la vida de la Diáspora judía europea y la transición al sionismo no parece un problema para un Friedländer nunca asentado, nunca apegado a ningún lugar; para un joven huérfano que encontró en el catolicismo una mera estrategia para luchar contra la desazón reinante en una Europa hecha cenizas.

El catolicismo, no obstante, se antoja de repente irreconciliable con el florecer de la nueva identidad judía tras ser expuesto a la realidad de la Shoá y a los postulados del movimiento sionista. La carta de Friedländer a sus padrinos denota la conversión, al menos inicial, de una judeidad diaspórica y pasiva a una judeidad nacionalista y belicista; un elemento clave para comprender la identidad judía moderna paradigmática del sionismo temprano. Ser judío es, por tanto, para Friedländer, sinónimo de ser sionista, pues –bajo este paradigma– solo a través del orgullo nacional puede uno llegar a ser judío: “les derniers événements ont réveillé dans mon âme un sentiment qui y dormait depuis longtemps, celui que j’étais juif. Et voilà ce que je veux prouver en partant combattre aux côtés de tous les juifs qui meurent en Palestine...” (Friedländer 1978, 181). La incertidumbre –problema capital del emigrante sionista en estos años– es, sin embargo, también el modus vivendi de un Friedländer abandonado a su suerte durante la Shoá: “Elle [l’incertitude] a toujours représenté notre manière d’être au monde et, à bien des égards, elle a, pour le meilleur pour le pire, fait de nous ce que nous sommes” (Friedländer 1978, 185).

Friedländer –un superviviente de la Shoá, un nuevo sionista, sin patria ni familia– lee la historia del pueblo judío después de la Shoá como una sucesión de catástrofes que, en última instancia, desembocan en la solución final. Habiendo interiorizado esta lectura de la historia judía, Friedländer, siguiendo el irresistible sentimiento sionista que totalizaba su vida, se embarca rumbo a Israel, completamente convencido de la causa sionista y dispuesto a luchar y morir por ella. El hecho de que no veamos ninguna referencia relativa a la población árabe de Palestina es un carácter notorio de esta generación de sionistas para los cuales la población árabe se había demostrado una amenaza. Esta actitud inicial de Friedländer sufrirá un fuerte cambio en las próximas décadas. A la hora de embarcar para Israel, no obstante, el estado judío es enmarcado por Friedländer como la única solución posible para poner fin a la desesperación, al antisemitismo y a la aniquilación del pueblo judío: “Parfois, quand je pense à notre histoire, non pas celle de ces dernières années, mais à son cours tout entier, je vois se dessiner un perpétuel va-et-vient, une recherche de l’enracinement, de la normalisation et de la sécurité, toujours remise en cause, à travers les siècles, et je me dis

que l'État juif aussi n'est peut-être qu'une étape sur la voie d'un peuple venu à symboliser, en sa particulière destinée, la quête incessante, toujours hésitante et toujours recommencée, de tout l'Humanité" (Friedländer 1978, 186).

Friedländer adopta en su proceso de auto-escritura el tono que su propio padre antaño tuvo antes de ser asesinado en Auschwitz. En una carta a un amigo que Friedländer consigue encontrar, el padre de Friedländer explica en un estado de total desesperación, antes de dejar a su hijo en el orfanato donde salvaría la vida, las opciones del judío en la Europa previa a la Segunda Guerra Mundial. En este contexto, la guerra contra los árabes es entendida por Friedländer Sr. como una vida más digna que la vida en Diáspora: "Je ne veux plus recommencer la même comédie dans un autre État ou dans un autre pays et j'aime mieux rester un « schnorrer » toute ma vie ou faire la guerre avec les Arabes" (Friedländer 1978, 47).

Esta primera obra autobiográfica de Friedländer constituye la narración de un proceso de autoafirmación judío; una que desemboca, necesariamente, en la adhesión a los postulados del movimiento sionista. En *Quand vient le souvenir*, Friedländer ahonda en su experiencia a la hora de encontrar y abrazar el sionismo, y el patrón narrado se asimila a la prototípica narración de la conversión religiosa: incluyendo un momento de epifanía (el descubrimiento, delante de una imagen de un Cristo, de la realidad de la Shoá y la muerte de sus padres en Auschwitz), la aceptación de una nueva identidad dentro de la nueva comunidad (las reuniones y los campamentos sionistas) y la entrega en cuerpo y alma a la causa (la inmigración ilegal a Palestina); un paso que Ruth Klüger jamás daría. Esta conversión no es, estrictamente, una conversión religiosa como en el caso de San Agustín o John Bunyan. No obstante, como hemos querido brevemente introducir en este capítulo: el camino de la religión al secularismo conforma un continuo. Más adelante ahondaremos en esta idea con el fin de enmarcar un patrón de retórica de conversión que trascenderá el terreno de lo estrictamente religioso. Ahí incluiremos, con mayor precisión, el tipo de retórica que constituye la primera obra autobiográfica de Friedländer, pretendiendo abrir el debate sobre los límites de una posible lectura de la obra de Klüger siguiendo este mismo patrón.

### 3.6. Ruth Klüger: los límites de la autoafirmación

Después de la publicación de *weiter leben* en 1992 y *Still Alive* en 2001, Klüger publica *unterwegs verloren* (2008). Esta vez, de vuelta a su alemán nativo, Klüger enfatiza su experiencia como mujer judía en la academia americana. Este trabajo –desde su título– es representativo de la pérdida identitaria de Klüger, de la conformidad con un estado de ligereza esencial. En *unterwegs verloren* veremos ya la falta de resolución del proceso de autoafirmación que tuvo lugar durante la Shoá. No obstante, consideramos que es el documental de Renata Schmidtkunz, *Das Weiterleben der Ruth Klüger* (2013), el que arroja luz de manera considerable sobre aspectos cruciales de la relación de Klüger con el proceso autoafirmativo que comenzaría en Theresienstadt. El documental de Schmidtkunz nos permite ver el viaje de Klüger desde su hogar en la soleada California al hogar de sus recuerdos infantiles en la nublada Viena, de las ruinas de Bergen-Belsen a una frenética Jerusalén llena de vida; y de todas las reflexiones que Klüger deja grabadas en esta obra cinematográfica, un incondicional amor por Israel se expresa sin reticencia: “Israel ist irgendwie Bestandteil meines inneren Mobiliars. Denn dort wäre ich zu Hause gewesen und in Amerika eigentlich nicht” (Klüger en Schmidtkunz 2013, min. 53:14).

En *Still Alive*, vemos cómo los Estados Unidos (en especial, la nacionalidad americana) son entendidos como un salvavidas: un refugio para huir de Viena –la ciudad de la memoria y el trauma– para escapar de la ansiedad y del temor postraumático después de la Shoá: “I get depressed after a while and clutch to my American passport, eyeing the taxis that will take me to the train station or the airport” (Klüger 2001a, 60). No obstante, América, país que otrora fuera un lugar seguro –un lugar digno de ser llamado casa– no puede ser comparado con Israel una vez Klüger pisa el suelo del único país judío del mundo. Israel no puede escapar la conexión sentimental para Klüger en ninguna de sus obras autobiográficas, tampoco en el documental de Schmidtkunz. Israel siempre permanece como el país que ha de dar respuesta a más de dos mil años de Diáspora; el país para huir del antisemitismo; el país del cual sentirse orgulloso; el país para construir una sociedad más justa para el pueblo judío. Este conjunto de ideas, especialmente recurrentes en el pensamiento sionista temprano, desencadenan la



“judeidad en defensa” de Klüger en Theresienstadt, como ya hemos tratado; una que es sintomática de una relación con la judeidad desde la aceptación y el orgullo. Este orgullo incluye para Klüger el Estado de Israel, la culminación del proyecto sionista.

La conexión entre un superviviente judío de la Shoá y el Estado de Israel es expresado indiscutiblemente en *unterwegs verloren*, sesenta años después del final de la guerra: “Wo gehörte eine mit der Nummer schon hin? Nach Israel vielleicht” (Klüger 2008, 19). El contexto actual del conflicto palestino-israelí no afecta la visión que Klüger mantiene de Israel, por lo que no podríamos entender su postura como no-sionista (como sí podríamos entender, sin embargo, la de Friedländer). De hecho, la cuestión del conflicto palestino-israelí rara vez es referenciado en los trabajos de Klüger; ni siquiera una parcial crítica a Israel o a algún tipo de decisión política por parte del gobierno israelí se puede encontrar en las obras autobiográficas o ensayísticas de Klüger. No obstante, en el documental de Schmidtkunz, un diálogo judeo-árabe es introducido: uno que tiene lugar entre Klüger y Nazmi Al-Jubeh, Profesor de Historia del Arte en la Universidad Bir-Zeit de Ramala. En este diálogo judeo-árabe, Al-Jubeh sugiere que Israel se ha ido convirtiendo progresivamente en un “estado de apartheid”, tomando el ejemplo de Hebrón como paradigmático de la situación. En respuesta a esto, Klüger indica que los judíos en Hebrón viven “in einer kleiner Festung” ya que la mayoría de la población es árabe. Klüger, además, en un intento por ahondar en la raíz del conflicto en vez de permanecer aquiescente ante las palabras de Al-Jubeh, indica cómo Hebrón siempre ha sido problemática ya que tanto judíos como árabes reivindican el control de Hebrón por contener la tumba de Abraham, subrayando así la conexión judía con la tierra.

Cuando Klüger es preguntada por Al-Jubeh cómo alguien “die von draußen anschaut” entiende el conflicto, la experiencia sionista en Theresienstadt vuelve a resurgir en su respuesta: “Since childhood, since I was eight years old, I’ve had quite sentimental feelings about this country. I kind of grew up with the idea that they built not only a viable country but also a very just country. And what has happened here in my lifetime had made me happy, on the one hand, but hurt me on a personal level. I hope very sincerely that a more just state is built here. I don’t know exactly how that will happen or what it will be like” (Klüger en Schmidtkunz 2013, min. 1:09:00). Para Klüger,

hacer referencia a Israel es hacer referencia al origen de sus sentimientos por el estado judío, y esto la retrotrae necesariamente a Theresienstadt y a la experiencia de supervivencia de la Shoá. Israel, por tanto, siempre porta consigo en el recuerdo de Klüger esa dimensión utópica, ese aspecto metafísico de añoranza y de esperanza que una vez caracterizó la idea del estado judío.

Klüger, por tanto, nunca menciona ninguna de las guerras o eventos relevantes en la historia del conflicto que, desde el punto de vista palestino, son considerados catástrofes: empezando por la Declaración de Balfour en 1917 hasta la Guerra de la Independencia en 1948, the Al-Nakbah (la catástrofe) para los palestinos y, especialmente, la Guerra de los Seis Días en 1967, también llamada la Agresión del Cinco de Junio desde la perspectiva palestina (‘Adwān, Bar-On, and Naveh 2012, 185). La respuesta de Al-Jubeh a las esperanzas de Klüger de que un estado “más justo” pueda ser establecido es la negación total de la posibilidad de dicha esperanza: “Gerechtigkeit ist in diesem Land unmöglich”. Al-Jubeh se hace eco de la perspectiva compartida entre palestinos y muchos pro-palestinos de que la inmigración judía a Palestina ha de ser comprendida como una mera extensión del colonialismo europeo, y añade: “Ich fordere mehr eine faire Lösung als [eine] gerechte Lösung [...]. Wenn ich die totale Gerechtigkeit fordere, dann gibt’s keine Lösung” (Al-Jubeh en Schmidtkunz 2013, min. 1:09:44).

La respuesta de Klüger a Al-Jubeh no es la que hemos visto en otras ocasiones en los diferentes diálogos germano-judíos que hemos analizado con anterioridad, es decir, la de la judía en defensa de la memoria de la Shoá. Esta vez, la reacción fuera de cámara de Klüger es la de la niña pequeña en Theresienstadt que soñaba con la creación de un país más justo para luchar contra el antisemitismo, un lugar que los judíos pudieran llamar verdaderamente casa: “Man hört überhaupt nicht gern” dice Klüger mientras observa la *Eretz Yisrael* de sus sueños de niña. En un ensayo previo, “Wiener Neurosen”, Klüger reconsidera el descontento que emana de la aceptación de que la Tierra de Israel de sus sueños de niña no contiene solo una dimensión metafísica, sino también una dimensión física, con todos los problemas que eso acarrea: “Der Zionismus war die einzige Ideologie, für die ich mich je erwärmt habe, und der Glaube an eine bessere Welt überfällt mich in Israel wie ein schwindliges Gefühl und stößt sich an der Wirklichkeit

(ein Land wie andere Länder, mit spezifischen Problemen, wie andere Länder), stößt sich daran, wie ein Mensch, der im Dunklen in jedes Möbelstück hineinrennt, das ihm im Weg steht“ (Klüger 2001b, 26–27).

Una Klüger ya anciana se nos presenta en la obra cinematográfica de Schmidtkunz, perdiendo la mirada en el paisaje árido de Israel. Desde la distancia del que sigue viendo al estado judío desde la Diáspora, Klüger expresa su amor por Israel: la idea (esta vez secular o, mejor dicho, secularizada) y el lugar (también secularizado): “Israel...Das ist nicht mein Land, das ist absolut nicht mein Land. *Ich hätte nur ganz gerne, es wäre mein Land geworden*” (Klüger en Schmidtkunz 2013, min. 1:10:43, énfasis añadido). Israel es el lugar que, en su recuerdo, fue arrancado de sus manos cuando era una niña; un lugar al que siempre podría haber llamado casa, pero, simultáneamente Israel nunca fue lugar al que emigrar: “As a young girl, I went to this emigration agency. They advised against going to Israel. They didn’t need me. They needed soldiers for the war. Then I went to university and married. Then I had children. It is...It was...They were the circumstances, or coincidences” (Klüger en Schmidtkunz 2013, min. 1:01:40).

Israel permanece, de alguna manera, como ese lugar *irrealis* que podría haber sido suyo, pero que nunca lo fue: el lugar para ser mantenido en ese estado de ensoñación. Y mientras Klüger considera esta hipótesis, ese estado de irrealidad al que siempre volver, Klüger abandona el plano para que la audiencia pueda apreciar el paisaje montañoso de Israel: “Das ist eine andere Sache” dice Klüger tras reflexionar sobre la posibilidad de haber hecho de Israel su patria. “Aus Israel wäre ich nicht wiedergekommen” (Klüger 2008, 19) expresa Klüger al principio de su obra *unterwegs verloren*, mientras que otra Klüger, años más tarde, concluye “Konjunktiv”, y en ese estado hipotético –ese al que siempre retorna el eterno nostálgico– debe permanecer Israel.

### 3.7. Saul Friedländer: el fracaso del sueño sionista

A diferencia de Klüger, Friedländer sí haría aliá en 1948. No obstante, Israel nunca fue el destino final de Friedländer, y esto ha de ser especialmente tomado en consideración a la hora de discutir la tendencia diasporística de Friedländer, una dinámica que es objeto de dudas también para el propio autor. Cinco años después de haber desembarcado en la costa de Kfar Viktin (entre Haifa y Tel Aviv), Friedländer decide regresar a Francia para estudiar relaciones internacionales en el Instituto de Ciencias Políticas de París. Para Friedländer, esta sería la primera de las salidas de Israel, para el cual la vida en Israel ha simultaneado siempre un carácter permanente y temporal: siempre manteniendo una residencia y una conexión académica en Israel mientras combinaba posiciones en universidades extranjeras. Años después de hacer aliá, en 1958, y siguiendo el desencanto que experimenta con el programa de doctorado del departamento de Estudios de Oriente Próximo en la Universidad de Harvard, Friedländer reconoce que, aún siendo israelí, no mantenía ningún interés en aprender árabe o en estudiar la historia de la civilización islámica (Friedländer 2016, 56).

Desde un reconocido interés eurocéntrico, Friedländer ocuparía diferentes posiciones laborales en los años siguientes, los cuales tendrían, de una manera u otra, una finalidad sionista. Durante este periodo, ninguna crítica o reflexión sobre la base de la causa sionista puede ser encontrada en los trabajos autobiográficos o ensayísticos de Friedländer. No obstante, vemos cómo el historiador reconocer que, a pesar de defender la causa sionista a capa y espada, una salida de emergencia siempre fue necesaria. Este hecho, no obstante, no será considerado por nosotros como el florecimiento temprano de una disensión con el movimiento sionista particularmente. Sostenemos que esto conforma una constante en la psicología de Friedländer a la hora de intentar manejar una identidad polimórfica y fragmentada que requerirá siempre una constante necesidad de un sentimiento de exilio y de diasporismo.

Durante una primera fase (1948-1967), las posiciones políticas de Friedländer, como las de muchos nuevo israelíes y judíos de la Diáspora, son de apoyo íntegro al nuevo estado. Durante estos años, justo después de la Shoá e inmediatamente después

de la guerra de 1948, Israel se encuentra en control de veinte por ciento más del territorio incluido en el Plan de las Naciones Unidas para la partición de Palestina. Aún así, el futuro de Israel como potencia mundial sería aún bastante impredecible. El nuevo y minúsculo país, aún intentando recabar tanto apoyo internacional como fuera posible, temía la hostilidad de sus vecinos árabes, así como problemas de tipo demográfico que, aun parcialmente aliviados después de la guerra, podrían conllevar serios peligros con respecto a la legitimidad y el control político del nuevo estado.

Friedländer relata en su segunda obra autobiográfica, *Where Memory Leads*, su falta de interés por el que se convertiría en el nuevo Otro diaspórico después de la guerra de 1948: la existencia de Israel estaba en peligro y, así, los dilemas morales que más tarde perseguirían a Friedländer no pueden ser percibidos en *Quand vient le souvenir*: “Very few Israelis admitted in those years—and for several decades—that in quite a number of cases, it was the Israeli army that forced the Arabs to leave, probably on orders from the top: tens of thousands of Palestinians were the victims of a brutal military expulsion. During the following years, many Arab villages in the country were forcibly evacuated, often destroyed and when reoccupied by Jewish inhabitants, they received Hebrew names” (Friedländer 2016, 61). Friedländer reanuda sus estudios en la Universidad de Ginebra en 1961, evento que marcaría el comienzo de una carrera académica en el campo de los Estudios de Holocausto y su eventual papel de intelectual público en Israel y el mundo francófono.

Rara vez es cuestionado el hecho de que 1967 marcó un antes y un después en la historia del sionismo y de Israel. A principios de ese año, Gamal Abdel Nasser, el que fuera presidente de Egipto, aseguró en una rueda de prensa que el pueblo árabe estaba firmemente dispuesto a borrar a Israel de la faz de la tierra (Nasser en Tessler 1994, 393). A su vez, el director de la Voz de los Árabes en El Cairo –Ahmed Said– dijo en Radio Damasco un mes antes de la guerra que todos y cada uno de los árabes habían estado viviendo los últimos diecinueve años con tal solo una esperanza: ver el día en que Israel fuera aniquilado (Said en B. Morris 2001, 310). Lo que podría haber significado nuevamente otro intento de aniquilación del pueblo judío, esta vez en su recién nacido

estado y con las heridas de la Shoá aún frescas, resultó en una sorprendente victoria de Israel.

Como Benny Morris ha indicado, el factor de la motivación jugó un papel crucial en el resultado de la Guerra de los Seis Días: “The Egyptian, Syrian, or Jordanian soldier may have been filled with hatred, or at least animosity, toward the usurping Israeli—but he failed to regard the battle with Israel as a war for very survival. The Israeli believed he was fighting for his life, his family, and his home” (B. Morris 2001, 311). Como consecuencia, una importante expansión territorial con respecto a las fronteras de 1948 tuvo lugar: esta vez, el minúsculo estado judío triplicó su tamaño para incluir no solo Cisjordania y la Franja de Gaza, sino también la Península del Sinaí y los Altos del Golán. Como Friedländer indica, “some Israelis were already hearing the footsteps of the Messiah” (Friedländer 2016, 177), y Morris corrobora: “A messianic, expansionist wind swept over the country. Religious folk spoke of a ‘miracle’ and of ‘salvation’; the ancient lands of Israel had been restored to God’s people” (B. Morris 2001, 329).

En su segunda obra autobiográfica, Friedländer reconoce cómo después de la victoria de 1967, un incremento palpable de los sentimientos nacionalistas tuvo lugar entre los israelíes y, por extensión, un sentimiento lógico –aunque completamente desconocido para los judíos– de poder, “almost of superpower” (Friedländer 2016, 118). Este sentimiento de superpotencia no solo sería experimentado en Israel, como Waxman indica, La Guerra de los Seis Días sería experimentada por muchos judíos también de la Diáspora como una experiencia casi religiosa (Waxman en Samuel 2017) y como Morris corrobora: “The May crisis and the war also generated a surge of unity and self-confidence among the world’s Jews; it even gave rise to a modest wave of immigration to Israel from western Jewish communities” (B. Morris 2001, 329). Friedländer, un judío no observante que, aun defensor de Israel, rehúsa a adherirse a cualquier tipo de alborozo nacionalista, indica en su segunda obra autobiográfica cómo aun no siendo partidario del “ruido” producido por el regocijo de la victoria, “in my heart of hearts, I shared the euphoria” (Friedländer 2016, 121). Como Morris también corrobora: “Religious folk spoke of a ‘miracle’... Secular individuals were also swept up” (B. Morris 2001, 329).

Como es generalmente considerado entre historiadores, la Guerra de los Seis Días propagó un fervor mesiánico y un resurgimiento religioso dentro de un movimiento que apeló en sus inicios políticos a postulados de corte secular. Para algunos judíos religiosos, el sionismo había significado previamente tomar el control de la historia del pueblo judío y dejar atrás el rol de temor a Dios que habría caracterizado la religiosidad diaspórica. El filósofo Emil Fackenheim cuenta en su proyecto autobiográfico cómo 1967 supuso un punto de inflexión en su vida, dado que el escenario que dejaría la Guerra de los Seis Días produjo un caldo de cultivo que facilitó aproximaciones de tipo teo-político al conflicto entre árabes y judíos en Oriente Medio.

Mientras para muchos autores e intelectuales la Guerra de los Seis Días serviría para confirmar la cristalización de la autoafirmación judía, para autores como Friedländer, las consecuencias de esa victoria tendrían un claro impacto en otro tipo de conducta que trascendería la autoafirmación: un sentimiento –para Friedländer desmedido– de poder que resultaría en el desarrollo de una arrogancia elefantiásica para con los diferentes tipos de Otros que tan desesperada necesidad de autoafirmación necesariamente configuró. El nuevo Otro que la Guerra de los Seis Días creó no solo sería el Otro dentro del conflicto, sino también el Otro judío que no constituyera la tendencia general autoafirmativa. Según Friedländer, el rechazo a este nuevo Otro no solo iría dirigido a aquel que se resistiera a adherirse a la nueva Esencia israelí, sino también a cualquiera que, por extensión, pudiera ser fagocitado dentro de cualquier categoría de alteridad. En este sentido, consideramos especialmente relevantes las reflexiones de Friedländer sobre la transposición de una alteridad más débil (generalmente, dentro del paradigma sionista, reservada para los judíos de la Diáspora) no solo a los árabes, sino también a los judíos provenientes de tierras árabes, los llamados *Mizrahim*. Esta particular lectura de las consecuencias, digamos psicológicas, de la Guerra de los Seis Días arroja luz de manera considerable sobre las dinámicas de autoafirmación. Podría, además, servir como un claro vector de influencia a considerar a la hora de tratar las dinámicas entre los *Ashkenazim*, *Sefardim* y *Mizrahim* en el contexto israelí:

While a general sense of superiority in regard to the Arabs became widely shared after 1967, it was not only, in my opinion, the cumulative effect of the victories of 1948, 1956, and 1967 but mainly the deeper reaction of a people that had suffered from a long history of humiliations weakness, and—just a few years earlier—an attempt at total extermination. This specific Israeli pathology stemmed at first from Diaspora history and from the Zionist reaction to it: “You, the Diaspora Jews, went like sheep to slaughter; we the proud youth of Eretz Israel, will show you what self-defense and strength mean.” Now that stereotype of European Diaspora Jew had yielded, as symbol of inferiority to that of the Oriental Jew, often identified with the indistinct mass of “Arabs” (Friedländer 2016, 148).

Friedländer disecciona y analiza el sentimiento de “arrogancia” que, según él, emanó de la victoria en la Guerra de los Seis Días como el resultado no solo de una serie de victorias políticas, sino también como producto de la propia Shoá. Friedländer entiende esto como una extensión desmesurada de esta nueva manera de entender la judeidad (y, en este caso, también el judaísmo) en el paradigma sionista, es decir, bajo una visión autodefensiva y autoafirmativa de la judeidad. El gran elemento de divergencia con respecto al sionismo original de corte secular se ubica, como Waxman ha indicado, en el nacimiento de una visión mesiánica de las victorias de Israel, que daría lugar a un sionismo religioso; una rama del sionismo bastante presente en la política israelí hoy en día (Penslar, Schaffer, Waxman 2016). El efecto que la Guerra de 1967 tendría en los judíos de la Diáspora —especialmente en los de la Diáspora americana— es debatido entre historiadores. Aunque ha llegado a ser tachado de idolatría por parte de historiadores como Daniel Elazar, no debemos infravalorar el valor que Israel ha tenido para la judeidad diaspórica después de 1967. En el caso de Klüger, veíamos cómo Israel se conforma como una idea, algo más que un mero *locus*. En el caso de Friedländer, vemos un análisis exhaustivo de las dinámicas psicológicas de la judeidad israelí que marcarían el cauce político e histórico de Israel en las próximas décadas.

Esta nueva identidad israelí forjada después de 1967 combinó, según Friedländer, una lectura mesiánica de las victorias de Israel y su futuro, así como la



exaltación de una actitud de hiperconfianza que no solo sería producto de las continuas victorias de Israel, sino también, entiende Friedländer, una necesidad psicológica de resurgir de las cenizas de la Shoá de la manera más sionista posible. Esta manera casi despreciativa de referirse a los judíos diaspóricos por representar una judeidad inferior sufre un cambio, según Friedländer, para personificar no solo a los árabes, sino también a los judíos orientales. Finalmente, mientras una progresiva lectura religiosa del devenir de Israel comenzó a originarse en Israel, como Waxman indica, una cierta “adoración secular” hacia Israel emergería, simultáneamente, en América.

El eterno lugar sagrado, secularizado por las hasta entonces más influyentes ramas del sionismo, y ahora redescubierto sagrado, amalgama después de 1967 características tanto seculares como sagradas. Religioso y/o secular, mesiánico y/o político, Israel comienza en 1967 a convertirse en una potencia imparable, defendida por sus Fuerzas de Defensa, de donde surgiría la visión militarista de Israel después de la Guerra de los Seis Días. Friedländer ubica en 1967 el comienzo de una nueva cara del sionismo, esa que, hoy en día, es considerada la quintaesencia de la ideología sionista en muchos círculos académicos y que vendría a ser personificada por los llamados “colonos” religiosos en Cisjordania. Según Friedländer, este carácter mesiánico, siempre latente en la historia judía, simplemente encuentra una rearticulación en el contexto del sionismo después de 1967:

The Six-Day War has turned into a crucial landmark in the history of Israel; it became the end of an epoch and the beginning of a fateful evolution, the outcome of which cannot yet be surmised [...]. The victory of those days activated a deep, preexisting impulse within Jewish history, albeit shared only by a small minority at first: closure to the surrounding world and the nurturing of a fanatical, messianic identity, whether in strictly religious terms or in its extreme nationalist equivalent after the rise of Zionism. (Friedländer 2016, 122)

Debido al fracaso de las negociaciones después de la Guerra de los Seis Días, Israel mantiene el control de Cisjordania y la Franja de Gaza. Este es considerado hoy en día por muchos historiadores una de las mayores dimensiones del conflicto; y según algunos de ellos, el mayor obstáculo para la paz en la región. Friedländer se adhiere a esta idea y así lo expresa en su segunda obra autobiográfica. Él mismo apoyó en un principio el control de Cisjordania; el tono de su primera obra autobiográfica así lo corrobora. No obstante, tres décadas después, el Friedländer de *Where Memory Leads* se cuestionará: “How didn’t I perceive that notwithstanding the economic benefits enjoyed by many Palestinians (the term was not yet commonly used), humiliation was lurking and that it was just a matter of time for humiliation to turn into a thirst for revenge, a need to inflict pain on the occupier by any available means?” (2016, 122).

En el proyecto autobiográfico de Friedländer, pues, podemos ver, en un primer estadio, la evolución clara de una judeidad diaspórica a una judeidad sionista. No obstante, influenciado por el relato y la percepción personal de la dimensión que el conflicto palestino-israelí iría adquiriendo a lo largo de las décadas, Friedländer deja Sion para volver a una diáspora física y psicológica. Así, la actitud de Friedländer con respecto al movimiento nacionalista judío pasa de una aprobación total al movimiento a un tono tibio de crítica y, finalmente, a la disociación final con él. El abandono de la causa sionista devuelve a Friedländer un estado siempre temido, aunque quizás también siempre deseado, de *galut*: de exilio.



Capítulo 4:  
**LA ASPIRACIÓN  
RELIGIOSA Y LA  
EXPERIENCIA  
ESTÉTICA**



#### 4. La aspiración religiosa y la experiencia estética

Hasta ahora nos hemos fijado en las convulsas dinámicas de la identidad judía moderna, más específicamente, en la cristalización identitaria de autores germano-judíos después de la Shoá. Comprender la identidad como un lugar auto-reconocido desde donde desarrollar una cosmovisión significa, entre otras cosas, comprender muchas de las decisiones vitales y las adscripciones políticas de este perfil de autor germano-judío que hemos decidido tratar. No se puede aspirar a comprender el comportamiento del yo sin comprender su lugar auto-reconocido en el mundo; de este modo, comprender la judeidad germana –la germanidad judía– ha sido el tema tratado hasta ahora en esta tesis. El último tema que trataremos será, sin embargo, uno que puede no atraer especial atención en el mundo humanístico contemporáneo; pues, ¿cuál es el lugar de la religión en el mundo moderno? ¿Hemos de entender la religión como un mero atavismo, como una filosofía primitiva, tal y como gran cantidad de pensadores post-metafísicos y post-religiosos sugieren? ¿Por qué, en definitiva, continuar hablando de religión?

Ciertamente, el porqué y el cómo son preguntas cruciales que nos surgen a la hora de tratar el fenómeno religioso, especialmente fuera de los campos de la teología o los estudios religiosos, como es nuestro caso. El porqué precede al cómo y requiere una aproximación menos metodológica, que –de acuerdo con las reacciones que suele incitar el tema religioso en los círculos humanísticos contemporáneos– tiende a despertar sospechas a la hora de determinar si habría un interés proselitista por parte del académico que decide hablar de religión. Este tipo de reacciones no son sino sintomáticas de una aproximación secularista que siempre ha reinado dentro del campo de los estudios culturales y que tiende a ignorar la importancia de considerar la articulación de la religión en el mundo contemporáneo, considerando tal estudio meramente fútil. Naturalmente, de poco ayuda el continuar diciendo que los autores que llaman especialmente nuestra atención son aquellos que se consideran a sí mismos agnósticos. No obstante, son precisamente estos autores los que, a través de sus carreras académicas, consiguen una comprensión de la religión y el ritual que contribuye enormemente a la síntesis de la dialéctica creyente-ateo, arrojando luz de manera considerable sobre la

cuestión acerca de los límites de la esfera religiosa y quién podría ser considerado religioso.

Nuestro análisis de las expresiones religiosas en la auto-escritura contemporánea seguirá, como mencionábamos en la introducción, una aproximación junghiana al hombre; es decir, aquella que entiende al hombre como un animal con una aspiración o instinto religioso. Jung, al considerar la religión como contenedora de un variado número de símbolos dentro de la mente, entendería los arquetipos religiosos como una parte sustancial del inconsciente colectivo. Los fenómenos religiosos, por tanto, según Jung no deberían ser desestimados por su carácter irracional. Subrayar la esfera religiosa de la psique humana (es decir, introducir el fenómeno religioso dentro del estudio psicológico) no afecta la metodología de Jung, como tampoco afectará la nuestra; una metodología que será de naturaleza fenomenológica.

