



MAESTRÍA
EN FILOSOFÍA
DE LA CULTURA



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO"
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

"DEL UNIVERSO TOTALITARIO A LA ESCRITURA DEL EXILIO. LA FUGA SIN FIN DE IMRE KERTÉSZ"

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

SUSTENTA:

YURISAN BERENICE BOLAÑOS RUIZ

Asesor de tesis:

Doctor en filosofía Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo

Morelia, Michoacán, Agosto del 2015



Acta de revisión de tesis de maestría

Después de revisar el documento que presenta Yurisan Berenice Bolaños Ruiz para obtener el grado de maestra en Filosofía de la Cultura, quienes abajo suscriben, lectores y miembros de su comité tutorial, consideramos que el trabajo reúne los requisitos para defenderse en examen de grado.

Dr. Victor Manuel Pineda Santoyo

Lector

Dr. Eduardo González Di Pierro

Lector

Dra. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo

Asesor

Morelia, Mich., Agosto de 2015

Agradecimientos

A Conacyt y al programa PIFI por el apoyo brindado durante el desarrollo de esta investigación.

A Juan Álvarez Cienfuegos y Agustín Serrano de Haro por su generosidad, sus enseñanzas, y su amistad.

A Eduardo, Víctor y Cristina por su lectura atenta, sus comentarios y su apoyo.

Al Instituto de Filosofía del CSIC, en especial a Graciela Fanstein, Antolín Sánchez Cuervo y Concha Roldán.

A mis profesor@s del Instituto de Investigaciones Filosóficas y de la Facultad de Filosofía de la UMSNH.

A mi papá, mi mamá y a Coque

A mi tribu: Tere, Oscar y Carlos.

A mis compañeros y amigos

En especial... a mi Chino

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
EL HOLOCAUSTO Y SUS RELATOS.....	7
CAPÍTULO 1	24
IMRE KERTÉSZ. UN INSTANTE DE ESCRITURA EN EL PAREDÓN.....	24
1.1 Los exilios de Kertész.....	27
1.2 Relatos históricos y literatura que desestabiliza.....	32
1.3 Los usos de la memoria, la recepción del holocausto.....	35
1.4 Auschwitz: pensar a futuro	43
1.5 Algunos acercamientos a la obra de Kertész	48
CAPÍTULO 2	54
EL UNIVERSO TOTALITARIO: LA CARGA DE NUESTRO TIEMPO	54
2.1 El <i>mal</i> y la <i>condición humana</i> en los linderos del universo totalitario.....	63
2.2 “El mal banal”: contra el mito insostenible del mal demoniaco	66
2.3 El Totalitarismo: hacia una nueva forma de dominación.....	79
2.4 Lenguaje y Totalitarismo	90
2.5 El mundo pos-totalitario	97
CAPÍTULO 3	101
DEL UNIVERSO TOTALITARIO A LA ESCRITURA DEL EXILIO	101
3.1 El lenguaje bajo sospecha	102
3.2 El silencio y el horror: La imposibilidad de la palabra	105
3.3 Palabras que nacen del silencio: <i>palabras peregrinas</i>	108
3.4 De las cenizas del lenguaje al nacimiento de la novela.....	112
3.5 El exilio interior: la inalterable extranjería.....	115
3.6 La Historia y los exiliados. Las voces desde los márgenes	125
3.7 <i>Reflexiones desde la vida dañada</i> . Guerra y exilio	130
3.8 La <i>fuga sin fin</i> . Hacia una escritura del exilio	137
CONCLUSIONES	147
BIBLIOGRAFÍA.....	153

Resumen

El reconocimiento de la escritura como lugar de nacimiento de un nuevo sentido del holocausto -que no se retrae a las limitantes historiográficas- es una de las intenciones del presente trabajo de investigación y es también uno de los motivos por los que elegimos a Imre Kertész como el escritor que, fuera de los discursos oficiales, retrata de manera más atinada la realidad humana del campo de concentración. El objetivo del presente trabajo es analizar la escritura kertesiana como un lugar en donde convergen continuamente literatura y filosofía. Presentamos una serie de elementos conceptuales, contenidos en la obra de Kertész (escritura, exilio y universo totalitario), que se cruzan a lo largo de los textos del autor y en cuyos cruces se condensa la esencia de lo que hemos denominado *escritura del exilio*.

Palabras clave: Imre Kertész, escritura, holocausto, exilio, universo totalitario

Abstract

The acknowledgement of writing as the place of birth for a new meaning of the holocaust-one which does not hold back on historical delimitations-is one of the intentions of the present work of investigation and is also one of the motives for which we choose Imre Kertész as the writer who aside from the official discourse, portrays and depicts in a very good manner the human reality of the concentration camps. The goal of this present work is to analyze the Kertesian writings as a place where literature and philosophy converge (writings, exile and totalitarian universe) which bump into each other throughout the author's texts and it is precisely at the point where they interact and cross where all the essence of what we have called the exile writings relies.

Key words: Imre Kertész, writing, holocaust, exile, totalitarian universe

Introducción

El holocausto y sus relatos

Importa que la gran pregunta histórica y social...¿Cómo pudo suceder?...conserve todo su peso, toda su espantosa desnudez, todo su horror.

Gershom Scholem

El 27 de enero del 2015 se conmemoró el 70° aniversario de la liberación del campo de concentración Auschwitz-Birkenau. A más de siete décadas de su edificación, Auschwitz continúa siendo un paradigma de la violencia humana. Sin embargo, el recuerdo de los crímenes cometidos dentro de sus muros se enfrenta con un nuevo panorama: la muerte de la mayoría de sus sobrevivientes. A tres generaciones de distancia nos vamos quedando sin la voz de aquellos que experimentaron en primera persona la realidad del *Lager*, sin ellos, la historia del holocausto y su relación con la historia reciente se comienza a tambalear. La memoria viva que se encarnaba en la figura del sobreviviente parece agonizar dejando a la deriva la comprensión del pasado y su conexión con nuestros tiempos. De entre las pocas voces que aún perduran se encuentra la de Imre Kertész, escritor húngaro que ha hecho del holocausto un tema central en su escritura. Preocupado por una sociedad que impone el olvido, Kertész escribe para reconciliarse con un mundo que ha olvidado Auschwitz, su reconciliación, sin embargo, no pasa por la superación, sino por el recuerdo permanente de lo experimentado. La responsabilidad de los que nacimos en una época posterior a Auschwitz debe venir de una “pasión visionaria del constructor tras una catástrofe: hubo un hombre que murió en Auschwitz. Ahora bien, quien no se resigne a la muerte del hombre deberá buscarle a partir de las cenizas del Holocausto”.¹

Este trabajo de investigación es un modesto intento por ganarle la batalla a la resignación y aportar a la reflexión filosófica el lenguaje, la escritura y la experiencia de aquellos que

¹ Joahann Baptist Metz y Elie Wiesel, *Esperar a pesar de todo...* pp. 13-14

vivieron Auschwitz, en especial el lenguaje, la escritura y la experiencia narrada por Kertész. Si la realidad de Auschwitz sobrepasa los límites de nuestra experiencia directa, es importante recurrir a los relatos de aquellos que vivieron el horror del holocausto, no para explicar los hechos, pues tal intención es imposible, sino para aproximarnos de manera reflexiva a ellos. Los jóvenes tal vez no somos responsables de lo ocurrido en el pasado, pero si de lo que hacemos hoy con ese recuerdo, tenemos que hacer presente esta responsabilidad para reconstruir una historia en cuya base no se encuentren los simples hechos, sino la memoria y sus relatos.

Aclaración (personalísima) del lugar desde donde escribo

Toda publicación es un acto, y ese acto lo expone a uno a las pasiones de una era que no perdona nada.

Albert Camus

Desde el comienzo de la escritura de esta tesis, me pregunté sobre cuál era mi postura respecto al uso de ciertos conceptos que aquí se manejan. Conforme la investigación fue avanzando, fui encontrando cierta claridad sobre lo que quería transmitir y las consecuencias éticas y políticas que esta transmisión podía tener. Es decir, el tema del genocidio judío requiere que quien lo estudie se ubique, necesariamente, como interlocutor de ciertos debates, uno de los más álgidos es aquel que opone a la tradicional designación de Holocausto el término de Shoa, a estos dos términos se añade Auschwitz como la tercera posibilidad de nombrar los crímenes nazis. Aunque Kertész afirma que ninguno de estos conceptos es adecuado y se decanta por el término propuesto por el historiador Raul Hilberg, “la destrucción de los judíos europeos”.²

Holocausto, Shoa y Auschwitz son tres nociones que encierran una enorme carga simbólica, pero que muestran cada una ciertas limitaciones. La palabra Holocausto hace referencia a antiguos sacrificios religiosos que implicaban la quema de las víctimas, el término fue utilizado antes del nazismo para expresar las catástrofes producidas por los incendios y que incluían la muerte de personas, la limitante que

² Raul Hilberg, *La destrucción de los judíos europeos...*

encuentro en este término tiene tres causas: 1) se refiere exclusivamente a los muertos, es decir, a los que perecieron por el fuego, en este sentido no incluye a los sobrevivientes que, aunque no murieron quemados, también fueron víctimas de la violencia nazi; 2) al usarse para nombrar un sacrificio de carácter religioso, el término lleva implícita la participación voluntaria del sacrificado en el ritual, es decir, quien se sacrifica se toma a sí mismo como ofrenda y no como víctima, y; 3) el uso de Holocausto, con H puede hacer alusión a una poderosa industria cultural que se ha atribuido la voz del pueblo judío y sus sufrimientos para legitimar negocios y estrategias políticas.³ Además, el uso de mayúscula trasluce una tendencia a relativizar otras formas de violencia frente a la magnitud del exterminio judío.

Shoa, cuyo significado literal en hebreo es “catástrofe”, fue utilizada en un inicio para designar desastres naturales. Fue hasta después del nazismo que la palabra se aplicó a desastres humanos, sin embargo y aun cuando es el término más extendido dentro de la comunidad judía, me parece que conserva la referencia a acontecimientos que escapan a la mano del hombre, y contrario a estos, el exterminio de millones de personas a manos del régimen nacionalsocialista fue un acontecimiento enteramente humano. Por último, la palabra Auschwitz es ampliamente aceptada por la comunidad de estudiosos del nazismo como la que condensa las atrocidades vividas en la guerra, es usada sobre todo por los que sostienen una singularidad del acontecimiento. La *singularidad de Auschwitz*⁴ es un elemento explicativo necesario para mostrar los rasgos inéditos que tuvo el exterminio nazi, sin embargo, llevado al extremo puede ser un obstáculo para percibir las continuidades que existen entre la violencia desplegada en la Segunda Guerra Mundial y las violencias actuales. También puede llegar a diluir las diferencias y especificidades de cada

³ Véase Norman G. Finkelstein, *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío...*

⁴ En esta línea podemos encontrar los estudios realizados por Reyes Mate y por el grupo de investigadores reunidos en torno suyo bajo los proyectos: *Pensar después de Auschwitz* y *Filosofía después del Holocausto*, ambos llevados a cabo en el Instituto de Filosofía del CSIC.

Lager: “Bergen-Belsen, Mauthausen, Buchenwald, Ohrdruf, Ebensee, Treblinka, Maidanek o Sobibor son a menudo trituradas o recicladas en el imaginario colectivo que dispara el nombre de Auschwitz”.⁵

Los términos anteriormente descritos tienen sus límites, pero he de decidirme por alguno en afán de hacer más legible esta investigación. He optado por conservar los términos Auschwitz (como figura que sintetiza el horror de la experiencia concentracionaria) y holocausto, escrito sin mayúsculas, en un intento por relativizar el uso instrumental que esta palabra adquiere cuando se escribe con H. No me interesa hablar del Holocausto, del gran trauma que, en abstracto, carece de textura, me interesa abordar el holocausto, en su rostro concreto y cotidiano y en la escritura que Kertész hace de estos trazos concretos y cotidianos. Creo que ahí, en la comprensión del holocausto como experiencia humana puede radicar la lección más valiosa para leer, combatir y prevenir las violencias de estos tiempos.

Breve historia de un enorme crimen

La imagen del hombre ya es inseparable de una cámara de gas.

Georges Bataille

No es mi intención elaborar un resumen del nazismo, numerosos estudios profundizan en el tema desde diversos enfoques,⁶ pero considero necesario introducir algunos datos que ayuden a comprender las particularidades de los campos de concentración y su relación con el holocausto.

Edificado en 1940, Auschwitz no fue concebido en un inicio como un campo para exterminar judíos. Pensado como un dispositivo secundario dentro de los planes expansionistas alemanes, Auschwitz fue construido como un campo de reclusión para prisioneros políticos, polacos en su mayoría. Con el paso de los años y el cambio de la estrategia política del Tercer Reich que derivó en la proclamación de la “Solución final”, el *Lager* fue adquiriendo mayor

⁵ Vicente Sánchez-Biosca, “Equívocas sombras. La obstinada actualidad de Auschwitz” en *Vigencia y Singularidad de Auschwitz. Un acontecimiento histórico que nos da que pensar...* p. 111.

⁶Para una historia del nazismo véase Raul Hilberg, *La destrucción de los judíos europeos...* y Enzo Traverso, *La violencia nazi. Una genealogía europea...*

relevancia. El año 1941 se vuelve clave para comprender los nuevos planes del régimen nacionalsocialista alemán. Centrado anteriormente en resolver la crisis económica, identitaria y política que había derivado de la Primera Guerra Mundial, el nazismo no había desarrollado aún el sistema de exterminio que echaría a andar mediante los campos de concentración. El holocausto fue posible sólo cuando entraron en contacto una serie de mecanismos políticos, ideológicos, sociales y supuestos “científicos” que al mezclarse produjeron una reacción extrema. Entre estos elementos podemos encontrar: el antisemitismo y la carga semántica moderna de la figura del judío como extraño y anormal, el darwinismo social, la eugenesia y el racismo como medidas de ingeniería social,⁷ el ideal de superioridad ario, la burocratización,⁸ el deseo romántico de retorno a una esencia cultural alemana fundada en los lazos de sangre, el resentimiento de la clase alta alemana contra la minoría judía próspera que produjo una asociación histórica entre el judaísmo y el mercado financiero, la animosidad vertida contra los judíos a raíz del fracaso alemán durante la Primera Guerra Mundial, las aspiraciones imperialistas del Tercer Reich. Los factores anteriores, al conjugarse, dieron origen a una particular visión del mundo basada en la superioridad racial y el dominio totalitario.

Decimos que 1941 es un año importante para comprender el holocausto ya que ocurren en ese año hechos que serían decisivos para el curso que tomaría la guerra. Aunque desde 1939 Hitler aprueba la muerte de niños y adultos discapacitados bajo el argumento de “conceder a los enfermos incurables el derecho a una muerte sin dolor”,⁹ es hasta 1941 cuando inician los primeros experimentos para gasear enfermos mentales en el campo de Dresden mediante el uso de monóxido de carbono; miles de niños y ancianos fueron ejecutados con este procedimiento

⁷ Véase Daniel Navarro, *Psiquiatría y nazismo: historia de un encuentro...*

⁸ Véase Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto...*

⁹ Según el decreto emitido por Hitler el 1 de septiembre de 1939. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén...* p. 159.

que, a finales de ese mismo año, daría otro giro importante al incluir en sus víctimas a la población judía en general. En este mismo periodo comienza la construcción de Birkenau dentro de Auschwitz, un complejo que con el tiempo se convertiría en la mayor fábrica de muerte del nazismo. También en este año se comienza a usar el Zyklon B en sustitución del monóxido de carbono para asesinar a los prisioneros.¹⁰

El ataque de Japón a Pearl Harbor en Diciembre de 1941 removió el resentimiento de Hitler hacía los judíos. En un discurso pronunciado días después menciona que detrás del gobierno de Estados Unidos, se encuentra la “conspiración judía”; al día siguiente del ataque, Hitler se dirige a un grupo de dirigentes nazis, bajo el argumento de que la guerra había alcanzado una escala mundial y plantea la necesidad de erradicar a “los instigadores de este sangriento conflicto”, es decir, a los judíos.¹¹ 1941 es también el año en el que, después de invadir la Unión Soviética, los alemanes echan a andar escuadrones especiales (*Einsatzgruppen*) con la finalidad de perseguir a la población judía de esta región. Todos los acontecimientos anteriores van conjurando la posterior radicalización de la guerra y la persecución y el exterminio masivo de la población judía europea.

A finales de 1941 e inicios de 1942, los nazis trabajan en perfeccionar el proyecto denominado “Solución final de la cuestión judía”, plan que consistía en la sistematización del

¹⁰ El Zyklon B es un pesticida a base de cianuro usado inicialmente para desinfectar la ropa de los reclusos del campo, con el tiempo, esta sustancia se transformaría en un paradigma del uso instrumental de la técnica al ser utilizada en las cámaras de gas.

Al respecto, el historiador Raul Hilberg afirma: “Una lata de Zyklon, el gas con el que se mataba a los judíos en Auschwitz y Maidanek. Me habría gustado ver una única lata situada sobre un zócalo, en una salita, sin nada más entre las cuatro paredes; habría simbolizado la Alemania de Adolf Hitler, igual que una vez se expuso el vaso de Eufonio en el Metropolitan Museum, solo, para presentar uno de los ejemplos más logrados de las creaciones de la Antigüedad griega”. Citado en Enzo Traverso, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales....*p. l.

¹¹ Ian Kershaw, *La dictadura nazi: problemas y perspectivas de interpretación...*

genocidio de los judíos radicados en los países europeos. Aunque la persecución y la matanza de judíos habían comenzado en la Unión Soviética, no se habían regulado como parte de una acción mayor dirigida contra toda la comunidad judía. A partir de esta fecha, los *Lager* pasarían a ocupar un lugar central en el proceso de liquidación mediante el trabajo forzado y las cámaras de gas. En enero de 1942 el gaseamiento todavía era rudimentario, las primeras selecciones de judíos llevadas a cabo en el gueto de Lodz¹² tendrían como finalidad el traslado de los elegidos al *Lager* de Chelmno en donde eran asesinados al interior de camiones adaptados para servir de cámara y de transporte.¹³ Con el paso del tiempo y la iniciativa de varios oficiales de las SS, las cámaras de gas se fueron perfeccionando hasta llegar a convertirse en enormes bóvedas capaces de dar muerte a 3000 personas cada vez. Las pequeñas estrategias locales se fueron engarzando hasta desarrollar en su conjunto una estrategia sistemática a gran escala que se amparaba bajo las nuevas leyes promulgadas contra los judíos.

El 20 de Enero de 1942 se lleva a cabo una reunión para coordinar las acciones de la “Solución final”, teniendo a Adolf Eichmann como secretario de actas. Se llega a la conclusión de que los judíos que se encontraban bajo el dominio alemán deberían ser aniquilados no sólo mediante el uso de las cámaras de gas, sino mediante el trabajo esclavo. El trabajo adquiriría en estas dimensiones un carácter nuevo en donde no importaba su sentido productivo, sino su utilidad como parte del proceso de eliminación de la población no deseada. La concepción del

¹² En febrero de 1940 se establece un gueto en la ciudad polaca de Lodz, importante centro de la cultura judía que, a raíz de la ocupación alemana, se vio sujeta a periódicas expulsiones hasta que se instituye formalmente el gueto que, hacia finales de 1942, había contado con el tránsito de alrededor de 204,800 judíos y la muerte de 43,500. A partir de enero de 1942, la mayoría de los judíos recluidos en Lodz fueron deportados al campo de exterminio de Chelmno. Al finalizar la guerra, sólo habían sobrevivido a los campos de concentración alrededor de 7000 judíos de los más de 200,000 provenientes del gueto de Lodz. Efraim Zadoff (Ed.), *SHOA - Enciclopedia del Holocausto...*

¹³ Primer campo abierto específicamente para exterminar a la población judía (1941), primero también en usar el gaseamiento como estrategia de exterminio. A pesar de ser un campo relativamente pequeño, en su interior se asesinaron alrededor de 150,000 personas entre judíos provenientes de Lodz, gitanos y prisioneros soviéticos. Efraim Zadoff (Ed.), *SHOA - Enciclopedia del Holocausto...*

trabajo en un sentido no productivo es uno de los rasgos más impactantes dentro de la estructura y operación de los *Lager*, así lo demuestran numerosos testimonios en donde se relata la esterilidad de los trabajos realizados por los prisioneros cuyo único propósito era lograr su lenta degradación física y moral.¹⁴ Perverso resulta, en este contexto, el uso de la frase ubicada en la puerta de entrada de Auschwitz: *Arbeit macht frei*, “el trabajo libera”. Claramente, la única liberación que mediante el trabajo era posible dentro del campo, era la muerte.

Aunque la “Solución final” pone de manifiesto una nueva estrategia para tratar la “cuestión judía”, desde los inicios de la guerra podemos rastrear un método sistemático de degradación de la población judía, así lo demuestran las medidas iniciales de confinamiento en guetos y la administración de los mismos que obligaba a los líderes judíos -mediante el racionamiento de comida, la confiscación de bienes y la organización de los deportados- a tomar decisiones sobre la vida y la muerte de sus protegidos. Aunque algunos explotaron esta posición de poder,¹⁵ la sola situación de tener que elegir quienes serían enviados en los trenes de la muerte implica una lógica destructiva que no sólo rompe con los fuertes lazos comunitarios que caracterizaban al pueblo judío, sino que los convertía en cómplices de su propia destrucción. Cómplices o no, la presión recayó por igual sobre todos los líderes judíos y aunque las reacciones no fueron iguales, la carga moral de sus decisiones los oprimía terriblemente, así lo demuestra el testimonio de Jacob Gens, líder de *Vilna* y simpatizante del movimiento partisano:

Ustedes saldrán del gueto y sus manos estarán limpias y si sobreviven podrán decir, salimos y nuestra conciencia está limpia. Pero yo, Jacob Gens, si sobrevivo, saldré y mis manos estarán sucias y chorreando de sangre. Sin embargo, me pararé frente a la corte

¹⁴ Véase David Rousset, *El universo concentracionario...*

¹⁵ Véase la crítica que hace la filósofa Hannah Arendt a estos líderes que, pudiendo impedir la muerte de miles de judíos, optaron por la participación activa y la colaboración con el régimen nazi; “la determinación de los individuos [confinados en los guetos] que debían ser enviados a la muerte era, salvo escasas excepciones, tarea de la administración judía”. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén...* p. 177.

judía y diré, hice todo lo que estaba en mi poder para salvar judíos [...]. Y para asegurarme de que la gente saliera con las manos limpias, tuve que infectarme con toda la suciedad.¹⁶

Finalmente y a consecuencia de sus relaciones con los partisanos, todo el gueto de Jacob Gens fue destruido.

Las primeras medidas tomadas por el régimen nazi fueron la prohibición a los judíos de participar en la vida económica, política y cultural de Alemania y la obligación de portar en público un distintivo. En 1935 se dictan las Leyes de Núremberg quedando los judíos legalmente excluidos de la sociedad alemana mediante la prohibición del contacto social entre judíos y “ciudadanos del Reich”. Tales medidas suscitaron una escalada de violentos ataques cuya materialización más conocida sería *La noche de los cristales rotos*.¹⁷ Empezaban a conjugarse dos tipos de violencia: los eventos espontáneos y coléricos entre la población civil producto sobre todo de la propagación de la ideología antisemita, y; la violencia sistemática, reglamentada y legitimada por el Estado nazi. Con el paso de los años, estos dos tipos irán mezclándose hasta culminar en un plan de exterminio que contaba con la participación activa o pasiva de los gobiernos de los países ocupados y con una considerable parte de su población.

A la reclusión de los judíos en guetos, le siguió la deportación de los mismos a los campos de trabajo y de exterminio. Los judíos alemanes son llevados en un inicio a los guetos polacos. Los bombardeos a la ciudad de Hamburgo por parte de las fuerzas británicas le dan a Hitler la excusa perfecta para evacuar a los judíos de esta ciudad y reubicarlos en el Este. Con el argumento de que la presencia judía no permitía ayudar a las víctimas alemanas de los ataques,

¹⁶ Citado en Esther Cohen, *Los narradores de Auschwitz...*p. 164.

¹⁷ Serie de ataques sobre la población civil judía llevados a cabo por los bloques de asalto del Partido Nacionalsocialista durante la noche del 9 de noviembre de 1938 en Alemania, cuyos resultados serían la quema de las sinagogas, el asesinato de 200 judíos, la detención y posterior deportación de al menos 20,000 y la destrucción de 7500 tiendas judías. Esther Charabati, *Rasgando el tiempo. Los judíos, extraños en la casa...*p. 90.

los judíos de Hamburgo son trasladados en trenes a los guetos. Comienza a desarrollarse otra de las estrategias características del holocausto; el uso y la construcción de un sistema de comunicación ferroviario que ayudaría a poblar los campos de concentración. Los trenes de la muerte se convertirían en una de las imágenes más representativas del sufrimiento judío.

1942 es un año de aceleración de la política de exterminio, de deportación no sólo a los judíos del Este, sino también de los países occidentales, comenzando con Francia quien entregó a los nazis, primero a los judíos extranjeros y posteriormente a toda su población judía, incluidas mujeres y niños que perecieron casi en su totalidad en improvisadas cámaras de gas. *Treblinka* es un lugar clave para comprender este año, pequeño *Lager* construido con la única finalidad de asesinar, es el primero en disfrazar el gaseamiento con la instalación de regaderas que parecían propias para bañar a los recién llegados. La relevancia de *Treblinka* radica no sólo en la crueldad implementada mediante la simulación, sino en su enorme capacidad destructiva, el 90% de los judíos que pisaban este campo morían en las próximas dos horas de su llegada. Solamente en 1942 murieron en su interior alrededor de 713,555 personas.

Con la llegada de 1943 Auschwitz vería su auge. Construido como un enorme complejo industrial proveía de mano de obra esclava a las fábricas de armamento y otras industrias establecidas en las cercanías. *Birkenau* era el corazón del campo, abierto en 1943 había incrementado el potencial de exterminio de Auschwitz al convertir la morgue en una enorme cámara de gas. La llegada de Josef Mengele a Auschwitz marca también las coordenadas de este campo. En mayo de 1943, el Dr. Mengele inicia sus proyectos de investigación mediante la implementación entre los judíos de métodos para esterilizar, interesado en demostrar el poder de la herencia genética, no duda en usar para sus experimentos a mujeres, gemelos y niños. Aunado

a este elemento eugenésico, el auge de Auschwitz estaría también marcado por la corrupción y por el desarrollo del mercado negro que, junto con la incautación de bienes, se convertiría en un lucrativo negocio para los comandantes nazis y para los prisioneros prominentes.