La consciente desestimación de la religión dentro del ámbito humanístico encuentra su origen, en primer lugar, en un exceso de adhesión al psicoanálisis freudiano que, de alguna manera, aún permea –quizás de manera inconsciente– la predisposición a tratar temas relacionados con la religión. Freud, de hecho, jamás consideró que la religión y el psicoanálisis pudiesen ser reconciliados. Por lo tanto, en cualquier tipo de crítica que se adhiera a estos principios freudianos, podemos encontrar una ausencia del estudio del fenómeno religioso. Esta desestimación de la religión puede también encontrar su origen en el hecho de que la mayoría de las aproximaciones a la literatura y la cultura que tienen lugar en el ámbito de las humanidades están fuertemente influenciadas por la crítica marxista. Ambos factores están, de una manera u otra, relacionados con una prominente crítica posestructuralista a la cultura. La ironía yace, quizás, en el hecho de que a través de estas aproximaciones posestructuralistas también podemos tratar el fenómeno religioso en el mundo contemporáneo. Dentro de este paradigma, la religión será entendida como un proceso cultural donde se consolidan significados, jerarquías e identidades.

#### 4.1. Religión y auto-narración

Con respecto a la cuestión de la autobiografía en sí misma, la utilidad de estas aproximaciones posestructuralistas parece ser un tema recurrente de debate. Mientras que, por una parte, la idea de la muerte de la autobiografía anunciada por Paul de Man (1979, 919-30) contribuye poco al estudio del género, una aproximación posestructuralista al fenómeno de la auto-escritura puede ser de ayuda a la hora de tratar temas relacionados con la formación de la identidad y la construcción del yo; temas, bajo nuestro punto de vista, de más relevancia que el debate semántico a la hora de usar un significante apropiado para definir un trabajo autobiográfico e introspectivo, o el constante interés en establecer los límites entre la realidad y la ficción en dicho trabajo. No pretenderíamos, sin embargo, caer en una perspectiva lacaniana con respecto a los géneros literarios; una perspectiva cuyo interés principal sería otro que el de disolver – deconstruir, quizás– las categorizaciones mismas de los géneros literarios arguyendo la imposibilidad de definir el propio género. En el segundo capítulo de esta tesis hemos tratado el debate historiográfico acerca de la validez epistemológica del superviviente y la problemática que surge de una aproximación excesivamente posestructuralista al concepto de verdad histórico. Esto ha arrojado luz de manera considerable sobre las intrincadas preguntas que surgen a la hora de abordar el fenómeno de la auto-escritura. Sin embargo, también sostenemos que un exceso de esencialismo en cualquier aproximación al género literario contribuye poco a la hora de comprender los estados cognitivos que el propio proceso de auto-escritura despierta. Por un exceso de esencialismo literario podríamos también caer en el mito de un yo unitario y preexistente a tal proceso; una idea que, en principio, desestimamos en nuestro estudio.

Uno de los principales retos a la hora de tratar el fenómeno religioso en un proceso de auto-escritura como el de los dos autores principales que hemos decidido estudiar en esta tesis, se establece en el hecho de que ambos autores se entienden como agnósticos. Es, por lo tanto, necesario llevar a cabo una segunda lectura exhaustiva de sus trabajos para poder abordar la dimensión religiosa, pues bajo el mantra del agnosticismo o el ateísmo, pocos académicos se pararían a considerar la importancia de



las referencias religiosas incluidas en sus procesos de auto-escritura y el rol crucial de éstas a la hora de moldear la identidad del yo narrado. Dos retos, por tanto, deben ser especialmente tomados en consideración a la hora de abordar referencias religiosas en trabajos de autores contemporáneos considerados agnósticos. En primer lugar, un sólido trasfondo teórico ha de ser elegido para discutir expresiones religiosas contemporáneas que entienda la religión como cultura, especialmente cuando tratamos expresiones religiosas que no están necesariamente insertadas dentro de una práctica religiosa tradicional y totalizante. En segundo lugar, esta aproximación a la religión ha de desligarse, parcialmente, de concepciones tradicionales de la práctica religiosa; proveyendo, así, el espacio necesario para lecturas alternativas de la práctica que subrayen la mediación religiosa como *locus* de construcción y negociación de significado.

Bajo nuestro punto de vista, la esfera religiosa y metafísica enmarcada en un proceso de auto-escritura ejemplifica una serie de arquetipos culturales que deberían ser de interés para cualquiera interesado en el estudio de la cultura y la literaria. Además, en el contexto autobiográfico, un cierto tipo de retórica –cuyo origen nosotros mantendremos que es incuestionablemente religioso– siempre encontrará una manera de resurgir a través del texto, aun cuando este tenga lugar en esferas aparentemente no religiosas. Siguiendo una aproximación junguiana a la religión y los arquetipos, expondremos en las próximas páginas la secularización de una serie de instintos religiosos que acabarán constituyéndose como nuevas necesidades “religiosas” –pues entenderemos la consolidación de cualquier grupo de axiomas totalizantes (aun cuando estos sean aparentemente de corte no religioso) como la evolución secularizada de un grupo inicial de axiomas religiosos. A través del estudio de la retórica usada en los procesos de auto-escritura a lo largo de la historia, seremos capaces de discernir una evolución desde lo religiosamente sagrado a lo secularmente sagrado; así, veremos la dificultad a la hora de limitar, de manera estricta, las categorizaciones de lo religioso y lo secular.

El ensayo autobiográfico y, más concretamente, el proceso la auto-escritura que en él tiene lugar, ha sido el principal objeto de estudio en esta tesis. Este método de escritura responde a la pregunta de por qué es necesario hablar de religión. La

verbalización de la historia del yo está llena de retos y oportunidades que solo surgen cuando el autobiógrafo decide mirar atrás: solo a través de esta perspectiva puede una vida antojarse una sucesión de eventos que necesariamente concluyan con el estado presente; si no un estado de total aceptación, al menos un estado de aparente comprensión. En algunos casos, esta auto-comprensión en el presente engloba una comprensión de una total pérdida de identidad; como ocurre en el caso de autores que, desde el estrés postraumático, luchan por reconstruir una vida desde las cenizas de una catástrofe. Para entender la importancia que la dimensión religiosa tiene en estos procesos de auto-escritura, es crucial entender su evolución: las razones de tal viaje introspectivo, las consecuencias de tal viaje y las maneras en las que ha servido, a lo largo de los siglos, como medio de análisis y comprensión del sujeto. Una constante que vemos en estos procesos de auto-escritura es el desarrollo de un tipo especial de retórica de conversión; un término que entenderemos aquí en un sentido más etimológico: la evolución del yo en este constante llegar-a-ser su codiciado *yo real*.

Es la Ilustración, como no podría ser de otra manera, el punto en el cual dos eventos de vital importancia en este estudio tienen lugar. Por una parte, es el momento en el que la escritura autobiográfica se reconoce completamente como un momento crucial de la vida de una persona. Por otra parte, un proceso de secularización de los valores religiosos empieza a tener lugar de manera clara. Mientras que la autobiografía empezó un proceso de progresivo reconocimiento en Occidente, la religión empezaría a parecer una cuestión de antaño. Es en este momento en la historia, como Misch (1907) (1950) señala, cuando la importancia de la autobiografía fue completamente reconocida. Hasta entonces, la naturaleza del hombre era entendida como algo no vulnerable al cambio; algo estático en cualquier momento y circunstancia. Este proceso de reconocimiento del valor de la autobiografía llevaría en el siglo XVIII a una demanda, por parte de la clase ilustrada, de las memorias de personalidades importantes de la época. Confesiones, de alguna manera, donde la complejidad psicológica del ser humano empezaría a ser considerada. Los elementos más cautivadores de este género residirían en el contenido emocional de estos procesos de auto-escritura con la exposición por parte del autor; algo altamente atractivo para el lector. No obstante, como

Misch también señala, el lector se acercaría al relato autobiográfico con la esperanza catártica de encontrarse a uno mismo en el texto del Otro.

En los primeros capítulos de esta tesis, hemos subrayado los sentimientos encontrados y las ambivalencias propias del relato autobiográfico del superviviente de la Shoá. Para la completa comprensión de este perfil de escritor del yo, hemos necesitado insertar a los autores aquí estudiados dentro de la matriz de intertextualidad pertinente. Para ahondar en la dimensión religiosa de estos proyectos autobiográficos, procederemos a un breve estudio de los grandes escritores del yo a lo largo de la historia: esos que hacen uso, de manera muy variada, de una retórica de conversión para construir su yo narrado. De este modo, por primera vez, saldremos de un marco intertextual estrictamente judío.

#### 4.2. Escritores del yo: una perspectiva diacrónica

Aunque las raíces de la autobiografía pueden naturalmente ser encontradas en la época clásica, este género jamás encontró un lugar notorio dentro de la tradición literaria y filosófica de la época. Como Misch (1950) señala, la razón de esta falta de reconocimiento en la antigüedad clásica se remonta a la idea aristotélica del hombre magnánimo, un ser ideal, que jamás discutiría su propia vida ni la de los otros. Los ejemplos autobiográficos clásicos como Séneca o Marco Aurelio no se podrían comprender como ejemplos de un viaje introspectivo per se; pues estos incluían un fuerte componente didáctico. Si pretendemos encontrar un punto de encuentro entre la autobiografía y la religión, éste habría de ser encontrado en el misticismo de San Agustín y, más concretamente, en su magnum opus, *Confessiones*. Este trabajo se erige como cardinal en el estudio de la auto-escritura, pues con él se inauguró el estado introspectivo del hombre occidental. De este modo, se elevó la importancia del relato autobiográfico a la vez que quedaron establecidas las particularidades de dicho género literario. En obras de carácter autobiográfico previas no podemos encontrar el nivel de exposición que encontramos en *Confessiones*. Como explica Karl Weintraub (1978), la manera en la que

Agustín se aproximó a su propia experiencia vital tendría una influencia incontestable en los siglos venideros.

Podría ser argumentado, naturalmente, que los valores agustinianos son los fundacionales de la cultura occidental, pero nuestro interés principal en el trabajo de San Agustín emana del argumento principal de Brian Stock (2011) relativo al proceso de auto-escritura agustiniano. El proyecto autobiográfico de San Agustín conllevó una ruptura con la tradición filosófica antigua por dos razones. En primer lugar, debido a la idea de que el desarrollo del ser humano en términos pedagógicos y espirituales –lo que Stock llama el progreso del alma (“*soul’s progress*”)– es directamente proporcional a la narración diacrónica de una vida. En segundo lugar, por esta suerte de sacralización del hecho de contar y verbalizar la propia vida. En el estudio del relato autobiográfico, es particularmente relevante esta ritualización de la propia verbalización. Al darle más importancia a la palabra que al hecho, este último queda sutilmente apartado; pues la lectura de una autobiografía despierta, en el contexto de nuestra aproximación, especial interés por la luz que arroja sobre el propio proceso de introspección del narrador del yo. La búsqueda de hechos históricos no es, en este contexto, el telos de nuestra aproximación a la autobiografía.

San Agustín, arguye Stock, inaugura en *Confessiones* la era del lector y pensador autoconsciente en la literatura occidental (Stock 2011, 13). El hecho de que una escritura confesional llegara a ser el medio para discutir cuestiones éticas a través de la literatura es un claro ejemplo de la importancia de la lectura en el mundo judeocristiano. San Agustín fue, por tanto, el pionero en amalgamar literatura y el estudio y análisis de la ética. Por consiguiente, el papel que juega San Agustín en el estudio de la autobiografía y, especialmente, en sus conexiones con la religión y la ética es fundamental. Podríamos por tanto concluir, sin riesgo a exagerar, que toda forma de pensamiento meditativo es una forma de lectura agustiniana (Otten 2011, 22). Es más, podríamos incluso señalar que es solo a través de la confesión autobiográfica la manera por la cual el yo es capaz de obtener una identidad (Marion 2011, 22-42).

San Agustín descubre, a través del rechazo al mundo exterior, que Dios estaba más cerca en sus estados de soledad que en cualquier forma de evento social; de ahí, el

rechazo a la *communitas* por parte de Agustín. El famoso pasaje de las peras refuerza – en retrospectiva– la idea de que el pecado es algo que potencialmente se puede llevar a cabo en comunidad. Por el contrario, un proceso de salvación no puede ocurrir con nadie más que uno mismo. La finalidad didáctica en *Confessiones* es secundario a este viaje introspectivo a las profundidades de la psique humana. Como más tarde reforzaremos, la cuestión de la comunidad no es un tema baladí; el énfasis en la comunidad, especialmente una comunidad acogedora, es crucial en la adhesión a la retórica de conversión protestante que tendrá lugar a partir del siglo XVI. La idea detrás del rechazo a la comunidad para encontrar al codiciado yo real necesariamente conlleva una individualidad que se perdería en la autobiografía espiritual hasta la secularización de la retórica de conversión por Rousseau. Bajo la perspectiva agustiniana, solo en este proceso de individual búsqueda espiritual puede el hombre encontrarse con Dios. San Agustín, por tanto, lanza paralelismos entre el estado del yo en su individualidad y el encuentro con un poder superior; la auto-búsqueda iría de la mano de la búsqueda de una verdad trascendente. Dada la influencia de Agustín, las palabras de Otten revelan la gran dificultad que encontramos a la hora de intentar separar el lenguaje religioso de aquel que vemos en el proceso de narración y escritura del yo.

La poderosa retórica de conversión en la auto-escritura que San Agustín inició podrá ser escuchada como bajo continuo en todos los trabajos autobiográficos que analizaremos a partir de aquí. Esta retórica de conversión consistirá en la verbalización de un cambio vital en el yo a través de un momento de epifanía. En el caso de San Agustín esta ocurre cuando escucha la voz de un niño que le urge a leer algo: “tolle lege, tolle lege”. San Agustín interpreta esto como una orden divina y abre las Escrituras. Este momento significará el comienzo de un nuevo camino, donde San Agustín rechazará su vida de pecado después de haber alcanzado un estado de total serenidad. Así, San Agustín se convierte de su antiguo yo a su nuevo yo, en virtud de la lectura de las Escrituras que sirven como medio de conexión a una verdad ontológica siempre inabarcable. San Agustín se convierte en su nuevo yo, un yo que, a su vez, en virtud de su abnegación es, por tanto, entendido como un yo más cercano al ideal al que está destinado a convertirse, es decir, un yo más cercano a la verdad ontológica mediada por el texto: “nec ultra volui legere nec opus erat. statim quippe cum fine huiusce sententiae

quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt” (Augustine y O’Donnell 1992, 101).

Después de San Agustín, la autobiografía espiritual empezaría a popularizarse en Norteamérica y Europa, particularmente en el mundo angloparlante y por aquellos que pretendían cuestionar el poder de la Iglesia de Inglaterra, es decir, por protestantes y sectas relacionadas con ellos. Esta rama tan importante de la tradición autobiográfica europea sirvió para ejemplificar, como Dorsey señala, la tensión entre la individualidad y la asimilación religiosa (1993, 44). Ésta supondría que la adhesión a la comunidad religiosa, aun cuando conllevara la salvación del alma, tendría como coste una pérdida de la individualidad del sujeto: una pérdida de su identidad subjetiva y de su singularidad. Roberto Esposito señala este carácter proteico de la comunidad, ese que provee de una identidad colectiva a cambio de un detrimento de aquella individual: “Bisogna tenere sempre presente questo doppio volto della *communitas*: essa è contemporaneamente la più adeguata, anzi l’unica, dimensione dell’animale ‘uomo’ ma anche la sua deriva potenzialmente dissolutiva” (Esposito 2006, xv).

El sentimiento de comunidad se percibe como elemento esencial en este tipo de autobiografía espiritual. John Morris, a la hora de discutir las autobiografías de cristianos metodistas, señala que el conflicto interno era tal que los momentos previos a la conversión necesariamente habían de crear una reticencia por parte del autobiógrafo, como si rendirse a una religión que prometiera una salvación conllevaba, de manera simultánea, una amenaza clara a la propia identidad individual del sujeto (J.N. Morris 1966, 139). La comunidad, por tanto, provee de un sentimiento de pertenencia precisamente por el propio aislamiento del individuo de otras comunidades cercanas, limitando su potencial flexibilidad identitaria y su desintegración entre otras comunidades; eliminando otras posibles cristalizaciones del yo y la propia potencialidad del poder-ser: “*Munus*: dono e obbligo, beneficio e prestazione, congiunzione e minaccia. Gli individui moderno divengono davvero tali—e cioè perfettamente individui, individui ‘assoluti’, circondati da un confine che a un tempo li isola e li protegge—solo se preventivamente liberati dal ‘debito’ che li vincola l’un l’altro Se

esentati, esonerati, dispensati da quel contatto che minaccia la loro identità esponendoli al possibile conflitto con il loro vicino. Al contagio della relazione” (Esposito 2006, xxi).

Los autobiógrafos espirituales seguían un patrón muy específico en su proceso de narración del yo; un patrón que había de ser seguido cuidadosamente si uno pretendía adherirse a una nueva comunidad religiosa. Los años de juventud están siempre llenos de temeridad y pecado. Con el tiempo, surge paulatinamente una mala conciencia que hará al yo pecador entrar en un estado de ansiedad por el futuro de su alma. Las recaídas siempre tienen lugar en estos años; momentos en los que el futuro converso vuelve a caer en un estilo de vida de pecado, culpa y arrepentimiento. Finalmente, una epifanía se produce y el yo se convierte en una mejor versión de sí mismo. Estos momentos de epifanía tan similares a los de San Agustín pueden ser vistos en este estilo de autobiografía espiritual protestante, especialmente en la obra autobiográfica de John Bunyan, *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (1666):

Suddenly this sentence bolted in upon me, ‘The Blood of Christ remits all guilt.’  
At this I made a stand in my spirit; with that, this word took hold upon me, ‘The blood of Jesus Christ, his Son, cleanseth us from all sin’, I John i.7.

Now I began to conceive peace in my soul [...] At the same time also I had my sin, and the blood of Christ thus represented to me, that my sin, when compared to the blood of Christ, was no more to it than this little clot or stone before me, is to this vast and wide field that here I see. (Bunyan 1798, 62)

No hay evidencia ninguna que pueda sugerir que los autobiógrafos espirituales del siglo XVII consideraran a San Agustín una referencia cardinal, ni siquiera hay evidencia que justifique que estaban familiarizados con su obra autobiográfica, *Confessiones*. De hecho, John Bunyan, uno de los autobiógrafos espirituales más famosos de la cristiandad asegura estar siguiendo los pasos de Pablo y Jesús, tal y como San Agustín: “throughout the *Confessiones* [Augustine] models his development on earlier types of spiritual progress, especially Paul and Jesus” (R. Bell 1977, 111). La influencia

de Lutero en estas autobiografías espirituales debería ser la primera a tomar en consideración, como demuestra la amplia literatura escrita al respecto<sup>15</sup>. Sin embargo, el *imitatio Christi* prototípico de estos autógrafos espirituales tardíos ejemplifica un punto de inflexión muy concreto en la historia de la autobiografía espiritual: el colapso gradual de una retórica no apropiada para las nuevas concepciones del yo que se desarrollarían posteriormente. Este elemento es decisivo para comprender el camino secular, o secularizado, que desde entonces tomaría la autobiografía y el proceso de auto-escritura mismo. Como Robert Bell señala, “Bunyan, and the Puritan sensibility, unknowingly signals the exhaustion of a particular version of the tradition, demanding the rise of new, secular modes of identity in first-person narration by such eighteenth-century writers as Franklin and Rousseau. By comparing *Grace Abounding* to the great archetype of spiritual autobiography, Augustine’s *Confessions*, we may discover how traditional Bunyan is, and to what extent he faces new, insoluble problems” (R. Bell 1977, 109).

Estas complejas cuestiones irresolubles para el hombre pre-ilustrado son, naturalmente, prototípicas de la época: la Inglaterra del siglo XVII, como explica Douglas Bush: “in 1600, the educated Englishman’s mind and world were more than half medieval; by 1660 they were more than half modern” (Bush 1962, 1). Esta particularidad histórica, así como la teología protestante que yace en la base filosófica de su pensamiento, hacen a Bunyan parecer un cristiano mucho menos seguro de sí mismo; uno constantemente atrapado en estados de confusión y ansiedad, como su proyecto autobiográfico muestra. Como Bell señala, “Bunyan is in the process of becoming a spiritual exemplum, but the process is never fully realized. It remains symbolic, and must be constantly verified” (R. Bell 1977, 115). Esta constante necesidad de seguridad que Bunyan nunca obtiene hace pensar que el autor nunca se muestra tan seguro de su conversión como San Agustín; algo que Bell achaca, en parte, al espíritu del tiempo y, en parte, a algo intrínseco a la propia cosmovisión puritana: “forever poised between hope and despair” (R. Bell 1977, 118). La tradición de la autobiografía espiritual iniciada por San Agustín, así como el proceso y la retórica de conversión introducidos por él es

---

<sup>15</sup> Véase, por ejemplo, Haskin, D. (1981) Bunyan, Luther, and the Struggle with Belatedness in “Grace Abounding.” *University of Toronto Quarterly*. University of Toronto Press.



fácilmente perceptible en posteriores autobiografías espirituales, aun cuando éstas incluyan aderezos puritanos tan palpables como los que se observan en el proyecto autobiográfico de autores como Bunyan.

La ilustración conllevó, naturalmente, un cambio en el eje de búsqueda de la verdad. Bajo el paradigma ilustrado, la verdad no volvería jamás a ser escrutada en el eje vertical, sino en el horizontal: en el mundo; y en el contexto de la autobiografía: en el interior del yo. La ilustración, no obstante, produjo un enfoque en la individualidad del yo; algo que contribuiría enormemente al sentimiento de la pérdida identitaria que inunda los proyectos autobiográficos de la época. Los autobiógrafos espirituales resolverían (o intentarían resolver) esta tensión personalizando la experiencia de conversión; creando, no obstante, una nueva tensión: por un lado, la propia individualidad del yo y la experiencia no transferible en sí misma y, por otro lado, el carácter universal de la conversión y la habilidad de extrapolar la experiencia. Dorsey señala que esto forjó el concepto moderno de la autobiografía, cuya premisa sería la de una cosmovisión determinista; de ahí la secularización de los valores religiosos previamente prototípicos de la autobiografía espiritual.

El siguiente punto de inflexión que señalaremos en nuestro estudio de la auto-escritura será el que tuvo lugar en el siglo XVIII con la publicación de *Les Confessions* de Jean-Jacques Rousseau. Naturalmente, la influencia del pensamiento de Rousseau se puede ver en una inmensa variedad de campos del conocimiento. En el contexto literario, *Les Confessions* no solo influyó la técnica narrativa y la novela. Su obra autobiográfica supuso un importante cambio en el modelo de auto-escritura, un modelo conectado hasta entonces con el patrón retórico de conversión agustiniano. Rousseau es de significativa importancia en la historia de la autobiografía porque hizo uso del patrón agustiniano, es decir, no definió su proceso de auto-escritura en oposición a aquellos autobiógrafos espirituales. No obstante, al secularizar la propia experiencia, es decir, al transferir categorías hasta entonces conectadas con el campo religioso a otros campos del mundo secular, Rousseau conseguiría lo que nadie antes pudo: *adherirse a un patrón que simultáneamente subvertía*. La salvación para San Agustín requería un proceso introspectivo de búsqueda del yo, de auto-búsqueda; algo imposible de llevar a cabo en

comunidad o en sociedad. Rousseau finalmente participa de la idea agustiniana y siente recelo por una comunidad que estaba dispuesto a traicionarlo. Rousseau se ve, por consiguiente, obligado a comenzar un viaje de autodescubrimiento en la naturaleza: su nueva deidad.

Es capital entender el proceso de secularización que Rousseau lleva a cabo en su obra autobiográfica, pues esto no implica en su caso un receso en sus creencias religiosas. De hecho, Rousseau comienza *Les Confessions* dirigiéndose al “souverain juge” con “ce libre à la main”, y aunque la comunidad de conversos al catolicismo que menciona en su obra no despierta una especial atracción en él, Rousseau no rechaza la educación católica que obtuvo a lo largo de su vida, aun cuando más tarde decidiera volver al protestantismo. Rousseau se muestra, además, especialmente irritado por el poema que Voltaire le envía: “Poème sur le désastre de Lisbonne”. Rousseau acusa a Voltaire de hacer a Dios parecer un ser maligno; algo absurdo para él: “Voltaire, en paraissant toujours croire en Dieu, n’a réellement jamais cru qu’au diable, puisque son Dieu prétendu n’est qu’un être malfaisant qui, selon lui, ne prend de plaisir qu’à nuire. L’absurdité de cette doctrine, qui saute aux yeux, est surtout révoltante dans un homme comblé des biens de toute espèce, qui, du sein du bonheur, cherche à désespérer ses semblables par l’image affreuse et cruelle de toutes les calamités dont il est exempt” (Rousseau 1782, 343–44).

El misterio que supone para Voltaire y Rousseau la presencia del mal en el mundo coincide con las reflexiones de San Agustín acerca del maniqueísmo en el libro III de sus *Confessiones*. Uno de los retos a los que San Agustín se enfrenta en su intrincada relación de amor-odio con el maniqueísmo es precisamente la intrigante cuestión de la existencia del mal en un mundo donde la omnipotencia divina habría de operar. Si consideramos que Dios es omnipotente y bueno, ¿qué puede venir de Dios si no la bondad? Los maniqueos entendían a Dios como omnipotente, pero en una batalla continua contra las oscuras fuerzas del mal. San Agustín, sin embargo, reafirmará la omnipotencia de Dios: “non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est” (Augustine y O’Donnell 1992, 28). El mal es, por tanto, entendido

como la ausencia del bien –la ausencia de Dios– pues éste es todopoderoso y benevolente, defiende Rousseau.

Ha de quedar claro que la contribución que Rousseau hace a la secularización de la experiencia religiosa de conversión no emana de un rechazo personal de Dios, aunque tal suposición pudiera ser defendida debido a la tensión inmanente de su particular posición, como Jonathan Israel señala: “Voltaire’s chief difficulty in combating Rousseau, as in fighting Counter-Enlightenment to the right and Radical Enlightenment to the left, was that his position was indeed hard to render cogent intellectually. How does one express agonizing pessimism and skepticism and yet emphasize the role of divine creation, justice, and providence?” (Israel 2011, 54).

Rousseau encuentra, finalmente, una manera de reconciliar la idea de la omnipotencia de Dios y, a su vez, no culparlo por la miseria, la corrupción y las injusticias del mundo. Este es precisamente uno de los elementos más llamativos de su obra. A través de un proceso de secularización de la experiencia de conversión y de los valores y los sentimientos generalmente asignados a la experiencia religiosa y mística, Rousseau no insinúa que la idea de la existencia de Dios sea atávica en sí misma. No obstante, a través del uso de una retórica de conversión que no culmina en una conversión al cristianismo, surgen un gran número de posibilidades de búsqueda, construcción y conversión del yo en un proceso de auto-escritura:

Voici le seul portrait d’homme, peint exactement d’après nature et dans toute sa vérité, qui existe et qui probablement existera jamais. Qui que vous soyez, que ma destinée ou ma confiance ont fait l’arbitre du sort de ce cahier, je vous conjure par mes malheurs, par vos entrailles, et au nom de toute l’espèce humaine, de ne pas anéantir un ouvrage unique et utile, lequel peut servir de première pièce de comparaison pour l’étude des hommes, qui certainement est encore à commencer, et de ne pas ôter à l’honneur de ma mémoire le seul monument sûr de mon caractère qui n’ait pas été défiguré par mes ennemis. (Rousseau 1782, 3)

Desde el principio, Rousseau caracteriza su obra de única y útil, augurando así el yo contradictorio que más tarde enmarcará en ella. Una paradoja a la que los autobiógrafos espirituales también se enfrentaban a la hora de articular su proceso de auto-escritura como individual a la par que universal. Su especial manera de diseccionar su yo sirve como ejemplo comparativo para el estudio de la psique humana. Así, uno de sus momentos de epifanía tendrá lugar al leer en un periódico una noticia sobre un concurso de ensayos. En él se pide a los participantes que reflexionen sobre la contribución positiva o negativa del progreso de las ciencias en las conductas del hombre. Rousseau explica ese momento de la siguiente manera: “Je vis un autre univers, et je devins un autre homme. [...] Mes sentiments se montèrent, avec la plus inconcevable rapidité, au ton de mes idées. Toutes mes petites passions furent étouffées par l’enthousiasme de la vérité, de la liberté, de la vertu, et ce qu’il y a de plus étonnant est que cette effervescence se soutint dans mon cœur, durant plus de quatre ou cinq ans” (Rousseau 1782, 355).

Esta aparente conversión –del antiguo yo al nuevo yo– lo lleva a transformarse en un hombre comprometido con la sociedad del momento; encontrando su lugar en ella como los autobiógrafos espirituales lo encontraban en una *communitas* cristiana después de la conversión religiosa. La paradoja, y de ahí el cambio (que no la ruptura) en esta manera más tradicional de encontrarse con uno mismo en la sociedad, la podemos encontrar en la tendencia escapista que Rousseau desarrolla en su proceso de búsqueda del yo en la naturaleza. A través de este proceso, Rousseau sienta las bases de la sacralización de la naturaleza que más tarde se constataría en el periodo romántico. Este escapismo, no obstante, no es una mera manera de escapar de la banalidad y el aburrimiento de la vida cotidiana, sino una manera de encontrar el codiciado yo real. Es solo con “la vue de la campagne, la succession des aspects agréables, le grand air” ante sus ojos, solo en la ausencia de “tout ce qui me fait sentir ma dépendance, de tout ce qui me rappelle à ma situation”; solo en este contexto, Rousseau experimenta una liberación que lo arroja a “l’immensité des êtres”.

Explorando su yo real tanto en el contexto social como en la soledad de la naturaleza, Rousseau introduce la idea de que el yo real no puede ser descubierto con la

ayuda de nadie. No obstante, a través de esta doble epifanía que lo lleva a experimentar la “inmensidad del ser”, Rousseau abre la puerta a una constante tensión del yo: *el oxímoron de la identidad*. Ha sido señalado en la literatura sobre la obra de Rousseau que, dado que este afirma que su segundo yo es el verdadero, Rousseau habría estado interesado en hacer un llamamiento a otro tipo de comprensión del yo distanciada de las formas de los autobiógrafos espirituales: la de disolver la individualidad del yo a través de la inmersión en una comunidad. No obstante, estas dos epifanías tan antagónicas subrayan la importancia que se habría de dar a las paradojas identitarias que surgen en el proceso de auto-escritura. Dando un espacio a las contradicciones de la psique que busca y construye su propio yo en un proceso narrativo, Rousseau enmarca una manera más fiel de acercarnos a la naturaleza humana. Esta tensión ya no estaría entre el yo pecador y el yo piadoso, sino entre las propias facetas contradictorias del propio yo situacional.

Uno de los elementos clave que Rousseau introduce en *Les Confessions*, y que significa una ruptura total con la tradición de la autobiografía espiritual, es el concepto (o la reconceptualización) de la experiencia de conversión, como señala Dorsey: “For Augustine, God was the only source of grace, who in radical act of transformation gave meaning and value to an individual’s life. For Rousseau, conversion—although an experiential reality—had variable consequences. It could change one’s ideas, define one’s personality, merge one with a community or draw one into isolation. Less than an absolute good, conversion simply became a means by which one perceived the world” (Dorsey 1993, 48). Esta nueva cosmovisión, es decir, esta comprensión de la conversión como un llegar a ser un yo más verdadero, lleva a los problemas identitarios del hombre moderno. Desde un punto de vista posestructuralista, este nuevo yo es autoconsciente, ergo quizás constantemente dividido, aunque verbalice esa división en la retórica de un yo preexistente, único, y unificado (Anderson 2001, 51). De ahí el origen del yo contradictorio: en disonancia con su propio yo y en disonancia con su propia semántica.

La tendencia escapista de Rousseau, es decir, el intento primitivo de volver a la naturaleza para sanar la psique/alma humana puede ser percibida en los autobiógrafos románticos. En este sentido, *The Prelude* (1850) de William Wordsworth se erige como

uno de los ejemplos más representativos de esta sacralización de la naturaleza: esta nueva y, a su vez, primitiva deidad de la cual el poeta habla en términos religiosos. La naturaleza, el agente desarrollador de la moralidad humana, la dadivosa deidad que regaló al hombre sus mejores dones, aquella que abre los ojos del hombre a la belleza, la única instructora y mediadora trascendente para Wordsworth: "O Nature! Thou hast fed / My lofty speculations; and in thee, / Fort his uneasy heart of ours, I find / A never-failing principle of joy / And purest passion" (Wordsworth 1992, 447-451, libro II). Su poema autobiográfico está lleno de alabanzas a la naturaleza: agente que da la vida y promueve experiencias religiosas: "[...] it appeared to me the type Of a majestic intellect, its acts / And its possessions, what it has and craves, / What in itself it is, and would become. / There I beheld the emblem of a mind / That feeds upon infinity, that broods / Over the dark abyss, intent to hear / Its voices issuing forth to silent light / In one continuous stream; a mind sustained / By recognitions of transcendent power" (Wordsworth 1992, 66-76, libro XIV).

Bloom sugiere que Wordsworth habría entendido la naturaleza como medio de expresión de Dios (1971, 163). Sin embargo, esta consideración desestima la constante sacralización de la naturaleza que Wordsworth hace a lo largo de todo su proceso de auto-escritura. La naturaleza que él experimenta de joven se articula en el poema por medio de una retórica evangélica (Dorsey 1993, 50): "Oft in these moments such a holy calm / Would overspread my soul, that bodily eyes / Were utterly forgotten, and what I saw / Appeared like something in myself, a dream, / A prospect in the mind" (Wordsworth 1992, 349-353, libro II). Así como Rousseau, Wordsworth idealiza sus paseos sin rumbo concreto, sus caminatas diurnas y nocturnas; algo que favorece un cierto estado cognitivo donde es capaz de discernir su evolución espiritual. Ambos autores comparten la sacralización de ciertos estados cognitivos y la retórica que estos desencadenan; una retórica hasta entonces claramente delimitada dentro de la experiencia religiosa. El punto de divergencia entre ambos autores es precisamente aquel que tiene que ver con el papel de la comunidad. Hemos sugerido que el yo cambiante de Rousseau se resuelve con el desarrollo de una versión más verdadera de sí mismo en la naturaleza tras el desencanto con la comunidad. Wordsworth, por su parte, expresa en el Libro VII cómo la naturaleza ocupa la parte más importante de su

vida. Sin desestimar al resto de la humanidad, esta, no obstante, ocupa un papel secundario hasta su entrada en la madurez. Un Wordsworth más maduro concluirá con la idea de que este amor por la naturaleza ha de coincidir, por extensión, con un amor por la humanidad.

El último autor que concluye nuestra breve exposición de la evolución de la retórica de conversión en el proceso de auto-escritura será John Stuart Mill. Aunque Mill era un gran admirador del trabajo de Wordsworth, la visión que ambos autores sostenían de la naturaleza difiere considerablemente: para Mill, la naturaleza no posee ninguna característica divina, aunque esta haya estado siempre cargada de sentimentalismo. Para Mill, la naturaleza es sinónimo de muerte e injusticia y rechaza, por extensión, que pueda ser fuente de inspiración para ningún tipo de comportamiento moral:

*In sober truth, nearly all the things which men are hanged or imprisoned for doing to one another, are nature's everyday performances. Killing, the most criminal act recognized by human laws, Nature does once to every being that lives; and in a large proportion of cases, after protracted tortures such as only the greatest monsters whom we read of ever purposely inflicted on their living fellow-creatures. [...] Nature impales men, breaks them as if on the wheel, casts them to be devoured by wild beasts, burns them to death, crushes them with stones like the first Christian martyr, starves them with hunger, freezes them with cold, poisons them by the quick or slow venom of her exhalations, and has hundreds of other hideous deaths in reserve [...] All this, Nature does with the most supercilious disregard both of mercy and of justice, emptying her shafts upon the best and noblest indifferently with the meanest and worst; upon those who are engaged in the highest and worthiest enterprises, and often as the direct consequence of the noblest acts. (Mill 1885, 28–29)*

Como él mismo señala en su obra autobiográfica, Mill crece completamente ajeno al mundo religioso, aunque su yo narrado es consciente de la utilidad de la religión

sobrenatural como fuente de guía moral. La religión de Mill, no obstante, sería una en donde hubiera un rechazo a cualquier tipo de justificación sobrenatural o de mística inalcanzable. Este tipo de religión no sobrenatural sin embargo, podría servir, según Mill, de base moral (Oppy and Trakakis 2009, 147). La retórica de Stuart Mill con respecto a las ideas que emanan de la filosofía de Jeremy Bentham comparte, no obstante, rasgos cruciales de esta retórica de conversión que hemos venido analizando brevemente. La filosofía de Bentham supone para Mill la disolución de toda una serie de conceptos moralistas, entendidos desde el prisma utilitarista como de corte dogmático: la ley de la naturaleza, el sentido moral, la rectitud natural, etc. Mill, al leer a Bentham desestimar toda esta serie de conceptos moralistas, experimenta una experiencia catártica: “the feeling rushed upon me, that all previous moralists were superseded and that here indeed was the commencement of a new era in thought” (Mill 2013, 64). El tono intelectual de esta experiencia se prolongará durante varias líneas: “I felt taken up to an eminence from which I could survey a vast mental domain, and see stretching out into the distance intellectual results beyond computation” (Mill 2013, 64–65). No obstante, esta aparentemente intelectual revelación rápidamente adquiere un tono espiritual: “It gave unity to my conceptions of things. I now had opinions; a creed, a doctrine, a philosophy; in one among the best senses of the word, *a religion*. The inculcation and diffusion of which could be made the principal outward purpose of a life. And I had a grand conception laid before me of changes to be effected in the condition of mankind through that doctrine” (Mill 2013, 65–66; énfasis añadido).

La conversión utilitarista de Mill llegará a su fin cuando este reconoce que la extensa e impecable educación que ha obtenido no le asegura la felicidad. Es este el momento en la vida de Mill en el que el autor entra en una profunda depresión. La poesía de Wordsworth y la autobiografía de Marmontel despertarán algo en Mill de lo cual pensaba carecer: emociones. Consecuentemente, Mill reformulará su aproximación al utilitarismo: éste ya no habría de limitar la razón del hombre, pero tampoco su mundo emocional. Y así como San Agustín experimenta una epifanía abriendo la Biblia, o Rousseau abriendo el periódico, Mill experimenta una epifanía al abrir casualmente las memorias de Marmontel:



A vivid conception of the scene and its feelings came over me, and I was moved to tears. From this moment my burden grew lighter. The oppression of the thought that all feeling was dead within me, was gone. I was no longer hopeless: I was not a stock or a stone. I had still, it seemed, some of the material out of which all worth of character, and all capacity for happiness, are made. Relieved from my ever present sense of irremediable wretchedness, I gradually found that the ordinary incidents of life could again give me some pleasure; that I could again find enjoyment, not intense, but sufficient for cheerfulness, in sunshine and sky, in books, in conversation, in public affairs; and that there was, once more, excitement, though of a moderate kind, in exerting myself for my opinions, and for the public good. Thus the cloud gradually drew off, and I again enjoyed life: and though I had several relapses, some of which lasted many months, I never again was as miserable as I had been. (Mill 2013, 140)

Aunque muchos otros autores podrían ser incluidos en este breve estudio de la retórica de conversión (Nietzsche y su *Ecce Homo*, por ejemplo), el caso de Stuart Mill será el último que incluiremos en esta investigación, pues lo consideramos crucial para poder comprender el proceso de intelectualización de la retórica de conversión. Esta retórica, ya no es mística ni sobrenatural ni mediadora a una verdad ontológica superior. No obstante, ésta supone un punto de inflexión en la narración y escritura del yo. El yo, en virtud de estos momentos de epifanía se convertirá en un nuevo yo: una mejor y actualizada versión de sí mismo. Esta conversión proporciona a todos los autores que hemos visto una cosmovisión más elevada, más holística, una cosmovisión *con más sentido*.

#### 4.3. Una aproximación culturalista al fenómeno religioso

El marco teórico que seguiremos para discutir la articulación de la religión y el ritual en el proceso de auto-escritura judío nació dentro del campo de los estudios

culturales. Los autores que han contribuido a la semántica que usaremos pertenecen a los campos de la filosofía, la etnología y la antropología de la religión. Nuestro objeto de estudio, no obstante, son las obras autobiográficas y ensayísticas de autores germano-judíos contemporáneos. Por lo tanto, importantes diferencias han de ser tenidas en consideración. En primer lugar, estos autores se identifican a sí mismos con una posición agnóstica, es decir, no presentan una adhesión tradicional a la observancia religiosa. Aun así, las referencias religiosas en sus trabajos pueden ser encontradas en momentos cruciales de sus procesos de auto-escritura: en momentos donde se produce una reflexión profunda sobre la relación del yo con la *communitas*. Por un lado, este hecho sería en sí mismo suficiente para analizar cómo el fenómeno religioso es enmarcado desde el prisma agnóstico por académicos que muestran una posición endógena a la par que exógena a él. Por otro lado, la sacralización por parte de autores judíos contemporáneos agnósticos de ciertos rituales nos permite, en una segunda lectura, valorar el peso de la religión en sus obras.

En este capítulo expondremos una serie de conceptos clave que nos ayudarán a aproximarnos a la religión desde un prisma culturalista. Esta aproximación nos proporcionará una matriz de términos –una semántica– en la que nuestra discusión sobre la religión tendrá cabida. Tratar el fenómeno religioso en el siglo XXI podría antojarse un atavismo dentro de ciertos ámbitos de las humanidades y, especialmente, dentro del ámbito de los estudios culturales. Además, a la legítima pregunta sobre el porqué del estudio de la religión suele acompañarle una de carácter más metodológico: *cómo* hablar de religión en el mundo contemporáneo. Estas dos cuestiones son cardinales a la hora de abordar el fenómeno religioso fuera del campo de la teología. El porqué precede al cómo y tiende a despertar reacciones de recelo que son representativas de un secularismo fuertemente enraizado dentro de los estudios culturales y cuyo origen no es otro que intrínsecamente ideológico. Este tipo de reacciones relegan la importancia que tiene la rearticulación del fenómeno religioso en el mundo contemporáneo, considerando además el estudio de su práctica como carente de interés.

El carácter ideológico de esta consciente indiferencia hacia el fenómeno religioso es, sin embargo, intrínseco a la propia naturaleza de los estudios culturales, ya que éstos

encuentran sus raíces en el pensamiento marxista británico. Las aproximaciones teóricas que pretenden ignorar la religión y sus cristalizaciones culturales por su carácter irracional están en muchos casos, además, fuertemente relacionadas con una prominente aproximación posestructuralista a la cultura. No obstante, como pretendemos demostrar en el presente artículo, es también dentro de estas aproximaciones en principio de corte posestructuralista donde podemos encontrar el espacio necesario para abordar el fenómeno religioso en el mundo contemporáneo.

El uso de métodos cualitativos, fenomenológicos y hermenéuticos para aproximarnos a la religión nos permite vislumbrar toda una estructura de significado que debería casar con la finalidad interdisciplinar de los estudios culturales, así como con la semántica que estos propios estudios forjan en su aproximación a la cultura. Bebiendo de marcos teóricos propios de la psicología, la antropología o incluso de la ciencia cognitiva, la religión puede ser estudiada como un fenómeno cultural y psicológico más. Por consiguiente, abogaremos por una comprensión de la religión como proceso cultural de mediación donde no solo se desarrolla, sino que también se crea y se recrea, toda una matriz de significado. Esta aproximación pretende comprender la religión como una serie de actos de mediación donde se conceptualizan y se negocian las identidades personales y colectivas; donde el yo, en última instancia, expande y actualiza su autoconcepto con relación al grado de inclusión y exclusión en una comunidad.

Por otro lado, una perspectiva diacrónica de la importancia del fenómeno religioso en la producción cultural necesariamente colisiona con la finalidad (en la mayoría de los casos secularizante) de los estudios culturales. Difícil es intentar obviar el hecho de que la narración del yo en la historia de la autobiografía ha pasado por la negociación de la propia posición del yo con respecto a cualquier tipo de experiencia de trascendencia, así como ante cualquier comunidad conformada en torno a ella. Ignorar, por tanto, la importancia que el fenómeno religioso tiene en el proceso de narración del yo trae como consecuencia un empobrecimiento del estudio del fenómeno de la autoescritura. No obstante, como hemos mencionado, muchos son los problemas que el académico ha de resolver antes de abordar el fenómeno de la experiencia religiosa en la producción cultural contemporánea. Es por eso por lo que procederemos a la exposición

de un marco teórico que podría ayudar a encontrar una semántica allende la metafísica propia de los estudios teológicos que, sin embargo, no obvie de manera ideológica la presencia de cualquier tipo de articulación religiosa.

Uno de los marcos teóricos que consideramos se demuestra más efectivo a la hora de tratar el fenómeno religioso en la producción cultural contemporánea es aquel que surge de los campos que pretenden servir de puente entre ramas como la etnología religiosa, la antropología y los estudios culturales. El nacimiento de una aproximación “culturalista” por la que abogamos encuentra su origen en la publicación “A Cultural Approach to Communication”<sup>16</sup> de James Carey; publicación que pretendió acortar las distancias entre las ideas de comunicación y religión a través de la comprensión de la comunicación como “transmisión” y como “ritual”, dos conceptos de claro origen religioso. Influenciado por los escritos de John Dewey, Carey pone de manifiesto que la finalidad de la comunicación –más que una mera transmisión de información– es precisamente la creación y construcción de significado, es decir, la construcción de un mundo cultural cargado de significado que operaría como regulador de la acción humana.<sup>17</sup>

La puesta en cuestión del principio teocentrista de la modernidad constituye el punto de partida de toda una generación de académicos interesados en el renacer religioso que tiene lugar en un mundo gobernado por el secularismo moderno. La religión desde finales del XX, y especialmente en el XXI, no solo ha florecido en sus formas más fundamentalistas, sino que, además, disfruta de nuevos medios de comunicación para su expansión. En los últimos años, no obstante, la comprensión de estos medios de comunicación habría de trascender la comprensión de estos como meros vehículos de comunicación. Como Horsfield señala, los medios de comunicación no solo debieran ser entendidos como el lugar donde se construye un significado cultural concreto, sino también como el lugar donde se acuerdan y se reconstruyen tales

---

<sup>16</sup> Carey, James W. 1989. *Communication as Culture: Essays on Media and Society*. Boston: Unwin Hyman. 13-36.

<sup>17</sup> Carey, James W. 1989. *Communication as Culture: Essays on Media and Society*. Boston: Unwin Hyman. P. 18.

significados en un constante proceso de mantenimiento y cambio de estructuras culturales, relaciones personales, significados y valores.<sup>18</sup>

Siguiendo estos axiomas, habría que entender la interacción humana como un ejercicio de constante mediación; un continuo proceso de negociación de las relaciones de poder, donde las jerarquías se establecen y donde se lleva a cabo una constante creación de significado. A través de esta construcción de significado se establecería, en última instancia, la realidad percibida por el sujeto. No obstante, como Zito señala, la reciprocidad de esta relación ha de ser especialmente considerada: “[mediation is] the construction of social reality where people are constantly engaged in producing the material world around them, even as they are, in turn, produced by it”.<sup>19</sup>

El comienzo de esta perspectiva culturalista a la comunicación y a la religión constituye la premisa base de muchos académicos que desde principios del siglo XXI se han establecido como pioneros del estudio de la religión dentro de los estudios culturales. Evitando una tendencia prescriptivista a la hora de conceptualizar la religión y la cultura, esta aproximación culturalista ha servido para comenzar una amplia discusión acerca del significado de muchas de las nociones relacionadas con la expresión religiosa. Es, por tanto, necesario evitar una visión determinista de esta experiencia basada en factores históricos, étnicos o biológicos y entender estos como modificadores de la experiencia religiosa y no como determinantes de dicha experiencia.

Clifford Geertz contribuiría de manera notable al debate sobre la epistemología pertinente para aproximarse al fenómeno religioso en el mundo contemporáneo al referirse a la dimensión cultural del fenómeno religioso. Al señalar la problemática que surge de la referencia a la cultura, Geertz alerta del peligro de entender esta como un significante flotante:

It [culture] denotes a historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by

---

<sup>18</sup> “Sites where construction, negotiation and reconstruction of cultural meaning takes place in an ongoing process of maintenance and change of cultural structures, relationships, meanings and values” Morgan, David. 2008. *Key Words in Religion, Media and Culture*. New York / London: Routledge. P. 113.

<sup>19</sup> Zito, Angela. 2008. “Can Television Mediate Religious Experience?” In *Religion: Beyond a Concept*, 726. Fordham University Press.

means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life.<sup>20</sup>

El concepto de cultura puede ser considerado un concepto ambiguo; un concepto utilizado estratégicamente para definir ciertas producciones o apelar a ciertas prácticas comunes. Zito, no obstante, sugiere entender la cultura a través de tres fases: “culture as meaning, culture beyond meaning as practice, and finally, culture in terms of mediation”<sup>21</sup>. Entendido en estos términos, la cultura y la religión podrían compartir una descripción similar, pues ambas proveen a sus participantes de una matriz de rituales mediados cuya función es la de la creación de significado; un sistema de símbolos que finalmente explica el mundo y aporta un *ethos*, una visión ética del mismo.

Stewart Hoover posteriormente insistiría en la función creadora de significado que la religión tiene y Jesús Martín-Barbera introduciría la idea de la mediación como concepto clave: la producción de significado es siempre mediada. Los medios de comunicación, por tanto, no habrían de ser entendidos como meros vehículos físicos de información, sino, como Horsfield sugiere, debemos entender estos medios “as the physical and mental space of interaction between the person producing the message within a particular media form, the media form itself, and what the person who receives the communication does with it”<sup>22</sup>. Incluir este último paso en el proceso de mediación –esto es, incluir las consecuencias que las mediaciones culturales tienen en el receptor de estas– nos permitirá vislumbrar, a la vez que cuestionar, una de las concepciones más convencionales del ritual: el ritual como consecuencia de una creencia ya establecida. Solo a través de una comprensión más holística de los medios de comunicación podremos superar una visión estrictamente estructuralista de la cultura y la religión; es decir, solo así podremos dejar atrás la idea de la cultura y la religión como algo estático o estable y empezar a entender ambas como procesos mediados. Como Hoover señala, la religión, la cultura y los medios de comunicación ocupan espacios similares, atienden

---

<sup>20</sup> Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books. P. 89.

<sup>21</sup> Zito in Morgan, David. 2008. *Key Words in Religion, Media and Culture*. New York / London: Routledge. P. 70.

<sup>22</sup> Horsfield en Morgan, David. 2008. *Key Words in Religion, Media and Culture*. New York / London: Routledge. P. 119.

a finalidades análogas y promueven que sus participantes lleven a cabo prácticas similares<sup>23</sup>.

De acuerdo con esta aproximación culturalista que estamos desarrollando, la creación de significado es considerada como una de las funciones primordiales de la religión y la cultura. En este sentido, la definición de la religión que Geertz ofrece contiene las diferentes fases de lo que podríamos denominar la experiencia religiosa. Para Geertz, la religión es:

(1) A system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic<sup>24</sup>.

Esta comprensión de la religión como un conjunto de símbolos nos aporta unos límites claros del objeto de estudio al que nos referimos cuando decidimos usar el significante “religión”. En estos términos, la religión como objeto de estudio encajaría perfectamente en la aproximación hermenéutica propia de los estudios culturales. A este sistema de símbolos que constituye la religión podemos aproximarnos si nos centramos en la mediación que supone para los sujetos participantes y el significado que crea en estos.

El filósofo, sociólogo y antropólogo francés Pierre Bourdieu es también de especial interés para el estudio de la religión a través de esta aproximación culturalista. En su trabajo *Esquisse d'une théorie de la pratique* (2000), Bourdieu pone especial énfasis en el campo del ritual. A través del estudio de los rituales sociales dentro de la sociedad Cabília, Bourdieu concluye con la observación de que los rituales sociales suponen una constante negociación de dominancia y honor. Bourdieu desafía así uno de los pilares básicos de las creencias secularistas sobre la religión: la idea de que la creencia precede a la práctica. Más que entender la práctica ritual como la puesta en escena de un conjunto de valores culturales y religiosos prefabricados, la práctica debe entenderse como la palestra en donde diversos aspectos culturales son cuestionados, definidos y

---

<sup>23</sup> Hoover, Stewart M. 2006. *Religion in the Media Age*. London ; New York: Routledge. P. 9.

<sup>24</sup> Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books. P. 90.

redefinidos. Por tanto, más que entender la práctica como una recreación de un conjunto de significados y valores a priori, Bourdieu sugiere entender la práctica ritual como creadora de estos propios significados y valores.

El concepto de práctica es otro que, dentro de estudio del fenómeno religioso, necesita ser especialmente ampliado para hacer frente a fenómenos culturales intrincados como la religión. La práctica –originariamente un concepto también de claro pedigrí marxista– es generalmente entendida como la praxis del fiel o del participante ritual que se entiende a sí mismo como tal. En el contexto de esta aproximación culturalista a la religión, Pamela Klassen, sin embargo, señala lo siguiente:

Conventionally speaking, a “practicing” Christian, Buddhist, or Jew is one who cultivates her or his religious identity not only as a question of intellectual assent or accident of birth but in daily or weekly customary actions such as going to church, meditation, or observing holy days. Interestingly, however, we rarely speak of “practiced” Christians, Buddhists, or Jews as we would of a “practiced liar,” implying that the job of cultivating religious identity is never done. (Morgan 2008, 137)

Esta comprensión de la práctica nos ayuda a vislumbrar maneras alternativas de ser religioso. Apoyándonos en esta tensión entre el sujeto practicante y el sujeto practicado, sugerimos la posibilidad de expandir la experiencia religiosa a sujetos que no entrarían dentro de la categoría del creyente o del practicante stricto sensu. Si cuestionamos la premisa de que la creencia precede a la práctica y sugerimos que el sujeto practicante es, a su vez, “practicado” por el propio acto de mediación, ¿podríamos entender la experiencia religiosa como una más de las experiencias culturales en las que el sujeto podría verse inmiscuido independientemente de su autocomprensión como sujeto religioso? Si entendemos la religión como cultura y la cultura como acto de mediación, ¿podríamos entonces hablar de la experiencia religiosa del sujeto ateo o agnóstico?



Esta aproximación que sugerimos se ha ido perfilando en las últimas décadas como una manera alternativa de aproximarse al fenómeno religioso que, al beber de marco teóricos relacionados con la antropología, la etnología religiosa y la sociología, supone necesariamente una conjunción más orgánica con el tipo de hermenéutica que tiene lugar en el ámbito de los estudios culturales. En este sentido, el trabajo de Birgit Meyer se erige como uno de los marcos teóricos más completos a la hora de analizar la articulación del fenómeno religioso en la producción cultural por el especial énfasis que Meyer pone en el ritual.

En su trabajo más relevante, *Aesthetic formations* (2009), Meyer aboga por una consideración del crucial papel que tienen los medios de comunicación en la experiencia religiosa. Como hemos introducido anteriormente, una comprensión más amplia del concepto de medio de comunicación es crucial a la hora de acortar las distancias entre cultura, religión y mediación. No obstante, Meyer, introduce además la idea del cuerpo como medio cardinal en el ritual religioso. Una comprensión de la religión no solo como objeto de representación, sino también como lugar de mediación religioso-cultural. El concepto de formación estética que Meyer sugiere supone la superación del concepto de comunidad imaginada de Benedict Anderson. La comunidad no es, por tanto, producto de una imaginación común. Siguiendo la aproximación de Meyer, la comunidad sería algo “performativo” a la par que “performado”. Es precisamente esta nueva conceptualización de la *communitas* como una formación estética la que arroja luz de manera considerable sobre la comprensión del ritual religioso en el mundo contemporáneo.

El concepto de comunidades imaginadas de Benedict Anderson fue acuñado en 1983. Este término pretendía ser una manera de explicar el nacionalismo de una manera que ni el marxismo ni el liberalismo habían sido capaces de hacer hasta la fecha. Anderson apuntó que la comunidad nacional no está basada en la interacción personal de sus miembros. De hecho, una comunidad está meramente basada en la idea de que todos los miembros de una comunidad pertenecen a ella. Aunque el término que Anderson acuñó pretendía específicamente explicar la formación de comunidades dentro del contexto del nacionalismo, esta idea de comunidad imaginada puede ser perfectamente extendida a cualquier comunidad humana, no necesariamente imaginada

en términos de su ligazón nacional. Para Anderson, esta imaginación *mediada*, sirve como una manera de ligar a los miembros de una supuesta comunidad en total ausencia de interacción física, sustituyendo esta ausencia con un sentimiento de cercanía.

Es por esto por lo que el concepto de formación estética de Meyer, más que suponer un rechazo del concepto de comunidad imaginada de Anderson, supone una extensión del proceso de conformación de la comunidad. Meyer construye sobre la idea de comunidad no esencialista de Latour<sup>25</sup>. Esto es, en vez de entender la producción cultural y los símbolos producidos por una comunidad como expresiones de una comunidad ya existente, Meyer sugiere que es precisamente la *mediación* y la *circulación* de un grupo de formas culturales la que definen la comunidad. Para que una comunidad encuentre un lugar en la imaginación individual y, por tanto, en la imaginación colectiva, estas imaginaciones deben de ser sentidas como reales. Es precisamente aquí donde el ritual se establece como punto crucial en el desarrollo de la identidad comunitaria. Se necesita un espacio social donde se provea un lugar en el cual llevar a cabo la puesta en escena de rituales cargados de significado; solo así se producen sensaciones corporales: “in order to become experienced as real, imagined communities need to materialize in the concrete lived environment and be felt in the bones”<sup>26</sup>.

Incluso adhiriéndonos a una aproximación estrictamente estructuralista a la hora de enfrentar el problema del papel de la lengua en la creación de estas formaciones estéticas, la pregunta sigue siendo indudablemente problemática. Si aceptamos la noción estructuralista de la arbitrariedad del signo lingüístico, es decir, la conexión aleatoria entre el significante y el significado, es difícil establecer la idea de que el medio para establecer verdades ontológicas (necesariamente conectado con la idea de divinidad) depende de un medio que ha sido probado arbitrario. Aunque Anderson reconoce que –aun imaginadas– la identidad de comunidad puede llegar a ser lo suficientemente fuerte como para hacer que un miembro esté dispuesto a morir por ella (y no necesariamente una versión comúnmente entendida por radical de una identidad

---

<sup>25</sup> Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

<sup>26</sup> Meyer, Birgit. 2009. *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*. New York: Palgrave Macmillan. P. 5.

nacionalista o fundamentalista podría desencadenar esta disposición), Meyer defiende que es el aspecto *sensitivo* creado por la representación y actuación ritual el que debe de ser considerado más a fondo, pues esto conforma un avance a la hora de entender (especialmente en el contexto del cristianismo) por qué lenguas que ya no consideradas “lenguas de verdad” (*truth-languages*), es decir, lenguas no ya consideradas sagradas, producen no obstante verdades ontológicas no cuestionables para sus miembros. Conceptos acuñados por Meyer como los de *práctica de mediación* (*practice of mediation*) y *formas sensitivas* (*sensational forms*) contribuyen enormemente a la comprensión de la comunidad imaginada –ahora entendida como formación estética.

En su estudio de las formaciones estéticas, Meyer conscientemente rechaza la aproximación estética kantiana que ha sido predominante desde el siglo XVIII en adelante. Kant desarrolló una comprensión de lo bello como el placer estético que genera una ligazón y una manera de ser determinada. La experiencia de lo bello (*das Schöne*) es necesariamente desinteresada, es decir, carecería de condición privada que pudiera potencialmente individualizar el juicio (*das Urteil*). Un juicio simultáneo, universal y subjetivo que se aparta de un *Sinnen-Geschmack*, el juicio de lo agradable, un juicio que es condicionado por un sentido de placer producido por el objeto. Por el contrario, *das Schöne* es experimentado a través de una reflexión previa (*Reflexions-Geschmack*). Es el producto de un estado mental universalizable, no un juicio producido por un placer patológicamente condicionado por el objeto.

El concepto aristotélico de *aisthesis* (αἴσθησις) se ofrece como una noción más incluyente que no se limita al campo de la experiencia de la belleza en el arte, sino que designa la habilidad física y corporal de experimentar objetos en el mundo a través de los cinco sentidos; combinándolos todos y creando una matriz de experiencias sensoriales que responderán a una experiencia sensorial más holística del mundo. Como Meyer y Verrips<sup>27</sup> apuntan, hay muchas razones por las que la *aisthesis* aristotélica llegó a ser progresivamente menos relevante a lo largo de la historia del pensamiento: el *cogito ergo sum* cartesiano necesariamente supuso la división entre cuerpo y mente; el denominado dualismo cartesiano. También la idea de la división entre facultades

---

<sup>27</sup> Meyer, Birgit, and Jojada Verrips. 2008. “Aesthetics.” En *Key Words in Religion, Media and Culture*, 20–30. New York / London: Routledge.

cognitivas superiores e inferiores continuó hasta el punto de que *Aesthetica* llegó a denominar exclusivamente aquello relacionado con la belleza y la filosofía del arte.

La teoría estética kantiana es considerada por los académicos que intentan entender la constitución de las comunidades humanas como un fenómeno dinámico donde las experiencias sensoriales participan de manera crucial como una visión reduccionista de la estética. A través de esta aproximación kantiana, se relega de manera considerable la experiencia que se deriva de otros sentidos y el papel activo del “experimentador estético”. Esta comprensión de la estética entorpece enormemente el estudio de la experiencia religiosa y el ritual, ya que menosprecia el papel de otros sentidos en la formación de comunidades. Meyer and Verrips también señalan que la estética neokantiana –consecuentemente– solo ha mostrado interés por el arte que entra dentro de lo que entenderíamos como alta cultura; no solo perpetuando las distinciones entre alta y baja cultura, sino también ignorando el tipo de imaginaria destinada al consumo de masas. Esta ruptura entre el arte propio de la llamada alta cultura y aquel creado en el contexto de la baja cultura sufrió un proceso de secularización durante la Ilustración, por lo cual el arte creado por inspiración religiosa (o que enmarcaba imágenes relacionados con la religión) quedó relegada a la categoría de arte de la baja cultura.

Por lo tanto, la revisión que sugiere Meyer del concepto de estética no solo implicaría una reconsideración del papel del cuerpo y de todos los sentidos históricamente considerados inferiores con respecto a la creación de comunidad –a la formación estética– sino también una reconsideración más profunda del papel del arte religioso y de la imaginaria de inspiración religiosa que, por el momento, han sido considerados carente de interés dentro del contexto de la estética kantiana y neokantiana. En este sentido, el concepto de formaciones estéticas (*aesthetic formations*) acuñado por Meyer entiende la comunidad como una formación que se encuentra en constante constitución y reconstitución, una constitución que solo es posible a través de la mediación donde todos los sentidos juegan un papel. Esta reconsideración de la noción de la aisthesis conlleva necesariamente otorgar una mayor importancia a lo que podríamos llamar como la interiorización corporal de las imaginaciones (*embodiment*), un factor esencial a la hora de establecer estas imaginaciones como verdades ontológicas:

Imaginations, though articulated and formed through media and thus “produced”, appear as situated beyond mediation exactly because they can be – literally– incorporated and embodied, thus invoking and perpetuating shared experiences, emotions, and affects that are anchored I, as well as triggered by, a taken-for-granted lifeworld, a world of, indeed, *common sense*<sup>28</sup>.

El papel esencial de la mediación en la experiencia religiosa ha sido reclamado por el filósofo holandés Hent De Vries (2001). Siguiendo la reconsideración del papel de la religión en el mundo moderno, De Vries aboga por una reevaluación de la importancia de la religión en el análisis cultural, para entender la religión como un medio de investigación cultural. Lo que es comúnmente compartido entre estos investigadores es precisamente la superación de una retórica secularista reinante en muchos campos de las humanidades que ignora el resurgimiento que la religión ha tenido en tiempos modernos. Entendiendo la conjunción “religión y medios” como un pleonasma, Stolow pone de manifiesto el papel de la mediación en la religión. La mediación, pues, no es entendida como parte constitutiva de la religión, la mediación es religión:

‘Religion’ can only be manifested through some process of mediation. Throughout history in myriad forms, communication with and about ‘the sacred’ has always been enacted through written texts, ritual gestures, images and icons, architecture, music, incense, special garments, saintly relics and other objects of veneration, markings upon flesh, wagging tongues and other body parts. It is only through such media that it is at all possible to proclaim one’s faith, mark one’s affiliation, receive spiritual gifts or participate in any of the countless local idioms for making the sacred present to mind and body<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Meyer, Birgit. 2009. *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*. New York: Palgrave Macmillan. P. 7.