Cuatro años después de su creación, Auschwitz vería su periodo más productivo. En marzo de 1944 las tropas alemanas invaden la ciudad de Budapest provocando la deportación de 760,000 judíos; el 75% de éstos serían directamente conducidos a la cámara de gas de *Birkenau*. A finales de 1944, la derrota se hacía inminente para el gobierno nazi por lo que se ordena borrar todo rastro de Auschwitz y las atrocidades ahí cometidas. Los judíos que todavía podían sostenerse en pie fueron obligados a salir del *Lager* y marchar durante días a temperaturas extremas, en este desalojo murieron miles.

Auschwitz sería liberado el 24 de enero de 1945, conservaría hasta el final su espíritu destructivo; 1,300,000 personas pasaron por este lugar, 1,100,000 murieron, en su mayoría judíos. Para los alemanes que trabajaron en Auschwitz la historia fue muy diferente: 7,000 de los 8,000 miembros de las SS que laboraron en el campo sobrevivieron a la guerra, el 90% de estos jamás fue sometido a procesos judiciales por su participación en el crimen.¹⁸

Si la Primera Guerra Mundial fue, según numerosos historiadores¹⁹, el acontecimiento que funda el Siglo XX en tanto representa un momento de ruptura; la Segunda Guerra Mundial representa su culmen. Después de Auschwitz ya nada de nuestras antiguas concepciones sobre lo humano, lo ético, lo político, podrá sostenerse. Para comprender las dimensiones de Auschwitz como concepto nodular explicativo del siglo pasado, es necesario que lo tomemos en su aspecto

¹⁸ Para una taxonomía de los diferentes grados de participación en el holocausto veáse José Luis Pérez Triviño, "El Holocausto y la responsabilidad: altruismo limitado y dilemas trágicos" en *DOXA. Cuadernos de Filosofía del Derecho...*

¹⁹ Véase Eric Hobsbawn, *Historia del Siglo XX...*

más universal, es decir, no sólo como un acontecimiento que atañe a la población judía, sino como un lugar que concretó la destrucción sistemática, metódica y tecnificada de diferentes grupos: ancianos, testigos de Jehová, gitanos, homosexuales, enfermos mentales, opositores políticos, etc. Auschwitz no tiene parangón en tanto potencia exterminadora, la novedad de la planificación y la organización de la muerte en masa, la tecnificación de la vida y la muerte, el trabajo improductivo, la degradación total de la condición humana, todos son rasgos propios de Auschwitz, sin embargo pese a estos nuevos rasgos del terror, comparte una lógica de violencia radical con:

[...] muchas otras masacres de este siglo terrible, un rasgo común con las ejecuciones en masa de armenios en el Imperio Otomano, con las depuraciones étnicas en la ex Yugoslavia y las ejecuciones a golpe de machete en Ruanda. El judeocidio no fue sólo una erupción de violencia bruta, sino una masacre perpetrada <<sin odio>>, gracias a un sistema planificado de producción industrial de la muerte, un engranaje creado por una minoría de arquitectos del crimen, puesto en práctica por una masa de ejecutores a veces afanosos, otras inconscientes, en medio de la silenciosa indiferencia de la gran mayoría de la población alemana, con la complicidad de Europa y la pasividad del mundo. *Allí reside su singularidad.*²⁰

Auschwitz es singular en la puesta en práctica de un sistema de la muerte y universal en la violencia que despliega, por esto Auschwitz no resume solamente el sufrimiento judío sino que roza toda forma de violencia en cuya lógica se encuentre el exterminio en masa; las violencias de nuestro siglo llevan inevitablemente su marca.

Holocausto, memoria y literatura

Cientos de hombres y mujeres en la plenitud de su vida entraron sin sospechar a su muerte a las cámaras de gas bajo los árboles llenos de retoños de orquídea. Esta imagen de muerte en medio de la vida me acompaña hasta este día”

Rudolf Höss (Comandante de Auschwitz)

²⁰ Enzo Traverso, *La violencia nazi...* p. 22.

Estábamos efectivamente frente a una de esas realidades de las que se dice que sobrepasan la imaginación. Quedaba claro entonces que sólo por elección, es decir una vez más, gracias a la imaginación, podríamos intentar decir algo.

Robert Antelme

Como se mencionó anteriormente, el cambio de siglo trae una transformación en el proceso de rememoración del holocausto. La transmisión directa de la memoria se extingue con la muerte de la mayoría de los testigos sobrevivientes. El holocausto, la vivencia del *Lager*, la experiencia concentracionaria, son elementos de difícil acceso desde una perspectiva histórica. Aún cuando la historiografía nos brinde la reconstrucción de los hechos y la comprensión del marco general de los acontecimientos, en la literatura reside una posibilidad de acercarse al fenómeno teniendo en cuenta la contradictoria tarea de testimoniar. Es decir, la literatura pone en palabras lo indecible, dibuja esa realidad que “sobrepasa la imaginación”; hace accesible mediante el acto creativo lo inconcebible. La literatura funciona como mediadora entre la crudeza de la realidad del campo y nuestros modelos interpretativos –precarios para dimensionar la vida concentracionaria-.

Al término de la guerra sobrevino una época de enmudecimiento²¹, los sobrevivientes volvían como aquellos soldados de la Primera Guerra Mundial, que, bajo la mirada de Walter Benjamin, regresaban del campo de batalla mudos de experiencias para contar.²² Entre el silencio de los sobrevivientes y la construcción de una nueva Europa que pugnaba por dar vuelta a la página del nazismo, los testimonios comenzaron lentamente a hacerse escuchar. Una consideración que debemos tomar en cuenta es la brecha abierta entre el testimonio y la víctima, es decir, el sobreviviente no solamente se topó con la imposibilidad de transmitir con fidelidad su vivencia, sino que también hubo de enfrentarse al silencio de los que murieron. Los verdaderos

²¹ Para ver las etapas históricas de la recepción del holocausto véase el Capítulo 1 de esta tesis.

²² Walter Benjamin, “El narrador” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos...*

testigos, nos recuerda Primo Levi, no serían los sobrevivientes sino aquellos que no volvieron con vida del *Lager*. Los testimonios vertidos por los sobrevivientes serían incapaces de transmitir el sentido último de la experiencia concentracionaria pues éste era exclusivo de los “hundidos”, las víctimas últimas.²³ Giorgio Agamben sostiene una tesis cercana a la de Primo Levi: “Quien asume la carga de testimoniar por ellos [por los muertos] sabe que tiene que dar testimonio de la imposibilidad de testimoniar. Y esto altera de manera definitiva el valor del testimonio, obliga a buscar su sentido en una zona imprevista”.²⁴ Cabe plantear las preguntas: ¿Cuál sería esta “zona imprevista” propuesta por Agamben? ¿Desde dónde transmitir esta memoria? Al tratar de responder esta cuestión podemos aventurarnos a afirmar que la literatura es la “zona imprevista” que puede comunicar algún sentido (que no la realidad) de la experiencia concentracionaria.²⁵ La experiencia estética permite un paso de lo indecible a la posibilidad de la palabra.

Tenemos entonces dos panoramas que marcan la actual transmisión del holocausto: 1) la muerte de los sobrevivientes y con ella la extinción de sus relatos y sus memorias, y; 2) el rompimiento con la memoria que caracteriza a los estudios históricos sobre el tema. Estos dos elementos se encuentran estrechamente unidos en nuestra época. Un mundo que va perdiendo poco a poco las fuentes directas que nutren el conocimiento de su pasado tiene que volver la mirada hacia la memoria y su narrativa; sin la presencia de los sobrevivientes tenemos que comenzar a reactivar nuestro pasado mediante la mediación de la memoria. En la reactivación y la construcción de una nueva memoria se unen víctimas y relatos, es decir, interpelados por la ya mencionada imposibilidad de la transmisión y habitantes de un mundo que se ha quedado sin

²³ Primo Levi, “Los hundidos y los salvados” en *Trilogía de Auschwitz...*

²⁴ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz...* p. 34.

²⁵ Esther Cohen, *Los narradores de Auschwitz...*

imágenes vivas de su pasado, no nos queda sino –mediante la lectura atenta de sus narrativas- recuperar la voz de los que se van perdiendo.

Memoria y literatura se unen en el reconocimiento de la vigencia de un pasado que ha quedado marginado de la Historia oficial. Lo olvidado, el sufrimiento -como experiencia límite del *Lager*- es justo lo que nutre a la literatura concentracionaria, es también lo que anima nuestro deber de memoria. La memoria del holocausto no trata del recuerdo del pasado “a secas”, sino del reconocimiento de esta pieza olvidada de la Historia como parte de una verdad y de un sentido. “Ésa es la obra de la memoria: recordar es reconocer que el sufrimiento forma parte de la realidad; que la realidad no es sólo lo presente, sino también lo ausente”.²⁶ Memoria y literatura reunidas bajo la luz del holocausto hacen presente, mediante el acto redentor de la escritura, la palabra olvidada, la experiencia negada: “hubo un hombre que murió en Auschwitz” reza la pluma del sobreviviente.

El reconocimiento de la escritura como lugar de nacimiento de un nuevo sentido del holocausto, que no se retrae a las limitantes historiográficas, es una de las intenciones que nos planteamos al iniciar este trabajo de investigación y es también uno de los motivos por los que elegimos a Imre Kertész como el autor que canaliza esta intención. El objetivo del presente trabajo es analizar la escritura kertesiana como un lugar en donde convergen continuamente literatura y filosofía. La finalidad es presentar una serie de elementos conceptuales contenidos en la obra de Kertész (escritura, exilio y universo totalitario) que se cruzan a lo largo de los textos del autor y en cuyos cruces se condensa la esencia de lo que hemos denominado “escritura del exilio”. Tres son las ideas centrales que se trabajan a lo largo de los capítulos: 1) El universo

²⁶ Reyes Mate, “¿Puede Europa hacer filosofía de espaldas a Auschwitz?” en *Vigencia y singularidad de Auschwitz...*

totalitario es explicable a través de la comprensión de la “naturalización del mal” que en el holocausto operó, y que, a ojos de Kertész, implica una lógica que se puede rastrear hasta nuestros días. 2) Aunque el totalitarismo se encarna en un sistema cerrado y hermético, se puede responder a él mediante dos experiencias vitales: el exilio y la escritura. 3) La narrativa kertesiana conforma una “escritura del exilio” caracterizada por el anudamiento de experiencia totalitaria, autoexilio y experiencia creadora.

El capítulo primero está dedicado a introducirnos en la vida y la obra de Kertész, a manera de presentación se desarrollan los temas centrales de su obra: escritura, exilio, Auschwitz y el holocausto, experiencia humana y destino. Temas que se articulan a través de la biografía y el contexto del propio autor (en el segundo y tercer capítulo se desarrollan con más detalle algunos de estos conceptos). Finalizamos con una breve revisión de los diferentes abordajes que algunos pensadores han desarrollado sobre la narrativa kertesiana.

El objetivo principal del segundo capítulo es presentar el universo totalitario como un condicionante de la escritura de Kertész. La cuestión del totalitarismo se aborda desde dos perspectivas: 1) la lectura del holocausto como un fenómeno totalitario, desarrollado a partir de la cercanía teórica entre Kertész y Arendt y; 2) los universos totalitarios como la atmósfera en donde se despliegan las tramas de la literatura de Kertész. Lo anterior, considerando que en los textos del autor, los personajes respiran siempre un ambiente totalitario, aún cuando las acciones se desarrollen en escenarios “libres”.

En el último se abordan los “puntos de fuga” del totalitarismo presentes en la obra de Kertész. Dos son los conceptos a desarrollar: exilio y escritura. El escape del sistema totalitario se encuentra en la escritura y en el exilio; tomados por el autor como experiencias vitales ambos

conceptos se anudan para conformar lo que he denominado “escritura del exilio”. No “una escritura sobre el exilio”, sino “una escritura que es exilio” en tanto desdoblamiento, exterioridad y experiencia de alteridad.

Italo Calvino, nos ayuda a formular de manera más clara la intención del presente trabajo: “buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y darle espacio y hacerle durar”.²⁷ Kertész es uno de esos autores a los que debemos hacer durar. Nuestra generación debe hacer un esfuerzo doble por no dejarse llevar con los tiempos amnésicos que nos tocan vivir y preservar la voz de los sobrevivientes que poco a poco se va extinguiendo. La lectura de Kertész se vuelve indispensable para llevar a cabo este testamento espiritual: que la experiencia concentracionaria -y todo lo que ella entraña- perdure en nuestra memoria colectiva. Perdure no sólo como monumento o dato historiográfico, sino como memoria que se reactiva y se conecta continuamente con nuestro presente y nuestro futuro. Cuando los testigos ya no son capaces de transmitirnos su mensaje, nos toca, “por delegación”²⁸ hacernos receptores, portadores y mensajeros de un saber sobre el hombre que se forjó en las cenizas de más de diez millones de seres humanos asesinados. El sufrimiento de estos hombres debe ser recuperado y acogido, la literatura y la filosofía son lugares fecundos para esta tarea.

²⁷ Italo Calvino, *Las ciudades invisibles...*

²⁸ Como señala Primo Levi, en Auschwitz murieron las verdaderas víctimas, aquellas que experimentaron al extremo la crueldad y la tortura, los que quedaron con vida no pueden hablar por derecho, sino “por delegación”. Véase “Los hundidos y los salvados” en *Trilogía de Auschwitz...*

Capítulo 1

Imre Kertész. Un instante de escritura en el paredón

El conferenciante [Imre Kertész] nació en el primer tercio del siglo XX , sobrevivió a Auschwitz y pasó por el estalinismo, presenció de cerca, en tanto que habitante de Budapest, un levantamiento nacional espontáneo, aprendió, como escritor, a inspirarse exclusivamente en lo negativo, y seis años después del final de la ocupación rusa llamada socialismo –o, si se quiere, del siglo XX desde un punto de vista histórico–, encontrándose en el interior de ese vacío voraginoso que en las fiestas nacionales se denomina libertad y que la nueva constitución define como democracia –aunque también lo hiciera la anterior, la socialista–, se pregunta si sirven de algo sus experiencias o si ha vivido del todo en vano.

I. Kertész

La <<marca de una época>> no es total, existen las ficciones individuales que se atreven a narrarse.

Marc Augé

En el año 2012 Imre Kertész anuncia que abandona definitivamente la escritura; aquejado por el párkinson, refiere, sin embargo, que los motivos que lo llevan a silenciar su pluma no tienen que ver con su salud, sino con el agotamiento de un tema que ha recorrido su obra: la memoria del holocausto. “La obra que está tan relacionada con el Holocausto ha concluido para mí”, declara el autor. Kertész decide poner punto final a una obra que, desde sus comienzos, mostró su incompatibilidad con los oficialismos. Curioso resulta que, fruto de este distanciamiento con las miradas oficialistas, su obra no haya sido acogida en Hungría con la misma emoción que en Alemania, país, no solo, que lo da a conocer sino que ahora alberga su archivo personal²⁹ y ha creado, en reconocimiento de su labor, el Instituto de Investigación *Imre Kertész Kolleg*³⁰ dedicado al estudio multidisciplinar de la historia de Europa del Este en el siglo XX. El país que

²⁹ Archivo Imre Kertész, Academia de las Artes de Berlín.

³⁰ Instituto perteneciente a la Universidad Friedrich Schiller de Jena.

asesinó a su padre, el país que lo llevó al campo de concentración, es también el país que mejor estima su obra.

Kertész es un autor incómodo en muchos sentidos: elige Berlín como residencia y el alemán -al lado del húngaro- como lengua de cabecera, se niega a adherirse a la identidad judía y mantiene una posición distante y crítica respecto a la industria que se ha erigido en torno al holocausto. A pesar de ser un sobreviviente, Kertész nunca ha pretendido que tal condición le permita asumirse como portavoz del sufrimiento judío, mira con desprecio a los que, monopolizando el holocausto, han contribuido a la negación del mismo. Estos “productores del holocausto”, no están interesados en preservar la memoria ni en extraer las consecuencias éticas del genocidio judío, les preocupa, más bien, ofertar productos atractivos para los “consumidores del holocausto”.³¹ Kertész no se ubica en este grupo, su obra aspira a trascender las condiciones materiales del holocausto para llegar a lo esencial, a lo que tiene que ver con la existencia humana y sus devenires producto de las guerras, los totalitarismos y el sufrimiento.

Además de ser un profundo conocedor de la literatura alemana, Kertész trabaja durante varios años como traductor de numerosos escritores y filósofos alemanes; esta profesión lo marcaría en dos sentidos: 1) en el desarrollo de una sensibilidad especial en torno a la ausencia de un sentido único del texto, y 2) una relación dolorosa y a la vez gozosa con el idioma y la cultura alemana. Esta relación ambivalente lo acerca a Paul Celan, poeta rumano que, al terminar la Segunda Guerra Mundial, se preguntaba ¿cómo escribir, madre, en la lengua de tus asesinos? El amor a la lengua alemana -sentimiento compartido por ambos autores- se recrudeció a la luz de Auschwitz; acogido con toda su carga negativa, el idioma alemán comenzó a arder en las

³¹ Al respecto, el rabino Arnold Jacob Wolf señala “Me da la impresión de que, en lugar de dar clase sobre el Holocausto, lo que se hace es venderlo” citado en Norman G. Finkelstein, *La industrial del Holocausto...*p. 6

palabras del escritor y el poeta, ninguno asume que se pueda escribir de espaldas al crimen, por el contrario, establecen el holocausto como el nuevo horizonte en el que ha de desplegarse toda actividad artística.

“Las dictaduras del siglo XX crearon nuevas formas de existencia intelectual” afirma Kertész en un texto dedicado al escritor Sándor Márai, ¿cuáles son estas nuevas formas existenciales? La más destacada a los ojos de Kertész es la del exilio; los acontecimientos históricos llevaron a Kertész a preguntarse sobre las posibilidades del pensamiento y la creación artística en situaciones extremas como la guerra. Los exiliados mostraron que el exilio constituía una manera de hacer frente a tan terribles poderes. La escritura kertesiana nace del exilio. Kertész no sale de Hungría al terminar la guerra, sino que emprende un “autoexilio” en varios frentes, primero se aleja de los valores propios de su país que le impedían significar de manera honesta la experiencia del holocausto. Tomando distancia de la vida intelectual húngara, el exilio era una lucha por la autoconservación, por no ahogar la razón en el asfixiante ambiente totalitario del kádárismo;³² “Era -cita Kertész una frase de Orwell- un espíritu solitario que susurraba una verdad que nadie nunca escucharía. Pero mientras la susurraba, de un modo oscuro la continuidad no se interrumpía. Continuaste la herencia humana, no haciéndote escuchar, sino conservando la razón”.³³ El tema del exilio adquiere aquí una importancia mayúscula en la obra del escritor húngaro, por eso, el capítulo tercero de esta investigación está dedicado por completo a su estudio.

³² Término que hace referencia al régimen socialista de la República Popular de Hungría cuya ideología fue establecida por János Kádár, presidente del Partido Socialista Obrero Húngaro y primer ministro de Hungría en varios periodos entre 1956 y 1965.

³³ Imre Kertész, *Diario de la galera...* p. 17.

El camino hacia el exilio no fue fácil, al terminar la Segunda Guerra Mundial, Kertész comienza un doble juego en el que resiste y colabora con el régimen socialista húngaro de manera alternada, son los años 50's y 60's; el escritor escribe -por mera subsistencia, afirma- comedias teatrales ligeras a la vez que comienza novelas que habrán de ver la luz muchos años después. En *Dossier K*, Kertész se pregunta por esta doble vida -que tilda de deshonesto-, sin embargo, desde un punto de vista espiritual, nunca cedió a los encantos del reconocimiento público fácil y asumió la labor de guionista como la opción que le permitía ganarse el sustento, escribir estas piezas sólo tenía un sentido práctico pero no trascendental, no había experiencia creadora en esta labor. La potencia creativa sólo se desplegó en aquella primera novela escrita a lo largo de 15 años y en la obra posterior. En un entorno marcado por la censura, Kertész escribía en silencio novelas que no obedecían, como sus guiones televisivos y teatrales, a la necesidad, eran realización plena, escritura existencial; son estas obras las que han perdurado. Kertész no comparte los ideales húngaros de su tiempo y decide replegarse en la escritura, el exilio como actitud auto impuesta germinará en una narrativa que no se adapta a los estándares estilísticos de su entorno. Su obra refleja una lucha constante con la sociedad húngara de la posguerra: “autoritaria, remilgada, asesina del alma, semifeudal, semieuropea, militarista, dirigida desde el chaleco del apuesto dictador”³⁴.

1.1 Los exilios de Kertész

Hablamos con anterioridad del exilio respecto al mundo intelectual húngaro, pero Kertész también se exilia de la comunidad judía ortodoxa, pues el judaísmo fue, desde su infancia, sinónimo de extrañeza y exclusión. “Jamás pensé que fuera judío salvo en los momentos de

³⁴ Imre Kertész, *Dossier K*, Barcelona, Acantilado, 2007, p. 166.

amenaza. En tales casos, lo judío tampoco aparece como algo 'interior', sino siempre como negatividad, como determinación exterior [...] Cuando digo que soy judío, digo, pues, que soy negación".³⁵ En una conferencia pronunciada en Budapest en abril de 2002 Kertész nos muestra su particular relación con la judeidad:

Cuando digo que soy un escritor judío, no estoy diciendo que yo sea judío. Pues ¿qué judío es aquel que no recibió una educación religiosa, que no habla hebreo, que apenas conoce, en el fondo, las fuentes de la cultura judía y que no vive en Israel, sino en Europa?[...] alguien para quien Auschwitz es la identidad judía principal y quizá única, no puede calificarse de judío en cierto sentido. Es el 'judío no judío' del que habla Isaac Deutscher, la variante europea desarraigada que apenas puede establecer una relación interior con la condición de judío que le ha sido impuesta.³⁶

Kertész, el "judío no judío", el que se exilia del judaísmo para volver a él sólo mediante la experiencia literaria. Por lo anterior, Kertész no ha sido considerado por la tradición judía como un autor relevante, podríamos decir que, más que considerarse judío, Kertész se asume como un sobreviviente, aunque lo primero es condición de lo segundo, el escritor húngaro realizó un movimiento inverso y sólo después de haber pasado por Auschwitz pudo asumir el frágil lazo que lo une con el judaísmo. La suya es, pues, una relación negativa cuya matriz no se encuentra en la tradición sino en el *Lager*.

Cuando Kertész se define a sí mismo como sobreviviente y no como víctima, está asumiendo una postura ética; no puede asumir el lugar de las víctimas porque, en un sentido estricto, las víctimas verdaderas perecieron. Se concibe a sí mismo como sobreviviente pues el que sobrevive lleva la marca de la colaboración, es decir, el sobreviviente tuvo que hacer cosas moralmente reprochables para permanecer con vida.³⁷ Para poder escribir, Kertész tuvo que

³⁵ Imre Kertész, *Diario de la galera*, Barcelona, Acantilado, 2004, p. 50.

³⁶ Imre Kertész, "Jerusalén, Jerusalén" en *La lengua exiliada...* pp. 134-135.

³⁷ Al respecto véase el testimonio de Viktor Frankl: "No había tiempo para consideraciones morales o éticas, ni tampoco el deseo de hacerlas. Un solo pensamiento animaba a los prisioneros: mantenerse con vida para volver con la familia que los esperaba en casa y salvar a sus amigos; por consiguiente, no dudaban ni un momento en

enfrentarse al hecho de que sobrevivir, en el universo totalitario, es siempre colaborar, es dar pasos en una dirección y de estos pasos somos siempre responsables pues, aún dentro del *Lager*, pudimos haber optado por otra dirección; “El punto de inflexión fue cuando volví de Auschwitz y pensé ¿qué pasó cuando me llevaron?, ¿era una víctima impotente o un participante activo de esa maquinaria de muerte? Un examen así es muy productivo, esa autodisección es el comienzo de la creatividad”³⁸. La escritura kertesiana no es testimonial en tanto no proviene de la voz de una víctima, es ficción y el autor asume plenamente todas las consecuencias e inconsecuencias que sus ficciones conllevan; los hechos narrados no se apegan a los datos históricos, sólo adquieren relevancia en tanto obedecen al conjunto y la estructura de la novela. Al respecto, el escritor húngaro afirma:

*Cuando se trata de una autobiografía, evocas tu pasado, intentas aferrarte de la manera más escrupulosa posible a tus recuerdos, te resulta sumamente importante describirlo todo tal como ocurrió en la realidad o, como suele decirse, sin añadir nada a los hechos. Una buena autobiografía semeja un documento: un retrato de la época que uno puede usar como ‘referencia’. En la novela, en cambio, lo importante no son los hechos, sino aquello que se agrega a los hechos.*³⁹

Estamos frente a un escritor cuya vocación es literaria más que testimonial.

Finalmente Kertész se exilia también de la “literatura del Holocausto”, no acepta que su obra sea encasillada bajo esta clasificación. Aunque su estilo lo acerca a la literatura de Europa del Este, su postura, el ánimo con el que escribe no permite ponerlo al lado de los dos referentes contextuales que rodean su obra: la literatura húngara y la narrativa testimonial. En estas condiciones de “desamparo”, el autoexilio se hizo necesario, en tanto desnudó la mirada del

arreglar las cosas para que otro prisionero, otro ‘número’ ocupara su puesto en la expedición. Se empleaba la fuerza bruta, el robo, la traición o lo que fuera con tal de salvarse. ‘Los que hemos vuelto de allí gracias a multitud de casualidades fortuitas o milagros - como cada cual prefiera llamarlos- lo sabemos bien: los mejores de nosotros no regresaron.’ En Viktor Frankl, *El hombre en busca del sentido...*

³⁸ Imre Kertész en Miguel Mora, “Imre Kertész, un escriba contra la desolación”...