<sup>29</sup> Stolow, J. 2005. “Religion And/As Media.” *Theory, Culture & Society* 22 (4): 119–45. P. 125.

Naturalmente, imposible sería hablar de poder sin remitirse a los trabajos de Michel Foucault. La investigadora Catherine Bell (2009), siguiendo estrechamente el trabajo del pensador francés, señala que el proceso de ritualización tiene una respuesta corporal específica por la cual se establecen dinámicas de dominancia y sumisión: “Ritual activity is not the ‘instrument’ of more basic purposes, such as power, politics, or social control, which are usually seen as existing before or outside the activities of the rite. [...] Ritual practices are themselves the very production and negotiation of power relations” (Bell 2009, 196). He aquí la parte más problemática de la relación del hombre moderno con el fenómeno religioso, especialmente en el caso de aquellos autobiógrafos que beben de planteamientos de corte posestructuralista.



Capítulo 5:  
**EL ESPACIO  
RELIGIOSO EN LA  
AUTO-ESCRITURA  
JUDÍA  
CONTEMPORÁNEA**





## 5. El espacio religioso en la auto-escritura judía contemporánea

### 5.1. Ruth Klüger: el reto de género en el análisis religioso contemporáneo

Un tema crucial a la hora de discutir la relación de Ruth Klüger con la religión y el ritual judío es el de la crítica feminista presente en sus trabajos autobiográficos y ensayísticos. Para entender a la auto-escritora que bebe de tales planteamientos hay que entender necesariamente el prisma desde el cual la crítica feminista se aproxima al texto. La perspectiva feminista, en muchos casos, desemboca en una visión necesariamente conflictiva de la historia y, en el contexto de nuestra investigación más concretamente, de la historia de la autobiografía, la relación entre la escritora y su proceso de auto-escritura, así como la escasa presencia de escritoras en la autobiografía espiritual concretamente y en la literatura en general. Para autoras que se adhieren a este tipo de aproximaciones a la historia y al arte, la discusión acerca de la evolución del proceso de auto-escritura a lo largo de la historia, así como la construcción del yo a través de un proceso narrativo, conlleva poner de manifiesto el escaso número de modelos de auto-escritoras a lo largo de la historia y el bajo número de escritoras femeninas que conforman el canon. Progresivamente más atención se va dando a autoras femeninas, ya que su estudio se va volviendo cada vez menos marginal. A través de estos estudios se plantean cuestiones cruciales con respecto a la construcción del yo femenino, las expectativas con respecto a tal proceso, y la problemática relación de muchas escritoras con el canon intelectual y literario. Dentro del paradigma de la crítica feminista, la negociación del yo femenino en un género históricamente moldeado por escritores masculinos sirve para poner de manifiesto cuestiones relacionadas con las expectativas de género y la ardua tarea de encontrar una voz propia. Esto definiría la manera en la que Ruth Klüger se relaciona con la literatura, la autobiografía y la religión. Es, por lo tanto, crucial tener en cuenta que la relación de Klüger con el canon literario es, sobre todo, una relación problemática.

En uno de sus libros más aclamados, *Frauen lesen anders* (1996), Ruth Klüger pone de manifiesto cómo la experiencia de lectura femenina difiere sustancialmente de la experiencia masculina. Esto no necesariamente implica que las jóvenes sean enseñadas

a leer trabajos diferentes, pero sí, sostiene Klüger, son enseñadas a matizar o relativizar la marginalización que la escritora femenina encuentra en las obras propias del canon literario. La parte más relevante del argumento de Klüger es precisamente la apelación a las diferencias entre los sexos y no entre los géneros, algo que la diferencia de las corrientes más contemporáneas de la crítica feminista que entenderían el género como un espectro y no como una dicotomía irresoluble basada en diferencias biológicas.

Para Klüger, la lectora femenina que intenta no identificarse con el papel pasivo que tiene la mujer en el canon literario se ve obligada a identificarse con el protagonista masculino. Klüger compara esta dinámica de identificación que siguen los lectores de color a la hora de abordar trabajos de autores caucásicos, y la convulsa manera en la que se ven forzados a negociar su autocomprensión en ellos. Este caso también se daría en lectores judíos que se encuentran con obras en las que habría una presencia clara de antisemitismo. La idea principal de Klüger es que, para alcanzar una posición discursiva más neutral, la lectora femenina requiere hacer un esfuerzo extra en comparación con cualquier otro tipo de lector que entrara en alguna categoría “más privilegiada”. Al poner de manifiesto cómo la lectura femenina difiere enormemente de la masculina a la hora de, por ejemplo, abordar una obra clásica de Goethe, Klüger se adhiere a la idea de una jerarquía, basada sobre todo en cuestiones étnicas y sexuales, que condicionaría necesariamente la experiencia como lector. Esta dicotomía entre el lector femenino y masculino, y la problemática que se origina de aproximaciones tan antagónicas al canon puede ser extrapolada a cualquier tipo de minoría que pretenda abordar el texto desde un papel de otredad esencial. Comprender este prisma conllevará, por extensión, comprender la manera en la que autoras como Klüger se sienten llamadas a llevar a cabo una constante negociación de poder y honor en su proceso de auto-escritura.

Podríamos expandir el argumento de Klüger y sugerir que la identificación (o el intento de identificarse) con algún modelo más privilegiado conlleva necesariamente la interiorización de una consciencia de marginalización; una idea que emana de toda la obra autobiográfica de Klüger. Siguiendo esta lógica, cualquier lectura femenina del canon que elija no manifestar un necesario papel de alteridad puede ser percibida como autodespreciativa bajo el prisma de la crítica feminista. Este sería el caso de las lecturas

femeninas de la obra San Agustín, por ejemplo, llevadas a cabo por académicas que, dentro de los estudios religiosos, eligen contraargumentar las posiciones de teólogas feministas. Ellen Weaver (1981) podría ejemplificar este tipo de aproximaciones al canon literario y religioso llevadas a cabo fuera del prisma de la crítica feminista. Weaver elige contraargumentar y no adherirse a las ideas de Rosemary Reuther en relación con las dicotomías minoría/mayoría y privilegiado/oprimido que constituyen la premisa inicial de estas lecturas llevadas a cabo desde una posición de alteridad femenina. Así, Weaver interpreta la oposición hombre/mujer como una mera estrategia retórica; pues, de acuerdo con su planteamiento, sería incorrecto interpretar la imagen de la mujer en la obra de San Agustín como exclusivamente basada en un concepto dialéctico de dualismo (Weaver and Laport 1981, 116).

Siguiendo esta lectura de Weaver, la problemática que emana del hecho de que San Agustín, como explica en sus *Confesiones*, no deja a las mujeres vivir bajo su mismo techo para proteger a los clérigos, se eliminaría ipso facto. Además, Weaver relativiza la importancia que tendría el llamar a las mujeres inferiores en la obra de San Agustín, pues entiende que San Agustín formaba parte de una sociedad que generalmente consideraba a las mujeres en una situación inferior (Weaver and Laport 1981, 131). A través del prisma de la crítica feminista (y, más concretamente, a través de este particular feminismo de segunda ola que Klüger sostiene), la experiencia de la lectora con la religión enmarcada en trabajos canónicos difiere considerablemente de aquellos propios de lectoras femeninas que comprenden el contexto en el cual una obra literaria se produce. Así, estas últimas conseguirían desligarse (quizás solo de manera parcial, pero igualmente crucial) de una experiencia de alteridad femenina que, en última instancia, resultará en una desaparición de una consciencia de marginalización y, por extensión, en una experiencia con el canon literario y religioso menos conflictivo.

En un extremo completamente opuesto nos encontraríamos la teología feminista de autoras como Reuther, en la que se pondrán de manifiesto los “defectos de la teología patriarcal”. En su trabajo más sonado y, hasta ahora, la contribución más importante al tema de la teología feminista, *Sexism and God Talk* (1983), Reuther critica cómo la mujer es situada en una posición complementaria en la obra de San Agustín, algo que reforzará

su disposición inferior y sumisa. Esta lectura del canon literario, al estar enfocada en las relaciones de poder establecidas entre hombre y mujer, conlleva la creación de una teología más inclusiva y una aproximación alternativa al ritual religioso. A la hora de abordar el tema de la autobiografía femenina, estos problemas constituyen una de las grandes diferencias que podemos encontrar entre los estudios llevados a cabo dentro o fuera del campo de la crítica feminista. El debate acerca de si la mujer es denigrada o no en la historia de la autobiografía no parece estar relacionado con la cantidad de trabajos escritos por mujeres entre los siglos XVII y XIX, sino por otras consideraciones. Algunos verán estos escritos como marginales; otros lucharán por incluirlos en un nuevo canon que consideran demasiado enfocado en autores masculinos.

#### 5.1.1. Deconstruyendo el ritual, construyendo la comunidad

El tratamiento de la religión y el ritual religioso en la obra de Klüger sigue la naturaleza ambivalente de muchos aspectos de la vida después de Auschwitz. Klüger se considera agnóstica; aun así, las referencias religiosas presentes en su obra y la manera en la que elige articular los recuerdos de su infancia nos sirven como medio para reconsiderar los límites de la secularización en autores que, aunque no entrarían dentro del campo tradicional de la práctica religiosa, referencian constantemente una religión con la que necesariamente se identifican. Un análisis de la presencia de la religión en su obra autobiográfica debe de ser llevado a cabo, y esto conlleva necesariamente un debate acerca de qué aspectos podemos y debemos considerar religiosos y los campos a los que la religión puede ser extendida.

La apreciación de Klüger con respecto al ritual religioso nos sirve para abrir una discusión que pocas veces se produce dentro del campo de los estudios culturales. Esta tendría que ver con la razón y la finalidad de tratar el espacio religioso en trabajos autobiográficos en donde, quizás de manera confusa, se introducen reflexiones de tipo religioso o se hace referencia a una serie de prácticas religiosas cruciales en el proceso de narración del yo. Como hemos mencionado con anterioridad, habríamos de superar los aspectos limitantes de una aproximación secularista a autores que se autodenominan

agnósticos. La obra de Klüger, especialmente, nos obliga a llevar a cabo una segunda lectura más profunda en donde la búsqueda del yo femenino en el ritual religioso se convierte en una parte crucial de su proyecto de auto-escritura, tal y como vemos en *weiter leben* (1992):

Ich muss gestehen, daß ich tatsächlich eine sehr schlechte Jüdin bin. Ich kann mich an kein Fest erinnern, bei dem mir wohl gewesen wäre. Ich denke hier vor allem an die Sederabende, in Wien. Diese rituale Mahlzeit, überfrachtet mit poetischen und symbolischen Bedeutungen, war sehr aktuell, denn sie feiert die Erlösung des Volks durch Flucht und Auswanderung. Pesach ist an und für sich das phantasievollste Fest, das man sich denken kann, eine Gesamtinszenierung von Geschichte, Fabel und Lied, von Folklore und Großfamiliensenen, und hat noch im bescheidensten Rahmen einen Aspekt von Pracht und Welttheater. Nur ist es leider ein Fest für Männer und Kinder, nicht eines für Frauen. (Klüger 1992, 44)

En este extracto, Klüger expresa su perspectiva individual de un ritual colectivo central dentro de la religión judía. Pésaj –la conmemoración de la liberación del pueblo judío de la esclavitud en Egipto– es una de las celebraciones más importantes dentro del judaísmo; una celebración que, además, no se lleva a cabo en el contexto del templo religioso, es decir, en la sinagoga. A diferencia de festividades como Rosh Hashaná o Yom Kippur, en las que la asistencia a la sinagoga es necesaria, Pésaj se celebra en casa, alrededor de una mesa, y los niños juegan el papel más importante durante toda la noche: la mayoría de las actividades y de los cantos que tienen lugar en Pésaj están destinados a ellos. El ambiente es distendido y familiar y, en él, el diálogo entre generaciones se produce de manera orgánica: el niño es introducido de este modo en la historia del pueblo judío.

Debido al carácter familiar del ritual, Pésaj constituye una de las primeras prácticas rituales en donde un sentimiento de pertenencia se crea en el yo: un

sentimiento producido a través de la experiencia estética de todos los sentidos. Klüger no solo categoriza Pésaj de gran comida familiar (*Großfamilienessen*), sino también como comida ritual cargada de significados poéticos y simbólicos (*rituelle Mahlzeit überfrachtet mit poetischen und symbolischen Bedeutungen*). Al categorizar el acto de ingestión como práctica ritual, Klüger abre la puerta a una comprensión de la experiencia estética más allá de la experiencia kantiana, como sugerimos anteriormente, esa que experimentaría un sujeto pasivo ante la obra de arte. Klüger deja entrever su comprensión del ritual como una suerte de teatro, de puesta en escena, de representación: una idea ampliamente compartida dentro de los estudios etnológicos<sup>30</sup>. Esta comprensión del ritual religioso como una representación (*Gesamtinszenierung*) en donde los diferentes sentidos juegan su papel correspondiente, coincide con el debate que tiene lugar en la actualidad sobre cómo aproximarse, desde un punto de vista culturalista, al fenómeno religioso y al ritual, aun cuando nuestro objeto de estudio sean autores que no puedan enmarcarse necesariamente en una práctica religiosa constante y tradicional.

La aproximación de Klüger al ritual religioso contrasta con aquella de muchos otros autobiógrafos, como Elie Wiesel o Primo Levi, que también llevan a cabo su proceso de auto-escritura después de la supervivencia a la Shoá. En las referencias religiosas de la obra autobiográfica y ensayística de Wiesel encontramos sobre todo aspectos de reflexión teológica, concretamente aquellos relacionados con la teodicea y las dificultades que surgen del intento de aceptación de la existencia de Dios en un mundo donde Auschwitz ha tenido lugar. La perspectiva cultural y antropológica de Klüger, no obstante, no contiene ninguna reflexión de tipo teológico. En ella se pone de manifiesto la importancia de la *communitas* en el proceso de narración y escritura del yo; un aspecto fundamental de la autobiografía espiritual, como discutimos en el capítulo anterior. En el ejemplo de Pésaj, Klüger enfatiza el desarrollo de la consciencia de comunidad y su inclusión en ella. A través de una representación cargada de simbología y significado –a través de una *experiencia estética* entendida en términos aristotélicos– el yo infantil se reconoce como parte de un *ethnos*. La descripción del seder de Pésaj que hace Klüger es representativo de una comprensión del ritual como sistema cultural (de

---

<sup>30</sup> Véase Klaus-Peter Köpping (2003, 340)

ahí la igualación de los conceptos religión y cultura) y como “puesta en escena” (es decir, como *praxis*) que, además, sirve como espacio psicológico para enmarcar el recuerdo personal y la narración del yo.

La conexión entre la religión y la autobiografía, como hemos venido diciendo, es palpable en toda la historia de la autobiografía, aun cuando el grupo de axiomas totalizantes y trascendentes hayan sido objeto de mutación a lo largo de los siglos. La secularización de un tono concreto, previamente conectado con la conversión religiosa, dificulta la comprensión dicotómica del discurso religioso y de aquel secularmente sacralizado. Hoy en día, la comprensión de la religión en el ámbito humanístico está generalmente asociada con una comprensión excesivamente restrictiva. No obstante, la obra autobiográfica de Klüger puede ser enmarcada dentro de estas dinámicas del yo introspectivo y su nunca sencilla relación con la religión, el ritual y su autocomprensión dentro de ellos. La perspectiva que Klüger ofrece de Pésaj ejemplifica cómo el propio acto de mediación desencadena la experiencia religiosa. A través de un acto de mediación, el sentimiento de pertenencia se construye, se interpreta y se interioriza. Todos los sentidos juegan un papel crucial en la construcción de la *communitas*, de la formación estética; una formación estética que no dejará al participante ritual ajeno, sino que, en última instancia, contribuirá a moldear su identidad y la personal narración de su yo.

### 5.1.2. Deconstruyendo el ritual, construyendo la exclusión

La aproximación a Pésaj que Klüger ofrece ha de ser comprendida como esencialmente ambivalente. En primer lugar, como hemos señalado, el ritual puede ser entendido como una representación colectiva, donde los miembros más jóvenes de la familia se integran en la cultura y la historia del pueblo judío, es decir, en la *formación estética judía*. Esta finalidad aparentemente inclusiva del ritual contrasta enormemente con la incisiva interpretación feminista con la que Klüger concluye su aproximación a éste. A través de esta interpretación –sugiere Klüger– las mujeres no tienen la posibilidad de disfrutar del ritual tanto como los hombres o los niños. Esto es, de acuerdo con su



planteamiento, debido a la naturaleza jerárquica del propio ritual y los papeles que son asignados a cada uno de los sexos a la hora de representarlo. Por lo tanto, un ritual que es inicialmente inclusivo e integrador se convierte, *retóricamente*, en un medio de exclusión del yo narrado.

Concluíamos el punto 4.3. de este trabajo poniendo de manifiesto el reto que supone la introducción de planteamientos de corte posestructuralista en el estudio de la cultura y la religión. En el contexto de la actividad ritual, autores como Bell, que beben de los planteamientos de Foucault, sostienen que el ritual es el instrumento mediante el cual se negocia y se impone el poder y el honor. La perspectiva que ofrece Klüger sigue esta misma lógica en su ramificación “de género”, es decir, entiende los diferentes papeles asignados dentro del ritual como dentro de una jerarquía de poder propia del judaísmo tradicional. Esta crítica es recurrente en toda la obra autobiográfica y ensayística de Klüger y es repetida en varias ocasiones en *weiter leben* y *Still Alive* cada vez que una cierta reminiscencia de su infancia es introducida. Todos estos recuerdos en relación con el judaísmo sirven de ejemplo para Klüger de la incapacidad que tiene la mujer judía de revertir las relaciones de poder dentro del contexto del judaísmo ortodoxo o tradicional.

En el caso de Pésaj, Klüger narra cómo otros miembros femeninos de su familia se adherían a tales jerarquías sin grandes problemas, aun cuando ella jamás lo hizo: “Nicht einmal einem unerfahrenen kleinen Mädchen konnte die geschlechtsspezifische Rollenverteilung des Abends entgehen, da die Tanten den ganzen Tag erhitzt in der Küche standen, um die Gerichte zuzubereiten – was sie zu diesem Anlaß ohne die christliche Haushaltshilfe tun mußten –, die Gerichte, die dem ältesten Onkel dann dazu dienten, die Geschichte vom Auszug aus Ägypten feierlich auszulegen” (Klüger 1992, 44). Aunque los miembros femeninos más jóvenes tampoco eran capaces de revertir las expectativas de género establecidas, Klüger recuerda cómo de niña intentaba disputar con su primo el privilegio de cantar el *Ma Nishtana*: “Der Jüngste ist nicht die Jüngste, und meinem Cousin gefiel es, sich auf sein männliches Vorrecht zu berufen” (Klüger 1992, 45).

Klüger admite que, a pesar de nunca haber sido observante quizás por una falta de interés en cuestiones vitales de corte más teológico, tanto la experiencia de supervivencia de la Shoá como las jerarquías de género del judaísmo tradicional contribuyeron a un sentimiento de desencanto con la religión judía y sus prácticas rituales: “Damals zankte ich mich meinem Cousin um die Ehre, die Frage stellen zu dürfen. Heute schätze ich ihre Dekonstruktion, weil mir das Wenige, was mir an jüdischem Glaubensbekenntnis geboten wurde, abbröckelte, bevor es gefestigt war. Das wäre auch ohne Nazis geschehen. Unter den Nazis war es die Enttäuschung, bei einem Schiffbruch eine morsche Rettungsplanke umklammert zu haben” (Klüger 1992, 46).

La influencia de este sentimiento de exclusión que Klüger enmarca en su proyecto autobiográfico es más fuerte en momentos de la vida de la autora en los que ésta se aproxima a la práctica ritual después de la pérdida de un ser querido. En el contexto judío, el *Kadish Yatom* es un rezo profundamente significativo, escrito en arameo y recitado como panegírico a la muerte de un ser querido; en la tradición ortodoxa, generalmente por un hombre. En el caso de que el difunto no tenga hijos varones, el kadish es recitado por algún familiar varón. La oración del kadish está fuertemente ligada en la obra autobiográfica de Klüger con la muerte de su padre durante la Shoá. Una vez más vemos cómo, a pesar de no participar de la observancia o la práctica del judaísmo, Klüger reflexiona sobre su deseo de poder hacer kadish por la memoria de su padre; encontrándose, no obstante, con la estricta restricción de no poder llevarlo a cabo en el seno de una comunidad ortodoxa:

Bei uns Juden sagen nur die Männer den Kaddisch, das Totengebet. Mein immer freundlicher Großvater, den ich mir nur mit ausgestreckten Armen und Taschen voller Geschenke denken kann, soll mit gespielter Trauermiene zu seinem Hund gesagt haben: „Du bist der einzige hier, der Kaddisch für mich sagen kann.“ Vor seinen Töchtern hat er so mit seinem Hund gesprochen, und meine Mutter hat mir das unkritisch erzählt, hat die Herabsetzung hingenommen, wie es sich für

jüdische Töchter schickte. Es war ja humorvoll gemeint. Wär's anders und ich könnte sozusagen offiziell um meine Gespenster trauern, zum Beispiel für meinen Vater Kaddisch sagen, dann könnte ich mich eventuell mit dieser Religion anfreunden, die die Gottesliebe ihrer Töchter zur Hilfsfunktion der Männer erniedrigt und ihre geistlichen Bedürfnisse im Häuslichen eindämmt, sie um Beispiel mit Kochrezepten für gefilte fish abspeist. (Klüger 1992, 25)

Este mismo pasaje es revisitado por Klüger años más tarde en *Still Alive*. En este caso, Klüger profundiza –como ya lo hizo en su minucioso estudio del recuerdo de Pésaj– en la importancia de seguir cuidadosamente las reglas del ritual; sobre todo, bajo el amparo y el apoyo de una comunidad. Klüger expresa así la creencia de que sin *communitas* la mediación ritual no se lleva a cabo: “Who is keeping you from saying any prayer you please? My friends ask. But it wouldn't count, couldn't be part of a prescribed communal ritual, so what would be the point” (Klüger 2001a, 30). La formación estética congregada provee al participante ritual de un cierto nivel de poder o autoridad. El poder que Klüger parece anhelar, no obstante, no coincide con el poder femenino estipulado en la tradición judía. La falta de adhesión a las reglas del ritual, la incapacidad de seguir lo estipulado en la tradición, así como la falta de apoyo de una comunidad ortodoxa, previene a Klüger de recitar el panegírico. Decir kadish en soledad, en ausencia de comunidad, disipa la finalidad del ritual. De esta manera, Klüger presentará, por un lado, el ritual religioso como un sistema cultural potencialmente inclusivo, pero también como un sistema exclusivo para todas las que la autora considera alteridades subversivas.

En el documental *Das Weiterleben der Ruth Klüger* dirigido por Renata Schmidtkunz, la celebración de Pésaj es también el medio a través del cual Klüger ejemplifica el carácter exclusivo del ritual. Esta vez, sin embargo, el sentimiento de exclusión no viene de los papeles asignados a los diferentes sexos en la preparación y representación del ritual en cuestión, sino del acceso segregado a uno de los lugares más sagrados dentro del judaísmo, el Kótel: “From early childhood, the Wailing Wall has been a century key of Jewry for me. At Passover [Pesach], when they said: ‘Next year in

Jerusalem', I imagined that a year later I would be standing at the Wailing Wall, but when I came here for the first time I realized that I couldn't go to the wall, or just to a small corner of it, because only men are allowed to access the most sacred parts of the wall. And that goes for every man who's wearing a Kippah" (Klüger en Schmidtkunz 2013, min. 56:47-57:21).

Esta experiencia de exclusión presentada por Klüger no difiere en exceso de las otras dos experiencias de exclusión ya analizadas. En todas estas experiencias, el sentimiento de exclusión en el ritual religioso está intrínsecamente ligado a unas expectativas de género no satisfechas. Pésaj es una festividad entendida por Klüger como la más importante dentro de la religión judía. Por tanto, el deseo de celebrar Pésaj en Jerusalén al final de cada celebración es una parte fundamental del ritual: un deseo que constantemente recuerda al participante ritual, por otro lado, dónde se ubica el arjé judío. El recuerdo de Jerusalén establece el kótel a un nivel metafísico, cargado de nostalgia, especialmente en el contexto diaspórico.

Klüger, no obstante, entiende que, debido a su condición femenina, no es capaz de acceder a las partes más sagradas del kótel; sintiéndose incapaz, por tanto, de finalizar el deseo repetido cada año. La comunidad creada a través de la experiencia estética de Pésaj que Klüger relata en su obra no parece interferir con la identidad judía creada a través del ritual. Sin embargo, la imposibilidad de acceder a las partes más sagradas del Muro lleva consigo un desapego, incluso una suerte de sentimiento de abandono. Si a través del ritual se establecen unas jerarquías y unas relaciones de poder concretas, Klüger se niega a adherirse a ellas. Se dispone a ir a Jerusalén como judía, pues Pésaj siempre le recordó cuál es el más sagrado de los lugares para el judío. La colisión entre sus expectativas de género y aquellas propias de la tradición judía son irreconciliables. A través de otro ritual –el de rezar frente al Muro– la misma relación de poder se refuerza. Los papeles asignados a cada sexo son establecidos, pero Klüger, de nuevo, los rechaza; el resultado es otra experiencia religiosa frustrada e inconclusa.

### 5.1.3. Reorientando la aspiración religiosa

El rechazo de Klüger de los papeles tradicionales asignados a los diferentes sexos dentro del contexto de la religión y el ritual judíos conlleva, en última instancia, un rechazo de la tradición ritual del judaísmo. Esto previene a la autora de procesar el recuerdo traumático de la Shoá a un nivel colectivo e individual. La imposibilidad de recitar kaddish por su padre en el contexto de una comunidad tradicional es incluso un tema trivializado por personas próximas a Klüger: “Du unterschätz die Rolle der Frau im Judentum, sagen mir die Leute. Sie darf die Sabbatkerzen anzünden am gedeckten Tisch, eine wichtige Funktion. Ich will keine Tische decken und Sabbatkerzen anzünden, Kaddisch möchte ich sagen. Sonst bleib ich bei meinen Gedichten” (Klüger 1992, 25). La reflexión continúa de la siguiente manera en *Still Alive*: “And why do you want to say Kaddish? The same people, who know me, ask in astonishment. We haven’t seen you pray a lot, nor do you wear sackcloth and ashes in public. True, true, but the dead set us certain tasks, don’t they? They want to be remembered and revered, they want to be resurrected and buried at the same time. I want to say Kaddish because I live with the dead. If I can’t do that, forget about religion. Poetry is more helpful” (Klüger 2001a, 31).

La función terapéutica del ritual por la muerte de un ser querido es reconocida por Klüger y, por extensión, la función terapéutica que tiene la búsqueda de sentido en el contexto religioso. Para comprender la importancia de recitar kaddish por parte de Klüger, hemos de leer minuciosamente la experiencia traumática que supone la pérdida de su padre. Esta se origina por la ausencia de un entierro propiamente dicho, de un espacio para poder pensar la muerte: “Wo kein Grab ist, hörte die Trauerarbeit nie auf” (Klüger 1992, 95). No es, sin embargo, la ausencia de un lugar físico; pues la razón del luto constante que Klüger deja entrever en su obra trasciende el vacío físico, la falta de un *locus* al que ir a pensar la ausencia. El luto de Klüger opera a un nivel más abstracto que se origina por la falta de detalles de la muerte de su padre: “Mit Grab meine ich nicht eine Stelle auf einem Friedhof, sondern das Wissen um das Sterben, den Tod eines Nahestehenden” (1992, 95). En *Still Alive*, Klüger explica cómo la incertidumbre desencadena una tensión irresoluble, una imposible reconciliación entre el recuerdo y la imaginación:

For only I know of his fate, I don't recall it. [...] I see my father as an authority figure in the life of a small girl. That he ended in a cramped room, naked, swallowing poison gas, most likely struggling for an exit, makes all these memories singularly insignificant. Which doesn't solve the problem that I can't replace them or erase them. [...] My memory presents my father as he politely takes off his hat to neighbors in the Burggasse, the nearest cross street to Lindengasse, but thanks to my informed imagination I see him die convulsively, murdered by the people whom he greeted on these streets or by their ilk. Nothing in between, no connecting links. [...] My father has become an unredeemed ghost. I wish I could write ghost stories. (Klüger 2001a, 34)

La referencia al fantasma (*Gespent* / *ghost*) aparece recurrentemente en el proyecto autobiográfico de Klüger. El fantasma representa la interrupción en la transición de la muerte a la vida, la falta de resolución entre el conocimiento y el recuerdo: "ein Gespent ist etwas Ungelöstes, besonders ein verletztes Tabu, ein unverarbeitetes Verbrechen" (1992b, 220). Para Klüger, relatar su experiencia durante la Shoá significa narrar una historia de fantasmas; algo que es incapaz de llevar a término: "Gespenstergeschichten sollte man schreiben können" (1992, 30). En la experiencia vital de Klüger, la religión no la provee con la experiencia catártica que necesita para poder ser capaz de narrar la historia de la pérdida de su padre, la historia de un "fantasma". La literatura parece ser la mejor alternativa para obtener esa paz que en la religión no consigue, pero esta tampoco ocupa el vacío de la pérdida: "Wenn ich euch nicht versöhnen kann, dann laßt es bleiben. Ich kann nicht eure Gräber mit euch schaufeln. Wer nicht mit euch starb, muß anders und zu einem anderen Zeitpunkt sterben. Ich hadere mit ihnen (nicht mit Gott hadere ich, wie die frommen Juden es manchmal tun, weil der nicht einmal ein Gespent ist)" (Klüger 1992, 99). Si escribir sobre sus fantasmas es considerado por Klüger como una suerte de exorcismo en *weiter leben* (1992, 35), en *Still Alive*, la autora judía reconoce que estas historias, las historias de fantasmas, simplemente carecen de final en la vida del superviviente. (Klüger 2001a, 40)

El pensamiento supersticioso es referido por Klüger en diferentes ocasiones en su proceso de auto-escritura. Desde una postura de sutil autoironía, sin embargo, la superstición termina por ocupar el espacio que ni la religión ni la literatura pudieron:

Remembering is a branch of witchcraft; its tool is incantation. I often say, as if it were a joke—but it's true—that instead of God I believe in ghosts. To conjure up the dead you have to dangle the bait of the present before them, the flesh of the living, to coax them out of their inertia. You have to grate and scrape the old roots with tools from the shelves of ancient kitchens. Use your best wooden spoons with the longest handles to whisk into the broth of our fathers the herbs our daughters have grown in their gardens. If I succeed, together with my readers—and perhaps a few men will join us in the kitchen—we could exchange magic formulas like favorite recipes and season to taste the marinade which the old stories and histories offer us, in as much comfort as our witches' kitchen provides. It won't get too cozy, don't worry: where we stir our cauldron, there will be cold and hot currents from half-open windows, unhinged doors, and earthquake-prone walls. (Klüger 2001a, 69)

La función última de este encantamiento no se diferencia de aquella que la autora pretendía conseguir al recitar kadish. Como los teóricos de la comunicación sostienen, el texto religioso ofrece a la audiencia la posibilidad de dirigirse a los muertos: “all communication via media of transmission or recording [...] is ultimately indistinguishable from communication with the dead” (Peters 1999, 176). Kadish, el rezo mediado y mediador entre muertos y vivos es rearticulado en este pasaje de Klüger. Como Hofmeyr señala, “in the religious sphere, texts are tasked with onerous responsibilities. Whether prayers, hymns, or incantations, all must cross the forbidding barrier separating the living and the dead in an attempt to beguile the gods and ancestors to whom they are addressed” (Morgan 2008, 198).

En su proyecto de auto-escritura, Klüger pasa de una búsqueda de sentido en la religión –es decir, en una formación estética judía– a la búsqueda de sentido en la literatura; un método que, sin embargo, resulta ineficiente para expurgar los fantasmas del pasado. De la literatura, no obstante, Klüger pasa a la superstición. Las pruebas de la muerte de su padre jamás serán obtenidas y, por tanto, la tensión entre el recuerdo y la certeza siempre se mantiene. La fe de Klüger se desmoronó antes de que pudiera consolidarse y, por tanto, Klüger jamás obtiene la tranquilidad de la que ésta suele proveer al creyente. El ritual religioso, el poder de la comunidad y su potencial inclusividad desembocan en una experiencia de exclusión para Klüger debido a sus heterodoxas aspiraciones de género en el contexto del ritual judío tradicional. La literatura, la mejor posible alternativa, no trae consigo la tranquilidad deseada, pues las historias sobre fantasmas no se dejan ser escritas. No obstante, la literatura resulta ser el medio a través del cual una nueva comunidad se establece. En esta nueva comunidad mayoritariamente femenina, en esta “cocina de brujas” como Klüger la define, la autora sí se siente incluida: no para preparar la comida, sino para hacer los recuerdos más digeribles. A través del intercambio de recetas y fórmulas, Klüger parece, por un instante, liberarse del recuerdo traumático de la Shoá. La última lucha en la vida del superviviente no parece ser la de exonerarse de sus fantasmas, sino la de aprender a vivir con ellos.

Las reflexiones que Klüger lleva a cabo en su proceso de auto-escritura con respecto al fenómeno religioso en ningún caso entran dentro de lo que consideraríamos reflexiones de tipo teológico. La manera en la que la autora judía se aproxima a la religión sigue una comprensión de ésta como sistema cultural; esto facilita su lectura del ritual judío como medio de exclusión. No encontramos, por tanto, ninguna reflexión relativa a la cuestión de la teodicea o a la posible existencia de Dios en un mundo después de la Shoá. La aproximación de Klüger pone de manifiesto la dimensión “performativa” en el contexto ritual, así como la experiencia sensorial y su importancia a la hora de interiorizar un sentimiento de inclusión en la comunidad. Su manera de abordar el ritual deja entrever que éste no es entendido como mediación a una verdad ontológica. Ahora bien, la mediación ritual parece contener elementos trascendentes,



que Klüger incesantemente busca en su proyecto de auto-escritura, para enfrentar el pasado traumático de la Shoá y la muerte de su padre.

Las lecturas secularizantes del proyecto autobiográfico de Klüger tienden a centrarse en la dimensión social o política de sus reflexiones con respecto al ritual judío, es decir, tienden a centrarse en la demanda de corte feminista que Klüger expone en su lucha por ocupar posiciones jerárquicas no atribuidas a la participante femenina en el contexto del judaísmo tradicional. Estas lecturas, no obstante, tienden a ignorar la dimensión religiosa del deseo de recitar kadish en el seno de una comunidad judía. La heterodoxia de sus exigencias no elimina el respeto que Klüger muestra al ritual judío ni al potencial poder trascendente del panegírico. Las peculiaridades del ritual no son sacralizadas por la autora; de ahí la ruptura con las comunidades de tradición ortodoxa a las que apela. No obstante, su rechazo a la hora de participar en cualquier otra forma de ritual judío –allende la tradición– es crucial a la hora de entender la tensión que se anida en el seno de su aspiración religiosa. La falta de consideración de otras ramas alternativas del judaísmo en donde las exigencias de género de Klüger son ampliamente aceptadas (como la ramas progresistas y reformistas) es ciertamente relevante. Estos movimientos que históricamente se han entendido, dentro de un prisma más ortodoxo, como movimientos de corte asimilacionista podrían despertar cierto recelo en la autora judía, tal y como pone de manifiesto en ciertos momentos de su obra autobiográfica.

## 5.2. Saul Friedländer: el ritual como áncora

En la primera obra autobiográfica de Friedländer, *Quand vient le souvenir*, así como en la primera obra de Klüger, *weiter leben*, se introduce una perspectiva individual de un ritual colectivo: la celebración de Pésaj. Tal y como vemos en la obra de Klüger, Friedländer reflexiona también sobre el ritual judío desde una perspectiva mixta; una perspectiva que amalgama la propia del participante ritual y aquella perteneciente al académico. En el espacio que proporciona el ritual, la creación de una formación estética judía tiene lugar. A través de la recreación de un *ethnos*, el ritual que es entendido por el participante ritual como mediación a una verdad ontológica, es considerado, a través de

la reflexión de Friedländer, como la mediación a una suerte de inconsciente colectivo que constituiría la propia verdad ontológica y la formación estética en sí misma; algo que, en última instancia, daría forma a la propia autopercepción del participante ritual. Tal y como hace Klüger, Friedländer se sitúa en una posición intermedia: aquella propia del participante ritual autoconsciente; consciente de los procesos de construcción del yo en el acto de mediación y consciente, sobre todo, de esta influencia bidireccional entre la comunidad y el participante ritual. A través de esta mediación se interiorizaría la consciencia histórica colectiva y, como resultado, la identidad individual del participante ritual.

En *Quand vient le souvenir*, Friedländer recuerda las celebraciones tradicionales del seder de Pésaj que vivió en casa de su tutor después de dejar Montluçon. La familia de su tutor se componía de inmigrantes judíos de origen ruso, que introducirían a Friedländer a todas las tradiciones propias del judaísmo de la Europa Oriental que jamás vivió en Praga. Este pasaje anida en el recuerdo de Friedländer como una de las experiencias rituales más significativas en su escueta práctica del judaísmo. Esta es comprendida por Friedländer en su proceso de auto-escritura como uno de los momentos más cruciales en la construcción de su identidad judía. En este recuerdo, vemos la importancia que Friedländer da al carácter performativo de las palabras sagradas; pues ellas constituyen, para Friedländer, la mediación principal que tiene lugar en Pésaj:

On fêtait la libération de l'esclavage, la fin d'une ère de ténèbres, l'aube d'un temps nouveau. Pourtant je l'avoue, la célébration traditionnelle, telle que je la vécus pour la première fois chez mon tuteur – et bien souvent par la suite – me paraît la seule significative : Ce sont les mots consacrés, répétés pendant des siècles, qui donnent au symbole général sa force particulière, qui marquent l'enracinement dans le groupe, l'enracinement dans l'histoire et dans le temps. Ce sont les mots consacrés qui, parce qu'ils ne sont jamais entièrement clairs, toujours ouverts à l'exégèse et à l'explication, ouvrent les portes de l'imaginaire et permettent au plus humble des participants de comprendre à sa manière le

récit et le sens de la libération, tout en sachant que ces mots traditionnels lui servent d'ancre et d'assise au sein de la communauté. (Friedländer 1978, 155)

Friedländer sugiere que son las palabras sagradas repetidas durante siglos las que, con todo su impacto estético, crean la poderosa experiencia de la perdurabilidad de la formación estética judía. Son esas palabras las que sirven de mediación y circulación de un particular grupo de formas culturales. Al abrir la puerta a la imaginación, las palabras sagradas tradicionales crean en el creyente o el participante ritual un sentimiento de pertenencia, pues estas imaginaciones son sentidas como reales. Esto es lo que Meyer (2009, 5) llamará sensaciones corporales (*corporal sensations*), un aspecto clave para comprender la creación y consolidación de las formaciones estéticas. La comprensión de Friedländer del ritual tradicional como áncora dentro de la formación estética sigue de cerca la aproximación culturalista a la religión que hemos introducido en esta tesis. No obstante, el razonamiento de Friedländer podría ser extendido y, así concluir con la idea de que no las palabras sagradas no solo constituyen el fundamento de la comunidad, sino que son esas propias palabras las que fundan tal comunidad al conectar la formación estética con lo que podríamos llamar, en términos jungianos, un amplio inconsciente colectivo desde donde las verdades ontológicas se derivan. El poder performativo de las palabras sagradas se convierte en el elemento creador de la formación estética que, a su vez, modela el resultado final de toda una serie de arquetipos a través de una dinámica de flujos bidireccionales.

En la celebración de Pésaj participan varios sentidos: el ritual no consiste simplemente en unas lecturas extraídas de la *hagadá* o en las palabras sagradas de los rezos. En Pésaj, los elementos gustativos y olfativos de la experiencia estética, en conjunción con lo visual y lo auditivo, median todos juntos la producción de imaginaciones, preservando una serie de experiencias estéticas que son entendidas como compartidas. Éstas crean, por tanto, una consciencia histórica común en la formación estética judía. La historia, ahora compartida, es interiorizada por el individuo; formará parte, por tanto, de la *Lebenswelt* judía. La aproximación que emanaba de la

epistemología constructivista de Björn Kraus refuerza nuestra comprensión de la creación de formaciones estéticas. Además, ésta nos ayuda a dilucidar el concepto de la *Lebenswelt*, entendida por Kraus como “das subjektive Wirklichkeitskonstrukt eines Menschen, welches dieser unter den Bedingungen seiner Lebenslage bildet”. La *Lebenswelt* contrastaría con lo que Kraus llama la *Lebenslage*, “die materiellen und immateriellen Lebensbedingungen eines Menschen” (Kraus 2013, 153). La *Lebenswelt*, por tanto, puede ser entendida a través la representación de estos rituales mediados que crean imaginaciones compartidas y una consciencia histórica determinada. Mientras que el ritual religioso no habría de influenciar en ningún caso la *Lebenslage* del participante ritual, ésta, sin embargo, es crucial en el desarrollo de su *Lebenswelt* y, por extensión, de la *Lebenswelt* de la formación estética.

Como ya hemos recalado en el capítulo anterior, el aspecto gustativo y olfativo del ritual es uno de los pilares fundamentales de una aproximación a la religión que comprenda la experiencia estética en términos aristotélicos y no estrictamente kantianos. Este pasaje en el proceso de auto-escritura de Friedländer es crucial para entender la falta de adhesión total al ritual que Friedländer manifiesta. Esta viene representada en su falta de participación en el aspecto gastronómico del ritual y es sintomática de una crisis religiosa e identitaria introducida a través del autohumor: “Le repas commença donc ; quand la soupe fut servie, j’y participai sans rien dire mais, à l’arrivée des plats de résistance, la viande notamment, je m’excusai. Étonnement : « Serais-tu malade ? » « Non, je me sens tout à fait bien. » « Mais alors, mange voyons ! » Je continuai à refuser. Il fallut m’expliquer : « C’est que, voyez-vous, aujourd’hui, je ne peux manger de viande ; nous sommes le Vendredi Saint...” (Friedländer 1978, 156).

Después de años siendo un ferviente católico, la larga participación de Friedländer en las tradiciones católicas entra en conflicto con las nuevas tradiciones judías en las que se me inmerso después de la Shoá. A través de una perspectiva culturalista al ritual religioso, Friedländer redescubre y verbaliza su judeidad en el proceso introspectivo que supone la auto-escritura. Así, un momento inicial de confusión y de colisión entre adhesiones religiosas antagónicas se transforma, mediante la retrospectiva, en una libertad reencontrada. (Friedländer 1978, 155)

Si hay una característica de la vida y el proyecto autobiográfico del historiador judío con respecto a su experiencia religiosa –una característica que lo diferencia enormemente de aquella de Ruth Klüger– es la de su conversión al catolicismo durante los años en el internado. El bautismo y la conversión al catolicismo fue un requisito para formar parte de la institución católica donde el autor sobrevivió la Shoá. No obstante, la fe católica fue aceptada por un joven Friedländer para el cual la judeidad jamás se había cristalizado de manera clara. Esta nueva *communitas* católica ejemplifica en el proceso de auto-escritura de Friedländer una nueva formación estética a la que el autor se adhiere a través de sus actividades rituales y que lo separarían durante años de una identidad judía clara.

Durante años, la nueva identidad católica eclipsaría a la leve identidad judía con la que sus padres lo dejarían en el internado. Como el autor manifiesta en la película documental *The Hidden Child*: “The ritual of the Virgin Mary strengthened me tremendously whilst kneeling before her statue, I rediscovered something of the presence of a mother. I confess that I have never again felt the emotion that used to grip me when kneeling in the chapel during mass, I heard the music. All Friedländer had disappeared. Paul-Henri Marie Ferland was someone else” (Treves 2001, min. 36:16). El cambio de nombre está siempre conectado en la obra autobiográfica de Friedländer con cualquier tipo de conversión, es decir, con un proceso de desidentificación de la identidad precedente y, a su vez, de vínculo con la nueva identidad emergente. En este caso, la identificación con el catolicismo y la desidentificación de la judeidad llegaría incluso a incluir una disociación esencial con respecto a referencias antisemitas: “Qu’ou parlât des méfaits des juifs, pendant la Semaine Sainte, ne me gênait en aucune manière” (Friedländer 1978, 123).

En el contexto de la Shoá, esta separación identitaria con la judeidad y la aceptación de una nueva identidad católica no conlleva ningún tipo de dilema teológico para el historiador judío. Friedländer, a través de su punto de vista historicista y político con el que elige narrar la historia de su vida, no acentúa las diferencias teológicas de ambas religiones. A través de los ojos del casi asimilado niño judío sin una clara educación judía, y en el recuerdo del adulto secular que es cuando escribe *Quand vient le*

*souvenir*, las dificultades con respecto a la asimilación al catolicismo son articuladas por Friedländer en términos sociales y políticos: “À mon échelle, j’étais devenu un renégat : conscient de mes origines, je me sentais néanmoins à l’aise dans la communauté de ceux qui pour les juifs n’avaient que mépris et, incidemment, j’attisais ce mépris. J’éprouvais le sentiment, non formulé bien qu’évident, d’être passé à la compacte et invincible majorité, de ne plus appartenir au camp des persécutés mais, en puissance, à celui des persécuteurs” (Friedländer 1978, 123).

La conversión de Friedländer al catolicismo no es, por tanto, el resultado de una reflexión teológica, sino una mera garantía de supervivencia (Friedländer 2016, 11). Esto no excluye el hecho de que la única experiencia religiosa propiamente dicha en la vida del autor judío tuviera lugar dentro del contexto del catolicismo; una experiencia mediada sobre todo por la especial atracción hacia la estética católica: su imaginaria y su arquitectura. Para el Friedländer, autor y constructor de su yo narrado, su conversión al catolicismo no cambiaría su inexorable camino hacia el agnosticismo. Si pretendemos entender la identidad polimórfica de Friedländer, no obstante, el catolicismo se conforma como una parte esencial de esta identidad; el legado de una religión que se refleja en sus actitudes vitales y en sus reflexiones sobre el pasado. El mayor legado católico, explica Friedländer, se manifiesta en su disposición intelectual, ética y política después de 1948:

En évoquant ce changement, je ne puis m’empêcher de me poser la question : que m’est-il resté de cette éducation dans le monde tout autre qui allait devenir le mien ? Quant au fond, rien, je l’ai déjà dit. Mais, une certaine gêne peut-être dans mes rapports avec les êtres, une réticence que la rue de la Garde et ses tabous inculquaient sans doute de manière durable. Par ailleurs, l’ébauche d’une tendance, nourrie d’autres sources encore, à la passivité plus qu’à l’action, à la préoccupation morale plus qu’à la froide acceptation de la réalité. Bref, une certaine difficulté à vivre qui entrave la spontanéité, mais encourage le constant retour sur soi, l’insatisfaction persistante, ce qui ressemble d’ailleurs à une

certaine attitude juive, celle des juifs en voie d'assimilation, pris entre deux mondes : le milieu qui avait été le nôtre. (Friedländer 1978, 166)

Esta última cita que incluimos de Saul Friedländer se dilucidan las decisiones vitales del autor judío. La reflexión moral que, bajo su punto de vista, lo lleva a desligarse del movimiento sionista encuentra su origen en cierto tipo de disposición ante la vida. Esta constante insatisfacción, esta constante auto-examinación, es la razón por la cual ningún lugar es un buen lugar durante mucho tiempo; la razón por la cual cualquier compromiso es bueno mientras una salida quede siempre visible. El yo narrado por Friedländer sugiere que es también la experiencia católica la que lo condiciona a una vida como constante Otro: siempre a caballo entre mundos disímiles. No es, sin embargo, la experiencia católica en sí misma, sino la particular experiencia católica del niño judío huérfano durante la Shoá que Friedländer fue. A la clásica culpa católica, tendríamos que añadir la clásica culpa judía. La conversión de Friedländer al catolicismo podría ser experimentada como algo meramente temporal. Su abrupta "conversión" al sionismo puede dejar entrever lo superficial de su devoción católica. La personalidad que Friedländer defiende haber desarrollado como resultado de la Shoá, al parecerse demasiado a la clásica actitud judía de la diáspora, es introducida por el autor como la mayor de las ironías de su vida: "En dernier ressort, tout converge" (Friedländer 1978, 166).







**SCHLUSS**



## SCHLUSS

In den zwei ersten Kapiteln dieser Dissertation sind wir damit fortgefahren, unterschiedliche Manifestationen von Jüdischkeit zu analysieren. Dies war entscheidend, um den Grundstein zu einem jüdischen Ansatz zu legen; etwas, das wir in der Literatur insbesondere vermissen, wenn es um deutsch-jüdische Autoren geht. Die problematische Identität dieser Art von Autoren zu behandeln, heißt, wesentliche Fragen zum Selbstverständnis zu berücksichtigen. Das Auskristallisieren einer polymorphen Identität bedeutet, eine bestimmte Weltanschauung zu entwickeln; eine Weltanschauung, die bestimmte Lebensführungen und Standpunkte vorbestimmt. So wurde entschieden, den nahezu „flottierenden Signifikant“ der Identität zu verstehen: wie ein formendes Prisma, wie einen selbst anerkannten Ort, von dem aus eine Weltauffassung entsteht.

Die so genannte deutsch-jüdische Symbiose wurde diskutiert, um den allgemeinen Rahmen auszulegen, wobei eine Analyse von Autoren wie Saul Friedländer und Ruth Klüger durchgeführt werden konnte. Bestimmte Aspekte wurden dadurch in Betracht gezogen, nämlich die Beziehung dieser Autoren mit Deutschland und das komplizierte Verständnis der deutschen Jüdischkeit nach der Shoah. Die deutsch-jüdische Symbiose, oder das deutsch-jüdische Gespräch, das von Mendelssohn im Rahmen der Aufklärung angefangen wurde, gilt als eine bloße jüdische Illusion nach der Shoah. Trotzdem bleiben Deutschland und die deutsche Hochkultur zentral, um die Dynamik dieser Autoren zu verstehen. Wie beide Autoren bekunden, bleiben Deutschland und das Deutschtum gleichzeitig etwas Vertrautes und etwas Gefährliches: ein anerkannter, aber auch zurückweisender kultureller Rahmen. Deutschland bleibt für sie immer attraktiv und abstoßend, da es einen unheimlichen Magnetismus und eine instinktive Ablehnung hervorbringt.

Der akademische Werdegang Klügers -als eine post-Sho jüdische Germanistin- kann als erneuter Versuch eines jüdisch-deutschen Gespräch verstanden werden. In Klügers Werk befindet sich die Suche nach dem Raum des „Anderen“ in der deutschen Literatur: insbesondere des weiblichen und jüdischen Anderen, aber auch eine Suche

nach dem vielgestaltigen Wesen der Jüdischkeit innerhalb des Deutschtums. Klüger lobt die Säkularisierung des jüdischen gebildeten Milieus und die Einbeziehung der Juden in das geistige Leben Europas von der Aufklärung an, aber Klüger lehnt die Assimilation ab, das heißt, die Vergessenheit der grundlegenden Andersheit des Juden. Diese deutsche Jüdischkeit ist eine Spannungsquelle für den jüdischen Germanisten nach der Shoah, da kein Gleichgewicht gefunden werden kann: eine unmögliche Synthese hinsichtlich der manchmal dialektischen, manchmal dichotomischen Beziehung zwischen Judentum und Deutschtum im Rahmen des post-Shoah Lebens.

Friedländer versteht das germanische Judentum des 20. Jahrhunderts als den Beweis der Existenz einer Symbiose. Trotzdem stoßen Deutschtum und Judentum zusammen, insbesondere für Friedländer bei der Begegnung mit historischem Revisionismus und dem problematischen Wiederaufbau des deutschen Patriotismus nach der Shoah. Das einseitige Engagement Friedländers im Historikerstreit und seine starke Meinungsverschiedenheit mit Martin Broszat und Ernst Nolte (wie die problematischen Beziehungen Klügers mit Martin Walser und Herbert Lehnert) beweisen die Grenzen des deutsch-jüdischen Gesprächs. Auch bestätigen diese problematischen Beziehungen die Dilemmas, die von antagonistischen Erinnerungen abstammen und jene Konflikte, die aus dem Wiederaufbau eines deutschen Nationalcharakters nach der Shoah unter dem wachsamen Blick des deutschen Anderen *par excellence* resultieren.

Friedländer und Klüger stellen in ihrem Werk die Suche nach dem Wiederaufbau einer deutschen Nationalbewegung infrage. Sie spielen die Rolle des akademischen Beobachters: nicht komplett endogen und auch nicht völlig exogen. Diese Shoah-Überlebende, diese Akademiker, erinnern an den potentiellen Ausfall einer Nationalbewegung, wenn ihre antagonistischen Essenzen eine gemeinsame Geschichte teilen, aber keine gemeinsame Erinnerung. Autoren wie Saul Friedländer oder Ruth Klüger fördern keine poststrukturalistische Dekonstruktion menschlicher Identitäten und auch loben sie keinen utopischen Postnationalismus. Trotzdem erinnern sie daran, wo die Grenzen hochessentialistischer und hochnationalistischer politischer und philosophischer Positionen liegen.

Das immer umstrittene Thema des jüdischen Selbsthasses hat auch seinen Platz in der Diskussion gefunden, erstens weil er einer psychologischen Konstante der jüdischen Erfahrung im Verlauf der Jahrhunderte entspricht: er ergibt sich aus der Verinnerlichung des Antisemitismus, wie Kenneth Levin (2006) erklärt. Wir sind der Auffassung, dass selbsthassende Standpunkte einer Kanalisation eines Andersheitbewusstseins entsprechen, die auf die Erfahrung irgendeines essentialen Anderen bezüglich der komplizierten Beziehung mit einer zurückweisenden Essenz zutrifft. Viele Gelehrte, wie Sander Gilman (1986), verbinden den radikalen jüdischen Antizionismus mit dem Selbsthass. Im Rahmen dieser Dissertation wurde entschieden, über selbsthassende Standpunkte statt Selbsthass als ein feststehender Zustand zu sprechen, da wir befürchten, dass uns solche Kategorisierungen von einer tiefen Analyse der Quelle der jüdischen antizionistischen Kritik abhalten könnten. Trotzdem wurde nur eine Figur als selbsthassend verstanden, nämlich die fiktionale Figur Dannys.

Danny erläutert eine essentialistische Ablehnung der von ihm als gehorsamen religiösen Standpunkte betrachtet, der Diaspora und der diasporischen Maskulinitätsstandards. Danny symbolisiert den selbsthassenden Muskeljude (wie Ari Ben Canaan den selbstbejahenden Muskeljude verkörperte). Es gibt Parallelen zwischen der fiktionalen Figur Dannys und der fiktionalen Figur Yudkas – einem säkularen Zionisten. Daraus konnte gefolgert werden, dass selbsthassende Standpunkte bezüglich der Diaspora und allem, was die Diaspora darstellt, ein gemeinsames Objekt der Ablehnung bezeichnen, jedoch kein gemeinsames Ziel anstreben. Außerdem spiegelt die Kritik diasporischer Männlichkeit die Sorge des frühen Zionismus bezüglich des jüdischen Körpers wider. Ziel war es, zu zeigen, dass die selbsthassenden Standpunkte, die wir in der Figur Dannys finden können, in Autoren des frühen Zionismus auch zu finden sind. Daher merken wir an, dass selbsthassende Standpunkte nicht unbedingt zu einem feststehenden Zustand des Selbsthasses führen, aber die selbsthassenden Standpunkte, die nicht zu der Entwicklung eines bestimmten Willens zum Leben und zur Selbstbejahung führen, selbstzerstörend bleiben.

Das Konzept des „nichtjüdischen Juden“ von Deutscher stellte sich als entscheidend für das Verständnis der modernen jüdischen Identität heraus, ebenso wie

die des jüdischen Diasporismus und Antizionismus. Der Atheismus Deutschers bewegte ihn dazu, die jüdische Religion zurückzuweisen und sein Internationalismus veranlasste ihn dazu, den jüdischen Nationalismus abzulehnen. Die verbleibende Jüdischkeit Deutschers wurde durch ein Andersheitbewusstsein gegeben; die Andersheit des Grenzjuden. Der nichtjüdische Jude sei laut Deutscher der, der aufgrund seiner Zwischenposition und flüssigen Identität zwischen Paradigmen wechseln kann, daher sein Streben nach einer universalistischeren und allumfassenderen Vorstellung des Menschen. Diese grundlegenden Eigenschaften des diasporischen jüdischen Geistesmenschen schreibt er deutschen Autoren wie Spinoza, Heine, Freud oder Marx zu. Die Einhaltung jüdischen Nationalismus wurde von Deutscher als symptomatisch als Folge der Antisemitismusexposition verstanden.

Die Position Moritz Goldsteins im jüdischen Spektrum wurde auch in dieser Forschung diskutiert, da sie einer komplementären Position zu Friedländer und Klüger entspricht. „Halbheit“ ist die Art und Weise, wie Goldstein die problematische Position des fast assimilierten Juden seiner Zeit in Europa darstellt: eingeklemt zwischen Deutschtum und Judentum. Einerseits symbolisiert Goldstein die jüdische Selbstbejahung angesichts des Antisemitismus, eine Zurückweisung von Selbsthass und Assimilation. Der Goldstein von „Deutsch-jüdischer Parnass“ und „Wir und Europa“ fördert stattdessen die Dissimilation der deutschen Gesellschaft und die Einhaltung von Zionismus. Die Rückkehr nach Zion ist die Art und Weise, wie der Jude mehr zum Europäer werden kann: „Hypereuropäer“. Dennoch symbolisiert ein späterer Goldstein das Versagen der zionistischen Bestrebungen, die Zurückweisung der Alija und die Entscheidung, eine neue Diaspora auszusuchen: die amerikanische Diaspora. Goldstein symbolisiert den Inbegriff der Ambivalenzen des modernen europäischen Juden: unfähig, die Spannung zwischen dem orientalischen Trieb des Zionismus und dem säkularen deutschen/europäischen Hintergrund zu überwinden.

Die kurze Diskussion von Autoren wie Hannah Arendt und Gershom Scholem hat viel Licht auf die unterschiedlichen Inszenierungen der Jüdischkeit nach der Shoah geworfen. Der philosophische Hintergrund Arendts könnte als eurozentrisch verstanden werden, während Scholem die hebräisch-jüdische Tradition vertrat und

dementsprechend den orientalischen Charakter der zionistischen Jüdischkeit verinnerlichte, der von Arendt vielleicht zum Teil abgelehnt wurde. Dies ist bezeichnend für abweichende Konzeptualisierungen und Inszenierungen von Jüdischkeit, die immer noch schwer in Einklang zu bringen sind. Denn wenn Scholem den jüdischen Geisteshen, der sich bedingungslos zum Zionismus verpflichtete, symbolisiert, symbolisiert Arendt das ambivalente Verhältnis des Geisteshen, der beabsichtigt, jüdische Dialektiken zu synthetisieren. Denn obwohl Arendt den Assimilationismus bekämpfte, bekämpfte sie auch viele Arten von jüdischem Essenzialismus und wenn auch die Zurückweisung des Assimilationismus einer bestimmten Anerkennung des orientalischen Charakters des Judentums entspricht, begrenzt der Eurozentrismus Arendts ihr eigenes jüdisches Selbstverständnis außerhalb Europas: weder Zionismus noch Assimilationismus; weder jüdischer Nationalismus noch Antisemitismus; weder der Nationalstaat noch eine schwache und aufgelöste globale Identität.

Im 21. Jahrhundert schließen sich viele jüdische antizionistische Geisteshen politischer Kampagnen wie der BDS an. Jedoch lehnen sie die Idee ab, dass die BDS-Kampagne antisemitisch ist und deshalb den selbthassenden Aspekt, der damit normalerweise verbunden ist. Wenn Gershom Scholem und Hannah Arendt die Spannung zwischen antagonistischen intellektuellen Positionen bezüglich Jüdischkeit damals aufzeigten, stellen Autoren wie Noam Chomsky, Judith Butler oder Norman Finkelstein das geistige Erbe des diasporistischen internationalistischen und antizionistischen jüdischen Geisteshen heutzutage dar; Autoren, die die Gründung eines binationalen Staates in Palästina fördern und infolgedessen das Ende des jüdischen Staates.

Ruth Klüger und Saul Friedländer nehmen eine einzigartige Rolle in dieser ständigen Spannung der jüdischen Welt ein; eine Rolle, die einer bestimmten Inszenierung der Jüdischkeit entspricht. Denn obwohl sie zum Teil die ethischen Dilemmas, die von dem israelisch-palästinensischen Konflikt abstammen, teilen, fördern weder Friedländer noch Klüger anti-israelische Kampagnen oder die Auflösung des jüdischen Staates. Weder Klüger noch Friedländer weisen die Daseinsberechtigung



Israels zurück oder verstehen Israel als einen ontologischen Fehler. Trotzdem synthetisieren beide Autoren viele jüdische Dialektiken: weder assimilationistisch noch nationalistisch; weder komplett zionistisch noch antizionistisch; weder komplett diasporistisch noch israelzentrisch; weder „nichtjüdische Juden“ noch „jüdische Juden“; weder selbthassende Juden noch komplett selbstbejahende Juden.

Der Diasporismus, nicht wie eine politische Haltung, sondern wie ein post-Shoah kognitiver Zustand, beschreibt den Abschluss der autobiographischen Projekte beider Autoren. Ein Gefühl des Exils, der Ambivalenz, des Verlustes zieht die Innenschau der Psyche des Überlebenden nach der Shoah mit sich. Der Zionismus ist entweder nie materialisiert (wie im Fall Klügers) oder nicht die vollendete selbstbejahende jüdische Bewegung (wie im Fall Friedländers). Das Resultat sind mehrere, triklinische, zersplitterte Identitäten, noch keine endgültige Wesenseinheit. Autoren wie Klüger und Friedländer veranschaulichen wie die Verhandlung zwischen der Zentrifugalkraft und der Zentripetalkraft, die auf die jüdische Identität wirken, ein Lebenszeitprojekt sein kann. Und wenn eine Tendenz zur Andersheit, zur Diaspora, überwiegt, das heißt, wenn eine Tendenz dazu, einer und keiner Gesellschaft gleichzeitig zu gehören, als Modus Vivendi festgestellt wird, könnten wir das als das Zeugnis des selbthassenden modernen Zustands ansehen? Friedländer und Klüger bieten den Lesern eine andere Nuance der Jüdischkeit, eine bestimmte post-Shoah Facette der Jüdischkeit. Sie erinnern uns daran, dass eine manichäische Sicht nie zu einem holistischen Verständnis des Selbst kommen kann. Beide Autoren stellen eine Überlebensgeschichte dar, eine Geschichte voller Ambivalenzen, aber auch eine Geschichte, wo die Jüdischkeit eine zentrale Stellung einnimmt: eine essentielle Andersheit, aber dennoch eine Essenz und letztendlich auch nur das.

In dem dritten Kapitel dieser Dissertation wurde das Thema Selbstbejahung behandelt. Im Rahmen der Shoah verstehen wir die jüdische Nationalbewegung als die Kristallisation der jüdischen Selbstbejahung und deswegen grenzten wir das Studienobjekt durch eine historisch-semantische Analyse insbesondere ab. Dies stellte sich als entscheidend heraus, da die Diskussion zu diesem Thema innerhalb der akademischen Welt spezielle Schwierigkeiten mit sich bringt. In der Debatte um die

jüdische Nationalbewegung konnte die Benutzung antisemitischer Rhetorik häufig vorgefunden werden und es wurde deswegen versucht, eine aseptische Methode zu entwickeln, um das Thema Zionismus in dieser Dissertation zu behandeln. Die Ideen des politischen Zionismus im Rahmen des Werks vieler Shoah-Überlebender entsprechen einem Willen zum Leben und zur Selbstüberwindung: der einzige selbstbejahende Weg, sich der Jüdischkeit während und nach der Shoah zu nähern. Die jüdische Nationalbewegung spielt die Rolle eines psychologischen Rettungsboots im autobiographischen Werk vieler Überlebender und folglich wurde dieses umstrittene Thema in dieser Dissertation behandelt.