³⁹ Imre Kertész, *Dossier K...* pp.11-12.

escritor y le permitió admitir con humildad y honestidad la potencia creativa que, desde su reclusión en el *Lager*, le había sido anunciada; a su vez, el exilio le asegura una existencia propia al margen de categorías establecidas, condición necesaria para el buen escritor. Desprenderse anímicamente del entorno, es decir, autoexiliarse, se volvió, primero, una acción de supervivencia y, segundo, la matriz nutricia de la creatividad: “no habría podido sobrevivir o superar estas circunstancias de vida si no hubiera intentado aislarme, si no hubiera tratado de crear una forma de vida espiritual en que el propio aislamiento se convertía primero en algo tolerable y luego en algo creativo”.⁴⁰

Al abordar el lugar que ocupa Kertész al interior de la literatura del holocausto, podemos afirmar que en su narrativa se establece una ruptura respecto al prototipo común de la víctima; nunca asume ni martirios ni heroísmos. Su obra se aleja de la literatura concentracionaria al manejar el tema de Auschwitz desde nuevos registros, por ejemplo, podemos encontrar en sus novelas personajes capaces de experimentar la dicha y el amor dentro del *Lager*.⁴¹

La ironía es otro de los recursos usados por el autor para salirse del camino ya andado por las narrativas testimoniales convencionales que, cargadas –en su mayoría– de lamentos, no pueden añadir este elemento de mordacidad que desentonaría con el imperativo moral que caracteriza a este tipo de escritura. Kertész está, por así decirlo, libre de estas ataduras. La independencia y originalidad que caracterizan su obra no concuerda con la rigidez y el hermetismo de los temas que aborda; ésta no correspondencia entre forma y contenido lejos de generar una mala escritura, la dota de una particularidad que la hace única dentro de la literatura del holocausto pero que, a la vez, la ha relegado a un lugar secundario.

⁴⁰ Imre Kertész, *Cartas a Eva...* p. 134

⁴¹ Como ejemplo podemos citar *Sin destino*.

La marginalidad anteriormente descrita no impidió que, en el año 2002, se le concediera a Kertész el Premio Nobel de Literatura por “una obra que conserva la frágil experiencia del individuo frente a la bárbara arbitrariedad de la historia”. Pese a ser el primer escritor húngaro en obtener tal honor, el autoexilio y la no adscripción a los ideales de la Hungría “moderna y democrática” de la época, hicieron que el reconocimiento otorgado por la Academia Sueca no fuera recibido con especial entusiasmo por sus compatriotas. Todavía en marzo de 2004, ochenta y cuatro escritores húngaros, entre los que se encontraban autores tan renombrados como Péter Esterházy y György Konrád, abandonaron masivamente el Sindicato de escritores de su país.

Lo que ocasionó la protesta fueron los comentarios emitidos por el poeta Kornel Döbrentei tras la concesión del premio Nobel de Literatura al superviviente del holocausto Imre Kertész. Para Döbrentei, el premio era ‘dinero fruto de la mala conciencia’ concedido a un escritor que no hacía más que satisfacer el ‘gusto por el terror’ de la minoría la que pertenecía”.⁴²

Lejos de inscribir su nombre en la cultura húngara, el Nobel representaba, a ojos de sus detractores, la ratificación de la no pertenencia de Kertész al espíritu húngaro. Curiosamente Kertész nunca se ha definido en términos nacionalistas, es decir, su obra no pretende reflejar los valores o tradiciones de su país, al respecto afirma: “Siempre he vivido como individuo, siempre me he defendido como individuo. Yo no tengo los llamados problemas de identidad. Que yo sea húngaro no es en absoluto más absurdo que el que yo sea judío; y que sea judío tampoco es más absurdo que el que, en general, yo sea”.⁴³

La problemática relación de Kertész con la identidad húngara ha dado pie a penosos incidentes. En 1990 el escritor Sándor Csoóri publica el artículo *Nappali hold* en la revista *Hitel*, en dicho texto alude a la condición judía de Kertész como un factor que le impide asumir plenamente su filiación húngara; en respuesta a estos comentarios, que mantienen un claro tono

⁴² Tony Judt, *Postguerra...* p. 1180.

⁴³ Imre Kertész, *Cartas a Eva...* p. 16

antisemita, Kertész renuncia públicamente a la Asociación Húngara de Escritores. En 1993 la Academia de Tutzing organiza unas jornadas dedicadas a la relación entre Hungría y Alemania, Kertész se encuentra entre los escritores invitados, sin embargo, Gyula Kurucz, director de la Casa Húngara de Berlín, manifiesta su rechazo al considerarlo políticamente inadecuado para representar a los intereses húngaros.⁴⁴ Los acontecimientos descritos dan muestra del lugar lateral de Kertész dentro de la comunidad intelectual de su país así como la tensión constante entre su ascendencia judía, la cultura húngara y su estilo literario.

Indudablemente Kertész mantiene vínculos con su tiempo y su época, pero tales conexiones están condicionadas por una existencia al margen de los formalismos. Al tampoco pertenecer a la minoría judía -a la que Döbrentei, Csoóri y Kurucz pretenden insertarlo- Kertész está condenado a la soledad. Ignorado por unos y malinterpretado por otros, no duda en calificarse a sí mismo como “escritor de segunda fila”, esta definición obedece no sólo al lugar secundario que las literaturas pertenecientes a Europa del Este ocupan, sino también al hecho de ser un autor incomprendido y poco valorado. La lectura de sus textos nos lleva a desplazarlo continuamente de los lugares comunes, lo suyo no es realismo literario, ni testimonio objetivo, ni literatura moralizante, no es, en este sentido, un escritor del holocausto, sino un escritor del exilio.

1.2 Relatos históricos y literatura que desestabiliza

La historia del holocausto, o mejor dicho, la narrativa histórica del holocausto, se enfrenta con el problema de haber desarrollado un relato parcial al no incorporar la voz de las víctimas. Primo Levi nos advierte de esta contrariedad:

⁴⁴ Ibid., p.150

*Al cabo de los años, hoy se puede afirmar que la historia de los Lager ha sido escrita casi exclusivamente por quienes, como yo, no han llegado hasta el fondo. Quien lo ha hecho no ha vuelto, o su capacidad de observación estuvo paralizada por el sufrimiento y la incomprensión.*⁴⁵

Es decir, el acontecimiento límite del holocausto lleva implícita una dimensión de desconocimiento, pues carece del testimonio de las víctimas que no lograron sobrevivir o que, al ser sometidas a un sufrimiento extremo, no estuvieron en condiciones de comprender el proceso de su propia degradación. La verdad del *Lager* se esfumó con el viento, en la tumba aérea de las millones de personas calcinadas, no podrá jamás ser pronunciada pues pertenece a los muertos. Estamos ante un problema de orden epistemológico; la historia es incapaz de elaborar una visión completa de este acontecimiento, el testimonio, que en cualquier otra situación es una fuente importante en la reconstrucción de los hechos no es un elemento que, en el caso específico del holocausto, se pueda recuperar a totalidad.

Siguiendo a Primo Levi, podríamos dividir a los testigos en dos grandes bloques: por un lado están las “verdaderas” víctimas, aquellas que fueron aniquiladas o que no podían formarse una imagen del mundo concentracionario porque estaban dominados por la violencia, tenían “los ojos pegados al suelo por las vitales necesidades cotidianas de cada minuto”⁴⁶; el otro bloque es el de los “testigos privilegiados”, los que al contar con condiciones vitales no tan extremas podían dar cuenta de un horizonte más amplio, aunque éste “también estuviera falseado, en mayor o menor medida, por el mismo privilegio”.⁴⁷ Por supuesto que Primo Levi es cauteloso al hablar de “privilegios”, dentro del *Lager*, ningún prisionero podría considerarse “privilegiado”, pero, hablando estrictamente del testimonio que estos prisioneros ofrecen, son privilegiados pues fueron capaces no sólo de sobrevivir sino de contar lo que habían vivido.

⁴⁵ Primo Levi, “Los hundidos y los salvados” en *Trilogía de Auschwitz...* p. 481.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 480

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 481

La historia al mostrar sus límites en torno al análisis del holocausto, abre a otras narrativas las posibilidades de abordar con más fortuna este acontecimiento. La literatura -el arte en general- constituye una posibilidad de bordear este problema epistemológico y de esta forma descubrir los sentidos que permanecen ocultos en los relatos históricos. Mediante la imaginación creadora, la literatura pasa de lo concreto del dato a lo esencial. La verdad se revela en el plano de la ficción, de esta forma se rebasa lo verificable y se descubre lo medular. La novela y la verdad que encierra funciona a nivel de la comprensión, es decir, nos ayuda a comprendernos, comprender a los otros y comprender el acontecimiento. Mientras el historiador capta datos empíricos, hechos verificables, el escritor atraviesa el hecho para llegar a lo esencial de lo humano, a lo universal. La cobardía, el sinsentido de la vida, el dolor, la tortura, la dicha, etc., no son recogidos por la historia, sin embargo la literatura revela estas dimensiones. Kertész define su escritura como auténtica porque busca atinar a este orden esencial, es decir, su obra no resucita históricamente la realidad de los campos, sino que la reconstruye mediante la ficción para hacerla de este modo accesible, comprensible. Los retazos de realidad que Kertész toma para escribir sus relatos son reconfigurados para crear otro mundo en donde Auschwitz (esa impenetrable masa de dolor humano) adquiriera un carácter menos hermético y pueda ser pensado.

Tenemos entonces que las diversas posibilidades de abordaje literario del holocausto han traído a colación el tema, no solo, de la pertinencia de la historia sino su relación con la memoria. Al recuperar la memoria, como concepto nodal para el estudio del nazismo y del holocausto, se intenta conjurar las mistificaciones que de estos acontecimientos se han hecho. El rescate de la vivencia individual mediante la literatura nos ayuda a superar el mito de Auschwitz, sus dogmas y sus grandes relatos. Es cierto que la literatura obedece, en parte, a esos grandes discursos, es decir, el escritor no puede sustraerse de los relatos colectivos de su contexto, pero su escritura no

se agota en la mera repetición de este mito. Kertész también se alimenta de los grandes relatos pero, en algún momento, rompe con ellos para poder ir en contra de la homogenización de la vivencia que estos suponen.

La “veracidad” a la que la narrativa kertesiana aspira depende de la relación que se establece entre literatura y memoria, y no, entre literatura e historia. Se trata de romper con la mirada unificadora y estándar, que el mito de Auschwitz ha impuesto sobre la literatura para abonar en la construcción de una memoria abierta y común que tome en cuenta silencio y olvido como elementos constitutivos. Para Kertész, escribir sobre el *Lager* implica primero poner en cuestión las certezas que la historia y sus mitos nos han heredado para, así, guardar como un legado espiritual la distancia insalvable de los muertos – y su silencio-.

1.3 Los usos de la memoria, la recepción del holocausto

Al comienzo no existió el Holocausto

Raul Hilberg

El problema de periodizar la historia consiste en que se tiene que adoptar una perspectiva organizativa que, en la mayor de las veces, deja fuera las otras miradas que un mismo proceso puede tener. Fragmentar la historia en periodos implica elevar al orden universal acontecimientos que son siempre singulares y específicos, esta tendencia, ha echado fuertes raíces en los estudios historiográficos del holocausto. Sin embargo, según Eric Hobsbawm, la historia no debería eludir este afán universalista pues sería una historia destinada solo a servir como consuelo del pequeño grupo al que describe. Así, lograr el equilibrio entre universalizar las experiencias y ponerlas en su perspectiva singular, ha sido un problema grave a la hora de abordar el tema del holocausto. Hecha ésta consideración, hemos decidido seguir un orden cronológico (en este apartado) para

abordar la recepción histórica del holocausto. Tomando la obra de Kertész como hilo conductor, buscamos acercarnos a las repercusiones históricas que el holocausto ha tenido en la conformación de una conciencia europea.

Kertész comienza a escribir su primer novela alrededor de 1960, la terminación y la publicación de la misma se prolongarán poco más de 15 años. En 1975 sale a la luz *Sin destino*, el libro no tendría mayor repercusión en Hungría, pues “no respondía en manera alguna a los estereotipos en boga de un heroísmo antifascista”.⁴⁸ En la década de los 70 el holocausto comenzaba apenas a situarse en el centro de los análisis de la Segunda Guerra Mundial, los años anteriores se habían caracterizado por una negación del sufrimiento judío, que dejaba de lado el holocausto como elemento histórico interpretativo del nazismo. Al respecto Peter Novick comenta: “las imágenes de supervivientes descarnados de Buchenwald [...] *ahora simbolizan el Holocausto*; vemos judíos. Estas imágenes fueron vistas de manera muy diferente en 1945”.⁴⁹

Para la mayoría de los europeos “la Segunda Guerra Mundial no había tenido que ver con los judíos (salvo en la medida en que se los culpó de ella) y cualquier insinuación en el sentido de que el sufrimiento judío pudiera reclamar un lugar de honor molestaba profundamente”.⁵⁰ Posteriormente, y de manera paulatina, el genocidio judío fue ganando reconocimiento en la conciencia europea occidental, y comenzó poco a poco a integrarse en la memoria colectiva – no sólo en la memoria judía-.

Un proceso diferente se vivió en los países de Europa Oriental, en donde, al finalizar la guerra, se instauraron estados socialistas que aplicaban fuertes dispositivos censores y acallaban,

⁴⁸ Michael Hofmann, *Historia de la literatura de la Shoah...*p.82.

⁴⁹ Peter Novick, *The Holocaust and Collective Memory...* p. 66.

⁵⁰ Tony Judt, *Postguerra...*p. 1152.

de esta forma, todo lo que tuviera que ver con el holocausto. El proceso de aceptación del holocausto fue más lento en los países asociados al sistema soviético. En Hungría, por ejemplo, al instaurarse en 1948 la República Popular, “primero quisieron ahogarlo [al holocausto] y luego degradarlo a la categoría de un simple y estrecho ‘asunto judío’ que la nación contempla a lo sumo con cierta lástima lejana; más tarde tuvieron que tomar conciencia del carácter imprescriptible de la tragedia y entonces trataron de situarla en su estrategia política mundial”.⁵¹

La década de los 50's representó para Alemania occidental una época de auge económico; después de los horrores de la guerra la nación necesitaba olvidar, mirar al futuro y continuar su crecimiento, daba la impresión -cuenta Márai- de que “la gente pretendía continuar su vida allí donde la había interrumpido al comienzo de la guerra”.⁵²

El proceso de reconstrucción alemana, por ejemplo, pretendía incorporar a varios miembros del nacionalsocialismo, otorgándoles importantes puestos en la vida política del país. Alemania -Occidente en general- no estaba lista para dimensionar los estragos del nazismo, parecía, por el contrario, que seguía existiendo sin vislumbrar su sombra. La sociedad alemana, de esta época, se tomaba a sí misma como víctima de la guerra y no permitía la reflexión respecto a su responsabilidad en los crímenes cometidos durante en el holocausto. El pasado inmediato era apartado para la construcción de una sociedad que solo quería ver hacia adelante:

No había ni rastro de que se hubiera hecho o se tuviera intención de hacer algún tipo de reflexión moral. [...] se estaban redactando otra vez tratados de paz -de nuevo con una visión obstinadamente miope-, recortando los mapas con tijeras, dividiendo unidades históricas, comunidades históricas, económicas y culturales a través de estadísticas bizcas

⁵¹ Imre Kertész, “Sombra larga y oscura” en *Un instante de silencio en el paredón. El holocausto como cultura...*pp. 69-70.

⁵² Sándor Márai, *iTierra...*p. 285

y propaganda insolente. Occidente quería otra vez seguridad a toda costa, porque nadie había aprendido nada.⁵³

Incluso el naciente Estado de Israel fue partícipe de este silenciamiento. Abocado en la búsqueda de un estado libre, soberano y democrático, Israel dejaba atrás el recuerdo del holocausto. El nazismo representaba un pasado lleno de sufrimientos que no entonaba con la nueva identidad nacional judía. Cuando, finalmente, el holocausto es incorporado a la memoria oficial israelí, se toma como muestra de un carácter insurrecto y rebelde que se crece frente a la adversidad; se remarca el papel de las resistencias y los levantamientos como prueba del heroísmo que ha acompañado el largo peregrinar del pueblo judío. El holocausto fue interpretado como un paso -lleno de tormentos pero, por lo mismo, glorioso- en la búsqueda de la redención, ésta sólo se hizo posible mediante la construcción de una nueva identidad nacional arraigada por fin en un territorio fijo.

Después del periodo de negación y desinterés inicial, surgen en los 60's los primeros reproches a la Alemania del Tercer Reich, este cambio se debió principalmente a una serie de procesos legales que se extendieron desde 1958 hasta 1965. Aunque los primeros juicios llevados a cabo contra importantes dirigentes nazis datan de 1945 (Juicios de Nuremberg), no tuvieron un impacto importante en tanto no involucraban a la sociedad alemana, es decir, focalizaban la culpabilidad en miembros del régimen nacionalsocialista y evitaban discutir sobre la participación colectiva alemana. Es hasta 1958 cuando Alemania se enfrenta a los crímenes cometidos en su nombre contra europeos de la franja oriental, comenzaba así un doloroso ejercicio de rememoración histórica que, con lentitud, llevaría a los alemanes a un profundo examen de conciencia. Otro elemento que se añade a la recepción del holocausto en esos años es

⁵³ Ídem.

la transición generacional que llevó a los jóvenes alemanes a comenzar a cuestionar la responsabilidad de la generación adulta durante el nazismo. Esta década será importante, también, pues aparece públicamente la comunidad judía americana que, con el tiempo, conformaría una voz fundamental en la recuperación de la memoria y la cultura judaica. A partir de entonces el sufrimiento judío comienza a cargarse de un potencial mediático que ayudará a la configuración de una Industria Cultural del Holocausto, cuyos principales portavoces serán los judíos exiliados en Estados Unidos y sus descendientes. El holocausto dio señales de su poder identitario y empezó a utilizarse como un elemento que otorga, hasta la fecha, fuerza política, moral y económica a la comunidad judía.

Los años 60's estarían marcados por el imperativo de la memoria, la irrupción de los movimientos estudiantiles y la lucha de las minorías étnicas y religiosas, animaron el proceso de denuncia de los crímenes y de recuperación del pasado. Sin embargo, plantear la responsabilidad colectiva del pueblo alemán, continuaba siendo un tema espinoso y políticamente incorrecto. Hasta los 70's —época en la que Kertész finaliza *Sin destino*— empieza a construirse un reconocimiento público del genocidio judío, por un lado, y de la responsabilidad de los alemanes, por otro.

Europa había escrito -hasta entonces- una historia del nazismo sin judíos. Incluso la comunidad alemana concebía el exterminio judío como una etapa exclusiva del proyecto expansivo y depurativo del Tercer Reich. Tuvieron que pasar muchos años para que la conciencia europea iniciara un proceso de aceptación que, con los años, tomaría formas diversas y contradictorias; pasando, por ejemplo, de la recuperación de la voz de los excluidos hasta su incorporación a un discurso “oficial” -que terminaría a su vez excluyendo otras voces-. “Se

desarrolló un conformismo del holocausto, un sentimentalismo del holocausto, un canon del holocausto, un sistema de tabúes del holocausto y el correspondiente mundo lingüístico ceremonial; se desarrollaron los productos del holocausto para los consumidores del holocausto. Se desarrolló la negación de Auschwitz”⁵⁴.

Por otro lado, tenemos también el uso del holocausto para la reafirmación de nuevas identidades nacionalistas; es decir, en lugar de mirar en el genocidio judío la realización de una lógica nacionalsocialista -que tiende a clasificar y jerarquizar a los hombres según su procedencia geográfica, racial, social o cultural- se usó este acontecimiento para crear nuevas fronteras y nuevos Estados o para reforzar las fronteras y los Estados que ya existían.

Hungría es un claro ejemplo de esa reconstrucción identitaria basada en ideales nacionalistas. En este sentido, Kertész recrimina duramente a su país de origen el auge de un sentimiento antisemita y ultranacionalista justificado en la búsqueda de una “identidad húngara”, sentimiento que parece extenderse por varias regiones de Europa en donde movimientos de ultraderecha comienzan a ganar terreno. En días recientes hemos sido partícipes de la irrupción pública de estos movimientos. En Alemania, por ejemplo, se han producido una serie de movilizaciones bajo la consigna de proteger a Europa de la tendencia islamista; las manifestaciones han tenido replicas en varias ciudades fuera de Alemania y, aunque han provocado rechazo por buena parte de la sociedad civil, no deben ser pasadas por alto. La sombra de Auschwitz nos obliga a no ser ingenuos y escuchar los signos de alarma que estas actividades conllevan, “y así; al pensar en Auschwitz, pienso, quizá paradójicamente, más en el futuro que en el pasado” pronunciaba Kertész, hace más de diez años, en su discurso de aceptación del

⁵⁴ Imre Kertész, “¿De quién es Auschwitz?” en *Un instante de silencio en el paredón. El holocausto como cultura...*pp. 89-90.

Premio Nobel. En la década del 50 ya Theodor Adorno alertaba sobre la persistencia de ciertos destellos fascistas en la democracia, cosa que no quiere decir en absoluto que Adorno o Kertész estén equiparando la realidad extrema del nazismo y sus crímenes con la vida en democracia, lo que se pretende es hacer notar que aún en épocas de paz se encuentra el germen de la violencia que, llevado a su máxima potencia, puede conducir a millones de seres humanos a las cámaras de gas.

El holocausto ha sido, desde siempre, un tema incómodo para la comunidad europea, el mundo intelectual también se mostró, en un inicio, reacio a incorporarlo a sus reflexiones. En los 80, por ejemplo, se cristaliza en el ámbito académico una tendencia a negar el holocausto. El *debate de los historiadores* mostraba que los intelectuales no estaban preparados para repensar la historia alemana a la luz del holocausto. En el centro de dicho debate se encontraba el prestigiado historiador alemán Ernst Nolte quien en 1986 no dudaba en definir al genocidio judío como la respuesta del Tercer Reich a las amenazas soviéticas, es decir, el holocausto había sido una reacción -plenamente justificada- a los crímenes bolcheviques. Esta postura da muestra de la incapacidad, de algunos sectores, para comprender la singularidad del fenómeno y sus consecuencias dentro de la cultura alemana; las tesis del mencionado autor conducen a una peligrosa relativización histórica del holocausto. En oposición a Nolte se encontraba el filósofo Jürgen Habermas quien tacha al primero de *revisionista* al pretender voltear la página sobre el crimen con el fin de renovar la conciencia nacional alemana. Los debates en torno al tema no han cesado hasta la fecha dando cuenta de la dificultad histórica para incorporar el holocausto al espíritu europeo.⁵⁵

⁵⁵ Véase Enzo Traverso, "La singularidad de Auschwitz. Un debate sobre el uso público de la historia" en *Cuicuilco...*

Una de las posturas más defendidas es aquella que hace referencia a la *actualidad de Auschwitz*, que sostiene que el holocausto articuló una serie de lógicas, discursos, dispositivos e instituciones que, en muchos casos, han permanecido o se han reactualizado. Es decir, no pertenece al pasado, no caducó con la caída del nazismo, ha tomado otras formas, ha escogido nuevas batallas y nuevos enemigos pero sigue permaneciendo como horizonte no sólo de posibilidad, sino de facticidad, esta lección es de suma importancia y no debemos perderla de vista a la hora de analizar las nuevas violencias.

En este sentido, podemos afirmar que Auschwitz amplió los límites entre lo éticamente permitido y lo posible. Kertész advierte: “Nuestra era no es la era del antisemitismo, sino la de Auschwitz. Y el antisemita de hoy ya no odia a los judíos, sino que quiere Auschwitz”.⁵⁶ Los actuales antisemitismos, los genocidios modernos, llevan consigo la certeza de Auschwitz, es decir, este hecho se inscribió en el ADN de las violencias posteriores, una vez construidos los hornos crematorios, muerta la primera víctima, no hubo vuelta atrás. A partir de ese momento aquello que alguna vez fue éticamente condenable estaba siendo posible.⁵⁷

Como hemos visto en párrafos anteriores, la recepción histórica del holocausto ha transitado por varias etapas: del silencio inicial producto del trauma, se siguieron los periodos de negación, aceptación, mediatización, obsesión y finalmente se percibe un cierto retorno hacía la recuperación de la experiencia de las víctimas. Sin embargo, Kertész insiste en una mirada futura pues “Auschwitz no fue disuelto por ser Auschwitz, sino porque la evolución de la guerra dio un vuelco; y después de Auschwitz no ha ocurrido nada que podamos vivir como una refutación de

⁵⁶ Imre Kertész, “El holocausto como cultura” en *Un instante de silencio en el paredón. El holocausto como cultura...* p.80

⁵⁷ Para ahondar en las implicaciones éticas del holocausto véase la obra de Emmanuel Levinas, en especial *Totalidad e Infinito y Algunas reflexiones sobre el hitlerismo*.

Auschwitz”.⁵⁸ Es decir, Auschwitz –como núcleo simbólico- pervive en estado latente, así lo demuestran los nuevos dispositivos biopolíticos, las irrupciones de violencia desmedida por parte del Estado, la discriminación y exclusión de grandes grupos poblacionales, el uso del terror como herramienta de legitimación del poder, la persistencia de una estructura burocrática perversa, etc.

Volviendo a la transmisión del holocausto, el cambio de siglo marca una nueva etapa caracterizada por la muerte de los sobrevivientes. Los innumerables productos que inundan el mercado de la memoria y la explotación del holocausto con fines políticos, mediáticos o mercantiles no nos han llevado a incorporar el holocausto a nuestro sistema nervioso, parece más bien que, vuelto una moda, tiende a diluirse. Hoy han muerto la mayoría de aquellos que experimentaron en primera persona el holocausto y que se convirtieron en guardianes de su memoria, nos quedan pocos, Kertész es uno de ellos. Queda por ver cómo enfrentaremos esta ausencia las nuevas generaciones y cómo haremos frente a los nuevos tipos de violencia que tienen como horizonte la violencia de Auschwitz. Habremos de regresar a la lectura atenta de Kertész para encontrar en su obra una luz que nos ayude a alumbrar los tiempos de oscuridad que nos aguardan.

1.4 Auschwitz: pensar a futuro

Yo, otro. Crónica del cambio, Diario de la galera y Kaddish por el hijo no nacido son textos escritos en tiempo presente, en donde, a pesar de la distancia, se sigue sintiendo el espíritu de Auschwitz. En las tres obras podemos percibir el enorme esfuerzo del autor por sostener -en lugar de la desconsolada mirada de la víctima- la mirada crítica del sobreviviente. Kertész es un escéptico y encuentra que la ausencia de destino es un rasgo compartido, no sólo, por las

⁵⁸ Imre Kertész, *Yo, otro...* p. 81.

sociedades totalitarias, sino, presente a lo largo de todo el siglo pasado: “La pasión mas aniquiladora del siglo XX es la renuncia al individuo”⁵⁹. Las novelas de Kertész dibujan personajes carentes de un destino propio; ya sea que vivan al interior del Lager o en cualquier país actual, su característica principal es que son capaces de asumir un destino de masa. En el campo de concentración se implantó un destino común a los prisioneros -el destino de la raza inferior en el caso de los judíos-, no hubo entonces la opción de que cada uno decidiera su suerte. La vida actual no es tan distinta en este sentido, pretende, por ejemplo, que los ciudadanos vivan como una realidad la determinación que se les ha impuesto. Detrás de la mascarada de la libertad y la multiplicidad de opciones se esconde una sola alternativa: el destino unívoco de la masa.