Die jüdische Nationalbewegung oder der Zionismus ist synchronisch und diachronisch eine vielfältige Bewegung mit einem gemeinsamen Aspekt: die Beziehung zum historischen jüdischen Gebiet. Die Sehnsucht nach Zion ist eine Konstante, die wir in unterschiedlichen Autoren der Zeit des frühen Zionismus bemerken können: fromm oder nicht praktizierend, sozialistisch oder liberal; wie Allan Dershowitz anmerkt: die Sehnsucht nach Zion überwindet Theologie (2003, 17). Der Schmerz der verlorenen Heimat ist ein zentraler Aspekt des jüdischen Exils, aber auch des psychologischen Bewusstseins der Diaspora. Diese Sehnsucht, die durch viele textuelle und rituelle Verweise verinnerlicht wird, wird letztlich nicht eine Sehnsucht nach einem bestimmten Ort. Insbesondere im Werk Klügers bemerken wir eine Sehnsucht nach Utopie.

Das Bild Herzls, der Vater des politischen Zionismus, wurde das Gesicht der zionistischen Leitfigur während der Zeit des frühen Zionismus, sogar ein „Held“ wie Klüger anmerkt. Wir haben die Figur Herzls als das wesentliche Beispiel des säkularen und assimilierten Juden, der ein Zionist wird. Dadurch konnte argumentiert werden, dass säkularistische Ansätze die Kraft der agierenden religiösen/kulturellen Verweise verringern und sie deswegen keine ganzheitliche Sicht der jüdischen ästhetischen Formation erreichen. Im Fall Herzls – wie im Werk Friedländers und Klügers – steht der Antisemitismus für den Auslöser der jüdischen Selbstbejahung, eine jüdische Selbstbejahung, die Klüger „jüdisch[keit] in Abwehr“ nennt; eine Abwehrhaltung, die in der Zeit zwischen der Dreyfus-Affäre und der Shoah die politische und intellektuelle Position vieler fast assimilierten Juden darstellt.

Die Vorstellung des „neuen Juden“, des Muskeljuden, ist entscheidend, um die Entwicklung einer selbstbehaltenden Abwehrhaltung, die Friedländer und Klüger während und nach der Shoah in ihrem Werk veranschaulichen, bemerken zu können. Diese Idee des neuen Juden bezeichnete die Grundlade des zionistischen Ideals. Die Artikulation dieses neuen Juden wurde von der Philosophie der Selbstüberwindung Nietzsches stark beeinflusst und die Benutzung nietzscheanischer Konzepte kann in vielen säkularen Autoren des frühen Zionismus gesehen werden. Wir sind der Auffassung, dass die widersprüchlichen Ansichten Nietzsches zum Judentum, obwohl sie als allosemisch betrachtet werden können, eine geteilte Sorge mit der frühen zionistischen Autoren bezeichnen, da diese frühen zionistischen Autoren mit den „alten Juden“ brechen mussten, um ihn zu überwinden und den neuen Juden aufzubauen. Die Idee des neuen Juden zu verstehen heißt, den Wandel der Ideen beider Autoren bezüglich Jüdischkeit in ihren frühen autobiographischen Werken zu bemerken, und im Fall Friedländers auch während der Entwicklung des israelisch-palästinischen Konflikts.

Die Verinnerlichung des zionistischen Grundpostulats, dass die richtige Heimat eines Juden im Nahen Osten, in Eretz Israel, läge, stellt als Verinnerlichung ein Gefühl des Exogenismus dar, das von außen angeregt aber auch intern bekräftigt wurde. Dies ergab sich aus einem Zurückweisungsbewusstsein, aus einer Andersheit, die einfach bekräftigt werden konnte, und aus der Verinnerlichung eines orientalischen Charakters; ein Charakter, der die Assimilationisten und die Väter der Reformbewegung verfolgte. Dieser orientalische Charakter, der letztlich von allen Zweigen des Zionismus verinnerlicht wurde, etablierte den europäischen Juden jenseits der Grenzen europäischer Kultur und Geographie. Diese Tatsache, die die ontologische Konfiguration des Judentums prägt, wurde zu unterschiedlichen Zeiten in der Geschichte trotzdem in Frage gestellt. Nach der Verinnerlichung des exogenen Charakters der Jüdischkeit, der Zurückweisung der jüdischen Andersheit, die wir *den orientalischen Trieb* nennen, würde die jüdische Performativität umgestaltet. Diese performative Umgestaltung wurde *maßgebend*, um junge Zionisten nach der Shoah zu

stärken. Die Idee des „Nie wieder“ wurde zur Grundlehre zionistischer Jugendbewegungen überall in Europa; daher wurde eine Abwehrhaltung gefördert.

Die Begegnung Klügers mit dem Zionismus wurde stark von ihrer Erfahrung in verschiedenen Konzentrationslagern geprägt: Theresienstadt, Christianstadt und Auschwitz. Im Rahmen der Shoah wurde der Zionismus von Klüger als die einzige selbstbejahende Antwort auf den Antisemitismus verstanden. Der Lebenswille Klügers wurde in diesem Zusammenhang durch die Rhetorik und die nationalen Bestrebungen des politischen Zionismus artikuliert. In diesem Sinn haben die KZs in der Erinnerung Klügers einen ambivalenten Charakter: einerseits eine Art von *Eutopos*, ein „guter Ort“, wo die Selbstbejahung und das politische Bewusstsein entfaltet wurden, ein Ort der intellektuellen Anregung, für die Verinnerlichung einer gemeinsamen nationalen Sache, der Ort für die Synthese zwischen persönlicher Autonomie und kollektiver Justiz. Andererseits bleibt Theresienstadt in der Erinnerung Klügers immer auch das Ghetto, eine weitere nazistische Institution, wo Menschen verhungerten oder in ständiger Angst lebten. Einige Jahrzehnte später kommt Klüger nach Theresienstadt zurück und die Erfahrung wird von ihr als eine „bittere Euphorie“ beschrieben; ein Oxymoron anstelle eines Widerspruchs, und damit vielleicht die Synthese, die normalisierte Ambivalenz des Lebens nach der Shoah.

Im Fall Klügers symbolisiert Israel einen psychologischen Eckpfeiler; der Ort (und die Idee), der bewusst oder unbewusst, in einer ermittelten Distanz bleibt. So muss Israel immer idealisiert werden, in Anbetracht der Tatsache, dass Israel eine fundamentale Rolle als psychologischer und metaphysischer Anker bei der Entwicklung die Selbstbejahung Klügers spielte. Israel wird immer von Klüger als der Ort betrachtet, der eine reale Heimat sein könnte. Israel konnte aber keine Entmystifizierung durchmachen; der Wandel vom metaphysischen Eretz Yisrael zum physischen und politischen Staat Israel ist etwas, das Klüger nie erduldet; und so bleibt Israel immer im Konjunktiv.

Andererseits folgt Friedländer einem antagonistischen Pfad. Nach der Alija wird Friedländer Teil der neuen israelischen Gesellschaft; dadurch wird das metaphysische

Eretz Israel zum physischen Land – der Staat Israel – mit seinen Besonderheiten und immer kritisierbar. Die Auswanderung nach Amerika fügt Klüger in die amerikanische post-Shoah Gesellschaft ein. Die Beziehung Klügers mit dem Zionismus ist von den Einstellungen der jüdisch-amerikanischen Diaspora während der fünfziger und sechziger Jahre und dem Anfang der Beziehung zwischen den Vereinigten Staaten und Israel stark beeinflusst. Im Werk Klügers wird die politische Dimension Israels kaum diskutiert. Wenn diese Dimension aber behandelt wird, herrscht die ontologische Verteidigung des jüdischen Staates.

Das autobiographische Werk Friedländers in dem ersten Schritt seiner Beziehung mit dem Zionismus (von der Shoah bis zu den siebziger Jahren) beweist die Geburt eines Zionisten. Wie im Falle Klügers wurde die Jüdischkeit Friedländers durch die zionistische Rhetorik und ihre Ideen bzw. durch Selbstbejahung, Abwehrhaltung und Nationalismus artikuliert. Im ersten autobiographischen Werk Friedländers bemerken wir eine Rhetorik der Konversion, die aus den unterschiedlichen Elementen der Konversionsrhetorik, die in dem fünften Kapitel dieser Dissertation besprochen wurde, schöpft. Die Rolle der Gemeinschaft ist entscheidend bei der zionistischen Konversion Friedländers. Das Gefühl der Jüdischkeit entstammt einem kollektiven Gefühl der Katastrophe; seine defensive Jüdischkeit beginnt allerdings durch den Kontakt mit einer einladenden zionistischen Gemeinschaft, deren kollektive Kampf Juden zusammenschloss.

Im Gegensatz zu protestantischen Autobiographen, die einen Individualitäts- und Identitätsverlust beim Eintreten in eine religiöse Gemeinschaft fürchten, zögert Friedländer nicht und entscheidet sich, sich in einem gemeinsamen Ziel „aufzulösen“, hinein in die kollektive und kollektivistische Bewegung des Zionismus, das heißt, in eine einladende und totalisierende zionistische Gemeinschaft, wo Andersheit kein Gefühl des Exogenismus zur Folge hatte, sondern ein Gefühl der Teilnahme einer neuen Essenz. Diese Konversion Friedländers ergibt sich aus dem von Friedländer betrachteten logischen Denken; eine Logik, die durch die Grundsätze der jüdischen Nationalbewegung herauskristallisiert wird. Dadurch stellt Friedländer seine Alija als eine entmystifizierte Schlussfolgerung dar und versucht so, aus dem Pathos des

Zionismus zu entkommen. Insofern ähnelt die Konversion Friedländers der Konversion von Autoren wie Stuart Mill wegen ihrer intellektuellen Offenbarung und dem politischen Charakter. Ebenso wie Mill, der im Utilitarismus ein berechtigtes Ethos fand, findet Friedländer im Zionismus eine logische und gerechte politische Lösung der Judenverfolgung.

Die „Dekonversion“ Friedländers ergibt sich stattdessen aus ethischen Gründen, aus dem Versagen des zionistischen Ethos, aus einer Zusammenlebensethik, die bei Friedländer nach der post-1967 zionistischen Logik nicht mehr vertretbar ist. Die Zurückweisung Friedländers der neuen zionistischen Logik von Expansionismus und seiner religiösen Komponente führen zu einer Distanzierung von der zionistischen Bewegung. Diese „Dekonversion“ fällt nicht in die Kategorie des Antizionismus: die Gründung des jüdischen Staates wird bei Friedländer noch als eine bewundernswerte Leistung betrachtet und seine emotionalen Bindungen sind nicht gemindert. Trotzdem stehen die Offenbarungsmomente in *Quand vient le souvenir* im Gegensatz zu der tragischen Lösung in *Where Memory Leads*: die ersten Begegnungen mit den zionistischen Jugendgruppen, wo die jüdisch-zionistische ästhetische Formation gebaut wurde, sind durch starke Meinungsverschiedenheiten mit der etablierten zionistischen Tendenz nach dem Sechstagekrieg und den konservativeren und religiösen Zweigen des Zionismus ersetzt worden. Die Forderung nach sozialem Ungehorsam und die Teilnahme an den von Shalom Achsav (Frieden jetzt) organisierten Protesten symbolisieren den „Gegenoffenbarungsmoment“ vierzig Jahre nach der Alija.

Die begeisterte Rhetorik der Konversion wird eine Rhetorik der „Dekonversion“; die selbstbejahenden Taten des neuen Konvertiten werden zum reaktiven Handeln des Menschen in Richtung einer ideologischen Wende. Dennoch wäre es ein Fehler, die Dekonversion Friedländers nur als die Folge der zionistischen Tendenz nach dem Sechstagekrieg zu verstehen. Die jüdische Nationalbewegung, das wichtigste Vorhaben im Leben Friedländers bricht zusammen und die Dekonversion Friedländers bringt ihn zu seinem vorherigen Zustand zurück. Der Zionismus, der Versuch Friedländers, eine Essenz nach der Shoah zu erhalten, bröckelt. Daher muss seine Dekonversion als eine Rückkehr zu einem diasporischen Zustand verstanden werden; eine Rückkehr zu einem

immer gefürchteten aber vielleicht auch gewünschten Ort (vielleicht einem Nicht-Ort), der Ort des diasporistischen Daseins, das sich nach Exil sehnt.

In den letzten Kapiteln dieser Dissertation wurde die Idee in Frage gestellt, ob die Beschäftigung mit dem Thema Religion in gegenwärtiger Literatur- und Kulturkritik einem Atavismus entspräche. Wir verstehen, dass eine bewusste Missachtung der Religion oder der religiösen Phänomene in einer bestimmten Ideologie verwurzelt ist; in einer säkularistischen Ideologie, die religiöse Phänomene wegen ihres irrationalen Charakters ignoriert. Das Axiom der Irrationalität der Religion wurde nicht in Frage gestellt, nämlich die Irrationalität der Religion, sondern die Ignorierung religiöser Phänomene aufgrund ihrer Irrationalität. Das hat den methodischen Ansatz unseres Untersuchungsgegenstands aber nicht beeinflusst, das heißt, wir sind nicht ins theologische Feld eingetreten; sondern bei einem kulturwissenschaftlichen Ansatz geblieben. Wir verdeutlichten die Machtdynamiken der kulturellen/religiösen Phänomene und stellten sie in Frage. Wir warfen während dieser Dissertation Fragen in Bezug auf Ethnizität, Gender oder Identität auf. Zusätzlich stellte das Thema Religion einen der zentralen Eckpfeiler dieser Dissertation dar.

In Anknüpfung an die analytische Psychologie Jungs verstanden wir den religiösen Instinkt des Menschen als einen grundlegenden Aspekt der menschlichen Erfahrung. Dadurch betrachteten wir die Religion wie Jung als Behälter unzähliger Symbole des Geistes, der sogenannten Archetypen. Nach Jung kann dieser religiöse Instinkt dennoch säkularisiert werden und so eine bestimmte Art von „säkularisierter Heiligkeit“ darstellen, wenn wir die Verinnerlichung eines Systems von säkularisierten totalisierten Axiomen als die säkulare Entwicklung eines Systems ursprünglicher religiöser Axiome verstehen. Diese Idee diente während der Untersuchung als Grundaxiom des Verständnisses der menschlichen Psyche.

Die Gattung der Autobiographie war das ausgewählte Medium, durch welches religiöse Phänomene und ihr säkularisierter Ersatz analysiert worden sind. Von der spirituellen Autobiographie Augustinus bis zur zeitgenössischen Autobiographie wurden die Momente in der Geschichte der Autobiographie, in denen ein besonderer

Beitrag geleistet worden ist, behandelt. Diese Beiträge haben unser Verständnis der religiösen Erfahrung geprägt, bearbeitet und umgewandelt; eine religiöse Erfahrung, die im Laufe der Geschichte sehr präsent in der Gattung der Autobiographie ist. Es wurde die Spannung zwischen der Gesellschaft und dem Individuum diskutiert; eine Spannung, die eine anthropologische Konstante zu sein scheint, eine immer komplizierte Verhandlung, die zu keinem Entschluss kommt; ein konstanter und scheinbar dialektischer Vorgang, in dem die identitäre Herauskristallisierung schnell in Frage gestellt wird. Die Gemeinschaft hat einen vielgestaltigen Charakter; einerseits gibt die Gemeinschaft dem Ich, die Möglichkeit sich zu verstehen, das heißt, das Ich braucht immer die Gemeinschaft. Gleichzeitig droht die Gemeinschaft dem Ich mit seiner Auflösung und spiegelt daher den widersprüchlichen Charakter dieser Beziehung wider.

Durch die Analyse Augustinus', Bunyans, Rousseaus und Mills legten wir das Kontinuum zwischen der traditionell verstandenen religiösen Erfahrung und ihrer säkularisierten Auffassung dar. Wir wählten diese Autoren für ihren Beitrag zur Entwicklung der Konversionsrhetorik aus: Augustinus als der Vater introspektiven Denkens, aus welchem alle Formen der Autobiographie abstammen. Bunyan etablierten wir als protestantischen Vertreter der Autobiographie. Bunyan betont die Spannung zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft, die das Selbstverständnis Bunyans stark bedingt. Rousseau verdient besondere Aufmerksamkeit wegen seiner Rolle als Säkularisierter der Konversionsrhetorik, die bis dahin mit der traditionell verstandenen religiösen Erfahrung stark verbunden war. Rousseau steht zu einem Modell, das er gleichzeitig unterwandert; die Natur wird die moderne Version einer konzipierten Gottheit. Die Beziehung zwischen Rousseau und der Gemeinschaft ist auch besonders problematisch; sie entspricht der vielgestaltigen Dimension der Gemeinschaft. Einerseits zwingt der irreführende und enttäuschende Charakter der Gemeinschaft Rousseau zur Selbstentdeckung, jedoch ist es auch die Beteiligung an der Gemeinschaft, die den Fortschritt des Ichs ermöglicht. Was wir als den wichtigsten Beitrag Rousseaus verstehen können, ist das Verständnis des Ichs als selbstwidersprüchlich; ein Zwist, der nicht als dichotomisch verstanden werden soll, sondern als oxymoronisch und Teil eines



dialektischen Prozesses. Mill bringt den letzten Beitrag, den wir diskutieren wollen, nämlich die Intellektualisierung der Konversionsrhetorik. Weder Gott noch die vergöttlichte Natur sind relevant für Mill. Im Gegenzug führt Mill die Idee ein, dass sich das Ich in eine bessere Version von sich selbst mittels eines logischen Denkens umwandeln kann; ein logisches Denken, das das Ich mit einem ähnlichen System von totalisierenden Axiomen versorgen kann; ein säkularisiertes System von Axiomen, das dem Ich einen Sinn und einen Zweck gibt.

Die Tendenzen zeitgenössischer feministischer Kritik stellen mehrere Herausforderungen für das weibliche Selbstverständnis in der Autobiographie und der Konversionserfahrung dar aufgrund der problematischen Beziehung zwischen der feministischen Kritik und dem Kanon im Allgemeinen. Themen wie Autobiographie und Religion – die natürlich als androzentrisch unter der feministischen Linse betrachtet werden – stellen mehrere Schwierigkeiten für die feministische Autorinnen wie Ruth Klüger dar, die sich entscheidet, einen Prozess der Selbstwahrnehmung durchzuführen, wo eine klare religiöse Neugier illustriert wird. Die Verinnerlichung einer vom Kanon marginalisierten Alterität und die Folgen solcher müssen immer berücksichtigt werden, wenn wir feministische Autorinnen diskutieren. Die Annahme dieser Andersheit beeinflusst stark die Definition des weiblichen Ichs und die Dynamik, die mit dem religiösen Text und den religiösen Hierarchien etabliert wird.

Wie schon erläutert wurde, ist das Verständnis Jungs bezüglich der Psychologie der Religion ein Leitprinzip in dieser Dissertation gewesen. Damit wurde die Gott-ist-tot-Theologie in Frage gestellt; nicht durch die Verneinung des säkularisierten Prozesses, der nach der Aufklärung folgte, sondern durch den Hinweis, dass solcher Anspruch die säkularisierten Umsetzungen des religiösen Instinkts einerseits übersieht. Andererseits sind wir auch der Auffassung, dass dieser Anspruch den religiösen Aufschwung in der Neuzeit ignoriert; Religionen, die neue Medien zur Ausweitung religiöser Ideen nutzen. Das Verständnis der Religion, das wir in dieser Dissertation anwendeten, beruht auf neueren Studien auf den Gebieten der Religionsphilosophie, Ethnologie und Anthropologie. Dieser Ansatz fördert ein Verständnis der Religion als Kultur, Kultur als Medien und die Triade Religion-Kultur-Medien als Bedeutung und

Praxis. Damit wurde in Frage gestellt, dass der Glaube die Praxis voransteht und stattdessen vorgeschlagen, dass das religiöse Ritual als Mediation verstanden werden muss. In den Augen des Gläubigers verbindet sich diese Mediation mit einer ontologischen Wahrheit, die eine Bedeutung und ein Ethos anbietet. Der Schwerpunkt lag aber darauf, wie das Ritual die Arena wird, wo Bedeutung aufgebaut, ausgehandelt und wieder aufgebaut wird. Das Ich wird durch dieses Verständnis der Religion als das Resultat solcher Mediation verstanden.

Der selbstbewusste rituelle Teilnehmer ist unser Hauptstudienobjekt gewesen. In diesem Sinne wurde die Position Friedländers und Klügers verstanden, wenn sie religiöse Angelegenheiten in ihrem autobiographischen Projekt behandeln. Beide Autoren platzieren sich jenseits der Beobachter-Beobachtete / Analysator-Analysierte / Gläubiger-Atheist Dialektiken. Durch die Zurückweisung des Postulats, dass der Glaube der Praxis voransteht, unterwandert der selbstbewusste rituelle Teilnehmer die religiöse Dynamik des Gläubigers, der aufgrund seines schon gegründeten Glaubens eine Religion ausübt. Durch diesen selbstbewussten und analytischen (fast dekonstruktiven) Blick bestätigen Autoren wie Friedländer oder Klüger die Idee, dass die Praxis dem Glauben voransteht. Im Falle von Klüger und Friedländer ist dieser Glaube nicht eine Erfahrung und Verinnerlichung einer allgegenwärtigen und allmächtigen Gottheit, sondern ihr eigenes Selbstverständnis als konstitutiver Bestandteil der jüdischen ästhetischen Formation und, insbesondere im Fall Klügers, ihre Rolle innerhalb solcher Gemeinschaft. Daher wurde die Frage aufgeworfen, ob wir diese Autoren als „praktizierte“ Juden statt „praktizierende“ Juden verstehen können, da diese Umkehrung der religiösen Dynamik seitens des selbstbewussten rituellen Teilnehmers einem wesentlichen Aspekt der modernen religiösen Erfahrung entspricht.

Im Werk von Klüger und Friedländer ist Pesach das grundlegende jüdische Ritual. Durch die Hervorhebung des performativen Aspekts des Rituals, das heißt, durch die Hervorhebung seiner Praxis versteht Klüger Pesach als Praxis der Mediation. Durch diese Mediation wird eine bestimmte gesellschaftliche Wirklichkeit erschaffen, die letztlich eine bestimmte Weltanschauung, eine bestimmte Bedeutung und ein bestimmtes Ethos produziert; die Identität und das Selbstverständnis des rituellen

Teilnehmers werden dadurch auch produziert. Die ästhetische Erfahrung Pesachs überwindet die Erfahrung des kantischen Schönen und deswegen folgen wir einer aristotelischen Auffassung der ästhetischen Erfahrung, die sich als umfassender herausstellt, wenn man die religiöse ästhetische Erfahrung behandelt. Nach diesem Verständnis der ästhetischen Erfahrung, die in den letzten Kapiteln dieser Dissertation erläutert wurde, schlagen wir die Entwicklung von dem traditionell festen Konzept der Gemeinschaft bis zu der ästhetischen Formation vor. Durch dieses Verständnis wird die Gemeinschaft als dynamischer verstanden, eine ästhetische Formation, die sich durch diese rituellen Akte von Mediation auf- und weiterbaut.

Dieses ursprünglich inklusive Telos des Rituals stellt sich als exklusiv durch das feministische Prisma heraus, durch welches Klüger das jüdische Ritual betrachtet und es interpretiert. Die rituelle Betätigung entspricht der Arena, wo Machtverhältnisse hergestellt, ausgehandelt und verkörpert werden. Der Einfluss Foucaults auf diesen Ansatz ist unanfechtbar und muss insbesondere berücksichtigt werden, wenn wir gegenwärtige Autoren behandeln, da er den Geisteswissenschaftler zur Suche nach Dominanz und Ehre in kulturellen Prozessen veranlasst und prädisponiert die Verhandlung seitens des selbstbewussten rituellen Teilnehmers. In diesem Sinne interpretieren wir die Nichtannahme der Geschlechterhierarchien des orthodoxen Judentums seitens Klügers. Dieser exklusive Charakter des Rituals wird von Klüger in unterschiedlichen Ritualen erläutert und führt zur Zurückweisung des jüdischen Rituals.

Das autobiographische Projekt Klügers kann als die Suche nach einem alternativen Ritual außerhalb des traditionellen religiösen Rahmens verstanden werden; ein literarisches Ritual, eine neue Lobrede, wo Dichtung und Aberglaube das religiöse Versagen kompensieren. Sie entsprechen der säkularisierten Neuorientierung des religiösen Instinkts. Das literarische Ritual wird die neue Praxis der Mediation, durch welche Klüger versucht, das „Gespenst“ ihres Vaters zu befreien. Trotzdem sind wir der Auffassung, dass die gleichzeitige Anziehung und Ablehnung von mehreren traditionellen jüdischen Ritualen und die fehlende Berücksichtigung reformierter

Zweige des Judaismus innerhalb einer größeren Anspannung eingefügt werden müssen, nämlich die zwischen Tradition und Modernität.

Auch versteht Friedländer Pesach als eine grundlegende Mediation, durch welche die jüdische ästhetische Formation aufgebaut und verkörpert wird. Das traditionelle Fest fügt den rituellen Teilnehmer in die kollektiv verinnerlichte Geschichte des jüdischen Volkes ein. Nach Friedländer bringen die heiligen Worte eine Erfahrung jenseits des Schönen mit sich: die Erfahrung von Zugehörigkeit zu einer größeren jüdischen Tradition und Geschichte, größer als das bloße Individuum. Die Verinnerlichung einer bestimmten Geschichte seitens des rituellen Teilnehmers wird Bestandteil der Lebenswelt des Ichs. Wenn wir die Mediation des Rituals und seine ästhetische Erfahrung als den Weg zum kollektiven Unbewussten verstehen, wovon die ontologische Wahrheit abstammt, können wir infolgedessen auch verstehen, dass das Selbstverständnis des rituellen Teilnehmers dadurch auch aufgebaut wird.

Die Opferung Isaaks ist auch ein wesentlicher intertextueller Bezug im autobiographischen Werk Friedländers. Seine Auslegung des Texts als ein Akt von Gehorsam und Unterwerfung Gottes folgt der überwiegend jüdischen Deutung des Texts. Trotzdem stößt diese Auslegung mit der zionistischen Stimmung, präsent in dem ersten autobiographischen Werk Friedländers, zusammen, da Friedländer unfähig ist, das Dilemma des Gehorsams Abrahams und der Gewissensnot zu lösen, die solcher Gehorsam mit sich bringt. Eine „säkularisierte“ Auslegung dieses Gehorsams wird trotzdem von Friedländer vorgeschlagen. Dadurch werden die ersten Zweifel Friedländers bezüglich der jüdischen Nationalbewegung geäußert. Diese dissonierenden Noten im ersten autobiographischen Werk Friedländers entsprechen der Unfähigkeit Friedländers, sich für eine Sammelbewegung zu engagieren. Seine Überlegungen zur Bedeutung der Opferung Isaaks kann als ein Vorzeichen für das zweite autobiographische Werk interpretiert werden. Sie zeigen eine Art von wanderndem Juden, nicht egoistisch, sondern ein einfühlsamer Individualist; fähig, mit unterschiedlichen Bewegungen zu sympathisieren, aber ohne ein komplettes Engagement. Das verstehen wir als einen wesentlichen Aspekt der Psychologie Friedländers trotz seiner Unstimmigkeiten mit der Philosophie bezüglich der

Siedlungstätigkeiten Israels. Friedländers Unfähigkeit, sich für irgendeine ästhetische Formation zu engagieren, entspricht einer Konstante in seinem Werk.





# CONCLUSIONES





## CONCLUSIONES

En los dos primeros capítulos de esta tesis, hemos analizado las diferentes articulaciones de la judeidad moderna, dado que los dos autores principales tratados en este estudio coinciden en que la identidad judía se encuentra en la base de su autocomprensión. Es debido a esto por lo que hemos querido desarrollar una “lectura judía” a lo largo de todo este trabajo. Afrontar las cuestiones relativas a la autocomprensión y la identidad, trasciende, no obstante, la mera categorización que el propio autor se autoimponga. La cristalización de una identidad determinada, aunque esta resulte triclinica, tiene un claro eco en las decisiones vitales y las preferencias políticas de un sujeto. Ésta, además, predetermina toda una serie de actitudes para afrontar los fenómenos del mundo. En este sentido, hemos decidido entender el significante casi flotante de la identidad como un prisma modelador, como un lugar auto-reconocido desde el cual desarrollar una cosmovisión.

La llamada simbiosis germano-judía ha sido tratada con el fin de construir el cuadro general desde el cual comenzar un análisis de la relación de Ruth Klüger y Saul Friedländer con Alemania y la germanidad después de la Shoá. La simbiosis germano-judía –o la conversación germano-judía– comenzada por Mendelssohn en su intento por reconciliar el cristianismo y el judaísmo en el contexto de la Ilustración es, después de la Shoá, considerada una mera ilusión hasta cierto punto. No obstante, Alemania y la cultura alemana juegan un papel central a la hora de entender las dinámicas en las que estos autores se ven inmiscuidos. Como ambos autores ponen de manifiesto, Alemania y la germanidad son, simultáneamente, consideradas algo familiar y algo peligroso: un paradigma cultural reconocido a la vez que un paradigma cultural excluyente. Alemania permanece en el recuerdo de Klüger y Friedländer como algo atractivo a la par que repulsivo; produciendo así un extraño magnetismo y un aborrecimiento visceral en la psique del autor germano-judío superviviente de la Shoá que autores como Klüger y Friedländer representan.

Hemos entendido el camino académico de Ruth Klüger –el camino de la judía germanista post-Shoá– como un intento de diálogo germano-judío. En él encontramos

una búsqueda del lugar general del Otro en la literatura alemana, especialmente el lugar del Otro femenino y del Otro judío, pero también una puesta de manifiesto del carácter amalgamado de la judeidad y la germanidad. Klüger alaba la secularización del intelectual germano-judío y su inclusión en la vida intelectual de la Europa ilustrada en adelante, pero también rechaza la asimilación, es decir, el olvido de la otredad constitutiva de la judeidad y, quizás por eso, su falta de consideración del movimiento reformista dentro del judaísmo. Aun así, esta germanidad judía –esta judeidad germana– es una fuente de tensiones para el germanista judío después de la Shoá que no encuentra un equilibrio: una síntesis imposible entre la relación a veces aparentemente dialéctica y a veces dicotómica entre la judeidad y la germanidad en el contexto de la vida después de la Shoá.

Friedländer entiende la judeidad germana del siglo XX como prueba irrefutable de la existencia de tal simbiosis. Sin embargo, la germanidad y la judeidad colisionan también en el camino académico y autobiográfico de Friedländer, especialmente a la hora de enfrentarse al revisionismo histórico relativo a la historia de la Shoá y la problemática reconstrucción del patriotismo alemán después de ella. El parcial involucramiento de Friedländer en la llamada Disputa de los historiadores y sus luchas académicas con Martin Broszat y Ernst Nolte (como las problemáticas relaciones de Klüger con Martin Walser y Herbert Lehnert) ponen de manifiesto los límites del diálogo germano-judío, pero también los dilemas que surgen de memorias antagónicas y de los intentos de reconstrucción de un carácter nacional alemán bajo la atenta mirada del Otro alemán por antonomasia: el superviviente judío.

Friedländer y Klüger cuestionan y desafían en sus trabajos la búsqueda de un patriotismo alemán, es decir, el intento por reconstruir un movimiento nacionalista alemán después de Auschwitz. Ambos autores juegan el rol del observador académico: sin ser completamente endógenos, pero tampoco completamente exógenos. Estos supervivientes, estos académicos, nos recuerdan el potencial fracaso a la hora de reconstruir y reconciliar Esencias antagónicas cuando éstas comparten una historia, pero no una memoria común. Autores como Klüger o Friedländer no promueven una deconstrucción postestructuralista de las identidades humanas ad infinitum ni elogian

un postnacionalismo utópico e ingenuo. No obstante, ambos autores sugieren dónde habrían de establecerse los límites de posturas políticas y filosóficas altamente esencialistas y nacionalistas.

El siempre controvertido tema del autodesprecio judío ha encontrado también su lugar en esta investigación; en primer lugar, por su relevancia como constante psicológica en la experiencia judía a lo largo de los siglos: el resultado de la interiorización del antisemitismo, como el psiquiatra de Harvard Kenneth Levin demuestra (2006). Nosotros sugerimos que las actitudes de autodesprecio denotan una particular canalización psicológica de una consciencia de otredad aplicable a la experiencia de cualquier Otro esencial en su intrincada relación con una Esencia excluyente. Muchos académicos, entre ellos Sander Gilman (1986), trazan paralelismos entre el discurso antisionista judío contemporáneo y el autodesprecio. En el contexto de esta investigación, temiendo que tales categorizaciones pudieran prevenirnos de un análisis profundo de la cuestión, hemos preferido hablar de actitudes autodespreciativas en vez de autodesprecio como estado estático; algo que solo hemos utilizado en la discusión del personaje ficticio de Danny.

Danny ejemplifica un rechazo esencialista a –lo que él considera– actitudes religiosas de sumisión, la Diáspora y los estándares de masculinidad en ella. Danny representa el *Muskeljude* autodespreciativo (como Ari Ben Canaan representará el autoafirmativo). Trazando paralelismos entre el personaje ficticio de Danny y el personaje ficticio de Yudka (un sionista secular), hemos concluido con que las actitudes de autodesprecio con respecto a la Diáspora (y todo lo que la Diáspora representa) constituyen, por un lado, un objeto de rechazo común, el cual, no obstante, no ha de compartir necesariamente un fin común. Además, las críticas de Danny a la masculinidad judía recuerdan a las preocupaciones de los sionistas tempranos sobre el cuerpo del judío diaspórico. La finalidad de este análisis es la de concluir con la idea de que las actitudes de autodesprecio que podemos encontrar en el personaje de Danny pueden también ser encontradas en los escritos del sionismo temprano. De ahí, concluimos con que las actitudes de autodesprecio no necesariamente llevan a un estado estático de autodesprecio, pero las actitudes de autodesprecio que no constituyen una

voluntad de vida, de autosuperación y de autoafirmación acaban siendo autodestructivas.

Hemos considerado el concepto del “judío no judío” de Deutscher crucial a la hora de entender la identidad judía contemporánea, así como el diasporismo y el antisionismo judío; pues el ateísmo de Deutscher lo hizo rechazar la religión judía y su internacionalismo lo hizo rechazar el nacionalismo judío. Su judeidad remanente está esencialmente constituida por una consciencia de otredad. El “judío no judío”, defiende Deutscher, es aquel capaz de moverse entre paradigmas, gracias a su constante posición intermedia, a su identidad líquida; de ahí su aspiración a una noción más universalista y abarcadora del ser humano. De acuerdo con Deutscher, esto constituye la característica primordial del intelectual judío de la Diáspora, lo que Deutscher atribuye a pensadores como Spinoza, Heine, Freud o Marx, entre otros. La adopción del nacionalismo judío es entendida por Deutscher como sintomático de la exposición al antisemitismo.

Moritz Goldstein constituye otra de las posiciones que hemos analizado en este trabajo, ya que representa una posición complementaria a Friedländer y Klüger. Su concepto de “*Halbheit*” es la manera en la que Goldstein hace referencia a la problemática posición del judío casi asimilado de principios de siglo XX en Europa: atrapado entre la germanidad y la judeidad. Goldstein representa la autoafirmación judía frente al antisemitismo: un rechazo al autodesprecio y la asimilación. El Goldstein de “*Deutsch-jüdischer Parnass*” y “*Wir und Europa*” promueve la disimilación del judío de la sociedad alemana y su adhesión a los postulados sionistas. La vuelta a Sion es la manera en la que el judío, según Goldstein, puede convertirse en más que europeo, en “hipereuropeo”. No obstante, Goldstein también representa el fracaso de la aspiración sionista y el rechazo a la idea de hacer aliá al elegir finalmente la Diáspora americana. Goldstein personifica la quintaesencia de las ambivalencias del judío europeo durante la primera mitad del siglo XX: incapaz de llegar a una resolución de la tensión entre la pulsión oriental del sionismo y el trasfondo cultural secular europeo/alemán.

La breve discusión de autores como Hannah Arendt y Gershom Scholem ha arrojado luz de manera considerable sobre la cuestión de cómo articular y representar la

judeidad después de la Shoá. El trasfondo filosófico de Arendt ha sido considerado por muchos como especialmente eurocéntrico, mientras que Scholem siempre reclamó la tradición judaica, interiorizando el carácter oriental que Arendt, hasta cierto punto, posiblemente rechazara. Esto es también sintomático de diferentes conceptualizaciones y representaciones de la judeidad, hasta hoy, difíciles de reconciliar. Si Scholem representa al intelectual judío que incondicionalmente se compromete con su judeidad, Arendt, por otro lado, ejemplifica la condición ambivalente del intelectual dispuesto a sintetizar dialécticas judías. Aunque Arendt se oponía fuertemente al asimilacionismo, también se oponía a diferentes formas de esencialismo judío, y mientras oponerse al asimilacionismo habría de conllevar un cierto reconocimiento del carácter oriental de la judeidad con la que los movimientos asimilacionistas pretendían acabar, el eurocentrismo de Arendt delimitaba fuertemente los límites de su comprensión de la judeidad fuera de Europa: ni sionismo ni asimilacionismo; ni nacionalismo judío ni antisemitismo; ni la idea de un estado-nación ni una identidad global líquida.

En el siglo XXI, muchos intelectuales judíos antisionistas de la Diáspora abrazan movimientos como el BDS, negando su intrínseca naturaleza antisemita y, por tanto, el carácter autodespreciativo que se suele asociar a ellos, sobre todo bajo un prisma sionista. Si Gershom Scholem y Hannah Arendt representaban en su momento la tensión entre posiciones intelectuales antagonistas dentro de la judeidad, hoy en día autores como Noam Chomsky, Judith Butler o Norman Finkelstein, por nombrar alguno de los intelectuales públicos de este perfil más influyentes, son representantes del legado *diasporístico* e internacionalista de los judíos antisionistas; todos ellos apoyan la creación de un estado binacional en Palestina y, por extensión, el desmantelamiento del estado judío.

Ruth Klüger y Saul Friedländer representan una posición particular en esta eterna tensión dentro del mundo judío; una posición que hace referencia a una particular puesta en escena de la judeidad; pues, aunque ambos autores comparten los dilemas éticos que surgen a la hora de discutir el conflicto palestino-israelí, ninguno de ellos –ni Ruth Klüger ni Saul Friedländer– promueven o apoyan movimientos antiisraelíes o la disolución del estado judío. Ni Klüger ni Friedländer rechazan la razón de ser de Israel

ni entienden Israel como un error ontológico. Sin embargo, tanto Klüger como Friedländer pueden considerarse sintetizadores de varias dialécticas judías: ni practicantes ni enteramente no practicantes; ni asimilacionistas ni enteramente nacionalistas judíos; ni completamente sionistas ni antisionistas; ni completamente diasporísticos ni “israelocéntricos”; ni “judíos no judíos” ni “judíos judíos”; ni judíos autodespreciativos ni enteramente judíos autoafirmativos.

El diasporismo, no como posición política, sino como estado cognitivo después de la Shoá es la cruda conclusión de Klüger y Friedländer en sus proyectos autobiográficos. Un sentimiento de exilio, de ambivalencia, de pérdida, permea y concluye sus viajes introspectivos. El sionismo como la única experiencia de conversión acaba siendo no materializado (como en el caso de Klüger) o no el movimiento definitivo para alcanzar la autoafirmación judía (como en el caso de Friedländer). El resultado es identidades múltiples, triclinicas, fragmentadas, pero ninguna identidad definitiva. Autores como Klüger y Friedländer ejemplifican cómo la negociación entre las fuerzas centrífugas y centrípetas que operan sobre la judeidad pueden ser la empresa de toda una vida. Y si una tendencia a la otredad y a la Diáspora prevalece, es decir, una tendencia a un sentimiento ambivalente de pertenencia y no pertenencia a cualquier sociedad, ¿podemos entender esta tendencia como una manifestación –si no *la* manifestación– de la condición autodespreciativa moderna? Friedländer y Klüger ofrecen al lector otra tonalidad de la judeidad, una tonalidad propia de la vida después de la Shoá. Nos recuerdan que a través de un prisma maniqueo nunca podrá alcanzarse una visión holística del yo. Ambos autores representan una historia de supervivencia y ambivalencia, pero también una historia donde la judeidad juega un papel central: una otredad esencial, pero aún así una Esencia; y, en última instancia, nada más que eso.

En el tercer capítulo de esta tesis hemos tratado el tema de la autoafirmación judía. En el contexto de la Shoá entendemos el movimiento nacional judío como la cristalización de la autoafirmación judía y, por lo tanto, hemos debido delimitar nuestro objeto de estudio a través de un análisis histórico-semántico. Esto lo hemos considerado de vital importancia debido a que el tratamiento de este tema acarrea dificultades particulares en el mundo académico. Como hemos demostrado, no obstante, las ideas

del sionismo político en el contexto de los trabajos de supervivientes de la Shoá denotan una voluntad de vida y autosuperación: la única manera autoafirmativa de aproximarse a la judeidad. El movimiento nacional judío juega el rol de salvavidas psicológico en el trabajo autobiográfico de muchos supervivientes y, por esto, hemos decidido tratar este tema que, en ocasiones, puede llegar a ser especialmente controvertido.

El movimiento nacional judío o sionismo es sincrónica y diacrónicamente un movimiento altamente plural con un aspecto en común: la relación con la tierra histórica del pueblo judío. La nostalgia de Sion es una constante, que podemos percibir en diferentes autores de la época del sionismo temprano: observantes o no observantes, socialistas o liberales; como subraya Allan Dershowitz: la nostalgia de Sion trasciende la teología (2003, 17). El dolor por la casa perdida es un aspecto central del exilio judío, pero también de la consciencia psicológica de la Diáspora. Esta nostalgia que viene interiorizada a través de tantas referencias textuales y rituales es, en última instancia, no una nostalgia por un lugar concreto, pues especialmente en el trabajo de Klüger vemos una nostalgia (una *Sehnsucht*) hacia una especie de utopía.

La imagen de Herzl –el padre del sionismo político– se convirtió en la cara del líder sionista por antonomasia, el cual, tal y como Klüger señala, participaba del arquetipo del héroe. Utilizando la figura de Herzl como ejemplo del judío secular y casi asimilado que se *convierte* en un sionista, hemos argüido que las aproximaciones secularistas que tienen como finalidad reducir el poder de las referencias religioso-culturales presentes en el sionismo temprano fracasan a la hora de apreciar de manera holística la formación estética judía. El antisemitismo, al ser desencadenante de la autoafirmación judía en muchos autores del sionismo temprano, constituye una articulación de la judeidad que Klüger llama “judeidad en defensa” (*Jüdisch[keit] in Abwehr*); una posición defensiva que desde el Caso Dreyfus hasta la Shoá constituyó una posición política e intelectual de muchos autores judíos casi asimilados en el contexto europeo y, especialmente, en el contexto alemán.

El concepto del “nuevo judío”, el *Muskeljude*, es clave a la hora de entender el desarrollo de actitudes autodefensivas y autoafirmativas en la obra de Friedländer y



Klüger durante la Shoá y en los años inmediatamente posteriores, pues estas constituyeron la imagen del hombre sionista ideal. La filosofía de la autosuperación de Nietzsche constituyó la base para la articulación de muchos escritos sionistas durante este periodo, aunque esta idea pueda sonar inapropiada. Sostenemos que las ideas aparentemente contradictorias de Nietzsche con respecto a los judíos y la judeidad, no obstante, aunque potencialmente calificables de “alosemíticas”, constituyeron una preocupación compartida entre los escritores sionistas, ya que estos autores del sionismo temprano apelaban a la ruptura con el “antiguo judío”, su superación y la construcción de un “nuevo hombre judío”. Entender la idea del “nuevo judío” es crucial a la hora de entender el cambio en las actitudes de Klüger y Friedländer con respecto a la judeidad durante los años de la Shoá y en el tiempo inmediatamente posterior y, en el caso de Friedländer, durante el desarrollo del conflicto palestino-israelí.

La interiorización del postulado base del sionismo, que la casa real de un judío yace en Oriente Próximo, en la Tierra de Israel, constituye la interiorización de un sentimiento de exogenismo, externamente sugerido, pero internamente confirmado. Esto es el producto de una consciencia de rechazabilidad, una alteridad fácilmente corroborable, así como la interiorización de un carácter oriental; ese mismo que acechaba a los asimilacionistas y a los pioneros del movimiento reformista temprano. Este carácter oriental, en última instancia interiorizado por todas las ramas del sionismo, establecía al judío europeo allende los límites de la cultura y la geografía europeas. Este hecho, que configura ontológicamente la judeidad, ha sido, no obstante, cuestionado a lo largo de la historia. A través de la interiorización de este carácter exógeno de la judeidad, el rechazo de la marginalidad judía y, lo que hemos llamado, la pulsión orientalista, reconfigurarían la “performatividad” judía y la pasividad que es considerada característica de muchas víctimas de la Shoá. Esta reconfiguración performativa llegó a ser cardinal a la hora de inspirar a jóvenes sionistas después de la Shoá. La idea de “nunca más” constituyó una de las principales enseñanzas de los movimientos jóvenes del sionista por toda Europa. Consecuentemente, una actitud defensiva fue promovida.

El encuentro de Klüger con el sionismo está fuertemente marcado por su experiencia en los diferentes campos de concentración y exterminio por los que pasó:

Theresienstadt, Christianstadt y Auschwitz. El sionismo es entendido por Klüger como la única respuesta autoafirmativa al antisemitismo durante la Shoá. La voluntad de vida de Klüger en este contexto es articulado a través de la aspiración nacional del sionismo. En este sentido, los campos de concentración —especialmente Theresienstadt— siempre mantienen una naturaleza ambivalente: por una parte, el campo es recordado como una especie de *eutopos*, de “buen lugar”; es decir, el lugar donde se desarrollaron la autoafirmación y la consciencia política, el lugar para la estimulación intelectual, para el despertar a una causa nacional colectiva. En definitiva, el lugar donde sintetizar la autonomía personal y la justicia colectiva. Por otra parte, Theresienstadt siempre permanece en la memoria de la germanista como el gueto: una institución Nazi donde sus presos morían de hambre sin ningún tipo de certeza sobre el futuro de sus vidas. Décadas más tarde, la vuelta de Klüger a Theresienstadt es explicada por ella como una “euforia amarga” (*a bitter euphoria*): un oxímoron en vez de una contradicción y así, quizás, la síntesis: la ambivalencia normalizada de la vida después de la Shoá.

En el caso de Klüger, Israel significa, psicológicamente, un pilar básico. Un lugar (y una idea) que, consciente o inconscientemente, es siempre mantenido a una distancia calculada, a un cierto nivel de idealización, debido a su rol fundamental como ancla física y metafísica para el desarrollo de la autoafirmación de la autora durante la Shoá. Israel es constantemente referido por Klüger como el lugar que podría haber sido una verdadera patria, pero que nunca lo fue. La desmitificación de Israel y su transición de la Tierra de Israel al Estado de Israel es algo que Klüger nunca lleva a cabo; así, Israel es siempre mantenido, consciente o inconscientemente, en un estado subjuntivo: un estado de constante potencialidad.

Después de hacer aliá, Friedländer se integra en la nueva sociedad israelí; de ahí que la Tierra de Israel metafísica progresivamente se convierta en el país físico, en la entidad política que constituye el Estado de Israel, con sus particularidades y siempre sujeta a crítica. Por el contrario, la emigración de Klüger a los EE. UU. la inserta en la sociedad americana post-Shoá. Hemos así sugerido que la relación de Klüger con el sionismo e Israel está muy influenciada por las actitudes de la Diáspora americana durante los años cincuenta y sesenta, así como el comienzo posterior de las relaciones

políticas entre los EE. UU. e Israel. Israel, en la obra de Klüger, pocas veces es tratada en su dimensión política y, cuando esta dimensión es de alguna manera referenciada, prevalece siempre la defensa ontológica del estado judío.

El proyecto autobiográfico y ensayístico de Friedländer durante el primer estadio en su relación con el sionismo (desde después de la Shoá hasta los años setenta) denota la construcción de un sionista. Como en el caso de Klüger, la judeidad de Friedländer es articulada a través de la retórica y los postulados sionistas, es decir, a través de la autoformación, la autodefensa y el nacionalismo. En la primera obra autobiográfica de Friedländer se percibe un patrón de retórica de conversión que bebe de los diferentes estadios del patrón de retórica de conversión que hemos tratado en el último capítulo de esta tesis: el papel de la comunidad es crucial en la conversión de Friedländer al sionismo. El sentimiento de judeidad de Friedländer se origina a través de un sentimiento de calamidad colectiva; la judeidad defensiva de Friedländer se origina, sin embargo, a través del contacto con una comunidad acogedora cuya lucha colectiva uniría al pueblo judío.

A diferencia de los autobiógrafos protestantes que temían una pérdida de identidad e individualidad como consecuencia de su inserción en una comunidad religiosa, Friedländer no duda y decide “disolverse” y asimilarse en un *telos* colectivo, en la iniciativa común del nacionalismo judío, es decir, en la totalizante comunidad sionista donde la otredad no conllevaba exogenismo, sino una necesaria adhesión a la nueva Esencia. La conversión de Friedländer del yo diaspórico al yo israelí es el resultado de lo que él entiende como una reflexión lógica, una lógica que encuentra en el nacionalismo judío una manera de cristalizarse. A través de esta idea, Friedländer enmarca la vuelta a Israel como una conclusión desmitificada, en un intento por escapar del pathos generalmente conectado con el sionismo. En este sentido, la conversión retórica de Friedländer recuerda a la de Stuart Mill por su epifanía intelectual y su carácter político. Al igual que Mill encuentra en el utilitarismo un ethos válido al que adherirse, Friedländer encuentra en el sionismo una solución política lógica y justa para dar respuesta a la consciencia histórica de la persecución.

La “deconversión” de Friedländer se produce como resultado de lo que él presenta como un fracaso del previamente interiorizado *ethos*, una revisión de una ética de cohabitación que es, según Friedländer, no defendible después de la lógica sionista post-1967. El rechazo a la nueva lógica sionista de expansionismo y su componente predominantemente religioso lleva a Friedländer a la disociación con el movimiento sionista. Esta deconversión, no obstante, no cae dentro la categoría de antisionismo: la fundación del estado judío es todavía considerado por Friedländer un logro merecedor de admiración y orgullo, y su conexión emocional con Israel no disminuye. Sin embargo, los movimientos de epifanía que podemos ver en *Quand vient le souvenir* encuentran una resolución amarga en *Where Memory Leads*. Los primeros encuentros con los movimientos juveniles sionistas donde una formación estética judía y sionista se construyó son reemplazados por las discrepancias con la tendencia principal del sionismo después de 1967 y, especialmente, con las ramas más conservadoras y religiosas del sionismo. Llamar a la desobediencia civil y participar en las protestas organizadas por Shalom Achsav representan los momentos de “contraepifanía” cuarenta años después de haber hecho alía.

La entusiasta retórica de conversión se convierte en una amarga retórica de deconversión; las acciones autofirmativas del nuevo converso se convierten en la proactividad del que camina hacia un cisma ideológico. Aun así, sería un error entender la disociación de Friedländer con el movimiento sionista solo como el producto de la lógica israelí después de 1967. El sionismo, la iniciativa más importante de la vida de Friedländer –la matriz de toda una serie de axiomas totalizantes– colapsa. Su deconversión denota una vuelta a un estado específico de ambigüedad. Israel, el sionismo, el único intento de Friedländer de adquirir una Esencia después de la Shoá, se resquebraja. Así, la deconversión de Friedländer debe entenderse como una vuelta a un estado previo, un estado diasporístico, que lleva a Friedländer a un lugar (quizás a un no-lugar) temido –pero posiblemente también siempre secretamente deseado– de exilio propio del yo diasporístico.

En los últimos capítulos de esta tesis hemos cuestionado la idea de que la discusión de la religión en la crítica literaria y cultural contemporánea constituya un

atavismo. De hecho, consideramos que la falta de consideración de la religión o los fenómenos religiosos se enraíza en una ideología secularista que pretende ignorar estos fenómenos por su carácter irracional. Nosotros no hemos cuestionado este último postulado, es decir, la irracionalidad de la religión, sino la desconsideración de la religión por su carácter irracional. Esto no ha afectado nuestra aproximación metodológica, es decir, en ningún momento hemos entrado en el terreno de la teología; nos hemos mantenido siempre en el terreno de los estudios culturales. Hemos señalado, y cuestionado, las dinámicas de poder presentes en los procesos culturales, incluida la religión. Además, no hemos ignorado en este estudio cuestiones relaciones con la etnia, el género o la identidad. Sin embargo, hemos elegido el fenómeno religioso como uno de los ejes centrales de esta tesis.

Bebiendo del psicoanálisis de Jung, hemos establecido la aspiración religiosa como un aspecto fundamental de la experiencia humana. Hemos seguido una aproximación junguiana a la religión para entenderla, así, como contenedora de incontables símbolos dentro de la mente: los llamados arquetipos. Hemos tomado como punto de partida la idea de Jung de la constante aspiración religiosa que, no obstante, puede seguir un proceso de secularización y constituir lo que hemos llamado, de la más oximorónica de las maneras, una sacralidad secularizada, sobre la base de la comprensión de la estructuración de cualquier grupo de axiomas seculares como la evolución secularizada de un grupo inicial de axiomas religiosos. Esta idea ha operado, en forma de bajo continuo, a lo largo de toda esta investigación como la base de nuestra comprensión de la psique humana.

El género de la autobiografía y el fenómeno de la auto-escritura han sido el medio elegido por el cual hemos analizado los fenómenos religiosos y sus transposiciones secularizadas. Desde la autobiografía espiritual de San Agustín hasta la auto-escritura contemporánea, hemos señalado los momentos en los cuales se han aportado especiales contribuciones al género, dando forma, editando y transformando nuestra comprensión de la experiencia religiosa que la auto-escritura, de una manera u otra, parece desencadenar en el escritor que aspira a tal viaje introspectivo. Hemos señalado la tensión entre la comunidad y el individuo; una tensión que se nos antoja una constante

antropológica, una siempre complicada negociación que no suele traer una resolución clara; un constante proceso aparentemente dialéctico donde las cristalizaciones identitarias son rápidamente cuestionadas. La comunidad tiene un carácter proteico; por un aparte la comunidad le da al yo la oportunidad de entenderse como tal, a la vez que lo amenaza con su disolución en ella.

A través del análisis de San Agustín, Bunyan, Rousseau y Mill hemos demostrado el continuo que existe desde la experiencia religiosa tradicionalmente entendida y la experiencia religiosa secularizada a través de la autobiografía. Naturalmente, otros autores podrían haber sido incluidos en esta sección, pero hemos elegido los que considerábamos cruciales a la hora de entender la evolución de la retórica de conversión: San Agustín como el padre del pensamiento introspectivo en la autobiografía, de donde toda forma de auto-escritura moderna emana. Bunyan, el representante de la auto-escritura protestante, subraya la tensión comunidad-individuo que en última instancia modela su autocomprensión.

Rousseau también merece especial atención por su papel en el proceso de secularización de la retórica de conversión que, hasta entonces, había estado estrictamente conectada con la experiencia religiosa tradicionalmente entendida. Rousseau se adhiere a un patrón que simultáneamente subvierte; la naturaleza se convierte en la nueva versión de una deidad conceptualizada. La relación entre Rousseau y la comunidad es también problemática, demostrando el carácter proteico de la comunidad. Por una parte, el carácter engañoso y decepcionante de la comunidad empuja a Rousseau al autoconocimiento, pero es también la participación en la comunidad lo que permite al yo progresar. Quizás una de las mayores contribuciones de Rousseau, con respecto a la comprensión del yo narrado, es la de enmarcar al yo como esencialmente contradictorio: una tensión que no debería ser entendida como dicotómica, sino como oximorónica y parte constitutiva de un proceso dialéctico.

Stuart Mill introduce el último aspecto que hemos querido enfatizar: la intelectualización de la retórica de conversión. Dios no es relevante para Mill, como tampoco lo es la naturaleza. Mill introduce la idea de que el yo puede convertirse en una

mejor versión de sí mismo en virtud de un razonamiento lógico; uno que, no obstante, provee al yo con un conjunto similar de axiomas totalizantes: un conjunto de axiomas secularizados que, en última instancia, provee de un sentido y un propósito a la existencia del yo.

La tendencia de la crítica feminista contemporánea, no obstante, plantea una variedad de retos para la autocomprensión femenina en el proceso de narración del yo y la experiencia de conversión, debido, sobre todo, a la problemática relación entre la crítica feminista y el canon en general. Temas como la autobiografía y la religión, necesariamente entendidos como androcéntricos bajo un prisma feminista, suponen varios retos para la autora feminista que decide adentrarse en un viaje introspectivo de la auto-escritura donde además se pretenda hacer referencia a la dimensión religiosa de la construcción del yo. La interiorización de una alteridad femenina marginalizada por el canon debe ser siempre tomada en consideración a la hora de discutir escritoras feministas y los retos que éstas encuentran a la hora de definir el yo femenino en su proceso de auto-escritura.

Como hemos mencionado, las ideas de Jung con respecto a la religión han guiado nuestra comprensión del yo y su aspiración religiosa. A través de este postulado hemos cuestionado la teotematología: no negando el proceso de secularización que desde la Ilustración en adelante ha tenido lugar en Occidente, pero sí –en primer lugar– poniendo de manifiesto que tal aproximación teológica ignora la transposición secularizada de grupos de axiomas que previamente habían estado conectados a la creencia en una deidad. En segundo lugar, consideramos que este tipo de aproximaciones a la religión desestiman el estudio del resurgimiento religioso que tiene lugar en la actualidad y que usa los nuevos medios de comunicación como modo de expansión.

La aproximación a la religión que hemos seguido en esta tesis bebe de estudios recientes dentro de los ámbitos de la filosofía de la religión, la etnología religiosa y la antropología. Esta aproximación, que hemos llamado “culturalista”, promueve una comprensión de la religión como cultura, y una comprensión de la cultura como medios de comunicación; a su vez, la triada religión-cultura-medios es, bajo este paradigma,

entendido como significado y práctica. A través de esta aproximación hemos cuestionado que la creencia preceda a la práctica y hemos entendido el ritual religioso principalmente como mediación. Para el creyente, esta mediación es a ciertas verdades ontológicas que proveen un significado y un ethos. Nosotros, sin embargo, hemos querido centrarnos en cómo el ritual se convierte en la palestra en la que el significado es construido, negociado y reconstruido. El yo narrado ha sido para nosotros entendido como producto de tal mediación.

El participante ritual autoconsciente ha sido nuestro objeto de estudio principal. En este sentido, hemos entendido la posición de Friedländer y Klüger a la hora de tratar temas religiosos en su proyecto autobiográfico. Ambos autores se posicionan allende la dialéctica observador-observado, analizador-analizado o, incluso, creyente-ateo. Al rechazar el postulado de que la creencia precede a la práctica, el participante ritual subvierte la tradicional dinámica religiosa del creyente que, en virtud de su creencia, práctica la religión. A través de un tono autoconsciente y analítico (casi deconstructivo), autores como Friedländer y Klüger corroboran la idea introducida a través de esta aproximación: la práctica precede a la creencia. La creencia, en el caso de estos autores, no es la experiencia e interiorización de una deidad omnipresente y omnipotente, sino la propia autocomprensión del yo como parte constitutiva de la formación estética judía y, como la obra de Klüger demuestra especialmente, su papel dentro de esta formación estética. Por tanto, hemos sugerido la comprensión de estos autores como de judíos “practicados”, en vez de judíos “practicantes”. Sostenemos que esta subversión de las dinámicas religiosas por parte del participante ritual autoconsciente constituye un aspecto crucial de la experiencia religiosa moderna.

En la obra autobiográfica de Klüger y Friedländer, *Pésaj* se erige como el ritual judío principal. El papel fundamental del aspecto performativo del ritual –de su práctica– es subrayado por Klüger, la cual entiende el ritual religioso como una práctica de mediación. A través de esta mediación, tiene lugar la construcción de la realidad social, produciendo así una cosmovisión específica, un significado y un ethos. La identidad y la autocomprensión del participante es, por tanto, producido por tal mediación. La experiencia estética de *Pésaj* trasciende la experiencia kantiana de lo bello



y necesita ser articulada en términos aristotélicos. A través de una aproximación aristotélica al ritual y haciendo uso de la descripción que Klüger ofrece de Pésaj, sugerimos –siguiendo la lógica de las investigaciones recientes en el campo de la filosofía de la religión– la evolución del concepto tradicional de ‘comunidad’ al de ‘formación estética’. Este concepto de comunidad finalmente introduce la idea de la comunidad como algo dinámico, una comunidad que se constituye y reconstituye constantemente a través de actos rituales de mediación.

El telos inicialmente inclusivo del ritual torna excluyente a través del prisma feminista por el cual Klüger ve, interpreta y se relaciona con el ritual religioso; pues la actividad ritual es la palestra donde las relaciones de poder se producen, negocian y se encarnan. La influencia de Foucault en este tipo de aproximaciones es innegable y deben ser especialmente tomadas en consideración a la hora de tratar autores contemporáneos. En primer lugar, porque predispone al académico a establecer unas dinámicas de dominancia y honor, así como predispone al participante ritual (especialmente al participante autoconsciente) a negociarlas. En este sentido, la falta de aceptación de las jerarquías de género del judaísmo ortodoxo es interpretado por Klüger como representativo del carácter excluyente del ritual.

El proyecto autobiográfico de Klüger puede ser leído como la búsqueda y construcción de un ritual alternativo fuera del paradigma religioso tradicionalmente entendido: un ritual literario, un nuevo panegírico, donde –en vez de la religión tradicional– la poesía y la superstición sirven como reorientación secularizada de la aspiración religiosa de Klüger. El ritual literario se convierte en la nueva práctica de mediación a través de la cual Klüger intenta exonerar el fantasma del recuerdo de su padre. No obstante, la simultánea atracción por y el rechazo de varios rituales tradicionales del judaísmo, así como la falta de consideración de alternativas rituales dentro del propio movimiento judío (como las que ofrecen los movimientos reformista y conservador) nos hace cuestionarnos la necesidad de insertar esta compleja relación con la religión dentro de una tensión más amplia entre tradición y modernidad, tal y como hemos discutido en el primer capítulo.

Friedländer también se adhiere a esta aproximación a Pésaj como una mediación constitutiva a través de la la formación estética judía se construye e interioriza. Es la tradicional celebración de Pésaj la que inserta al participante ritual en una historia interiorizada colectivamente. Friedländer introduce la idea de que las palabras sagradas producen en el participante ritual no solo una experiencia de lo bello, sino también una experiencia de inmersión en una historia judía más amplia. La interiorización de una particular historia por parte del participante conforma el *Lebenswelt* del yo. Si entendemos la mediación del ritual (y la experiencia estética que conlleva) como el camino al inconsciente colectivo de donde se han de derivar las verdades ontológicas, podemos entender también por extensión que la autocomprensión del participante ritual es también construida en virtud de este acto de mediación.

La akedá es otra referencia intertextual crucial en el trabajo autobiográfico de Friedländer. La exégesis de Friedländer sigue la lectura tradicional judía del sacrificio de Isaac como un acto de obediencia y sumisión a Dios; una lectura que, no obstante, choca con el tono sionista de la primera obra de Friedländer, el cual se muestra incapaz a la hora de el dilema moral que necesariamente conlleva la obediencia de Abraham a Dios. Una lectura secularizada de esta sumisión a Dios es, no obstante, sugerida por Friedländer y, así, Friedländer pone de manifiesto sus dudas acerca del nacionalismo judío en general. Friedländer se cuestiona hasta qué punto esta disposición sumisa ha sido subvertida por medio del sionismo. Sostenemos que esta nota disonante en la primera obra autobiográfica de Friedländer denota la propia incapacidad del autor de comprometerse con cualquier tipo de movimiento colectivo. Las reflexiones sobre el sacrificio de Isaac sirven de antesala a la segunda obra autobiográfica de Friedländer; y muestran, entre otras cosas, la imagen del judío errante post-Shoá que caracteriza su obra introspectiva: nunca egoísta, pero sí un individualista empático; capaz de entender y simpatizar con diferentes movimientos, sin ser capaz de comprometerse con ninguno de ellos. Este es un aspecto crucial de la psicología de Friedländer; pues, aunque hemos analizado en profundidad los desacuerdos ideológicos y políticos con la filosofía del expansionismo sionista religioso y el movimiento de asentamientos, la incapacidad de

Friedländer a la hora de comprometerse a cualquier formación estética es una constante psicológica del autor que emana de todo su proceso de auto-escritura.