Resulta necesaria una aclaración en este punto, aunque Kertész afirma la continuidad de las lógicas totalitarias en la vida moderna, considero necesario matizar esta postura, pues, tomada al pie de la letra, nos llevaría a establecer una relación directamente proporcional entre la vivencia del *Lager* y la vida actual; nada más injusto para las millones de víctimas que experimentaron los horrores de la vida concentracionaria. Compartimos si, la idea de que Auschwitz extiende nuestros marcos éticos, es decir, Auschwitz marca un punto de inflexión para la política moderna y, en este sentido, establece un hilo conductor con los tiempos posteriores.⁶⁰ Pero no nos atreveríamos a equiparar, por ejemplo, la vida en extremo precaria de un *musulmán*⁶¹ con las comodidades (reales o ilusorias, tema aparte) que gozamos al momento en que leemos estas líneas. Debemos entonces establecer una postura intermedia que busque, por un lado,

⁵⁹ Imre Kertész, *Dossier K.* p.113.

⁶⁰ En esta línea se ubican los planteamientos sobre biopolítica presentes en la obra de Agamben. Véase *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo y Estado de excepción...*

⁶¹ Figura presente en la literatura concentracionaria que hace referencia a aquellos hombres cuyo deterioro físico, psicológico y espiritual los había llevado a anular cualquier deseo de sobrevivencia.

afirmar la latencia de Auschwitz, es decir, su actualidad y, por el otro, que no relativice el sufrimiento de las víctimas del holocausto en un afán comparativo.

Hecha esta aclaración, volvamos a Kertész quien se pregunta: derrocado el totalitarismo ¿se vino abajo también su esencia? ¿algo ha permanecido hasta nuestros días? ¿es la ausencia de destino un rasgo propio de nuestra época? La experiencia concentracionaria toma, en la pluma de Kertész, el valor de una experiencia humana universal, por esto, toda su obra se cierra y se abre en torno al tema de la vivencia de Auschwitz. Los personajes kertesizianos, aun los que no habitan el *Lager*, viven en la ilusión de un destino. En correspondencia con las diferentes épocas, todas mutiladoras, los protagonistas de sus novelas actúan bajo el espejismo de la realización plena; algunos terminan por asumir de manera natural su determinación. A pesar de que sus personajes han descendido al abismo, no se quedan en el fondo; recorren el camino de regreso y optan por la redención. La característica más bella, si se nos permite la palabra, de la escritura de Kertész, es que no se contenta con describir el descenso de sus personajes a los infiernos -de la historia, el alma o el recuerdo- sino que, los redime ya sea mediante la escritura el amor o la memoria.

Kertész no es un observador ingenuo, encuentra lógicas totalitarias que han persistido aún en sociedades no totalitarias, su lectura sin embargo siempre es esperanzadora. La experiencia creativa es la respuesta del escritor al orden uniforme que la sociedad de masas ha moldeado, es valentía y toma de distancia respecto a este orden, sus valores y su lenguaje. De nuevo volvemos a la marginalidad y el autoexilio de Kertész, su compromiso con la autenticidad narrativa de la experiencia no le permite adscribirse a la demanda de la época.

En párrafos anteriores hemos visto el proceso que ha seguido la recepción del holocausto, parece que los tiempos que corren están marcados por una obsesión respecto al tema. El inicio del siglo XXI se ha caracterizado por la búsqueda de referentes en el pasado, sin embargo, tampoco encontramos ahí respuestas alentadoras pues, como ya había advertido Walter Benjamin en su imagen del *ángelus novus*, el pasado se encuentra en ruinas, el “ícono” de este panorama es Auschwitz.

A medida que pasaron las décadas y el holocausto fue poco a poco permeando en la memoria europea, se fue instalando, auspiciado por los movimientos sionistas, una suerte de liturgia del holocausto: un conjunto de valores sacralizados y sacralizadores que se organizan en torno a una retórica vacía. El siglo XXI es la época de las conmemoraciones, de los oficios memoriales que se acercan más al adoctrinamiento que a la rememoración. En el ámbito académico hemos pasado de la ocultación teórica, a la creación de los *Holocaust Studies*, como una disciplina especial dentro de las Ciencias Sociales. Después de un largo y penoso periodo de silencio se ha construido una suerte de maquinaria cultural, que integra intereses políticos y económicos y que se nutre de esta nueva obsesión por el tema.⁶² Sin embargo, en todo este engranaje, se vuelve a diluir la voz de los sobrevivientes y la potencia de un acontecimiento que, inconmensurable y abierto, es generador activo de sentido. Por todo lo anterior, se hace indispensable leer y estudiar a Kertész, cuya escritura no está motivada por la instrumentalización de la memoria. Su voz condensa la historia de la segunda parte del siglo XX hasta nuestros días. Es la historia del sobreviviente, del que ha visto “a los ojos de esta cabeza de Gorgona”, de aquel que después de haber experimentado terribles infamias encontró la lucidez de la escritura, la suya es la voz de las infamias pero también la de la esperanza, es la voz del exilio.

⁶² Véase Norman G. Finkelstein, *La industria del Holocausto...*

En una página de *Kaddish por el hijo no nacido* encontramos la siguiente cita de Wittgenstein: “La cultura anterior se convertirá en un montón de escombros y por último en un montón de cenizas, pero por encima de las cenizas revolotearán luego los espíritus”. La narrativa kertesziiana se alza como los espíritus, revolotea sobre nuestras cabezas y nos advierte dos cosas: 1) nada ha pasado después de Auschwitz que refute Auschwitz, y; 2) el mundo de Auschwitz, el mundo totalitario, no cierra por completo su círculo mortuorio en tanto exista la voluntad, la creatividad y el arte.

La obra de Kertész es indisoluble de los tiempos que le toca vivir; aunque apunta a la narración de la experiencia cotidiana y singular, se enmarca en determinados contextos históricos. Kertész no sólo sobrevive al holocausto y al régimen socialista de la República Popular de Hungría, experimenta también la transición de Europa del Este hacia la democracia; estos grandes bloques históricos toman forma en los escenarios y los personajes que Kertész retrata. Su narrativa transita por varios momentos, *Sin destino*, *Fiasco* y *Kaddish por el hijo no nacido* constituyen una suerte de trilogía cuyo tema conceptual es la ausencia de destino. Determinado siempre por fuerzas externas, Köves, personaje central de *Sin destino* -que aparece también en las otras dos novelas mencionadas- está impedido para construir una vida propia; los personajes kertesziianos se caracterizan por este rasgo de “sindestinidad”, por “el hecho de vivir como una realidad la determinación que se nos impone en lugar de la necesidad que es consecuencia de nuestra libertad, siempre relativa”.⁶³

Además de estas tres obras, la narrativa kertesziiana crea puentes entre la novela y el ensayo. *Diario de la galera* y *Yo, otro* son ejemplo de una escritura híbrida en donde el autor

⁶³ Imre Kertész, *Diario de la galera...* p. 18.

intercala las impresiones del protagonista (que al lector le remite siempre al propio Kertész) con crítica cultural y reflexiones filosóficas. *Diario de la galera* es una serie de apuntes escritos entre 1961 y 1991 que dan cuenta de la experiencia de un escritor en medio del “derrumbamiento centroeuropeo”; *Yo, otro* es también una escritura fragmentaria y, al igual que la trilogía citada, aborda la cuestión de la construcción de un yo falso en tanto impuesto desde fuera. En *Yo, otro* está también una idea sumamente fecunda en la obra de Kertész: la relación entre destino y escritura. La identidad, siempre inestable, de un escritor sólo se logra materializar mediante el acto creador. *Un instante de silencio en el paredón* y *La lengua exiliada* son una compilación de artículos y discursos en los que Kertész despliega su capacidad reflexiva, en ellos vuelve sobre los mismos temas presentes en sus novelas: la escritura, el holocausto, la experiencia personal, los totalitarismos y el lenguaje.

Completan su obra: *Liquidación* una novela en donde Auschwitz flota como una presencia constante por encima de todos sus personajes. *La bandera inglesa* una serie de tres relatos cuya narración va alejándose del cuento para acercarse al estilo ensayístico, en sus páginas el autor reflexiona nuevamente sobre el holocausto, la muerte, la angustia y la experiencia del totalitarismo. *Dossier K*, una autoentrevista que sirve a Kertész para aclarar aquellos temas siempre presentes en su obra: la labor literaria, Auschwitz, la relación entre autobiografía y novela. Finalmente en el 2009 sale a la luz la recopilación de la correspondencia entre Kertész y su editora Eva Haldimann bajo el título *Cartas a Eva Haldimann*.

1.5 Algunos acercamientos a la obra de Kertész

La obra del autor ha sido estudiada especialmente desde los análisis literarios, siendo escasos los abordajes filosóficos. Entre estos últimos sobresalen los de Jaime Aspiunza, quien ha estudiado

la relación Kertész-Nietzsche, en su artículo *Nietzsche en la escritura de Imre Kertész o cómo ir haciendo destino en un mundo contingente*.⁶⁴ Aspiunza propone rastrear en la narrativa de Kertész las posibilidades de una existencia radical en la que vida y obra se funden, la escritura es vista como función vital que guía al autor en la búsqueda de sí mismo. En *La escritura en cuanto vida potenciada. Notas sobre la poética de Kertész*, Aspiunza vuelve sobre los mismos temas, señalando que Kertész es un artista en cuanto ha hecho de su vida una obra y de su obra una vida; escribe no para recordar la vida, sino para volver a vivirla, y muestra que la escritura transmite no solo sentimientos, sino el deseo de vivir.⁶⁵ Finalmente en el ensayo *La expresión en la escritura de Imre Kertész*, Aspiunza analiza la relación entre vida y escritura, aplicando un enfoque fenomenológico que recoge nuevamente a Nietzsche pero también a Heidegger y Merleau Ponty, el filósofo español plantea a través de estos autores la pertinencia de la “expresión”, como concepto no mimético para estudiar la tensión entre vivencia y lenguaje, experiencia y escritura.⁶⁶

Aspiunza coordina la publicación del primer monográfico en español dedicado por completo a Kertész. El número especial de la revista *Archipiélago* cuyo título reza *Imre Kertész. Premio Nobel de Literatura. Escritor de segunda fila* sale a la luz en septiembre del 2008 y concentra una serie de ensayos cuya finalidad es dar a conocer al escritor y su obra a la comunidad de habla hispana. El valor de este monográfico radica, entre muchas cosas, en que cuenta con la traducción de dos textos indispensables para comprender a Kertész: *Non habent sua fata* de György Spiró y *La estética del holocausto de Imre Kertész* de Sára Molnár. El primero

⁶⁴ Jaime Aspiunza, “Nietzsche en la escritura de Imre Kertész o cómo ir haciendo destino en un mundo contingente” en *Estudios Nietzsche...*

⁶⁵ Jaime Aspiunza, “La escritura en cuanto vida potenciada. Notas sobre la poética de Kertész” en *Enraonar...*

⁶⁶ Jaime Aspiunza, “La expresión en la escritura de Imre Kertész” en *Estudios filológicos...*

analiza la novela *Sin destino* en cuyos elementos encuentra una filosofía existencial, el segundo ensayo profundiza en las capacidades narrativas que le permiten a Kertész construir una representación estética del holocausto. Algunos otros de los artículos contenidos en el monográfico versan sobre obras concretas de Kertész, otros abordan temáticas específicas tales como la ironía, la escritura, la estética, el testimonio. También encontramos en su interior una entrevista realizada por el mismo Aspiunza. Entre los colaboradores de este número destaca Adan Kovacsics, traductor y especialista en Kertész quien en el artículo *Kertész y la decisión por el arte* repasa la obra del escritor húngaro para ejemplificar en la narrativa kertesiana la autentica decisión existencial que reúne vida y escritura.

En el 2006, Andreas Ilg escribe *La pluma férrea: escribir la vida*,⁶⁷ en este texto la escritura en Kertész se muestra no sólo como posibilidad de acoger la vida, sino como autoliquidación. Ilg centra su análisis en las obras “negativas” del autor, en donde el acto creativo es la liquidación de la identidad.⁶⁸ Señala que Kertész construye personajes, “otros” en los que recae la responsabilidad de la narración, alteridades que le permiten establecer cierta distancia frente a los acontecimientos y así construir una historia propia y a la vez lejana, la escritura crea otros mundos para librar el abismo entre vida y muerte. Después del horror del campo de concentración, sólo la escritura hace posible construir una existencia verdadera.

Esther Cohen, quien ha estudiado exhaustivamente a los escritores del holocausto, dedica a Kertész un capítulo de su libro *Los narradores de Auschwitz*.⁶⁹ Cohen apunta que la escritura de la experiencia concentracionaria es la trinchera desde la que Kertész se rebela al destino. La

⁶⁷ Andreas Ilg, “La pluma férrea: escribir la vida” en *Acta Poética*...

⁶⁸ *Kaddish por el hijo no nacido, Liquidación y Yo, otro. Crónica del cambio* son las obras de Kertész que muestran un periodo en su escritura marcado por la búsqueda incesante de la autoliquidación a través del ejercicio literario.

⁶⁹ Esther Cohen, *Los narradores de Auschwitz*...

muerte en masa representó el límite de la justicia. Después de Auschwitz, el escritor no puede escribir dando la espalda a esta experiencia. Existe la responsabilidad de testimoniar que nace del recordatorio constante de que se escribe por y para los millones de muertos que perecieron en los campos. La memoria y su narrativa es, en la obra kertesiana, un ejercicio no sólo literario sino político.

La revista *Anthropos* dedica un número al estudio del Holocausto,⁷⁰ dentro de este tomo Mihály Dész escribe el artículo, *Kertész. Lecciones positivas sobre la negatividad*, centrándose en la relación entre el mundo concentracionario y el mundo libre que se plasma en las novelas del autor húngaro. La obra de Kertész –apunta Dész– lejos de centrarse en describir detalladamente los mecanismos de terror usados por los nazis, pone énfasis en mostrar la experiencia de vivir en el campo, además de analizar el germen de Auschwitz en el seno de la cultura europea. En el mismo número de la revista aparecen otros dos artículos que mencionan brevemente la obra de Kertész. El primero titulado *La filosofía ante el Holocausto: orientaciones categoriales y bibliográficas*, escrito por Agustín Serrano de Haro, en donde se muestra el reclamo que hace Kertész a la sociedad alemana en tanto ha sido incapaz de incorporar el espíritu de Auschwitz a su cultura. El segundo artículo, *Los campos en la literatura. Reflexiones y ejemplos de la narrativa concentracionaria* de Jaime Vándor, ubica a Kertész dentro del círculo de escritores que hicieron de Auschwitz el centro de su actividad narrativa.

En el 2003 Michael Hofmann publica en Alemania un texto que será traducido al español en el 2011 bajo el título *Historia de la literatura de la Shoah*.⁷¹ Este libro analiza aquellas obras que, desde diverso ámbitos (ensayo, novela, teatro, poesía, perspectiva filosófica) hicieron del

⁷⁰ AAVV, *Vigencia y singularidad de Auschwitz...*

⁷¹ Michael Hofmann, *Historia de la literatura de la Shoah...*

testimonio de la Shoah, su punto de partida. Dentro de esta recopilación, la obra de Kertész, tiene para Hofmann un lugar especial, ya que representa el paradigma de la búsqueda narrativa de transmitir de manera apropiada la experiencia del campo de concentración. Apunta Hofmann

Kertész representa una postura decisiva en el contexto de la reflexión sobre la historia de la literatura de la Shoah, pues logra demostrar con su narrativa que precisamente la literatura, sobre todo la de ficción, es capaz de aproximarse a lo inefable a través de mediaciones dadas en el medio del lenguaje.⁷²

La revista filosófica *Azafea*, publica en el 2005 el artículo *El duelo del siglo. Notas sobre un ensayo de Imre Kertész*⁷³, su autor Antonio Gómez Ramos discute las preguntas planteadas por Kertész en torno a la imposibilidad del hombre moderno de elaborar experiencias e integrarlas en la Historia colectiva, también analiza la propuesta del escritor húngaro de erigir el Holocausto como un valor cultural de la civilización occidental. También en el año 2005 ve la luz el primer volumen en lengua inglesa dedicado enteramente a Kertész. *Imre Kertész and Holocaust Literature*⁷⁴ reúne artículos sobre la obra del húngaro, de estudiosos procedentes de varios países; el libro contiene ensayos que abordan la relación entre Kertész y la literatura húngara, algunos otros ahondan sobre el holocausto y su tratamiento dentro de la narrativa kertesiana, otros señalan las repercusiones filosóficas y los posibles puentes que se pueden tender entre Kertész y la filosofía, tal es el caso del artículo de Amos Friedland, *Imre Kertész, Hegel, and the Philosophy of Reconciliation*.

En España, el tema de la recuperación de la memoria de las víctimas ha cobrado relevancia en los últimos años. En el año 2006 el Departamento para los Derechos Humanos, el Empleo y la Inserción Social de la Diputación Floral de Gipuzkoa publica un proyecto de

⁷² *Ibíd.*, p, 81.

⁷³ Antonio Gómez Ramos, "El duelo del siglo. Notas sobre un ensayo de Imre Kertész" en *Azafea*...

⁷⁴ AAVV, *Imre Kertész and Holocaust Literature*...

investigación que, de manera interdisciplinar, pretende analizar el fenómeno de la reparación y la memoria histórica, dicho proyecto se titula *El derecho a la memoria*.⁷⁵ En esta publicación se encuentra el texto *Literatura desestabilizadora y memoria protegida* de Jordi Gracia, en donde aparece la obra de Kertész como muestra de una literatura que rompe con el esquematismo historiográfico que ha impuesto la instauración de una memoria hegemónica.

En el año 2007 Jorge Larrosa publica *Veinte minutos en la fila. Sobre experiencia, relato y subjetividad en Imre Kertész*.⁷⁶ Dicho texto explora la relación entre experiencia y relato autobiográfico que se establece en la narrativa de Kertész, el autor del artículo se pregunta sobre la destrucción del sujeto y su identidad al interior de los relatos kertesizianos.

Existen otras lecturas “psicologizantes” de la obra del escritor Húngaro, aunque no es mi intención abordar esta línea, es importante mencionarla porque muestra diversos sentidos de la narrativa kertesiziana que pueden ser tomados en cuenta para estudios posteriores. Ejemplo de ello son los artículos *Imre Kertész, el sobreviviente y su enseñanza* en donde Bejla Rubin de Goldman articula la teoría psicoanalítica con la escritura testimonial. En esta línea también encontramos *Apocalyptic Writing, Trauma and Community in IMRE Kertész's Fateless* publicado en el 2010 por Magdalena Zolkos y *Un número en lugar de un nombre propio* de Ana Lucía Sanín publicado en la revista *Affectio Societatis* en el 2013.

⁷⁵ Felipe Gómez Isa (Director), *El derecho a la memoria...*

⁷⁶ AAVV, *Actualidades pedagógicas...*

Capítulo 2

El Universo totalitario: la carga de nuestro tiempo⁷⁷

La comprensión no significa negar lo que resulta atroz, ni deducir de precedentes lo que no tiene precedentes [...]. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros.

H. Arendt

El totalitarismo es la gran novedad de este siglo, es la experiencia terrorífica que hizo temblar sus cimientos.

I. Kertész

Sus valores son falsos, sus conceptos son incomprensibles, su existencia es arbitraria, su continuidad depende de oscuras relaciones de poder, y mientras domina la vida de manera total, carece de vida en su interior.

I. Kertész

El presente capítulo tiene como finalidad establecer un diálogo entre Hannah Arendt y Kertész para fijar las coordenadas que caracterizan al universo totalitario. Aunque seguramente la filósofa alemana no leyó a Kertész, debido a las distancias geográficas y temporales, y éste le dedica escasamente una mención en toda su obra, encontramos que la caracterización que ambos hicieron respecto al sistema totalitario tiene varios puntos de encuentro. Kertész no construye un sistema filosófico, su obra es literaria y sin embargo, encontramos en su narrativa dimensiones de alcance filosófico que aportan al diálogo que aquí se está proponiendo. La intención de retomar las reflexiones arendtianas y a partir de ahí establecer asociaciones con Kertész radica en que éste último nos ayuda a dar a algunas propuesta de Arendt nuevos matices, ejemplo de ello es la reinterpretación de la “banalidad del mal” como la atmósfera que envuelve y atraviesa toda relación de orden social dentro del espacio totalitario.

⁷⁷ Este capítulo fue trabajado en una estancia de investigación realizada en el CSIC bajo la atenta dirección de Agustín Serrano de Haro, muchas de las ideas aquí vertidas se las debemos a su generosa ayuda.

El acercamiento al universo totalitario debe partir de dos consideraciones que parecen, a simple vista, incompatibles; la primera tiene que ver con la aceptación de que estamos ante un fenómeno inaprensible en su totalidad, es decir, nuestros esfuerzos reflexivos deben detenerse ahí donde se revela la inconmensurabilidad del holocausto. Los testimonios de quienes experimentaron en primera persona el terror totalitario son una advertencia frente a la tentativa de querer aprehender los hechos; todo análisis de estas cuestiones debe acoger esta incertidumbre si quiere lograr cierta pertinencia. La segunda consideración surge como una respuesta frente a los límites que plantea el sentido inconmensurable del holocausto, es decir, si el propio fenómeno impone la existencia de un *no saber* constitutivo, cómo hacer para no caer en un oscurantismo, cómo no dejarnos atrapar por el puro desconocimiento y tratar de emitir un argumento, inseguro si se quiere, pero necesario.⁷⁸ ¿Hasta dónde resguardar el silencio de las víctimas sin que esto empeñe nuestra necesidad de palabra?, las siguientes líneas se enmarcan en este doble esfuerzo, la intención es lograr un acercamiento al totalitarismo sin que esto implique una saturación de sentido, se trata de no renunciar al pensamiento y a la palabra pero al mismo tiempo de resguardar el espacio de lo inasible. Pensar el holocausto es pensar desde una fractura imposible de reparar pero que a su vez exige ser pensada.

De entre las muchas lecturas que se han hecho sobre el holocausto, la lectura en clave totalitaria es, a nuestros ojos, la más pertinente, sobre todo porque nace del reconocimiento de la novedad de dicho acontecimiento. Al respecto Kertész apunta la necesidad de dimensionar hasta qué punto “la transformación de tales conceptos colectivos y colectivizadores en sistema y la

⁷⁸ Una tercera condición sería esbozada por Agustín Serrano de Haro quien señala un poso de incredulidad inherente a las descripciones vertidas sobre el totalitarismo, este resto de irrealidad en torno a lo vivido ha sido señalado por algunos sobrevivientes. Es, en palabras de Serrano de Haro: “Como si pusiéramos límites, que la experiencia desmiente o ha desmentido, a los extremos que puede alcanzar la acción organizada de los hombres sobre los hombres...” Hannah Arendt y la cuestión del mal radical” en *Diálogo filosófico...*

aplicación y el funcionamiento prácticos de estos sistemas distorsionaron el modo de ver del ser humano en nuestra época”.⁷⁹ La afirmación de Kertész nos plantea dos problemas: 1) la reducción de conceptos civilizadores a sus aspectos puramente utilitarios y 2) la imposibilidad de que los conceptos tradicionales nos alcancen para elaborar una explicación pertinente sobre fenómenos inéditos.

Los conceptos existentes mostraron tempranamente su insuficiencia para elaborar un análisis completo. Es cierto que la noción de totalitarismo ha mostrado también sus grietas, sin embargo, su importancia mayúscula radica en que surgió desde la defensa de la singularidad política del fenómeno nazi.⁸⁰ Hannah Arendt se encontró con la necesidad de esbozar una categoría política capaz de pensar el nazismo en toda su radicalidad y novedad, las categorías propuestas por el pensamiento político no aportaban en este sentido, pues ningún régimen anterior había perseguido la dominación total del hombre, ni la abolición de las formas políticas, como meta última. La tradición filosófica tenía poco que decir frente a un acontecimiento inédito en la historia de la humanidad. El acercamiento a dicho fenómeno debía hacerse desde la aceptación de la incapacidad del andamiaje teórico existente para abordar un análisis pertinente.

⁷⁹ Imre Kertész, “La libertad de autodeterminación” en *La lengua exiliada...*, p. 112.

⁸⁰ Sobre todo a la hora de generalizar el totalitarismo como un fenómeno sin variantes geográficas, ideológicas y políticas. La indistinción entre el totalitarismo nazi y el totalitarismo soviético, es un ejemplo de este error metodológico que pretende incluir en un solo concepto la singularidad de diversos acontecimientos. Jean Améry, el filósofo vienés que sobrevive al holocausto, lanza una aguda crítica al concepto empleado por Arendt al considerarlo un “concepto nebuloso” que, lejos de aportar claridad difumina las diferencias entre el comunismo y el nacionalsocialismo al catalogarlos como dos manifestaciones de una misma cosa, al respecto retoma las palabras de Thomas Mann para declarar que “el comunismo aunque, en ciertos periodos de la historia se ha manifestado con horror, simboliza siempre *una idea* del ser humano, mientras que el fascismo de Hitler no era en absoluto una idea sino pura maldad [...] Los nazis torturaban, al igual que otros, porque mediante la tortura querían apoderarse de informaciones importantes desde el punto de vista político. Pero además torturaban con la buena conciencia de su maldad”. Las palabras de Améry entrañan valor en tanto nos muestran la experiencia de quien padeció en primera persona los estragos del nazismo y es en esta experiencia personal en donde no encaja el concepto de totalitarismo, para el filósofo no fue el totalitarismo como un ente abstracto el que lo sometió a interminables horas de tortura, fueron hombres concretos, de carne y hueso como él y que, en muchos de los casos, habían recibido una educación y una cultura similar. Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación...* pp. 94-95)

Es en este contexto, en el que Arendt se plantea la pregunta sobre cómo pensar políticamente un acontecimiento que representa la anulación de la vida política. La dominación total pretendida por el nazismo se impuso con la finalidad de lograr una destrucción de la condición humana⁸¹, el reto reflexivo asumido por Arendt fue mayor en tanto se enfrentaba a un nuevo horizonte inimaginable para la tradición filosófica, “no tenemos nada en qué basarnos para comprender un fenómeno que, sin embargo, nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos”.⁸² Convencida de que la filosofía nace de la experiencia, Arendt inicia la labor de encarar esta “abrumadora realidad”.

El reto de pensar “otro universo” en donde nuestras coordenadas lingüísticas, éticas o políticas no son aplicables, fue asumido también por Imre Kertész quien se interesó en reconstruir narrativamente universos totalitarios, la coincidencia entre ambos autores, radica en que a pesar de venir de ámbitos distintos, se enfrentan al tema con la misma actitud, hay en ambos una condición de desamparo y esta condición es la que impulsa su creatividad.

Descobijados de conceptos heredados, Arendt y Kertész comparten la imperiosa obligación de construir otros que, cercanos a la experiencia, sean capaces de representar de manera más fiel los procesos reales. Se trata, en palabras de Kertész, de poner al fuego “los conceptos que en otros tiempos eran inequívocos [...] para mostrar acto seguido las cenizas de las que surgirían imágenes nuevas, hasta entonces desconocidas”⁸³. La intención es lograr un acercamiento a la altura de la novedad del acontecimiento, es decir, para comprender un hecho inédito, nuevas deben ser las palabras que lo describan. La pregunta que vincula a ambos autores

⁸¹ Para una distinción más clara entre “naturaleza” y “condición” humana véase el apartado 2.2 *El “mal banal”: contra el mito insostenible del mal demoniaco*

⁸² Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo...* p. 616.

⁸³ Imre Kertész, “¡Eureka! Discurso pronunciado en la Real Academia Sueca” en *La lengua exiliada...* p. 147.

podría formularse de la siguiente manera: ¿Cómo enfrentarse a un suceso deshumanizante desde unas categorías originadas en la certeza de que sabemos qué es lo humano y cuáles son sus posibilidades? ¿Cómo pensar o escribir en la desproporción Idea-Hombre que se vivió en el universo totalitario? En las próximas páginas trataremos de aclarar esta cuestión.

Retomemos a la filósofa alemana para, en compañía de Kertész, ir desmadejando el fenómeno totalitario. Finalizado en 1949, *Los orígenes del totalitarismo* es un texto que, de alguna forma, se anticipa a todas las reflexiones que se vierten en los años posteriores para tratar de explicar el nazismo y sus crímenes, con la novedad de que Arendt incorpora el estalinismo soviético al análisis.⁸⁴ El texto examina ambos fenómenos de manera prematura pues, para esas fechas, todavía no se habían hecho extensas las funestas consecuencias que conocemos hoy en día. Su trabajo es admirable no sólo por su capacidad de anticiparse sino también porque brinda un conjunto de herramientas conceptuales que, aún con el paso del tiempo, siguen mostrando su vigorosidad y su atino.

En el texto anteriormente citado se abordan los dos modelos totalitarios, sin embargo, el análisis se centra en el estudio del nazismo. El nazismo fue, para Arendt, quien encarnó de manera más fiel y perfecta el ideal de dominio y terror absoluto, esto debido principalmente al desarrollo de estructuras que partían de un principio igualmente inédito: la violencia concebida no como medio sino convertida en fin último, la “violencia sistemática, objetivada, que se

⁸⁴ En la conferencia titulada *La vigencia de los campos*, Kertész aborda en un sentido comparativo las dos formas totalitarias: nazismo y socialismo soviético, la conclusión a la que llega el autor al final de la conferencia es que pese a las analogías y a las diferencias que existen entre ambos sería inútil intentar sopesarlas para emitir valorativamente un juicio ético “no hay medidas para medir el sufrimiento ni termómetros para medir la injusticia”, dice el escritor al respecto. La distinción que Kertész plantea tiene que ver con la forma y las causas por las que cada uno de los totalitarismos se ha inscrito en la memoria colectiva, el “espíritu de la narración” hizo del nazismo un mito y del socialismo un fenómeno de menor relevancia. Imre Kertész, “La vigencia de los campos” en *Un instante de silencio en el paredón...* pp. 53-63

desprende de toda referencia a fines para ser ella el fin al que se sacrifican las personas”.⁸⁵ La violencia dejó de tener un sentido utilitario; numerosos son los testimonios que muestran como el esfuerzo físico de picar cantera o mover enormes piedras, por ejemplo, carecía en algunos casos de una finalidad productiva, aunque varias empresas se beneficiaron de la mano de obra de los judíos reclusos en los campos, en ocasiones los prisioneros eran obligados a labores extenuantes que no obedecían a ninguna lógica de la producción y que, en este sentido, rompen con la idea de que el nazismo encarna ideales meramente utilitarios, a excepción claro de la constante y sistemática producción de cadáveres.⁸⁶

Al estudiar históricamente la política del Tercer Reich, Arendt encuentra que en un primer momento la violencia tiene, como en los regímenes anteriores, un fundamento utilitarista, es decir, en sus inicios el nazismo utilizó la violencia como un medio en la persecución de los intereses de conquista y preservación del poder. En un segundo momento, que Arendt ficha en noviembre de 1938,⁸⁷ el terror se encaminó al logro de la dominación total de la población, usando para ello innovadores dispositivos de selección y exterminio.⁸⁸ A partir de esa fecha, la violencia no era usada para perseguir opositores o enemigos políticos sino para implementar un orden social basado en el terror. En lugar de acabar con la disidencia ideológica, como harían las dictaduras modernas, el nazismo exterminaba grupos poblacionales cuya diferencia radicaba no en el orden de las ideas o la posición social sino en la diferencia racial. En este sentido, el

⁸⁵ Agustín Serrano de Haro, “Totalitarismo y filosofía” en *La filosofía después del Holocausto...* p. 32.

⁸⁶ Siemens, Krupp, BMW, Bayer, se encuentran entre las empresas que lucraron con la mano de obra proveniente de los campos de trabajo. La IG Farbenindustrie, por ejemplo, instaló dentro de Auschwitz una fábrica de caucho sintético que se nutrió del trabajo gratuito de 35.000 detenidos. Para más información véase Alejandro Teitelbaum, “El Holocausto y las grandes empresas” en *Le Monde Diplomatique...*

⁸⁷ Recordemos que la noche del 9 de noviembre de 1938 ocurren una serie de ataques a las propiedades, escuelas, negocios, hospitales y sinagogas judías acompañadas de asesinatos y deportaciones multitudinarias a los campos de concentración. Conocida como “la noche de los cristales rotos” representa el acontecimiento previo a la política de persecución y exterminio que culminaría con la llamada “Solución Final”.

⁸⁸ Véase Enzo Traverso, *La violencia nazi...*

estalinismo se alejaba del nazismo en tanto que la violencia era usada con fines ideológicos y no raciales.⁸⁹

El totalitarismo permite por un lado estudiar la estructura política del régimen y por el otro analizar como esa estructura se encarna en experiencias concretas, esto último es lo que más interesa a Kertész, quien se pregunta: ¿cómo se implica el ser humano en la maquinaria totalitaria?, es decir, cómo llega un hombre a participar del mundo que busca su aniquilamiento. El totalitarismo, como categoría conceptual es útil porque nos muestra las múltiples caras del holocausto: 1) la violencia y el exterminio de la maquinaria nazi, 2) la colaboración humana en la operación de dicha maquinaria y 3) la experiencia de la resistencia que acompañó a estas terribles manifestaciones. Esta polisemia de sentido es propuesta por Emil Fackenheim quien apunta la concepción del Holocausto como un acontecimiento de irreductible novedad que debe ser pensado filosóficamente. La novedad descrita por Fackenheim es doble, por un lado, remite al universo en donde la Idea que tenemos del hombre se resquebraja y por otro lado, a la posibilidad de reconstrucción que dicha ruptura engendra, es decir, en el holocausto hubo terror y barbarie pero coexistieron también acciones de resistencia.⁹⁰ La lógica del exterminio planteada como total y por lo tanto irresistible encontró, en algunas personas, resistencia. El holocausto debe

⁸⁹ Aunque Arendt reconoce que la violencia tenía motivaciones distintas en estas dos formas de totalitarismo, ambas realizan el mismo movimiento que va de aplicar la violencia contra “enemigos objetivos” -que opera en toda forma de gobierno- a volcar las persecuciones sobre “sospechosos” e “indeseables”, es decir, estos sistemas realizan una designación completamente arbitraria de sus antagonistas; “Sólo en su fase última y completamente totalitaria quedaban abandonados los conceptos del enemigo objetivo y del delito lógicamente posible, y eran elegidas las víctimas completamente al azar y, sin llegar a ser acusadas, declaradas incapaces de vivir”. Hannah Arendt, *Los orígenes del...*, p. 583. Sin embargo, la arbitrariedad que acompañaba la designación de las víctimas era, en el caso del nazismo, menos evidente en tanto que focalizaban sus ataques a un grupo poblacional específico; hacían de la comunidad judía su principal blanco de ofensiva.

⁹⁰ El acto de resistencia más estudiado es el levantamiento de Varsovia, alzamiento armado de las fuerzas polacas que, durante los meses de agosto y septiembre de 1944, resistió el embate de las tropas alemanas. Sin embargo, existieron infinidad de actos de rebeldía que, a veces organizados colectivamente o en el plano individual, representaron la salvación de miles de personas atrapadas bajo el régimen nazi. Algunos de estas acciones son recogidas por Hermann Lagbein en sus libros *People on Auschwitz* y *Against All Hope. Resistance in the Nazi Concentration Camps*

abordarse en esta doble dimensión de sentido; su capacidad destructiva, única y original y la resistencia, también única y original, que nos hizo notar que aún dentro de un universo totalitario no todas nuestras acciones están determinadas en última instancia por el sistema.⁹¹ En la novela *Kaddish por el hijo no nacido*,⁹² Kertész da cuenta de este sentido irreductible de libertad que acompaña a estas muestras de resistencia, lo hace a través del personaje del “señor maestro”, un hombre que le da al personaje principal un plato de sopa cuando van viajando en el tren hacía el *Lager* y lo hace contra toda lógica pues, para las condiciones de los prisioneros, un plato de sopa representaba la posibilidad de sobrevivir un día más, actuando contra los instintos de sobrevivencia. El “señor maestro” es la prueba de que se puede actuar aún en contra de los intereses vitales, acciones de esta índole nos deben conducir a replantearnos que aún en condiciones extremas pueden coexistir el horror y lo maravilloso.

El holocausto y la experiencia totalitaria deberían ocupar un lugar central dentro del pensamiento filosófico en tanto muestran las posibilidades inconmensurables de la condición humana y los nuevos sentidos que pueden nacer del reconocimiento de esta condición:

La Idea del Hombre puede ser -y ha sido- destruida, porque la humanidad puede ser -y ha sido- destruida. Pero porque la humanidad misma ha sido reparada -y algunos hombres y mujeres por algunos hombres y mujeres-, la Idea del Hombre puede ser reparada. [...] Ahora hemos llegado a estos dos mismos nova en una forma que hace posible y necesaria una filosofía post-Holocausto.⁹³

Esta humanidad, mostrada por algunos y algunas durante el exterminio judío, era una señal para Fackenheim de las ilimitadas posibilidades de resistencia.⁹⁴ Para Primo Levi esta

⁹¹ En el último capítulo de este trabajo de investigación propongo la *escritura del exilio* como un ejemplo de resistencia al universo totalitario.

⁹² Imre Kertész, *Kaddish por el hijo no nacido*...

⁹³ Emil L. Fackenheim, *Reparar el mundo*...p. 325.

⁹⁴ La vida y la obra de Etty Hillesum son ejemplo de que la dignidad, la solidaridad y la belleza pueden preservarse aún en las condiciones límites del *Lager*. El testimonio de ésta joven filóloga judía holandesa –muerta en Auschwitz-

humanidad se proyectó no sólo en actos de resistencia sino también en un continuo sentimiento de vergüenza que jamás abandonaría a los que lograron salir con vida del campo. La “vergüenza”, descrita por Levi, es la sensación de desgarró que acompañó a la experiencia concentracionaria, pero, es también, la conciencia del carácter humano de los crímenes perpetrados, la vergüenza de aceptar que “el hombre, el género humano, en suma: nosotros, éramos potencialmente capaces de construir una masa infinita de dolor”.⁹⁵

Levi recupera la “vergüenza” como símbolo de una humanidad no perdida totalmente; Kertész, por otro lado, advierte el sentimiento de culpa que acompaña a los sobrevivientes: “siempre es culpable quien queda con vida. No obstante, llevaré la herida”.⁹⁶ Este sentimiento nos remite a la responsabilidad del hombre, como especie, frente a los crímenes cometidos. A pesar de ser una denuncia dirigida contra todos los hombres es a la vez reafirmación de la pertenencia del sobreviviente a la humanidad. Además de la culpa por haber “quedado con vida”, Kertész observa la experiencia artística como el lugar propio en que el individuo puede construirse y afirmarse para subvertir el orden de violencia normalizada del sistema totalitario; quien escribe decide, aunque solo sea por un momento, hacer frente al destino que le ha sido arrancado por fuerzas exteriores.

deja ver la vivencia de una profunda vida espiritual dentro del campo de concentración. Abocada en desarrollar una vida interior, Etty se esfuerza en actuar compasivamente pero sin renunciar a la necesidad de dar sentido a lo incomprensible. “Esta intuición no cesa de brotar en mí y de caldearme el corazón, incluso en los momentos más difíciles de vivir: a pesar de todo, ¡la vida es muy bella! Es un sentimiento inexplicable, aparentemente nada lo justifica en la realidad en que vivimos. Pero, a pesar de todo, existen otras realidades diferentes de aquellas de las que hablan los periódicos y de las que tratan las conversaciones jadeantes de las gentes aterrorizadas. Existe también la realidad de este pequeño ciclamino rosa y la de este inmenso horizonte, que siempre podremos descubrir, detrás de los rumores y la confusión de estos tiempos. Dame una sola línea de poesía por día, Dios mío; y si alguna vez no puedo escribirla, por no tener ni papel, ni luz, la recitaré muy suavemente por la noche, con los ojos levantados hacia tu inmenso cielo”. Etty Hillesum, *El corazón pensante de los barracone...*

⁹⁵ Primo Levi, “Los hundidos y los salvados” en *Trilogía de Auschwitz...* p. 85.

⁹⁶ Imre Kertész, *Liquidación...* p.139

Todos los casos citados anteriormente nos llevan a pensar que en el holocausto y en el totalitarismo, como marco más general, se gestaron inéditas formas de resistencia, de libertad, de creación, es decir, de sentido. Al ser generadores de sentido, ambos conceptos tienen que ser constantemente pensados desde la filosofía, si esto no se hace, no solo se está negando la posibilidad de conocer los horrores de la condición humana, sino también, sus fulgores.

Para recorrer los caminos que Arendt construye respecto al totalitarismo -y que corren “en paralelo” con la narrativa kertesiana-, es necesario de inicio hacer algunas precisiones conceptuales; abordaremos primero dos cuestiones fundamentales: el mal y su vinculación con la condición humana. En el análisis del totalitarismo se vislumbra una noción diferente del mal y sus agentes, también se pone en evidencia la diseminación del mal en todo el entramado social. Estas cuestiones son las que trataremos de aclararnos en los apartados posteriores.

2.1 El mal y la condición humana en los linderos del universo totalitario

Toda reflexión moral tiene, pues, que empezar precisamente lanzando el más categórico entredicho contra la representación enteramente mítica de los buenos y los malos como clave interpretativa de la conducta humana

Rafael Sánchez Ferlosio

Se libran guerras bíblicas, guerras entre el <<Bien>> y el <<Mal>>. Y es preciso entrecomillar estas palabras, por la sencilla razón de que no sabemos qué es lo bueno y qué es lo malo.

I. Kertész

Nuestras nuevas intelecciones, nuestros nuevos recuerdos, nuestras nuevas acciones, sólo pueden tomar por punto de partida a este fundamento [totalitario] en que descansará un nuevo conocimiento del hombre

Hannah Arendt

Lo que subyace a la discusión arendtiana sobre el mal es la cuestión de la condición humana, es decir, para poder definir el mal o el bien, es necesario primero preguntarnos qué entendemos por condición humana y cómo ubicamos la cuestión del mal dentro de los linderos que dicha condición impone. Si los motivos del mal son inhumanos nada tenemos que discutir, está fuera de nuestras posibilidades tratar de comprender este tipo de maldad, pero si la naturaleza del mal es humana tenemos, para comenzar a comprenderlo, que retroceder un poco y preguntarnos primero qué entiende Arendt por “naturaleza humana”, o más específicamente ¿hay siquiera una afirmación en el pensamiento arendtiano de la existencia de una “naturaleza humana”? ¿existe un concepto definido de “naturaleza humana”? Y cómo este concepto, si es que existe, está ligado a la idea del mal y al acontecimiento del totalitarismo.

La relación hombre-mal es espinosa, parece a simple vista un callejón sin salida pues si el mal es la destrucción de la condición humana ¿cómo pensarlo desde categorías humanas?, y por otro lado, si recurrimos a hurgar en el espíritu humano para encontrar los sentimientos que disparan el mal, acabaríamos recurriendo al sadismo, la venganza o el resentimiento, lugares ya conocidos pero que no alcanzan a explicar el mal dentro de un contexto que, como ya mencionamos, es especialmente novedoso.

Empecemos por retomar las palabras de Arendt para hacer una distinción entre *condición humana* y *naturaleza humana*:

La condición humana abarca más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida al hombre. Los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en condición de su existencia [...]. Para evitar el malentendido: la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana [...]. El problema de la naturaleza humana, la *quaestio mihi factus sum* de San Agustín (<<he llegado a ser un problema para mí mismo>>), no parece tener respuesta tanto en el sentido psicológico individual como en el

filosófico general. Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas naturales que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que eso supondría saltar de nuestra propia sombra. Más aún, nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas [...]. Por otra parte, las condiciones de la existencia humana –la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra- nunca pueden <<explicar>> lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente.⁹⁷

El hombre es producto de su tiempo, está atado a las condicionantes sociales de su época, sin embargo, estas determinaciones no deben tomarse por el hombre mismo, es decir, no responden a la pregunta sobre qué es el hombre y dónde se ubica su naturaleza, de hecho, pretender responder a tal pregunta nos es imposible, nadie puede navegar dentro de sí como nadie puede adentrarse en los otros, de tal forma que las palabras de Arendt son un recordatorio, una llamada de atención frente a toda tendencia esencialista. Kertész también nos alerta sobre los limitados medios que poseemos para develar la sustancia humana: “La verdad, la única, la incognoscible, la inefable, la verdad de la existencia, se halla precisamente más allá de nuestros recursos”.⁹⁸ Sin embargo, existe algo que sí nos es dado conocer: la *condición humana*, y es esta condición, la que pone en peligro el totalitarismo, la destrucción de la *condición humana* fue la línea de horizonte que trazaron los totalitarismos del siglo XX.

Aunque en *La condición humana*, texto anteriormente citado, no encontramos referencias al fenómeno totalitario como tal, algunas ideas expuestas allí se pueden leer de manera complementaria con *Los orígenes del totalitarismo*. En el texto del 49 Arendt enfatiza la tendencia totalitaria a erradicar la pluralidad humana; la destrucción de la espontaneidad, la natalidad, la individualidad y la mundanidad serían los fenómenos que acompañarían a dicha tendencia. Lo que subyace a esta lógica es un ataque a la *condición humana*, de tal forma que,

⁹⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 23-25.

⁹⁸ Imre Kertész, *Diario de la galera...*p. 65.

erradicadas las condiciones básicas para vivir, el individuo se ha quedado sin humanidad, ha dejado de vivir una vida humana para subsistir en un nivel trivial, superfluo. Los totalitarismos cristalizaron una nueva forma de poder que eliminaba aquello que es más propio del hombre: su acción libre y espontánea, su capacidad para originar algo nuevo e imprevisto. Los hombres del totalitarismo son seres totalmente condicionados, entregados al destino de la masa se incorporan, sin percibirlo siquiera, a la maquinaria del terror, el totalitarismo arranca al hombre, en palabras de Kertész: “la posibilidad de ir descubriendo una existencia que sea propia”.⁹⁹

2. 2 “El mal banal”: contra el mito insostenible del mal demoniaco

Antes de abordar el totalitarismo, es necesario detenernos un poco en los cambios acontecidos en los planteamientos arendtianos, sobre todo los que muestran el camino recorrido por la filósofa alemana para llegar a su famosa formulación de “banalidad del mal”. La importancia de detenernos en la construcción de este enunciado radica en que nos faculta para conocer las variaciones de enfoque que, con el paso de los años, Arendt realizó alrededor del fenómeno nazi, este recorrido nos servirá, asimismo, para aclarar la relación que existe entre la “banalidad del mal” de Arendt y ese “encanto cotidiano del mal” formulado por Kertész, también nos permitirá ubicar el debate que se suscitó entre quienes contraponían la idea primera de “mal radical” a la “banalidad del mal”. Lecturas venidas principalmente de la tradición judía leyeron en este cambio una oposición que desvalorizaba toda la teoría arendtiana. En una interpretación injustamente simplificadora, algunos intelectuales de la comunidad judía, entre ellos Gershom Scholem, Hans Jonas y Kurt Blumenfeld, atribuyeron a Arendt una actitud intelectual insensible de los sufrimientos de las víctimas, a sus ojos, este desapego de la filósofa alemana hacía de ella

⁹⁹ Jaime Aspiunza, “Una presencia continua, intensa. Conversación con Imre Kertész” en *Archipiélago...*p.14

una voz no apta para hablar sobre estas cuestiones.¹⁰⁰ Es curioso, pero profundamente revelador, encontrar cercanías entre los autores aquí estudiados; tanto Arendt como Kertész fueron tratados de autores no legítimos para hablar de la experiencia judía pues mantenían una postura crítica hacía el sionismo.

En 1961 ocurre un hecho que marcaría un nuevo periodo en la reflexión filosófica del holocausto: el Estado de Israel daba inicio a un juicio contra Adolf Eichmann.¹⁰¹ Arendt se ofrece al *New Yorker* como reportera para cubrir el proceso. Entre abril y junio de 1961 Arendt acude al juicio y extrae de ahí el material necesario para escribir *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, este texto daría inicio a la polémica antes señalada. Los críticos del análisis de Arendt centraban sus reproches en dos cuestiones: 1) La caracterización de Eichmann como un ser ordinario y 2) La exposición de la complicidad de los Consejos Judíos en el holocausto. Ambas cuestiones, centrales en el análisis de Arendt, mostraban un panorama cargado de matices, en el que la tradicional polarización entre víctimas (el pueblo judío) y verdugos (el pueblo alemán) era insuficiente para explicar eficientemente el funcionamiento del universo totalitario.

En el caso de la participación de los Consejos Judíos creados en la Europa ocupada, Arendt hizo notar que la perpetración del holocausto fue posible porque los líderes habían cooperado, de manera activa o pasiva, con los nazis; la denuncia arendtiana estaba dirigida a los dirigentes más que a la gente común, sin importar las causas de sus motivaciones, estos líderes habían colaborado a engrosar el número de muertos. Lo que estaba en juego en esta acusación y que parece no haber sido comprendida por la intelectualidad judía es que el Totalitarismo

¹⁰⁰ Para más información sobre este debate véase Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía...*

¹⁰¹ Standartenführer (Coronel) de las SS encargado de la logística para la deportación de judíos y “enemigos de Alemania” a los campos de concentración.

provocó un derrumbamiento moral de tal magnitud que afectó por igual a los criminales y a las víctimas. Por supuesto Arendt jamás pondría en el mismo sitio a víctimas y victimarios y afirmar que exculpa de responsabilidad a los “verdaderos imputados” es también erróneo, la aportación de Arendt iría en el sentido de traer a colación la participación de los judíos (y de ella como parte de la comunidad judía) en su propio exterminio como un argumento importante para tratar las implicaciones políticas de la responsabilidad moral. El desmoronamiento de los códigos morales había dejado a los hombres (judíos y alemanes por igual) en un estado de precariedad reflexiva, imposibilitados en la formulación de juicios propios habían actuado en contra del bien común, de su pueblo y de su propia humanidad. Lo que mostraron las acciones de los integrantes de los Consejos Judíos no fue sino el colapso del juicio humano.

En el caso del holocausto, pareciera que, su poder evocador y simbólico ha sido sustituido por una racionalidad reduccionista que tiende a sintetizar la pluralidad de la experiencia en dos grandes masas: víctimas y verdugos. Sin matices que doten a la experiencia de colores es imposible dimensionar un hecho que solo se presenta en blanco y negro. El holocausto se ha definido, en palabras de Kertész, como una “imposibilidad fatal entre dos colectivos”.¹⁰² El holocausto pasó a ser una cuestión entre judíos-víctimas y alemanes-criminales. Esta tendencia tuvo dos consecuencias: por un lado se descargó al holocausto de su dimensión universal al reducirlo a una cuestión entre judíos y alemanes y por otra, se crearon dos categorías fijas y simplificadoras (víctimas y verdugos) que no permiten, a los ojos de Arendt por ejemplo, hacer un análisis profundo sobre las acciones de todos los implicados.

¹⁰² Imre Kertész, “¿De quién es Auschwitz?” en *Un instante de silencio en el paredón...*p.92.

La postura reduccionista adoptada por el discurso oficial del holocausto y la feroz crítica lanzada contra Arendt -después de la publicación de sus estudios sobre el juicio a Eichmann- nos recuerdan aquella pregunta que Kertész formuló como título de uno de sus ensayos *¿De quién es Auschwitz?*. Esta interrogante sirve para ilustrar una actitud que, ha sido enormemente dañina al estudio del holocausto. Cuando Kertész pregunta *¿de quién es Auschwitz?* lo hace con la intención de denunciar una industria que se ha construido alrededor del holocausto, esta industria monopoliza por un lado los discursos y las producciones que se hacen sobre el tema y por el otro instrumentaliza la memoria de los sobrevivientes. Los portavoces de esta industria, aquellos que se han autoproclamado representantes del sufrimiento judío son los que, en su momento, se lanzaron contra Arendt. Los “voyeurs del Holocausto, quienes encajan el Holocausto en la continuidad de la historia de sufrimientos más que milenaria del pueblo judío y, pasando por encima de las montañas de cadáveres, de los montones de escombros de Europa y del derrumbamiento de todos los valores, glorifican la eterna supervivencia con imágenes abigarradas y música triunfal”,¹⁰³ no se contentaron con expropiar la experiencia de las víctimas para conformar con ellas un discurso negro, impenetrable y a veces mezquino, sino que también pretenden acallar cualquier voz que llegue a una interpretación del holocausto contraria a los intereses de su causa.