# **BIBLIOGRAFÍA**



## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor. 1966. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Agamben, Giorgio. 1995. *Homo Sacer : Il Potere Sovrano e La Nuda Vita*. Torino: G. Einaudi.
- — —. 1998. *Quel Che Resta Di Auschwitz. L'archivio e Il Testimone*. Torino: Bollati  
Bringhieri.
- Anderson, Linda R. 2001. *Autobiography*. London : Routledge.
- Angrès, Ruth K. 1985. "A 'Jewish Problem' in German Postwar Fiction." *Modern Judaism*  
5 (3): 215–33.
- Arendt, Hannah. 1944. "The Jew as Pariah: A Hidden Tradition." *Jewish Social Studies* 6  
(4): 99–122.
- — —. 2013. *Eichmann in Jerusalem : Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München:  
Piper.
- Arendt, Hannah, and Gershom Scholem. 2010. *Der Briefwechsel*. Frankfurt am Main:  
Jüdischer Verlag.
- Aschheim, Steven E. 2001. *In Times of Crisis : Essays on European Culture, Germans, and  
Jews*. Madison, Wisc. : University of Wisconsin Press,.
- — —. 2015. *The German-Jewish Experience Revisited*. Edited by Steven E Aschheim and  
Vivian Liska. Boston: de Gruyter.
- Audi, Robert. 1999. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2nd ed. Cambridge:  
Cambridge University Press.
- Augustine, of Hippo, and James Joseph O'Donnell. 1992. *Confessions*. Oxford / New York:  
Oxford University Press.
- Avishai, Bernard. 2002. *The Tragedy of Zionism: How Its Revolutionary Past Haunts Israeli*



- Democracy*. New York: Helios Press.
- Baldwin, Peter, ed. 1990. *Reworking the Past: Hitler, the Holocaust, and the Historians' Debate*. Boston: Beacon Press.
- Barak, Yoram, Dov Aizenberg, Henry Szor, Marnina Swartz, Rachel Maor, and Haim Y. Knobler. 2005. "Increased Risk of Attempted Suicide Among Aging Holocaust Survivors." *The American Journal of Geriatric Psychiatry* 13 (8). Elsevier: 701–4.
- Barbour, John D. 1992. *The Conscience of the Autobiographer. Ethical and Religious Dimensions of Autobiography*. London: Macmillan.
- Barnavi, Eli. 1992. *A Historical Atlas of the Jewish People : From the Time of the Patriarchs to the Present*. 1st Americ. New York: Knopf.
- Bauman, Zygmunt. 1998. "Allosemitism: Premodern, Modern, Postmodern." *Modernity, Culture and "The Jew,"* 143–56.
- Bean, Henry. 2003. *The Believer*. Edited by Fuller Films. Widescreen. [New York]: Palm Pictures.
- Beinart, Peter. 2012. *The Crisis of Zionism*. New York: Times Books/Henry Holt and Co.
- Bell, Catherine M. 2009. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York / Oxford: Oxford University Press.
- Bell, Robert. 1977. "Metamorphoses of Spiritual Autobiography." *ELH* 44 (1): 108–26.
- Ben Rafael, Eliezer. 2014. "Confronting Allosemitism in Europe: The Case of Belgian Jews." Leiden, The Netherlands: Brill.
- Ben-Simhon, Coby. 2012. "Benny Morris on Why He's Written His Last Word on the Israel-Arab Conflict." *Haaretz*.
- Benjamin, Walter. 1991. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berg, Nicolas. 2003. *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker: Erforschung und*

- Erinnerung*. 3., Durchges. Aufl. Göttingen: Wallstein.
- Berman, Louis Arthur. 1997. *The Akedah: The Binding of Isaac*. Northvale, New Jersey: J. Aronson.
- Bettelheim, Bruno. 1979. *Surviving and Other Essays*. New York: Knopf.
- Biale, David. 1992. *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*. New York: BasicBooks.
- Bianchi, Aglaia. 2014. *Shoah und Dialog bei Primo Levi und Ruth Klüger*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition.
- Biberman, Matthew. 2004. *Masculinity, Anti-Semitism, and Early Modern English Literature: From the Satanic to the Effeminate Jew*. Aldershot, Hampshire, England: Ashgate Pub.
- Bloom, Harold. 1971. *The Visionary Company: A Reading of English Romantic Poetry*. Rev. & Ithaca: Cornell University Press.
- Borowski, Tadeusz. 1976. *This Way for the Gas, Ladies and Gentlemen*. New York: Penguin Books.
- Boswell, James. 1837. *The Life of Samuel Johnson*. New York: George Dearborn & Co.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Esquisse d'une Théorie de La Pratique: Précédé de Trois Études d'ethnologie Kabyle*. Paris: Seuil.
- Bowie, Fiona. 2006. *The Anthropology of Religion: An Introduction*. 2nd ed. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Brockmeier, Jens. 2001. *Narrative and Identity*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Broszat, Ernst. 1985. "Ein Plädoyer für die Historisierung des Nationalsozialismus." *Merkur*.

- Broszat, Martin, and Saul Friedländer. 1988. "Um die 'Historisierung des Nationalsozialismus'. Ein Briefwechsel." *Vierteljahrshefte Für Zeitgeschichte Jahrgang* 36 (2).
- Brumlik, Micha. 2007. *Kritik des Zionismus*. Hamburg: Europäische Verlaganstalt.
- Buber, Martin. 1964. *Schriften zur Bibel*. München: Kösel.
- Bukey, Evan Burr. 2000. *Hitler's Austria: Popular Sentiment in the Nazi Era, 1938-1945*. Chapel Hill N.C.: University of North Carolina Press.
- Bunyan, John. 1798. *Grace Abounding to the Chief of Sinners; or, a Brief and Faithful Relation of the Exceeding Mercy of God in Christ, to His Poor Servant, John Bunyan*. .. Leeds : J. Binns.
- Bush, Douglas. 1962. *English Literature in the Earlier Seventeenth Century, 1600-1660*. 2d ed., Re. Oxford: Clarendon Press.
- Butler, Judith. 2012. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press.
- Cacciola, Giuliana. 2014. *Generi Della Memoria e Memoria Di Genere: Primo Levi, Ruth Klüger e La Shoah*. Roma: Bonanno Editore.
- Camon, Ferdinando. 2014. *Conversazione Con Primo Levi: Se c'è Auschwitz, Può Esserci Dio?* Milano: U. Guanda.
- Carey, James W. 1989. *Communication as Culture: Essays on Media and Society*. Boston: Unwin Hyman.
- Carr, Robert. 1962. "The Religious Thought of John Stuart Mill: A Study in Reluctant Scepticism." *Journal of the History of Ideas* 23 (4): 475–95.
- Carroll, James. 2001. *Constantine's Sword: The Church and the Jews: A History*. Boston: Houghton Mifflin.

- Carlstrom, Gregg. 2017. *How Long Will Israel Survive?: The Threat from Within*. Oxford: Oxford University Press.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cheyette, Bryan. 1998. *Modernity, Culture, and the Jew*. Edited by Bryan Cheyette and Laura Marcus. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Cohen, Hermann. 1915. *Deutschtum und Judentum, mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus*. Giessen: A. Töpelmann.
- Cohon, Samuel S. 1992. "The Mission of Reform Judaism." *The Journal of Religion* 2: 27–43.
- Copulsky, Jerome. 2008. "The Last Prophet: Spinoza and the Political Theology of Moses Hess." *Religion and Culture Web Forum*, no. March.
- Costello, Lisa. A. 2011. "Performative Auto/Biography in Ruth Klüger's *Still Alive: A Holocaust Girlhood Remembered*." *Auto/Biography Studies* 26 (2): 238–64.
- Cotler, Irwin. 2001. "Beyond Durban: The Conference against Racism That Became a Racist Conference against Jews." *Global Jewish Agenda*.
- Cox, Keynon, Anton Seidl, and Mayo Hazeltine. 1895. "Nordau's Theory of Degeneration." *The North American Review* 160: 735–52.
- Czech, Danuta. 1989. *Kalendarium der Ereignisse im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau 1939-1945*. Rowohlt.
- Davidson, Neil R. 2010. *Jewishness and Masculinity from Modern to the Postmodern*. New York: Routledge.
- De Man, Paul. 1979. "Autobiography as De-Facement." *MLN* 94 (5): 919–30.
- De Vries, Hent, and Samuel Weber. 2001. *Religion and Media*. Stanford, Calif.: Stanford

University Press.

"Declaration Of Principles - 'The Pittsburgh Platform.'" 1885. <http://ccarnet.org/rabbis-speak/platforms/declaration-principles/>.

Dekel, Mikhal. 2010. *The Universal Jew: Masculinity, Modernity, and the Zionist Moment*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Dershowitz, Alan M. 2003. *The Case for Israel*. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons.

— — —. 2005. *The Case for Peace: How the Arab-Israeli Conflict Can Be Resolved*. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons.

Derwin, Susan. 2012. *Rage Is the Subtext: Readings in Holocaust Literature and Film*. Columbus: Ohio State University Press.

Deutscher, Isaac. 1968. *The Non-Jewish Jew and Other Essays*. Edited by Tamara Deutscher. London: Oxford University Press.

Dewey, John. 1942. *German Philosophy and Politics*. New York NY: Putnam.

Diaconu, Mădălina. 2006. "Reflections on an Aesthetics of Touch, Smell and Taste." *Contemporary Aesthetics* 4 (4): 1–16.

Diamand, Frank. 2013. "When Memory Comes: A Film about Saul Friedländer." Edited by Icarus Films. Brooklyn, NY: Icarus Films.

Dollimore, Jonathan. 1991. *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*. New York: Oxford University Press.

Dorsey, Peter. 1993. *Sacred Estrangement. The Rhetoric of Conversion in Modern American Autobiography*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Elon, Amos. 2002. *The Pity of It All: A History of Jews in Germany, 1743-1933*. New York: Metropolitan Books / Henry Holt.

- Engel, David. 2009. *Zionism*. Harlow, England: Pearson/Longman.
- Esposito, Roberto. 2006. *Communitas : Origine e Destino Della Comunità*. Piccola Biblioteca Einaudi. Nuova Serie. Torino: Einaudi.
- — —. 2014. *L'origine Della Politica : Hannah Arendt o Simone Weil?* Roma: Donzelli.
- Fackenheim, Emil L. 2007. *An Epitaph for German Judaism : From Halle to Jerusalem*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Feldman, Louis H. 1996. *Studies in Hellenistic Judaism*. Leiden ; New York: E.J. Brill.
- Finlay, W. M. L. 2005. "Pathologizing Dissent: Identity Politics, Zionism and the 'Self-Hating Jew.'" *British Journal of Social Psychology* 44 (2): 201–22.
- Fireman, Gary D., Ted E. McVay, and Owen J. Flaagan. 2003. *Narrative and Consciousness. Literature, Psychology and the Brain. Disputatio*. Vol. 6. Oxford Scholarship Online.
- Frankl, Viktor E. 2007. ... .. *Trotzdem ja zum Leben sagen : ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- — —. 1978. *Das Leiden Am Sinnlosen Leben : Psychotherapie Für Heute*. Freiburg ; Basel ; Wien: Herder.
- Friedländer, Saul. 1969. *Réflexions sur l'avenir d'Israël*. Paris: Seuil.
- — —. 1978. *Quand Vient Le Souvenir*. Paris: Seuil.
- — —. 1982. *Reflets Du Nazisme*. Paris: Seuil.
- — —. 1992. *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*. Edited by Saul Friedländer. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- — —. 2008. *The Years of Extermination : Nazi Germany and the Jews, 1939-1945*. London / Phoenix: Harper Perennial.
- — —. 2016. *Where Memory Leads: My Life*. New York: Other Press.

- Gartman, Eric. 2015. *Return to Zion: The History of Modern Israel*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Gay, Peter. 1968. *Weimar Culture: The Outsider as Insider*. New York: Harper and Row.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Geiger, Abraham. 1837. "Die Stellung des weiblichen Geschlechtes in dem Judenthume unserer Zeit." *Wissenschaftliche Zeitschrift Für Jüdische Theologie* 3 (I): 1–14.
- Geller, Jay Howard. 2005. *Jews in Post-Holocaust Germany, 1945-1953*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Gillingham, Susan. 2013. *Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence*. Oxford, U.K.: Oxford University Press.
- Gilman, Sander L. 1986. *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Gilman, Sander L., and Cathy S. Gelbin. 2017. *Cosmopolitanisms and the Jews*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.
- Golani, Moti. 2013. *Palestine between Politics and Terror, 1945-1947*. Waltham, Massachusetts: Brandeis University Press.
- Goldstein, Moritz. 1957. "German Jewry's Dilemma: The Story of a Provocative Essay." *The Leo Baeck Institute Yearbook* 2 (1): 236–54.
- — —. 1912. "Deutsch-Jüdischer Parnass." *Kunstwart* 25 (111): 281–94.
- — —. 1913. "Wir und Europa." In *Von Judentum. Ein Sammelbuch*, 195–209. Leipzig: Kurt Wolff Verlag.
- Goldstein, Rebecca. 2006. *Betraying Spinoza: The Renegade Jew Who Gave Us Modernity*. New York: Nextbook.

- Golomb, Jacob. 1997. *Nietzsche and Jewish Culture*. New York: Routledge.
- — —. 2004. *Nietzsche and Zion*. Ithaca: Cornell University Press.
- Greenstein, Ran. 2014. *Zionism and Its Discontents: A Century of Radical Dissent in Israel/Palestine*. London, United Kingdom: Pluto Press.
- Habermas, Jürgen. 1986. "Eine Art Schadensabwicklung." *Die Zeit*.
- Hartman, Geoffrey H. 2007. *A Scholar's Tale: Intellectual Journey of a Displaced Child of Europe*. New York: Fordham University Press.
- Haskin, Dayton. 1981. "Bunyan, Luther, and the Struggle with Belatedness in 'Grace Abounding.'" *University of Toronto Quarterly* 50 (3). University of Toronto Press: 300–313.
- Hayes, Peter. 2017. *Why?: Explaining the Holocaust*. New York: W.W. Norton and Company.
- Hazaz, Haim. 2005. *The Sermon and Other Stories*. New Milford, Connecticut: Toby Press.
- Hertzberg, Arthur. 1997. *The Zionist Idea : A Historical Analysis and Reader*. Lincoln: Jewish Publication Society.
- Herzl, Theodor. 1896. *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*. Wien: Jean Meslier Verlag.
- Hess, Moses. 1899. *Rom und Jerusalem*. Leipzig: M. W. Kaufmann.
- Heymann, Michael. 1970. *The Uganda Controversy*. Jerusalem: Israel University Press
- Hodges, H A. 1952. *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*. London: Routledge & Paul.
- Hoover, Stewart M. 2006. *Religion in the Media Age*. London ; New York: Routledge.



- Horowitz, Irving Louis. 2017. "New Trends and Old Hatreds: Antisemitism in the Twenty-First Century." In *The Jewish Divide Over Israel*, 263–73. New Brunswick, N.J.: Routledge.
- Hunter, Tim, Jon Hamm, and Elisabeth Moss. 2010. *Mad Men Season 1*. Madrid: Lionsgate.
- Hussein, Mahmoud, and Saul Friedländer. 1975. *Arabs and Israelis: A Dialogue*. New York: Holmes & Meier.
- ‘Adwān, Sāmī ‘Abd al-Razzaq., Dan Bar-On, and Eyal J. Naveh. 2012. *Side by Side: Parallel Histories of Israel-Palestine*. New York: New Press.
- Inbari, Motti. 2016. *Jewish Radical Ultra-Orthodoxy Confronts Modernity, Zionism and Women’s Equality*. New York, NY: Cambridge University Press.
- "Israel - Prime Minister Interview - Golda Meir." 1970. Great Britain: Thames Television. <https://youtu.be/w3FGvAMvYpc>.
- Israel, Jonathan I. 2011. *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*. New York: Oxford University Press.
- Johnson, Barbara. 1987. "My Monster/My Self." In *A World of Difference*, 144–54. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Jung, C. G. 1933. *Modern Man in Search of a Soul*. Harcourt, Brace & World.
- — —. 1944. *Psychologie und Alchemie*. Zürich: Rascher Verlag.
- — —. 1995. *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*. Solothurn und Düsseldorf: Walter Verlag.
- — —. 2011. *Zivilisation im Übergang*. Ostfildern: Patmos Verlag der Schwabenverlag AG.

- Kafka, Franz. 2013. *Brief an den Vater : Fassung der Handschrift*. Edited by Roger Hermes. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Kagan, Jeremy. 1981. *The Chosen*. Twentieth Century Fox.
- Kant, Immanuel. 1990. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: F. Meiner.
- Karlip, Joshua M. 2013. "The Tragedy of a Generation: The Rise and Fall of Jewish Nationalism in Eastern Europe." Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kelle, Brad E. 2011. *Interpreting Exile : Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Klüger, Ruth. 1992. *Weiter Leben: Eine Jugend*. Göttingen / München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- — —. 1996. *Frauen Lesen Anders : Essays*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- — —. 2008. *Unterwegs Verloren : Erinnerungen*. Wien / Zsolnay: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- — —. 1992b. "Dichten über die Shoah. Zum Problem des literarischen Umgangs Mit dem Massenmord." In *Spuren Der Verfolgung. Seelische Auswirkungen Des Holocaust Auf Die Opfer Und Ihre Kinder*, 203–21. Bleicher.
- — —. 1994. *Katastrophen: über deutsche Literatur*. Göttingen: Wallstein.
- — —. 2001a. *Still Alive: A Holocaust Girlhood Remembered*. New York: Feminist Press at the City University of New York.
- — —. 2001b. "Wiener Neurosen." *Die Horen: Zeitschrift für Literatur, Kunst und Kritik*, no. 46. Wirtschaftsverlag NW Verlag für neue Wissenschaft: 21–29.
- Kohler, Kaufmann. 1916. *Hebrew Union College: And Other Addresses*. Cincinnati: Ark Publishing Co.

- Köpping, Klaus-Peter. 2003. "Ritual und Theater im Licht ethnologischer Theorien." In *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien Zur Theorie Und Geschichte Rituellen Handelns*, 339–61. Heidelberg: Synchron.
- Kovel, Joel. 2007. *Overcoming Zionism: Creating a Single Democratic State in Israel/Palestine*. London: Pluto.
- Kraus, Björn. 2013. *Erkennen und Entscheiden: Grundlagen und Konsequenzen eines erkenntnistheoretischen Konstruktivismus für die soziale Arbeit*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Kupfer, Shira, and Asaf Turgeman. 2014. "The Secularization of the Idea of Ahavat Israel and Its Illumination of the Scholem–Arendt Correspondence on Eichmann in Jerusalem." *Modern Judaism* 34 (2): 188–20946.
- Lang, Berel. 2006. "The Jewish Declaration of War against the Nazis." *The Antioch Review* 64 (2): 363–73.
- László, Péter. 2012. "Hungary's Long Nineteenth Century: Constitutional and Democratic Traditions in a European Perspective." Leiden: Brill.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lazerwitz, Bernard, and Michael Harrison. 1979. "American Jewish Denominations: A Social and Religious Profile." *American Sociological Review* 44 (4): 656–66.
- Lessing, Theodor. 1984. *Der jüdische Selbsthass*. München: Matthes & Seitz Verlag.
- Levin, Kenneth. 2006. "The Psychology of Populations under Chronic Siege." *Post-Holocaust and Anti-Semitism* 46. Jerusalem Center for Public Affairs.
- Lévinas, Emmanuel. 1934. "Quelques Réflexions Sur La Philosophie de l'hitlérisme." *Espirit* 3 (26): 199–208.
- Loshitzky, Yosefa. 2001. *Identity Politics on the Israeli Screen*. Austin: University of Texas

Press.

Lubich, Frederick. 2005. "Surviving to Excel: The Last German Jewish Autobiographies of Holocaust Survivors Ruth Klüger, Marcel Reich-Ranicki, and Paul Spiegel." *Modern Judaism* 25 (2): 189–210.

Lustig, Darrah. 2001. "The Task of the Survivor in Ruth Klüger's «weiter Leben» (1992) and «Still Alive» (2001)." *Studia Austriaca* XXI (2013): 29–50.

MacLaverty, Bernard. 1999. *Lamb*. Thorndike, Maine : Chivers Press.

Machtans, Karolin. 2009. "Zwischen Wissenschaft und Autobiographischem Projekt: Saul Friedländer und Ruth Klüger." Tübingen : Niemeyer.

Magid, Shaul. 2012. "The Holocaust and Jewish Identity in America: Memory, the Unique, and the Universal." *Jewish Social Studies* 18 (2): 100–135.

Maldonado Alemán, Manuel. 2009. "La Construcción Narrativa Del Recuerdo. La Escritura Autobiográfica de Jorge Semprún y Ruth Klüger." En *Centros y Periferias En España y Austria: Aspectos Literarios y Culturales*. Bern: Peter Lang.

Mamet, David. 2006. *The Wicked Son. Anti-Semitism, Self-Hatred, and the Jews*. New York: Schoecken.

Marion, Jean-Luc. 2011. "Resting, Moving, Loving: The Access to the Self According to Saint Augustine." *The Journal of Religion* 91 (1): 24–42.

Mate, Reyes. 2003. *Memoria de Auschwitz : Actualidad Moral y Política*. Madrid : Trotta.

Mendelssohn, Moses. 1783. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Berlin: Friedrich Mauer.

Meyer, Birgit. 2006. *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press.

— — —. 2009. *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*. New York: Palgrave

- Macmillan.
- Meyer, Birgit, and Jojada Verrips. 2008. "Aesthetics." In *Key Words in Religion, Media and Culture*, 20–30. New York / London: Routledge.
- Meyer, Michael A. 1995. "Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism." Detroit: Wayne State University Press.
- Mill, John Stuart. 1885. "Nature, the Utility of Religion, and Theism." London: Longmans, Green.
- — —. 2013. *Autobiography*. Cambridge: Proquest LLC.
- Miller, Alan, Schlomo Riskin, and Sheldon Zimmerman. 1981. *Community Study: The Binding of Isaac*. New York N.Y. (1395 Lexington Ave. New York 10028): Education Office 92nd Street Y.
- Misch, Georg. 1907. *Geschichte der Autobiographie*. Berlin: Druck und Verlag von B.G. Teubner.
- — —. 1950. *A History of Autobiography in Antiquity*. London: Routledge.
- Morgan, David. 2008. *Key Words in Religion, Media and Culture*. New York / London: Routledge.
- Morris, Benny. 2001. *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-1998*. New York: Knopf.
- — —. 2009. *One State, Two States. Resolving the Israel/Palestine Conflict*. New Haven: Yale University Press.
- Morris, John N. 1966. *Versions of the Self: Studies in English Autobiography from John Bunyan to John Stuart Mill*. New York: Basic Books.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. *Sämtliche Werke / 5, Jenseits von Gut Und Böse. Zur Genealogie Der Moral*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

- Nirenberg, David. 2013. *Anti-Judaism: The Western Tradition*. New York: W. W. Norton and Company.
- Nolte, Ernst. 1986. "Vergangenheit, die nicht vergehen will." *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.
- Omer, Ranen. 1998. "Jewish Diasporism: The Aesthetics of Ambivalence." *Religion & Literature* 30 (3): 1–8.
- Oppy, Graham Robert., and Nick Trakakis. 2009. "The History of Western Philosophy of Religion. Volume 4 Nineteenth-Century Philosophy of Religion." Durham: Acumen.
- Oppy, Graham Robert., and Nick. Trakakis. 2009. "The History of Western Philosophy of Religion Volume 5 Twentieth-Century Philosophy of Religion." Durham: Acumen.
- Otten, Willemien. 2011. "Special Issue : The Augustinian Moment." *Journal of Religion* 91 (1): 1–4.
- Pascal, Roy. 1960. *Design and Truth in Autobiography*. Cambridge: Harvard University Press.
- Patt, Avinoam J. 2009. *Finding Home and Homeland. Jewish Youth and Zionism in the Aftermath of the Holocaust*. Detroit: Wayne State University Press.
- Pérez-Agote, Alfonso. 2014. "The Notion of Secularization: Drawing the Boundaries of Its Contemporary Scientific Validity." *Current Sociology* 62 (6): 886–904.
- Pérez-Zancas, Rosa. 2008. "Ruth Klügers Fortgesetzte Unvollständigkeit." *Revista de Filología Alemana* 16: 211–28.
- Peters, John Durham. 1999. *Speaking into the Air : A History of the Idea of Communication*. Chicago: University of Chicago Press.

- Peterson, Jordan B. 1999. *Maps of Meaning: The Architecture of Belief*. New York: Routledge.
- Peterson, Linda H. 1986. *Victorian Autobiography: The Tradition of Self-Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Plapp, Laurel. 2008. *Zionism and Revolution in European-Jewish Literature*. New York / London: Routledge.
- Porter, Roger, and Daniel Reisberg. 1998. "Autobiography and Memory." *Auto/Biography Studies* 13 (1): 61–70.
- Potok, Chaim. 1968. *The Chosen*. Greenwich, Connecticut: Fawcett.
- Preminger, Otto. 1960. *Exodus*. [Culver City, Calif.]: MGM/UA Home Video.
- Preus, J. Samuel. 1991. "Secularizing Divination." *Journal of the American Academy of Religion* 59 (3): 441–66.
- Proudfoot, Wayne. 2004. "William James and a Science of Religions : Reexperiencing The Varieties of Religious Experience." New York: Columbia University Press.
- Reitter, Paul. 2012. *On the Origins of Jewish Self-Hatred*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Reyes Mate, Manuel. 2003. *Memoria de Auschwitz : Actualidad Moral y Política*. Madrid : Trotta.
- Rodinson, Maxime. 1967. *Israel, Fait Colonial?* Paris: Les Temps modernes.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, John. 2004. *The Myths of Zionism*. London: Pluto Press.
- Rosenberg-Friedman, Lilach. 2005. *Revolutionaries Despite Themselves: Women and Gender in Religious Zionism in the Yishuv Period*. Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press.

- Rosenfeld, Alvin H. 1980. *A Double Dying: Reflections on Holocaust Literature*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rosenzweig, Franz. 2002. *Der Stern der Erlösung*. Freiburg: Freiburg im Breisgau Universitätsbibliothek.
- Roth, Philip. 1988. "WALKING THE WAY OF THE SURVIVOR; A Talk With Aharon Appelfeld." *The New York Times*.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1782. *Les Confessions (Texte Du Manuscrit de Genève)*. Édition Du Groupe «Ebooks Libres et Gratuits».
- Rubin, Barry. 2010. "The Bizarre Case of Nietzsche: The Pro-Jewish Writer Who Inspired a Million Anti-Semites." *PJ Media*.
- Ruether, Rosemary Radford. 1983. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press.
- Sacks, Lord Rabbi. 2016. "The Mutating Virus - Understanding Anti-Semitism." <http://rabbisacks.org/mutating-virus-understanding-antisemitism/>.
- Said, Edward W. 1992. *The Question of Palestine*. New York: Vintage Books.
- — —. 2003. *Culture and Resistance: Conversations with Edward W. Said*. Cambridge, Massachusetts: South End Press.
- Samuel, Sigal. 2017. "How the Six-Day War Transformed Religion." *The Atlantic*.
- Sartre, Jean-Paul. 1985. *Réflexions Sur La Question Juive*. Paris: Gallimard.
- Scharff, Jill Savege, and Stanley A. Tsigounis, eds. 2003. *Self Hatred in Psychoanalysis. Detoxifying the Persecutory Object*. New York: Brunner-Routledge.
- Schmidtkunz, Renata. 2013. *Das Weiterleben der Ruth Klüger*. New York: Films for the Humanities and Sciences.
- Schoenfeld, Gabriel. 2004. *The Return of Anti-Semitism*. San Francisco: Encounter Books.



- Scholem, Gershom. 1963. *Judaica* 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- — —. 1964. "Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch." *Bulletin Des Leo Baez Instituts* 7 (25): 278.
- Schweigmann-Greve, Kay. 2012. *Chaim Zhitlowsky : Philosoph, Sozialrevolutionär Und Theoretiker Einer Säkularen Nationaljüdischen Identität*. Hannover: Wehrhahn.
- Sefaria. 2017. "Midrash Tehillim 137."  
[https://www.sefaria.org/Midrash\\_Tehillim.137?lang=bi](https://www.sefaria.org/Midrash_Tehillim.137?lang=bi).
- Semprún, Jorge. 2000. "¿Qué Haces Con El Olor a Carne Quemada?" *El País*.
- Shavit, Ari. 2013. *My Promised Land: The Triumph and Tragedy of Israel*. New York: Spiegel and Grau.
- Shemesh, Moshe. 2003. "Did Shuqayri Call for 'Throwing the Jews into the Sea'?" *Israel Studies* 8 (2). Indiana University Press: 70–81.
- Shlaim, Avi. 2009. *Israel and Palestine: Reappraisals, Revisions, Refutations*. London: Verso.
- Siguán, Marisa. 2014. *Schreiben an den Grenzen der Sprache : Studien Zu Améry, Kertész, Semprún, Schalamow, Herta Müller Und Aub*. Berlin: De Gruyter.
- Skolnik, Jonathan. 1999. "Kaddish for Spinoza: Memory and Modernity in Celan and Heine." *New German Critique*, no. 77. Duke University Press: 169.
- Smale, Catherine. 2009. "'Ungelöste Gespenster'? Ghosts in Ruth Klüger's Autobiographical Project." *Modern Language Review*.
- Smart, Michal, and Barbara Ashkenas. 2014. "Kaddish: Women's Voices." New York, NY: Urim Publications.
- Smith, Jonathan Z. 1987. *To Take Place. Toward Theory in Ritual*. Chicago / London: The University of Chicago Press.
- Sontag, Susan. 1975. "Fascinating Fascism." *The New York Review of Books*.

<http://www.nybooks.com/articles/1975/02/06/fascinating-fascism/>.

Stock, Brian. 2011. *After Augustine: The Meditative Reader and the Text*. Philadelphia: University of Pennsylvania Pr.

Stolow, J. 2005. "Religion And/As Media." *Theory, Culture & Society* 22 (4): 119–45.

Stowe, David W. 2016. *Song of Exile: The Enduring Mystery of Psalm 137*. New York: Oxford University Press.

Svirsky, Marcelo. 2014. *After Israel: Towards Cultural Transformation*. London: Zed Books.

Tessler, Mark A. 1994. *A History of the Israeli-Palestinian Conflict*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

Treves, Michael. 2001. *The Hidden Child*. JMT Films Distribution.

Verleger, Rolf. 2008. *Israels Irrweg : Eine Jüdische Sicht*. Köln: PapyRossa Verlag.

Vermeulen, Pieter. 2010. *Geoffrey Hartman: Romanticism after the Holocaust*. London: Continuum International Pub. Group.

Voigts, Manfred. 2013. *Zwischen Antisemitismus und deutsch-jüdischer Symbiose : Aufsätze Und Vorträge*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Weaver, F Ellen, and Jean Laport. 1981. "Augustine and Women: Relationships and Teachings." *Augustinian Studies* 12: 115–31.

Weintraub, Karl Joachim. 1978. *The Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography*. Chicago: University of Chicago Press.

— — —. 1969. *La Nuit, L'aube, Le Jour : Roman*. Paris: Seuil.

— — —. 2007. "The Akedah: Exploring Uncertainty and Faith." 92nd Street Y. <https://youtu.be/BV-pvpmcACw>.

Wordsworth, William. 1992. *The Prelude*. Cambridge : Chadwyck-Healey.

- Yowa, Serge. 2014. *Eine Poetik des Widerstands. Exil, Sprache Und Identitätsproblematik Bei Fred Wander und Ruth Klüger*. Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH.
- Zito, Angela. 2008. "Can Television Mediate Religious Experience?" In *Religion: Beyond a Concept*, 724–38. Fordham University Press.
- Zuckermann, Moshe. 2014. *Israels Schicksal : Wie der Zionismus seinen Untergang betreibt*. Wien: Promedia.