Otro de los argumentos que sirvieron a los detractores de Arendt fue la creencia de que el retrato de Eichmann elaborado por la filósofa no lograba captar su esencia demoníaca y perversa, esta interpretación no es del todo errónea o lo es en un sólo sentido. Arendt está en contra de analizar los “rasgos diabólicos” de Eichmann, pero esto no implica de ninguna manera una defensa de sus crímenes. La pretensión de Arendt es situar en un lugar más fructífero la

¹⁰³ Imre Kertész, *La lengua exiliada...* pp. 94-95.

discusión, es decir, si le atribuimos a las acciones del nazi una dimensión demoníaca estamos cruzando el umbral de lo humano y frente a este tipo de maldad no cabe una reflexión filosófica pues excede sus propios marcos interpretativos. Evocar la imagen del infierno para presentar los crímenes cometidos no ayuda a su comprensión. Kertész mantiene en este aspecto una posición cercana a la de la filósofa alemana, en su novela *Sin Destino* hay un diálogo que ilustra esta tendencia a usar el mito del infierno para describir el nazismo. El diálogo se da hacia el final de la novela cuando György, el protagonista adolescente ha retornado a Budapest después de haber sobrevivido al campo de concentración, en su regreso a casa se encuentra con un periodista que le cuestiona: “¿Acaso no puede compararse un campo de concentración con el infierno?” A lo que György responde: “uno podía comparar cualquier cosa con lo que quisiera pero para mí un campo de concentración seguía siendo un campo de concentración, y que había conocido algunos pero que no conocía el infierno”.¹⁰⁴ La respuesta del joven advierte la contrariedad de conocer algo que nos está humanamente negado, es decir, no podemos conocer el infierno y por supuesto no podemos usarlo de referencia para pensar el holocausto. El infierno y el mal que en él se representa no se pueden juzgar moral ni jurídicamente, nada más lejano que la pretensión de Arendt para quien los hechos debían ser analizados no solo por un imperativo memorístico sino para emitir un juicio sobre lo acontecido. Lo único que les queda a los hombres frente a las catástrofes pasadas es la capacidad de buscar el sentido de los hechos y emitir un juicio sobre ellos.

En este punto es necesario introducir algunos matices para distinguir el totalitarismo, que bien podría pasar por un infierno y sus agentes que no pueden ni deben ser definidos como demonios. El pensamiento de Arendt parece moverse en dos sentidos; en un primer momento, la

¹⁰⁴ Imre Kertész, *Sin Destino...* p. 248

figura del infierno es una imagen recurrente en su análisis, ya en 1946, la filósofa afirma que los campos de exterminio son *la imagen del infierno* y que, por lo tanto, están más allá de nuestras capacidades explicativas.¹⁰⁵ En un segundo momento se rechaza toda invocación a la maldad demoniaca como motivación de los crímenes cometidos, en efecto, el holocausto no fue perpetrado por monstruos ni por demonios. Nos enfrentamos a un infierno (“el Infierno, en el sentido más literal, fue encarnado por aquellos tipos de campos perfeccionados por los nazis, en los que toda la vida se hallaba profunda y sistemáticamente organizada con objeto de proporcionar el mayor tormento posible”¹⁰⁶) cuyos operadores no eran la encarnación de Lucifer. Sin embargo, Arendt no se desdice, si observamos de manera más atenta podremos notar que no hay contradicción entre ambos momentos, es decir, no hay oposición entre pensar, por un lado, que los *Lager* representan un infierno pero cuya agencia no se encuentra en seres provenientes de los inframundos sino que es echado a andar por agentes enteramente humanos. La intención de Arendt es despojar a los nazis del carácter demoniaco que no permitiría un análisis serio y riguroso de sus acciones dentro del fenómeno totalitario, a la vez que desea afirmar la responsabilidad ética de los criminales que, bajo el argumento de la personalidad diabólica, sádica o patológica, tendía a diluirse. Pero Arendt tampoco buscaba crear tipologías universales, ni negar la existencia de trastornados mentales, ambiciosos, perversos o inadaptados; por Auschwitz pasaron todo tipo de comandantes y capos y entre estos hubo también personalidades límite que escapan, en cierto sentido, al alcance de la reflexión filosófica y que podrían ser mejor entendidos desde la psiquiatría o la psicología. Excluyendo a estos últimos, lo que interesa es estudiar al tipo de personalidad que encarnó los ideales totalitarios y que fue capaz de asumir

¹⁰⁵ Véase Hannah Arendt, “La imagen del infierno” en *Ensayos de comprensión...* pp. 245-254.

¹⁰⁶ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo...*p. 598

plena y conscientemente el lugar que se le había asignado, así fuera la organización de un barracón o la planificación de la deportación masiva de millones de personas.

El juicio a Eichmann le dio la oportunidad para desentrañar la personalidad del criminal y corroborar esta ausencia de maldad demoníaca. En *La vida del espíritu*, Arendt recuerda lo que despertaron en ella las declaraciones de Eichmann:

Me impresionó la manifiesta superficialidad del acusado, que hacía imposible vincular la incuestionable maldad de sus actos a ningún nivel más profundo de enraizamiento o motivación. Los actos fueron monstruosos, pero el responsable –al menos el responsable efectivo que estaba siendo juzgado– era totalmente corriente, del montón, ni demoníaco ni monstruoso.¹⁰⁷

La filósofa encontró que había una brecha entre el horror -la magnitud de los hechos- y la “pequeñez” de quien los había cometido. Si la conducta de Eichmann no obedecía a factores inhumanos, qué motivaba entonces sus acciones, es decir, cómo una persona corriente podría ser incapaz de discernir el bien del mal. Arendt encuentra un rasgo esencial para explicar esta cuestión: una atrofia en la capacidad reflexiva, es decir una imposibilidad para ejercer un pensamiento autónomo y crítico. La existencia de individuos incapaces de distinguir el bien del mal e incompetentes para desarrollar un pensamiento propio son características que Arendt había anunciado ya en *Los orígenes del totalitarismo*, el juicio de Eichmann le había servido para confirmar que cualquier individuo que viva bajo el yugo totalitario, puede ubicarse, con demasiada facilidad del lado del asesinato. En Eichmann no había rastros de grandeza, era simplemente, incapaz de pensar.

Eichmann mostraba la ausencia de pensamiento común de aquellos que viven bajo el régimen totalitario -rasgo que no es exclusivo de los criminales-; su comportamiento no

¹⁰⁷ Hannah Arendt, *La vida del espíritu...*p.14.

ejemplificaba un mal extremo y radical sino una terrible normalidad, sin embargo, esta normalidad era, para Arendt, sumamente peligrosa pues implicaba que las atrocidades cometidas habían sido llevadas a cabo por personas “normales”. En el holocausto no habrían participado sádicos ni asesinos bestiales, sino personas comunes y esta ordinariedad de los verdugos implicaba hacer evidente una nueva dimensión del crimen: la naturaleza “banal”, es decir, ordinaria y normal de los ejecutores. Arendt analizó cómo conciliar la “mediocridad” de Eichmann con sus espantosos actos. En la relatoría del criminal, la filósofa alemana encuentra una escisión entre las acciones cometidas y los motivos subjetivos, el discurso elaborado por el criminal durante el juicio estaba plagado de clichés, parecía que Eichmann sólo podía articular frases hechas. Al igual que György, el personaje de *Sin Destino*, Eichmann era incapaz de hacer hablar al mundo, el mundo totalitario hablaba a través de él. La comparación entre ambos personajes (Eichmann y György) no es gratuita, a pesar de que el primero es un ejecutor y el segundo es sólo un adolescente que por su sola condición de judío cayó en un campo de concentración, ambos han perdido “la capacidad de juicio y de discernimiento que define a la personalidad humana”.¹⁰⁸ Me interesa remarcar esta cercanía pues nos ayuda a comprender “la banalidad del mal” como un atributo no exclusivo de los perpetradores del nazismo sino que alcanzó a buena parte de la población, incluyendo a los propios judíos.

La formulación alcanzada por Arendt “banalidad del mal” no compromete una concepción de indulgencia frente al holocausto, por el contrario, busca replantear los crímenes de guerra como producto de mentes normales que en circunstancias totalitarias son capaces de las peores atrocidades sin siquiera pestañear.

¹⁰⁸ Imre Kertész, *Un relato policíaco...* p. 10

En *Dossier K*, a propósito de Berg, un personaje que aparece en la novela *Fiasco*, Kertész describe a un sujeto cuyas acciones no se derivan “de las tendencias, del carácter o de la individualidad de la persona en cuestión, sino sólo de la situación, que domina el territorio como una potencia extraña”.¹⁰⁹ El personaje que Kertész crea es la personificación del sujeto totalitario carente de destino que, en determinadas circunstancias es capaz de refugiarse en el papel del verdugo sin dimensionar las consecuencias de esta decisión. La amenaza es más terrible cuando viene de personas educadas de manera ordinaria y cuyas vidas no habían revelado ningún rasgo patológico, los crímenes habían sido cometidos muchas veces por los más honorables miembros de la sociedad alemana y este hecho resulta, para Arendt, sumamente inquietante. También a Kertész esta capacidad para desplazarse al lado del asesinato le resulta alarmante:

Nos espanta la facilidad con que los regímenes dictatoriales totalitarios disuelven la personalidad autónoma y con que el ser humano se convierte en pieza constituyente, sumisa y perfectamente ajustada del dinámico engranaje estatal. Nos llena de inseguridad y temor [...] convertirnos en seres que nuestro ser racional, provisto de sentido común y moralidad burguesa no puede ni quiere reconocer, con los que no puede ni quiere identificarse.¹¹⁰

El espanto que causó Arendt al hacer notar la “normalidad” de la personalidad de Eichmann tal vez se deba a nuestro temor a encontrarnos demasiado cercanos a este tipo de personajes y al presentimiento de que, bajo ciertas coordenadas, nadie está a salvo de convertirse en ejecutor.

Con el pasaje del “mal radical” a la “banalidad del mal”, Arendt buscaba no convertir el mal radical del totalitarismo en un mito incapaz de dar luz sobre lo que ocurrió durante el holocausto. Durante esos años imperaban dos tendencias de interpretación de dicho fenómeno: la primera tenía que ver con designar una culpa colectiva sobre todo el pueblo alemán; la segunda

¹⁰⁹ Imre Kertész, *Dossier K...*p. 128.

¹¹⁰ ,Imre Kertész, “Ensayo de Hamburgo” en *Un instante de silencio en el paredón...*p. 35.

se empeñaba en caracterizar a los criminales de guerra como excepcionales asesinos sin escrúpulos. Arendt elabora implícitamente una crítica a ambas posturas: la primera tendencia era infértil pues en donde todos son culpables en realidad nadie asume directamente la culpa, si el ser humano es libre y responsable de sus actos, el colectivo no puede comprometerse por las decisiones que cada uno toma. La segunda tendencia tampoco es útil para entender el mecanismo totalitario, si nos movemos en la creencia de que la sociedad totalitaria funciona armónicamente y son solo algunos individuos en aislamiento los que muestran conductas anómalas estaríamos negando no solo nuestra determinación por el contexto histórico y cultural sino los riesgos que la llamada “vida ordinaria” engendra. Arendt buscaba iluminar las relaciones que existen entre la vida totalitaria y las sociedades modernas, al respecto Kertész nos dice “En los años 60 me di cuenta de que en la dictadura aparecía lo que se puede llamar el hombre funcional, el hombre que se adapta, que renuncia a vivir”.¹¹¹ En la dictadura y aún en las democracias occidentales aparece esta figura: el hombre funcional, que se adapta, el sin-destino. Lo alarmante para el escritor húngaro es que, para que el totalitarismo opere, no se necesitan criminales sino hombres funcionales “buenos gestores”, Auschwitz es una posibilidad latente en tanto el material humano para esta empresa palpita en nuestras sociedades actuales.

El cambio de una fórmula a otra, de “mal radical” a “banalidad del mal” no implica una contraposición, sino una profundización. Los años de trabajo le dieron a Arendt la madurez filosófica necesaria para observar que las acciones de los victimarios tenían un rasgo de “normalidad”, este rasgo solo es entendido en el marco del universo totalitario y bajo el argumento de que esa realidad representó un momento único y novedoso. Sólo bajo el totalitarismo, el crimen se multiplicó a gran escala volviendo asesinos a ciudadanos que en

¹¹¹ Jaime Aspiunza, “Una presencia continua, intensa. Conversación con Imre Kertész” en *Archipiélago...* p. 14.

condiciones “regulares” serían incapaces de cometer tal agresión, también es necesario entender la liga totalitarismo-banalidad del mal, en tanto que hace referencia a un actuar colectivo. “Banal” fue el proceder de miles de personas que, aún sin ser simpatizantes del nazismo, aceptaron calladamente los horrores bajo la consigna de que donde “todo es posible, todo es normal”.

La categoría de *banalidad del mal* nos parece más adecuada para describir la naturalización de un orden que incluía la existencia de campos de exterminio y no tan fructífera para ayudarnos a comprender el carácter de los verdugos -como intento Arendt durante el juicio de Eichmann-; la *banalidad del mal* pone en evidencia una suerte de “normalización del mal”. Es decir, el horror no estaba en la brutalidad y el sadismo sino en la naturalidad con que víctimas y verdugos aceptaron este orden como algo inevitable. Kertész pone en voz de uno de sus protagonistas la siguiente frase: “Nunca reflexione sobre los motivos, siempre me conformé con el hecho de que existían, por una parte, los criminales y, por otra, sus perseguidores. Y yo, personalmente, pertenecía a este segundo grupo”.¹¹² Este enunciado -pronunciado por un miembro de un secreto cuerpo policial de “algún” estado totalitario- refleja una personalidad en donde el contexto habitual, con toda su violencia y crueldad, es tomado como norma, en tanto obedece al orden de las cosas. “El mundo es así, por naturaleza, y a mí solo me toca asumir el lugar que se me ha previsto” parece decirnos Antonio Rojas Martens, el policía creado por Kertész. Dicho personaje acepta tranquilamente la división del mundo al tomarla como cosa dada, también asume el lugar que le ha tocado dentro de esta división, jamás se plantea si las cosas pueden ser distintas o si él puede optar por un camino diferente; estas posibilidades “no le llegan a la cabeza” debido a la obturación de la capacidad reflexiva, descrita ampliamente por

¹¹² Imre Kertész, *Un relato policiaco...* p. 17.

Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. En otro diálogo de *Un relato policíaco*, Kertész hace hablar a un padre y a su hijo; el primero es un miembro acomodado y destacado dentro de la organización estatal totalitaria, el segundo es un rebelde e inconforme que busca unirse a la resistencia, cuando ambos se enfrentan en una acalorada discusión, el hijo interpela al padre “No sé dónde trazas tú los límites de lo razonable” a lo que el padre responde “Donde lo marcan las realidades, Enrique. *Siempre sólo las realidades*”.¹¹³ Esta respuesta apunta la estructura de pensamiento del hombre totalitario, no importan los límites de la razón ni de la ética, los únicos límites que valen son los que la realidad totalitaria establece.

En *Sin destino* el escritor húngaro vuelve a retratar a un personaje que vive la experiencia totalitaria, esta vez el escenario es el *Lager* y el personaje en cuestión no es un policía sino un prisionero del campo. Para narrar las desgracias de György en el universo totalitario, Kertész utiliza un tono desapegado que sintoniza perfectamente con la indiferencia con que su personaje acepta sin discutir los acontecimientos que se le van presentando, admite el mal como un hecho dado; el *Lager* y la degradación que este conlleva lo atrapan pero responde sin resistencia, ni siquiera muestra indignación, asume su suerte como algo indiscutible. También el hombre ordinario, el que nunca pisó un campo pero que fue contemporáneo de las millones de personas asesinadas a manos de los nazis, refleja esta *banalidad del mal*; reacio a emitir cualquier juicio respecto de lo sucedido, acepta la creación de un nuevo mundo fundado en la negación de todo referente moral anteriormente aceptado. El hombre-masa, el hombre que vivió el totalitarismo se reconoce así mismo -sin mucha dificultad- en el nuevo código moral implantado por el nazismo, código basado en el asesinato y la dominación, es decir, en la inversión de todo lo que anteriormente se tomaba por bueno y deseable. Arendt había notado con pesar este colapso moral

¹¹³ *Ibíd.*, p. 65

que afectaba a la gente corriente, Margaret Canovan, estudiosa de la obra arendtiana resume las preocupaciones de la filósofa de la siguiente manera:

Esta gente [sencilla y respetable], que nunca se le habría ocurrido cometer crímenes mientras vivieran en una sociedad donde esas actividades no fueran habituales, se adaptó sin esfuerzos a un sistema en el que los crímenes descarados contra categorías enteras de la población se convirtieron en un comportamiento normal. En lugar del "no matarás" que hasta entonces había sido la más poderosa de las normas de la convivencia civil, esa gente supo aceptar sin dificultad la norma de los nazis según la cual matar era una obligación moral en nombre de la suerte de la raza.¹¹⁴

Lo propio del universo totalitario es que sus habitantes se instalan en él con la naturalidad de quien ocupa un nuevo hogar, este hogar es por supuesto falso, la ideología totalitaria se ha encargado de construir una realidad artificial que sin embargo es asumida como la única posibilidad de existencia. Aunque este nuevo mundo interpele a sus residentes a ir en contra de los valores civilizatorios que antaño configuraron su vida social, se adaptan a él con absoluta facilidad. Para Kertész también es de notar la comodidad con que el ser humano se instala en un orden nuevo por muy absurdo o contradictorio que sea y acepta sus ideales hasta el grado de morir o matar por ellos. Para Kertész esta capacidad de caer en una "constelación dada" y asumirse parte natural y constitutiva de esta constelación, es una de las experiencias fundamentales del hombre siglo XX. El escritor húngaro dedica, al igual que Arendt, numerosas páginas para alertar sobre los peligros de esta experiencia que no es exclusiva del totalitarismo sino que encuentra réplicas en las modernas sociedades de masa. Si con la caída de los totalitarismos hubiera operado un cambio radical en la conciencia humana entonces "la gran catarsis debería haberse producido hace tiempo; entonces el ser humano, la personalidad autónoma y emancipada, habría reivindicado hace mucho tiempo la exigencia de recuperar su

¹¹⁴ Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, citado en Richard J. Bernstein, *La responsabilidad, el juicio y el mal.....*

vida, su destino y su personalidad”.¹¹⁵ La experiencia del holocausto poco ha modificado nuestros patrones culturales, tampoco ha servido como excusa para no renunciar a nuestra humana capacidad de reflexionar, elaborar un pensamiento propio y construir un destino particular. Para Arendt la emancipación será posible cuando no renunciemos a la potencia de nuestro pensamiento; Kertész apuesta por el arte, para el sobreviviente la liberación se encuentra en la escritura.

2.3 El Totalitarismo: hacia una nueva forma de dominación

¿Habéis observado que en este siglo XX cada cosa se ha vuelto más verdadera, más auténticamente ella misma? El soldado se ha convertido en asesino profesional; la política, en crimen; el capital, en gran industria exterminadora de hombres y equipada con crematorios; la ley, en regla para el juego sucio; la libertad universal, en cárcel para los pueblos; el antisemitismo en Auschwitz; el sentimiento nacional, en genocidio. Nuestra era es la era de la verdad, no cabe la menor duda. Aún así, seguimos mintiendo por mera costumbre.

I. Kertész

El método adoptado por Arendt para analizar el totalitarismo se aleja de los acercamientos historiográficos tradicionales, es decir, la filósofa no adopta una visión de tipo causal que, a la larga, termine diluyendo la especificidad de los fenómenos en una lógica cronológica general. *Los orígenes del totalitarismo* era, en palabras de la propia autora, un texto con un título desafortunado pues había sido escrito no con la intención de mostrar los “orígenes” de dicho fenómeno sino para ofrecer “un examen histórico de los elementos que vinieron a cristalizar en el totalitarismo”.¹¹⁶ El antisemitismo y el imperialismo eran abordados como elementos visibles en el propio fenómeno totalitario, no eran descritos como referentes históricos anteriores sino como

¹¹⁵ Imre Kertész, “Ensayo de Hamburgo” en *Un instante de silencio en el paredón...*p. 37.

¹¹⁶ Hannah Arendt y Eric Voegelin, “Debate sobre el totalitarismo” en *Claves de Razón Práctica...* p. 9

elementos centrales del fenómeno; imperialismo y antisemitismo solo interesaban al estudio de Arendt en tanto habían cristalizado en una nueva forma de dominación llamada totalitarismo.

Aunado al problema metodológico anteriormente planteado, Arendt se topó con otro obstáculo: abordar el totalitarismo desde su estela historiográfica era, para la filósofa, insostenible en tanto “toda historiografía es necesariamente una operación de salvamento, y con frecuencia de justificación; nace del temor del hombre al olvido y del empeño que alguien pone a favor de algo”.¹¹⁷ La dificultad de rescatar y preservar un acontecimiento que es en esencia atroz implica ya un dilema para todo historiador, Arendt se plantea cómo escribir acerca de algo que no se quiere conservar sino por el contrario destruir, es decir, cómo abordar históricamente una cuestión sin hacer una defensa de la misma. La solución que encuentra es ahondar en las raíces históricas de los elementos totalitarios (antisemitismo e imperialismo) sólo en la medida en que estos elementos se habían concretado en el modelo totalitario, se trata de ubicar en elementos “anteriores” una suerte de potencia totalizadora.

En *La imagen del infierno*, texto publicado apenas en 1946, Arendt alcanza a vislumbrar ya las características de un sistema totalitario: la instauración de complejos sistemas de exterminio en donde la técnica, la burocracia y el antisemitismo se alían para destrozarse la individualidad, la instauración de un orden que niega la fraternidad y la humanidad.¹¹⁸ La filósofa alemana daba inicio a una línea de investigación que haría del totalitarismo la cuestión central del análisis político, la experiencia del nazismo fue, para el pensamiento arendtiano, la experiencia básica de nuestro tiempo; “la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros”.

¹¹⁷ Ídem.

¹¹⁸ Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión...*

La centralidad del totalitarismo como elemento reflexivo aparecería tempranamente en su obra y permanecería a lo largo de los años. Con el tiempo, Arendt fue madurando ideas y refinando conceptos, sin embargo, nunca abandonó la creencia de que el totalitarismo era un fenómeno que debía ser pensado una y otra vez pues constituía un acontecimiento fundamental para comprender la historia humana. Kertész también ha hecho del totalitarismo un aspecto central, su escritura es un esfuerzo constante por regresar a la experiencia del campo y desde ahí volver a formular la pregunta por el hombre. La sola posibilidad de que los crímenes cometidos en nombre de este sistema hayan visto la luz debería llevarnos a reconsiderar nuestra concepción de lo humano: “Lo que descubrí en el Holocausto fue la condición humana, la estación final de una gran aventura a la que el hombre europeo llegó después de dos mil años de cultura ética y moral”.¹¹⁹ El totalitarismo no es un asunto zanjado que culminó con la derrota del régimen nazi, tampoco vio el fin al derrocarse los comunismos de Europa del Este, es un asunto que interpela constantemente a nuestra realidad histórica, está en alguna forma presente en los otros males del siglo que, guardando la singularidad que cada fenómeno encierra, han mostrado una proximidad con eso que Arendt llamó en un inicio el “mal mayor”. “Toda la evidencia histórica y política apunta con claridad a la existencia de una conexión más-que-estrecha entre el mal menor y el mal mayor”¹²⁰. Necesitamos hacer otra precisión respecto a las palabras aquí citadas, la visión de Arendt no minimiza los otros horrores, no se trata de mostrar la enormidad del totalitarismo frente a otros acontecimientos cuyas víctimas no representaron millones, el valor del totalitarismo, en tanto concepto político, radica en la capacidad de éste para alumbrar otros fenómenos y mostrar los vínculos existentes entre las diversas manifestaciones de barbarie. Aunque debemos ser precavidos y no confundir los crímenes comunes a todas las tiranías, como

¹¹⁹ Imre Kertész, “¡Eureka! Discurso pronunciado en la Real Academia Sueca” en *La lengua exiliada...*p. 156.

¹²⁰ Hannah Arendt, “Los huevos rompen a hablar” en *Ensayos de comprensión...*p. 329

por ejemplo la explotación, la exclusión o la represión con el mal (radical y banal) cristalizado en los campos de concentración.

Hacer comparaciones simples nubla la comprensión de los fenómenos pero es necesario a la vez atender los aspectos que comparten los diferentes sistemas políticos, el análisis de Arendt avanza en ambos sentidos, inicia en la aceptación de que se está ante un fenómeno nuevo pero esto nuevo necesitó de la conjugación de varias piezas ya existentes para su conformación. También debemos añadir que el totalitarismo dejó tras de sí una estela de elementos que configuran todo el universo político posterior, es una suerte de momento fundacional en tanto modela nuestras formas de hacer y de pensar la política en la actualidad:

Lo malo de los regímenes totalitarios no es que jueguen a la política del poder de una manera especialmente implacable, sino que tras su política se oculta una concepción del poder enteramente nueva y sin precedentes, de la misma manera que tras su Realpolitik se encuentra un concepto de la realidad enteramente nuevo y sin precedentes [...], han introducido en la política internacional un factor nuevo y más perturbador que el que habría podido significar la simple agresividad.¹²¹

Arendt analiza la transformación social que culmina con la instauración de un régimen *totalmente totalitario*. Este proceso comienza con la desaparición de los individuos como sujetos de derecho. El establecimiento de los Derechos del Hombre como inalienables e irreductibles, aplicables a todos los hombres, fundados no en el lazo social ni en la comunidad sino en la dignidad que cada hombre lleva dentro de sí mismo, trajo consigo, paradójicamente una masa de sujetos que existían al margen de la ley. “La paradoja implicada en la declaración de los derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un ser humano «abstracto» que parecía no existir en parte alguna, porque incluso los salvajes vivían dentro de algún tipo de orden social”.¹²²

¹²¹ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo...* p. 564-565

¹²² *Ibíd.*, p. 243

Operó un primer movimiento en la desaparición de sujetos jurídicos: el rompimiento del sentido comunitario y de pertenencia.

El proceso iniciado con la ruptura del anclaje social no terminó aquí, fue necesario posteriormente echar a andar mecanismos de exclusión que arrebataban a los sujetos no deseados sus recién adquiridos derechos humanos, el antisemitismo y el imperialismo desencadenaron una matanza de hombres en su sentido jurídico, el ejemplo más representativo de este movimiento sería la promulgación de las Leyes de Núremberg.¹²³ Para Kertész el totalitarismo es una fuerza que “expulsa de sí mismo y pone fuera de la ley al ser humano”.¹²⁴ Con la extirpación del respaldo legal, se crea entonces una gran masa de apátridas, un conjunto de individuos que carecen de protección y de pertenencia, Arendt explica este proceso en los siguientes términos:

La primera pérdida que sufrieron los fuera de la ley fue la pérdida de sus hogares, y esto significaba la pérdida de todo el entramado social en el que habían nacido y en el que habían establecido para sí mismos un lugar diferenciado en el mundo. Esta calamidad distaba de carecer de precedentes; en la larga memoria de la Historia, las migraciones forzadas de individuos o de grupos de personas, por razones políticas o económicas, parecen sucesos cotidianos. Lo que carece de precedentes no es la pérdida de un hogar, sino la imposibilidad de hallar uno nuevo.

Repentinamente ya no había un lugar en la Tierra al que pudieran ir los emigrantes sin encontrar las más severas restricciones, ningún país al que pudieran asimilarse, ningún territorio en el que pudieran hallar una nueva comunidad propia. Esto, además, no tenía nada que ver con ningún problema material de superpoblación. Era un problema, no de espacio, sino de organización política. Nadie había sido consciente de que la Humanidad, considerada por tanto tiempo bajo la imagen de una familia de naciones, había alcanzado una fase en la que todo el que era arrojado de una de estas comunidades cerradas y estrechamente organizadas, se hallaba al mismo tiempo arrojado de la familia de naciones.

La segunda pérdida que sufrieron los fuera de la ley fue la pérdida de la protección del Gobierno, y esto no implicaba solamente la pérdida del status legal en su propio país, sino en todos. Los Tratados de reciprocidad y los acuerdos internacionales habían tejido una red en torno de la Tierra que permitía al ciudadano de cada país llevar su status legal a

¹²³ Conjunto de leyes dictadas por el gobierno nazi en 1935, que implicaban la exclusión jurídica de los judíos de la vida social alemana.

¹²⁴ Imre Kertész, “Sombra larga y oscura” en *Un instante de silencio en el paredón...* p. 70.

cualquier parte (así, por ejemplo, un ciudadano alemán, bajo el régimen nazi, podía no ser capaz de contraer un matrimonio mixto en el extranjero, en razón de las Leyes de Nüremberg). Sin embargo, cualquiera que no se viera comprendido en esa red, se hallaba al mismo tiempo fuera de la legalidad”.¹²⁵

La anulación de los derechos cívicos y la creación de una categoría de parias que, por vivir al margen de la ley, podían padecer todo tipo de maltrato es una operación necesaria para la creación del universo totalitario. La vida bajo el régimen totalitario llevó a Kertész a experimentar un vaciamiento similar al descrito por la filósofa alemana, el desamparo jurídico es un paso para quitar al hombre todo lo que le es propio y eterno, quitar “todo cuanto en él es ley, para luego poder considerarlo como ellos quieren, como un ser insustancial, entregado al totalitarismo, como un hombre funcional”.¹²⁶ Aunque el campo de concentración se caracteriza por la ausencia de utilidad, demandaba para su operatividad hombres funcionales que, despojados de todo fundamento, eran capaces de asumir las labores asignadas; el hombre funcional es justamente el que ejecuta sin cuestionar los alcances éticos de su empresa. Recordemos que es también Arendt quien hace notar esta característica del hombre funcional: ha perdido la experiencia reflexiva del mundo, es decir, posee una ausencia de pensamiento tan radical que le permite cometer actos atroces con eficacia e indiferencia.

El hombre funcional, al que hacen referencia Kertész y Arendt, es el soporte del sistema totalitario, es el hombre común, ordinario y superfluo que continuó su vida cotidiana mientras a pocos kilómetros eran asesinados millares de hombres, es también, el funcionario encargado de organizar el traslado de los judíos a los campos de exterminio; ambos “ciudadanos normales” que con su diario proceder (en la escuela, en el trabajo o en el *Lager*) nutrían la maquinaria totalitaria. En un apartado anterior, se habló de la *banalidad del mal* como una tesis central en el

¹²⁵ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo...*, p. 245

¹²⁶ Imre Kertész, *Diario de la galera...*p. 24

pensamiento arendtiano, dicha fórmula nos ayuda a caracterizar al hombre “funcional”. En el juicio de Eichmann, Arendt encontró la perfecta encarnación de este hombre funcional que, carente de rasgos patológicos o fundamentos ideológicos, desempeño con extraordinaria “normalidad” su puesto dentro de la estructura nazi. Arendt propone que la “normalidad” da cuenta de una desproporción, ¿cuál es ésta? La desproporción que se abre entre el hombre que ordenó y planeó la muerte de miles, y sus móviles completamente ordinarios. Eichmann era una persona “común”, común dentro del universo totalitario, es decir, era un hombre superfluo, que no pensaba pues aceptaba que otros ya habían pensado por él, impasible en la vida pública, intachable en su vida privada y que se entregaba con empeño y absoluta dedicación a sus labores.

Sándor Márai, escritor húngaro quien, al igual que Kertész, vive la experiencia de la guerra, comparte con Arendt y con Kertész la certeza de que no fueron demonios ni monstruos los que hicieron posible el holocausto, sino el hombre ordinario que actúa “sin responsabilidad alguna, bajo órdenes superiores. En esos casos se pone su flamante uniforme, se humedece los labios, se remanga la camisa y se pone a trabajar satisfecho, a pleno rendimiento”.¹²⁷ La frase anterior no está formulada en el sentido de exculpar a aquellos que colaboraron con el régimen, ni Márai, ni Kertész, ni Arendt proponen algo así. El hombre actuó bien o actuó mal y a pesar de que en su momento tal vez no alcanzó a dimensionar las consecuencias de sus acciones, debe responder por ellas, lo que me interesa es volver a resaltar la normalización del mal que opera en el totalitarismo y que se va incorporando a la mirada individual y a los actos cotidianos. “El hombre ‘normal’ se aferra al mundo cotidiano de la vida, con sus fines y sus rutinas, su sentido y

¹²⁷ Sándor Márai, *iTierra, tierra!...* p. 231.

su trama de relaciones humanas, como si ‘las cosas’ siguieran su curso más o menos natural, como si no estuviese roto el tejido de coexistencia que sostiene el mundo”.¹²⁸

El hallazgo de la propuesta arendtiana radica en vislumbrar que el totalitarismo se sostiene en esta “normalización” del mal, a esta “normalidad” es a lo que Arendt denomina la *banalidad del mal*. Kertész afirma que reconocer la propia implicación en los hechos es un acto de libertad, sin embargo, esta posibilidad choca constantemente con el totalitarismo que margina al hombre aún de su propia vida impidiéndole tomar conciencia de sus acciones. Aunque el escritor húngaro no utiliza la noción de “banalidad del mal”, podemos leer en sus obras una propuesta similar: *el encanto cotidiano del mal* -enunciado propuesto por Kertész- es el hechizo invocado por el poder totalitario para no develar sus terribles intenciones, la dominación total del hombre. No pensar, no tomarse la molestia en cuestionar lo que nos rodea, creer que lo que existe es bueno por el simple hecho de que existe o, mejor dicho, creer que el orden del mundo no es una construcción histórica sino un hecho natural y por lo tanto, fijo; ese es el encanto que se ejerce sobre nosotros, hombres posteriores a Auschwitz. Remar con el rumbo que marcan las olas, navegar con la masa y por la masa, aceptar y colaborar con el mal es caer rendidos bajo su sutil encanto, ese que es imperceptible porque no nos lleva directamente al asesinato sino a su posibilidad. Auschwitz, ese nombre que hoy se percibe lejano y distante no lo es tanto, *el encanto cotidiano del mal* hizo posible el holocausto, *el encanto cotidiano del mal* nos lleva aquí y ahora a mirar la maldad y la violencia como norma y ley. No quiero que se entienda que equiparo nuestra situación a la de aquellos que padecieron el holocausto, injusta e insostenible sería esta comparación, sin embargo, pretendo que volver sobre el totalitarismo nos lleve a replantear nuestro mundo. No es sólo un esfuerzo por pensar un acontecimiento pasado sino uno mayor por

¹²⁸ Agustín Serrano de Haro, “Totalitarismo y filosofía” en *La filosofía después del Holocausto...*p. 42

alcanzar a vislumbrar las estelas que las millones de personas asesinadas por el poder totalitario han dejado sobre el cielo que nos cubre.

Arendt usa el término de masa para ejemplificar este compuesto que nace en el totalitarismo y que se nutre de la total ausencia de autonomía personal. El individuo es absorbido por la masa y en este proceso la singularidad es eliminada. En el lugar del ciudadano se impone un nuevo modelo: el hombre-masa, personaje aislado, indiferente y conformista, fácilmente manipulable por el terror y la muerte ya que carece por completo de convicciones personales. El hombre-masa ha llegado a tal punto de impersonalización que es capaz de colaborar con sus perseguidores aún cuando esto suponga convertirse en víctima, su capacidad de pensar y emitir juicios esta obturada y por esto no puede asumir una postura política. Los individuos que viven bajo el totalitarismo aceptan con devota abnegación el abandono de sí. El hombre totalitario actúa, en palabras de Kertész: “con tal insensibilidad y desapego que parecía dar cuenta de las acciones de otro”.¹²⁹ Frase que define la impersonal participación del hombre al interior de la maquinaria totalitaria.

Otra característica que merece la pena ser revisada más a fondo es la impotencia de los hombres para habitar y comprender el propio mundo, tal vez cegados por la imposición de una lógica completamente irracional, los hombres-masa están vacíos de cualquier sentimiento de solidaridad. Toda comunidad política descansa sobre el supuesto de que existe entre los hombres un sentido de fraternidad, un interés común: Nuestra vida política descansa en la presunción de que podemos producir la igualdad a través de la organización, porque el hombre puede actuar en un mundo común, cambiarlo y construirlo, junto con sus iguales y sólo con sus iguales”.¹³⁰ La

¹²⁹ Imre Kertész, *Un relato policíaco...* p. 9.

¹³⁰ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo...*, p. 251.

acción política sería la persecución del cumplimiento de tal interés, sin embargo, en los totalitarismos esta unidad no existe; el hombre se encuentra desarraigado de la humanidad y del contrato que conlleva la pertenencia a la especie humana.

En un conmovedor texto titulado *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación para una víctima de la violencia*, Jean Améry hace un profundo análisis de su experiencia al interior de un campo de concentración y aunque su postura se aleja de la de Hannah Arendt en tanto niega la existencia de un mal “banal”, sostiene por otro lado, que su vivencia en los *Lager* le llevo a experimentar esta ruptura entre el hombre y el mundo de la que habla la filósofa alemana.¹³¹ Améry afirma que con el primer golpe asestado por los verdugos al llegar al campo de concentración, se pierde esta original *confianza en el mundo*, es decir, se

¹³¹ Podríamos ubicar la postura de Améry más cercana a Bataille en tanto establece que la conducta de los verdugos durante el Holocausto obedece más a un poder sádico que a la simple ejecución de una tarea burocrática. Para Améry la lectura de Arendt es incorrecta al sugerir que los crímenes cometidos por Eichmann eran producto del cumplimiento de un trabajo ordinario y no la manifestación de un poder “cuasi divino y trascendente”, véase “La herida Améry: Más allá de la mentalidad expiatoria” en *Más allá de la culpa y la expiación...* p. 9-36.

La postura de Améry resulta interesante, si se confronta con las ideas arendtianas respecto al totalitarismo. En calidad de víctima más que de “pensador del Holocausto”, Améry reflexiona sobre el citado concepto a la luz de sus propias experiencias dentro del campo; poniendo la tortura como eje de su análisis, propone que el nacionalsocialismo debe ser entendido no en el marco de un totalitarismo abstracto que subsume el Lager y el Gulag bajo un mismo concepto, sino como la encarnación de un sistema sádico, es decir, siguiendo a Bataille, Améry interpreta al sadismo como “*la negación radical del otro, como la negación al mismo tiempo del principio social y del principio de realidad*”.

Los verdugos, los encargados de operar la maquinaria nazi distaban mucho de la imagen del funcionario eficiente e irreflexivo proporcionada por Arendt, mostraban más bien la conducta de un asesino cuya finalidad es imponer su soberanía absoluta aun cuando ésta represente la destrucción del mundo y de los hombres. Améry acepta que los torturadores eran burócratas de la tortura que ejercían un trabajo más bien torpe, sin embargo, no es posible reducir el análisis a este rasgo, había en ellos algo más que no era ni el placer sexual sádico (El sadismo al que hace referencia Améry no debe ser interpretado como una patología sexual sino entendido en su sentido originario: la visión del mundo trastornado y la anulación del prójimo) ni la efectividad del empleado administrativo. Había, durante los periodos de tortura, en su rostro, el gesto de quien se concentra en la “autorrealización homicida”, ensimismados en su labor, golpeaban con la entrega de quien ofrece el alma para cumplir su deber, esta entrega significaba “*poder, dominio sobre espíritu y carne, exceso de la autoexpansión desenfrenada*”, la autoexpansión desenfrenada no es otra cosa que la imposición de un dominio soberano que nace del impulso expansivo del yo que, al no ser mitigado, nos lleva a la destrucción de los otros.

Para una referencia más profunda sobre el pensamiento de Jean Améry consultar *Más allá de la culpa y la expiación...*

pierde la certeza de somos parte de un continuo espiritual que nos une con los otros: “en Auschwitz el espíritu no era nada más que él mismo, y no existía ninguna posibilidad de integrarlo en alguna estructura social, por precaria y clandestina que fuera”.¹³²

Finalmente, a los ya mencionados rasgos del totalitarismo (conversión de las clases en masa, utilización del terror, aislamiento y soledad, expatriación y desarraigo, deshumanización) podríamos agregar la introducción de la censura en todas las esferas de la vida social incluida la esfera artística. Los totalitarismos se caracterizan por un control excesivo de la vida de los hombres y para lograr esto echan a andar complejos mecanismos de monopolio que limitan la producción artística. Arendt habla de una censura tiránica ejercida sobre el arte cuando el régimen totalitario se ha instaurado, el sistema se comienza a preocupar por la capacidad transgresora del arte y comienza a delimitar su producción.

Durante el comunismo húngaro, Kertész experimentó esta censura; su obra mostraba el absurdo del universo totalitario y por esto fue blanco de ataques por parte del régimen, sin embargo, el vivir bajo la tiranía le permitió encontrar en la escritura una forma de contar su historia y de romper con la determinación de la masa, de los ultrajes vividos en el campo extrajo el acicate para escribir y para proponer una salida literaria a la dominación totalitaria. En el *Lager* Kertész pudo “elegir radicalmente la imaginación, construir radicalmente el nido en el aire”.¹³³ El nazismo y el comunismo condujeron, sin proponérselo por supuesto, a Kertész al mundo creativo, después de la renuncia de sí, el escritor hubo de acoger su persona y contraponerse a la totalidad, encontró que el mundo absoluto no existe y que los hombres nunca actúan de manera tan incondicional y predeterminada, encontró entonces su libertad. Sin el totalitarismo, Kertész no

¹³² *Ibíd.*, p. 60.

¹³³ Imre Kertész, *Diario de la galera...*p. 71.

hubiera descubierto el espíritu de la narración y nosotros no hubiéramos conocido una de las voces más claras y honestas de la literatura contemporánea.

Queda para un trabajo posterior analizar de manera más crítica el concepto de totalitarismo, estudiar sus límites y alcances para la comprensión de un fenómeno tan singular como el holocausto.¹³⁴ En este trabajo, sin embargo, nos apegamos al uso del concepto de totalitarismo propuesto por Hannah Arendt como categoría interpretativa no sólo por ser el más cercano a la postura de Imre Kertész, sino porque permite proyectar el análisis hacía adelante al establecer una línea de continuidad que no se agota en el nazismo sino que arroja elementos que nos permiten pensar nuestra situación actual.

2.4 Lenguaje y Totalitarismo

Ora con palabras amables, ora con advertencias severas, me hacían madurar poco a poco con el fin de exterminarme. Nunca protesté, procuraba cumplir con mis obligaciones. Con lánguida disponibilidad me fui hundiendo en la neurosis de mi buena educación. Era un miembro modestamente aplicado, de comportamiento no siempre intachable, de la tácita conspiración urdida contra mi vida

I. Kertész

La intención de este apartado es trabajar el tema del lenguaje en dos aspectos: primero el uso “instrumental” del lenguaje por parte del régimen nazi, y segundo; abordar los límites del lenguaje respecto a la pregunta ¿es posible comunicar el holocausto? Los testimonios de aquellos que experimentaron el holocausto, han abierto el debate sobre la imposibilidad del lenguaje para representar los horrores vividos, han insertado también otro elemento a la discusión: el silencio, visto no como una falla en la comunicación, sino como algo que debe ser resguardado en tanto

¹³⁴ Véase Enzo Traverso, *La historia como campo de batalla...*

protege a la experiencia de un lenguaje que se esfuerza en hacer esta experiencia completamente legible, es decir, el silencio, como se entiende aquí, no es ausencia de la lengua, sino atributo de un nuevo lenguaje que, conmocionado y reconstruido a la luz de la barbarie, participe de una nueva mirada al holocausto.

La experiencia del holocausto, fue también una experiencia de orden lingüístico, la dosificación de ciertas palabras y la imposición de otras fueron clave para el proyecto de deshumanización que requería el Tercer Reich. La lengua alemana dejó —en cierto sentido— su carácter poético y reflexivo para reducirse a un mero instrumento del poderío nazi. “Repetir hasta el cansancio las mismas frases, vaciadas ya de su contenido original, llevó a la lengua alemana a una especie de sacrificio lingüístico; pobre y monótona, acabó por parecerse más al grito que a la conversación, a la orden más que al intercambio.”¹³⁵

A pesar de que el campo de concentración era una especie de Babel en cuyo interior se reunían diversas lenguas y dialectos, esta pluralidad lingüística no enriqueció a la cultura alemana quien, durante el periodo nazi, no se mostró abierta y receptiva a construir nuevas formas de sentido. El diálogo que representa el encuentro entre varias culturas sólo es posible cuando acaece cierta resistencia, en los contextos de dominación total, como el caso del nazismo, el diálogo no es posible y el espacio semiótico no sólo no se enriquece sino que se cierra sobre sí, creando una lengua empobrecida y uniforme. Primo Levi retrata el proceso que se da cuando se exige el abandono de la lengua materna y la imposición de una lengua extraña. Desprovistos de referentes que les permitieran comunicarse, los prisioneros del *Lager* difícilmente podían sobrevivir. “La mayor parte de los prisioneros que no conocían el alemán, es decir, casi todos los

¹³⁵ Esther Cohen, “El poder silencioso del nazismo: la lengua del Tercer Reich” en *Acta Poética...*pp. 73-92.

italianos, murieron en los primeros diez o quince días después de la llegada: a primera vista de hambre, frío, cansancio, enfermedad; en un examen más cuidadoso, por falta de información”.¹³⁶ El lenguaje se muestra como un elemento que permite transitar el discurso político-ideológico del nazismo a la vez que funciona excluyendo a aquellos que se presumen no aptos para la sobrevivencia dentro del régimen. Sin posibilidad de comunicarse, los extranjeros reclusos en los *Lager* tenían solamente dos opciones: perecían tempranamente o adoptaban la lengua de sus verdugos; ambas implican la renuncia a una forma de vida, a una individualidad. El rasgo políglota de los *Lager* tenía un efecto devastador entre los prisioneros; si no encuentras a nadie con quien comunicarte, pierdes poco a poco tu lengua y “con ella el pensamiento”.¹³⁷ En ningún lugar como en el campo se hizo tan evidente el poder conservador y vinculante del lenguaje, aquellos que no hablaban alemán comprendieron que la comunicación provee de información necesaria para sobrevivir; obligaciones, ordenes y prohibiciones se daban en alemán y solo en casos excepcionales, tales como la presencia de políglotas en el barracón, había traducción a otros idiomas, salvo estos casos, los que no hablaban y no comprendían el idioma oficial estaban destinados a la pronta extinción.

La lengua es una entidad viva, contiene en su interior organismos complejos que se interrelacionan mediante una fuerza vital; el lenguaje, al ser hablado va reconstruyéndose, va incorporando la multiplicidad de sentidos que convoca cada acto lingüístico. Así como la lengua es fuente de cultura y lazo social, puede, en condiciones totalitarias, destrozar aquello que alguna vez creó. Durante el Tercer Reich, el idioma alemán se volvió vehículo mediante el cual el régimen hacía sentir su poder, el lenguaje fue el terreno en el que se libraron terribles batallas

¹³⁶ Primo Levi, “Los hundidos y los salvados” en *Trilogía de Auschwitz...*p. 549.

¹³⁷ *Ibíd.*,p. 550.

contra el hombre. El grito, la orden, la repetición, el cliché, empobrecieron de tal manera a la lengua que no quedo en ella rastro humano. El nazismo finco sus cimientos en una pérdida del sentido de la singularidad e hizo del lenguaje una vía para alcanzar este propósito. La lengua no permaneció ajena a la lógica totalitaria, por el contrario, fue un frente de batalla contra el enemigo. “Judío” se convirtió prontamente en sinónimo de bestialidad, “Solución final” era sólo la designación de un procedimiento administrativo...muchas, muchas palabras fueron desvestidas de antiguas definiciones y revestidas de nuevos significados, ahora queda preguntarnos sí es posible devolverlas al mundo anterior a Auschwitz o si han quedado mancilladas para siempre. George Steiner plantea la pregunta en los siguientes términos: “Cómo podría recuperar un significado sano la palabra ‘spritzen’ después de haber significado para millones el ‘chorrear’ de la sangre judía que brota del lugar de las cuchilladas”.¹³⁸ La instauración de un nuevo orden moral, en donde el asesinato fuera no la excepción sino la regla, requería de palabras igualmente asesinas, a la distancia todavía debemos cuestionar hasta dónde está distorsión se instaló en el núcleo del idioma y si algo queda aún por salvar.

El alemán, lenguaje que durante muchos años había mostrado su vitalidad, se transfiguró durante la Segunda Guerra Mundial, en un idioma mortecino, desarrolló una gramática de la mentira, reducido a una herramienta propagandística, fue transformando los actos lingüísticos en palabras muertas. “Poco a poco, las palabras perdían su significado original y adquirían acepciones de pesadilla [...] El idioma fue distorsionado para que dijera ‘luz’ donde sólo había oscuridad y ‘victoria’ donde solo imperaba el desastre”.¹³⁹ Con estas palabras Steiner define el proceso de decadencia del lenguaje alemán que contribuyo de manera decidida y activa no sólo a

¹³⁸ George Steiner, *Lenguaje y silencio...*p. 119.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 120.

llevar a Hitler al poder sino a exterminar a más de diez millones de personas. El lenguaje fue utilizado para concebir, administrar y legitimar la total deshumanización del hombre. El lenguaje, portador de los más grandes valores civilizatorios, condujo a los hombres a los hornos crematorios.

Con el exilio de la lengua materna el individuo es expulsado de su vida interior. En el texto *La lengua exiliada*, Kertész muestra la función de la lengua como vía para conquistar al hombre, en condiciones “normales” la adquisición de la lengua lleva implícita un elemento individual; para aprender a hablar, el niño debe hacer suyas las palabras que escucha, es decir, debe atribuirles un sentido propio y sólo cuando esto ocurre podemos afirmar que el proceso de comunicación ha iniciado. En los totalitarismos las cosas funcionan de manera diferente; los procesos de intercambio de información no requieren que los agentes construyan sentidos propios alrededor de las palabras que utilizan, el rasgo personal está eliminado pues la lengua sólo implica repetición, su función es meramente utilitaria.

Despojada de toda pertenencia, el lenguaje se instrumentaliza, los individuos ya no lo nutren ni son a su vez reconfigurados por él. Se rompe el ciclo que permite a los hombres hacer cultura pues los mecanismos individualizadores de apropiación de un orden cultural están atrofiados y en estas condiciones, la creación de nuevos mensajes no se hace posible. El lenguaje no construye mundos, los repite una y otra vez; transmite un universo fijo que pretende instaurarse en la conciencia individual sin modificaciones ni contradicciones, la comunicación se vuelve unívoca, vacía.

Si tomamos al campo de concentración como paradigma del nazismo, encontramos que todas las características lingüísticas propias del totalitarismo adquieren en los *Lager* una

radicalidad siniestra. En la literatura concentracionaria es común encontrar relatos en donde los Kapos se imponen a los prisioneros con el tono de la voz. Primo Levi atribuye el uso de la voz alta y rabiosa a aquellos que, sabedores de la bestialidad de sus oyentes, buscan imponerse no mediante la palabra, pues saben que quien los escucha es incapaz de comprenderla, sino mediante el mero sonido. Los nazis usaban el volumen como quien utiliza el tono alto para domesticar a un animal pues consideraban que, dada la naturaleza no humana de los prisioneros, eran insensibles al poder de las palabras y solo respondían al estímulo de los ruidos; era la señal de que en el campo no habitaban hombres. “El uso de la palabra para comunicar el pensamiento, ese mecanismo necesario y suficiente para que el hombre sea hombre, había caído en desuso”.¹⁴⁰ El sentido humano que acompaña a la palabra no encontraba, según la visión nazi, resonancia en los oídos de las bestias que poblaban el *Lager*, era necesario el aullido y el golpe. Los sobrevivientes introyectaron a tal extremo esta experiencia que aún recuerdan el sonido de algunas palabras, saben distinguir las acústicamente aunque no conozcan la lengua de la que provienen.

La especificidad del campo permitió el desarrollo de una jerga propia (*Lagerjargon*), aunque era común que cada Lager desarrollara sus propios modismos, todos ellos tenían una característica común; usaban palabras que entrañaban varios significados, muchas veces contradictorios, su uso adquiría rasgos macabros. Así, por ejemplo, en Auschwitz se usaba “fressen”, que en alemán se aplica a los animales, para designar la “comida”. Otra característica de las jergas del campo era que estaban íntimamente ligadas a las jergas de los antiguos cuarteles alemanes, muchas de las palabras que se pronunciaban durante el nazismo no solo tenían connotaciones militares, sino que tenían también la sonoridad propia del campo de batalla.

¹⁴⁰ Primo Levi, “Los hundidos y los salvados” en *Trilogía de Auschwitz...*p. 549.

La introducción del lenguaje o mejor dicho, de la jerga bélica, en la vida cotidiana, fue una manera efectiva de habituar al belicismo. La guerra y todos sus sufrimientos se volvieron no solo cuestión de tanques y bombas, fueron también un fenómeno del lenguaje que comenzó mucho tiempo antes de que los países involucrados desplegaran su armamento. Del lenguaje y sus implicaciones bélicas pero también del lenguaje como rasgo humanizador da cuenta Primo Levi en el siguiente episodio:

Hurbinek no era nadie, un hijo de la muerte, un hijo de Auschwitz. Parecía tener unos tres años, nadie sabía nada de él, no sabía hablar y no tenía nombre: aquel curioso nombre de Hurbinek se lo habíamos dado nosotros, puede que hubiera sido una de las mujeres que había interpretado con aquellas sílabas algunos de los sonidos inarticulados que el pequeño emitía de vez en cuando. Estaba parálítico de medio cuerpo y tenía las piernas atrofiadas, delgadas como hilos; pero los ojos, perdidos en la cara triangular y hundida, asaeteaban atrozmente a los vivos, llenos de preguntas, de afirmaciones, del deseo de desencadenarse, de romper la tumba de su mutismo. La palabra que le faltaba y que nadie se había preocupado de enseñarle, la necesidad de la palabra, apremiaba desde su mirada con una urgencia explosiva: era una mirada salvaje y humana a la vez, una mirada madura que nos juzgaba y que ninguno de nosotros se atrevía a afrontar, de tan cargada como estaba de fuerza y de dolor.

Ninguno, excepto Henek: era mi vecino de cama, un muchacho húngaro robusto y florido, de quince años. Henek se pasaba junto a la cuna de Hurbinek la mitad del día. Era maternal más que paternal: es bastante probable que, si aquella convivencia precaria que teníamos hubiese durado más de un mes, Henek hubiese enseñado a hablar a Hurbinek; seguro que mejor que las muchachas polacas, demasiado tiernas y demasiado vanas, que lo mareaban con caricias y besos pero que rehuían su intimidad.

Henek, tranquilo y testarudo, se sentaba junto a la pequeña esfinge, inmune al triste poder que emanaba; le llevaba de comer, le arreglaba las mantas, lo limpiaba con hábiles manos que no sentían repugnancia; y le hablaba, naturalmente en húngaro, con voz lenta y paciente. Una semana más tarde, Henek anunció con seriedad, pero sin sombra de presunción, que Hurbinek <<había dicho una palabra>>. ¿Qué palabra? No lo sabía, una palabra difícil, que no era húngara: algo parecido a <<mass-klo>>, <<mastiklo>>. En la noche aguzamos el oído: era verdad, desde el rincón de Hurbinek nos llegaba de vez en cuando un sonido, una palabra. No siempre era exactamente igual, en realidad, pero era una palabra articulada con toda seguridad; o, mejor dicho, palabras articuladas ligeramente diferentes entre sí, variaciones experimentales en torno a un tema, a una raíz, tal vez a un nombre.

Hurbinek siguió con sus experimentos obstinados mientras tuvo vida. En los días siguientes todos los escuchamos en silencio, ansiosos por comprenderlo, entre nosotros había gente que hablaba todas las lenguas de Europa: pero la palabra de Hurbinek se quedó en el secreto. No, no era un mensaje, no era una revelación: puede que fuese su nombre, si alguna vez le había tocado uno en suerte; puede (según nuestras hipótesis) que quisiese decir <<comer>>, o <<pan>>; o tal vez <<carne>> en bohemio, como sostenía con buenos argumentos uno de nosotros que conocía esa lengua.

Hurbinek, que tenía tres años y probablemente había nacido en Auschwitz, y nunca había visto un árbol; Hurbinek, que había luchado como un hombre, hasta el último suspiro, por conquistar su entrada en el mundo de los hombres, del cual un poder bestial lo había exiliado; Hurbinek, el sinnombre, cuyo minúsculo antebrazo había sido firmado con el tatuaje de Auschwitz; Hurbinek murió en los primeros días de marzo de 1945, libre pero no redimido. Nada queda de él: el testimonio de su existencia son estas palabras mías”¹⁴¹

2. 5 El mundo pos-totalitario

Y así, al pensar en Auschwitz, pienso, quizá paradójicamente, más en el futuro que en el pasado.

I. Kertész

La historia no ha llegado a su fin.

I. Kertész

La existencia de lógicas totalitarias en el mundo post-totalitario es una suerte de alarma constante en la escritura kertesiana, los textos escritos cuando la democracia impera en Europa, no dejan de ser perturbadores en tanto señalan la permanencia de un orden no tan lejano del totalitarismo. Las causas de que el totalitarismo y las democracias europeas tengan algo de cercanía se debe, entre otras cosas, al escaso trabajo de recuperación y duelo del holocausto experimentado por la civilización occidental. Europa no posee, en palabras de Kertész “la conciencia lúcida de su existencia”, no ha sido capaz de asimilar la experiencia negativa del holocausto. Aun cuando el mundo occidental pudo ponerse de pie y renovarse después de la experiencia de las dos guerras, parece que el resurgimiento no puede completarse mientras quede este resquicio por donde la

¹⁴¹ Primo Levi, “La Tregua” en *Trilogía de Auschwitz...* pp. 263-264.

memoria de la barbarie se ha fugado. Parece, dice el escritor, que toda exigencia de memoria pública sirve más al “olvido institucionalizado que al recuerdo catártico”.¹⁴² Así pues, para que la restauración sea posible es necesario primero confrontarnos “moral y existencialmente con el holocausto”, esta es la prueba de fuego.

Muchos de los dispositivos usados durante el totalitarismo no abandonaron nunca nuestra manera de ordenar el mundo social. Pongamos el ejemplo del espacio, en el universo totalitario, la disposición del espacio tenía ciertas particularidades que lo distanciaban de las formas de organización social y política anteriores. Recordemos que en apartados anteriores, hicimos hincapié en la conversión del cuerpo colectivo en masa, el espacio entonces tenía que responder a este nuevo atributo, el hombre se había fundido en y con la masa y la masa es justamente el lugar que borra las distancias entre los hombres. El hombre masa es el hombre que ya no se diferencia de los otros, de hecho, en la masa no existen los otros, existe solo la masa. El espacio necesario para la acción y para la conformación de una singularidad está saturado por el espesor de la masa.

Arendt ubica el origen de este fenómeno en el desgaste de los Estados- Nación y en el correlativo rompimiento del sistema de clases que este desgaste supuso. La emergencia de los totalitarismos trajo consigo la extinción del entramado social clasista. En este punto podríamos hacer una anotación al margen y preguntarnos por la organización social de los *Lager*, en donde, según los testimonios, se mantienen ciertas distinciones de clase, es decir, la vida concentracionaria implicó la supervivencia de un orden jerarquizado socialmente, en el *Lager* no era lo mismo ser un judío a un preso político alemán.

¹⁴² Imre Kertész, “Ensayo de Hamburgo” en *Un instante de silencio en el paredón...* p. 48.

El régimen totalitario se centra en la eliminación de las diferencias y en la creación de una masa sin estructuras: “desde este punto de vista, ni existe, pues, la humanidad polifacética, ni los caracteres complejos y matizados, ni las personalidades extraordinarias, puesto que la esencia del totalitarismo es la uniformidad”.¹⁴³ La diferenciación entre individuos es la muestra de una distancia entre ellos que permite establecer linderos y por lo tanto demarcar pertenencias. La distancia no sólo ayuda en la conformación de las singularidades, sino que, sirve para agrupar a estos individuos diferenciados alrededor de temas comunes, es decir, es a la vez un elemento separatista pero integrador. La existencia de individuos diferenciados y distanciados entre sí es la posibilidad de la propia política, es decir, la multiplicidad lleva a los hombres al diálogo y a la acción, es un elemento comunitario sin el que sería imposible crear lazos. Tenemos entonces un elemento totalitario que no se extinguió al caer el sistema totalitario, por el contrario, habiendo permeado las estructuras sociales se enraizó. Este elemento consiste en la eliminación espacial de las distancias intersubjetivas o dicho de manera más precisa, en la saturación del espacio que existe entre una persona y otra, es un rasgo indispensable no solo del universo totalitario sino del mundo posttotalitario.

Las imágenes que reflejan de manera más fiel esta falta de espacio entre los hombres son las fotografías que nos han llegado sobre los campos de concentración, en ellas se ven cuerpos apretujados, masas sofocantes que no permiten distinguir un rostro, espacio denso en donde incluso la respiración se dificulta como señal de que lo más elemental de la vida ha sido arrancado, hombres sin aire, hombres sin espacio para ser hombres, hombres que ya no son hombres; imágenes lejanas pero que guardan un pequeño parecido a las fotografías que retratan la vida propia de las grandes ciudades: en unas como en otras falta espacio.

¹⁴³ Imre Kertész, *Diario de la galera...*p.22.

Kertész insiste constantemente en hacer notar estos sutiles ecos del totalitarismo que resuenan en la Europa actual, preocupado por la disolución de las distancias en la masa observa que en las filas para la compra del supermercado sólo hay personas amontonadas pero desconocidas entre sí, cuya única convergencia es que van dando pasos y alimentando con esto la permanencia de un orden ya dado. En este punto Kertész es controversial, las acciones de sus protagonistas -aún cuando estén motivadas por un instinto de supervivencia o sean determinadas por su condición de víctimas- mantienen al sistema “*sobrevivir significa haber colaborado*, haber seguido dando pasos que, quieras que no, ratifican el mundo totalitario. Ésta es la idea fundamental -la verdad íntima- que informa la perspectiva, el tono y la estructura de la novela”, dice Jaime Aspiunza refiriéndose a *Sin Destino*. Kertész no pretende menospreciar a las víctimas ni hacerlas responsables por hechos que de tan monstruosos rebasaron, en algunos casos, sus posibilidades de resistencia y acción, lo que si pretende es mostrar un sistema que atrapa a todos por igual, así sean víctimas o verdugos. La controversia de sus afirmaciones lo acerca de nuevo a Hannah Arendt quién en el momento de publicar su *Eichmann en Jerusalén* se enfrento a severas críticas al hacer referencia a la participación judía en el Holocausto. Ambos autores fueron tratados injustamente aún cuando su intención no era hacer de las víctimas cómplices de su propia destrucción sino hacer notar la dinámica destructiva del totalitarismo que infecta a todos los hombres. La colaboración pasiva (y activa) de los judíos fue la muestra más fiel de que el derrumbamiento moral afecto tanto a los criminales como a los damnificados.

Capítulo 3

Del universo totalitario a la escritura del exilio

La imposibilidad de no escribir, la imposibilidad de escribir en alemán, la imposibilidad de escribir de otra manera...la imposibilidad de escribir.

Franz Kafka

¿Puede escribirse sin eco?

Sándor Márai

Escribir...el eterno problema de la página en blanco, la pluma que no despega, la espera de la inspiración, la llegada de las musas, el inicio de la novela, la construcción de los personajes: los desvelos del escritor. A éstos se añade uno más ¿Qué lenguaje? ¿Qué palabras? La respuesta pareciera fácil: el lenguaje ya está escrito, las palabras ya han sido pronunciadas y el escritor sólo debe buscar entre lo ya escrito y lo ya dicho. Sin embargo, esas dos preguntas no se resuelven de manera tan definitiva. ¿Qué lenguaje? ¿Qué palabras? y entonces ¿qué novela? ¿Qué tema? ¿Qué contenido? ¿Qué estructura? Todas las preguntas se engarzan, construyen un remolino cuya fuerza radica solamente en la voluntad de escribir, porque escribir es un acto de consagración y aún cuando se crea que la pluma del escritor se mueve por instinto, destino o genio creativo, nadie puede dudar que requiere de aceptación, entrega y trabajo.

Pero volvamos a las preguntas: ¿Qué lenguaje? ¿Qué palabras? continuamente se han planteado estas preguntas pero se suele vacilar en las respuestas pues se toman como una cuestión accesoria, es decir, existe en primer lugar un tema, una idea, después se comienza a pensar la trama, los escenarios y los personajes que habrán de actuar la trama y es entonces cuando la necesidad de poner voces a la trama aflora y la pregunta por el

lenguaje y las palabras comienza a rondar la cabeza del escritor. No me atrevería a plantear las fases del proceso creativo, pues éste nunca es lineal, no sigue un orden o si lo sigue es exclusivamente el que el propio autor se impone, sin embargo, en mi lógica -que no es la del escritor sino la del lector-, estos son los pasos que caminan los que se dedican a la escritura. Hace algunos años me topé con Imre Kertész, escritor húngaro que invertía este orden que yo daba por sentado, me encontré entonces con que la pregunta por el lenguaje no iba al final sino al inicio, era, por así decirlo, la pregunta original, la que prefigura la esencia primigenia de la obra: “nacerá una palabra y, de hecho, la obra trata de la gestación de esa palabra. Aunque en apariencia haya una trama y gente, todo adquiere una materia lingüística”.¹⁴⁴

3.1 El lenguaje bajo sospecha

Nuestro tiempo es el tiempo del interés por el lenguaje y, mucho de este creciente interés lo debemos a los usos históricos y políticos de los que el lenguaje ha sido cómplice. Numerosos cambios históricos ha vivido el hombre y en todos ellos se muestra una alteración en los modos no sólo de hablar, sino en las maneras de percibir las funciones del lenguaje.

El aporte de los “pensadores” del holocausto tiene que ver también con la certeza de que el lenguaje no es más un lugar seguro y propio. Jorge Larrosa señala que la crisis del lenguaje es la experiencia más característica de nuestro tiempo. “A lo mejor nuestra experiencia del lenguaje es la experiencia de la crisis del lenguaje y en nuestro lenguaje, la experiencia de la precariedad y la pluralidad de nuestro lenguaje, la experiencia del

¹⁴⁴ Imre Kertész, *Cartas a Eva...*p. 131

desfallecimiento de los modos tradicionales de racionalidad que determinaban nuestro modo de conocer el mundo y de encarar la vida”.¹⁴⁵ Esta “inquietud por el lenguaje” -en palabras de Larrosa-, tiene que ver nos sólo con la conciencia lingüística propia de nuestro tiempo, que estableció, desde hace décadas al lenguaje como el horizonte de la realidad. La “inquietud” tiene que ver también con los límites del lenguaje mismo, con lo que escapa, con la apertura que genera por un lado y con las cadenas que impone por el otro. Kertész propone que la experiencia de la crisis del lenguaje es el “descubrimiento más importante y estremecedor de los escritores de nuestro tiempo”.¹⁴⁶ Somos, en palabras de Kertész, herederos de una lengua anterior a Auschwitz que es “simplemente incapaz de representar los procesos reales, los conceptos que en otros tiempos eran inequívocos”.¹⁴⁷ La “inquietud” de Kertész por el lenguaje ha pasado por el colador de la experiencia concentracionaria.

Kertész mantiene a lo largo de toda su obra una actitud de sospecha hacia el lenguaje que, al menos en la sociedad húngara de entre guerras, había mostrado una tendencia a la instrumentalización. En *La lengua exiliada*, el escritor denuncia la implantación de una cultura de la autonegación, la cultura europea anterior a Auschwitz incitaba constantemente a los individuos a negarse a sí mismos y a aceptar el sistema de valores imperante, esta experiencia es, para el autor, una experiencia de orden lingüístico que disfrazaba de verdadera la mentira de vivir en condiciones precarias. En otro texto Kertész menciona: “el sistema de ideas, el lenguaje y los conceptos, los cuales ocultan ante ti el hecho de que llevas tiempo siendo una pieza bien engrasada de la maquinaria creada

¹⁴⁵ Jorge Larrosa, *La experiencia de la lectura...* p. 59.

¹⁴⁶ Imre Kertész, “¡Eureka!” en *La lengua exiliada...*p. 147

¹⁴⁷ Ídem.

para tu exterminio”.¹⁴⁸ No era, sin embargo, que se usaran solamente las palabras para moldear a los sujetos que el totalitarismo demandaba, era, más bien, que dichas palabras revelaban y conformaban una racionalidad totalitaria basada en la aceptación de un destino colectivo que anulaba toda posibilidad de búsqueda de un destino individual. La familia, la escuela, son para Kertész lugares donde esta experiencia lingüística (“que quería hacerme aceptar como un destino normal el peligro que me acechaba”¹⁴⁹) se lleva a trámite; instituciones que -por la vía de los hechos pero también del discurso- premian la carencia de individualidad y castigan la autoafirmación.

En *Ensayo de Hamburgo*, Kertész enuncia que el rasgo más característico del siglo XX es el aniquilamiento de la persona y la personalidad. Dentro de los totalitarismos, la aceptación de un destino impuesto es la única manera de sobrevivir, esta experiencia tiene su correlato lingüístico pues, para que una dictadura total se erija, es necesario que vaya acompañada de un lenguaje igualmente totalitario que “se introduce sin oposición en la conciencia del individuo con la ayuda de la dinámica bien dosificada de la violencia y el terror, y lo expulsa poco a poco de allí, lo expulsa de su propia vida interior”.¹⁵⁰ En este lenguaje el individuo no encuentra abrigo, determinado por los convencionalismos lingüísticos, se adapta al lugar que las palabras le han asignado o no sobrevive, entre ambos polos existe una tercera opción; la auténtica (en palabras de Kertész), la literaria, pero para que el individuo logre llegar a ella, primero tendrá que ser consciente del carácter lingüístico de sus ataduras.

¹⁴⁸ Imre Kertész, *Dossier K...* p. 66.

¹⁴⁹ Imre Kertész, *La lengua exiliada...* p. 91

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 92

Siguiendo, seguramente sin proponérselo, una línea kertesiziana, Peter Handke señala que, aquel que pretenda escribir debe plantearse la siguiente consigna: “A cada frase que pase por tu cabeza pregúntate: ¿realmente ésta es mi lengua?”.¹⁵¹ Así para ser escritor el hablante tendrá que pasar primero por la aceptación de que, aún liberado de la lengua totalitaria, jamás podrá liberarse del lenguaje. Sin embargo, la actitud del escritor no es la del resignado sino la del inconforme, sabiendo que trabaja con palabras y que por lo tanto se mueve en un universo simbólico determinado, el escritor inventa nuevas formas lingüísticas, crea combinaciones inéditas y construye con ellas otros universos. El escritor es el hacedor de mundos, la literatura, es para él, la forma más honesta de presentar la verdad que la Historia ha excluido de sus anales.

El lenguaje literario usado por Kertész es el lenguaje de la extrañeza, el de la insatisfacción, el de la búsqueda por romper con los excesos del lenguaje totalitario (que a fuerza de tanto pronunciarse se ha vaciado de sentido) para encontrar experiencias más auténticas, con la modestia de quien entiende los límites de toda palabra. Rotas por la barbarie, las palabras ya no son capaces de soportar el peso de los millones de judíos, polacos, gitanos, húngaros, etc. asesinados durante el holocausto.

3.2 El silencio y el horror: La imposibilidad de la palabra

Estos juicios tendrían que llevarnos al silencio, y yo escribo.

Esto no es paradójico en absoluto.

J. Derrida

La gran cantidad de testimonios y relatos vertidos alrededor del holocausto y la diversidad de enfoques para abordarlo, dan cuenta de la imposibilidad del lenguaje para describir lo

¹⁵¹ Peter Handke, *Historia del lápiz...* p.50.

ocurrido. En últimos años abundan en las librerías textos referentes al fenómeno nazi; encontramos estudios historiográficos, ensayos sociológicos, algunos textos filosóficos y mucha ficción y a pesar de tanta palabra dicha parece que se nos sigue negando comprender lo esencial del fenómeno, Gunter Grass atina cuando refiriéndose a Auschwitz afirma: “aunque se rodee de explicaciones nunca se podrá entender”.¹⁵² Esta resistencia del fenómeno mismo a ser explicado no debe ser tomada como un fracaso que anule todo esfuerzo explicativo, es, más bien, el reconocimiento de un silencio que alberga en su seno a los millones de muertos asesinados y al testimonio que con ellos pereció. Es decir, existe un último conocimiento que nos está negado pues se quedó en la garganta de las víctimas últimas. Hay una experiencia que se ha perdido y que no podrá jamás ser pronunciada, es la de aquellos que no lograron sobrevivir, sin embargo y en busca de justicia hacía los muertos, debemos tratar de llevar hacia lo cognoscible la experiencia del holocausto aun cuando esto implique una terrible reducción.

Frente a la citada afirmación de Gunter Grass, se ubica la experiencia de las víctimas, aquellos y aquellas que experimentaron en primera persona la realidad del Lager están en condiciones de elaborar un relato sobre lo ocurrido. Sí hay un saber sobre el campo, este se ubica en la voz de las víctimas y en ningún otro lugar; esta es la postura defendida por Kertész quien, en *Kadish por el hijo no nacido*, narra una escena en donde el protagonista se encuentra en una reunión social cuando escucha la siguiente sentencia:

Auschwitz no tiene explicación' [...] recuerdo también mi asombro al ver que los miembros de aquel círculo, en general bastante curtidos, admitían, analizaban y discutían esta frase boba, espiando pícaros, indecisos o sin entender nada, desde detrás de las máscaras, como si tal afirmación, que sofocaba en su origen cualquier afirmación, significara algo, a pesar de que no hay que ser Wittgenstein para darse

¹⁵² Gunter Grass, *Escribir después de Auschwitz...*p. 12

cuenta de que la frase, vista desde la mera perspectiva lingüística, es errónea, que a lo sumo refleja deseos, una moralidad infantil, sea mendaz o sincera, y diversos complejos reprimidos y que por lo demás no posee ningún valor predicativo.¹⁵³

La cita anterior se inserta en los esfuerzos de Kertész por restituir el valor de la experiencia de las víctimas, tal vez nosotros no comprendamos nunca lo que fue Auschwitz y tal vez esa falta de comprensión radique, en palabras de Kertész, en nuestra negación a aceptar el horror y la barbarie como un horizonte de la cultura occidental. Sin embargo, la comprensión le fue dada a las víctimas, vivir en el campo de concentración hizo imposible no tratar de comprender lo que ahí acontecía. Para un prisionero era necesario comprender el funcionamiento del *Lager* si quería sobrevivir en él. En las condiciones extremas del campo, hacer un esfuerzo por entender las características del funcionamiento de la maquinaria nazi implicaba la posibilidad de adaptarse a ella y por lo tanto continuar con vida. La necesidad de comprensión, en estas circunstancias, no obedecía a un afán intelectual sino a una exigencia instintiva y vital.

Para poder interpretar con mayor claridad la citada frase de Kertész es necesario remitirnos a sus demás obras en donde, jamás propone que el holocausto pueda ser entendido a cabalidad. Mas sin embargo, debemos tratar de comprender lo que en Auschwitz ocurrió, es un deber en tanto las actuales circunstancias nos orillan a ello, la barbarie forma parte de nuestra vida como posibilidad latente y afirmar que es imposible comprender aquello nos podría llevar a quedar descobijados frente a tal latencia. Pero en tanto la comprensión se encuentra del lado de las víctimas, es necesario entonces hospedar la voz silenciada de los que no lograron sobrevivir. Sí los sobrevivientes nos muestran el camino mediante el cual Auschwitz puede ser reflexionado, los millones de asesinados

¹⁵³ Imre Kertész, *Kadish por el hijo no nacido...*p.45

durante el holocausto nos recuerdan que la reflexión no está completa, no puede estarlo porque falta su palabra. Auschwitz sigue siendo un acontecimiento histórico que se mueve entre la voz y el silencio. Es intención de este trabajo, mantener esa tensión.

Apuntamos entonces el silencio como un elemento constituyente de todo acercamiento teórico al holocausto, es decir, el silencio lejos de dejarse de lado como elemento de análisis, debe permanecer en el centro, esta centralidad funcionaría en dos sentidos; 1) mantiene en el desconocimiento la experiencia de aquellos que perecieron en el campo, y; 2) protege a nuestro análisis de cualquier pretensión esencialista que deje de lado la inconmensurabilidad del acontecimiento. Tenemos entonces la necesidad de recurrir a otros lugares para alcanzar, aunque sesgadamente, cierto entendimiento sobre el tema; los relatos de los sobrevivientes son en donde habremos de encontrar este acercamiento. Los sobrevivientes son quienes más y mejor insisten sobre la obligación de preservar el silencio como el lugar desde el que nace, y debe nacer, toda nueva palabra y toda memoria del holocausto.

3.3 Palabras que nacen del silencio: *palabras peregrinas...*

El silencio propuesto por los sobrevivientes no es un sentencia en contra de la escritura, por el contrario, busca reavivarla, volverle a dar forma, acunarse en su centro para despertar en ella nuevas palabras, palabras desprovistas del ánimo bélico que invadió al lenguaje durante la guerra, pero también desprovistas de la urgencia por comprenderlo todo. Si la palabra fue silenciada, como reza un verso de Celan, quizás en el silencio esta también su redención.

La narrativa de Auschwitz habla desde un corpus expresivo fracturado por la experiencia del Lager, dicha fractura se expresa en el silencio que acompaña cada relato. Es

necesario hacer nuevamente una aclaración: no trato en ningún momento de proclamar el silencio como un manto que recubra todo y lo haga impenetrable. Giorgio Agamben nos alerta sobre el peligro de proclamar Auschwitz como un acontecimiento totalmente indecible; si es definido en estos términos, el holocausto puede llegar a obtener el prestigio de la mística.¹⁵⁴ ¿Cómo hacer para que la afirmación de la imposibilidad de conocer Auschwitz no nos lleve a atribuirle a este hecho terrible algo de grandeza? El reto es grande y para sortearlo debemos guardar cierto equilibrio. El tratamiento del silencio que proponemos no nos lleva por el camino de la clausura sino de la reconstrucción; desnudar la imposibilidad del lenguaje nos lleva a pensarlo como elemento de fecundidad, capaz de alumbrar *palabras peregrinas*, palabras balbuceantes. Todo el lenguaje posterior al holocausto lleva consigo la carencia de la palabra firme, se ha construido sobre cenizas y humo, sobre terreno inestable y es, por ello, frágil. Ninguno de los escritores aquí revisados pisa tierra firme, andan a tientas, a tropezones, su obra está desprovista de la solidez de las grandes teorías; son palabras escritas desde el abismo, palabras que conjugan en sí muerte y renacimiento, silencio y voz.

El rasgo característico que agrupa a los autores nombrados en este capítulo es que, al hacer mención al holocausto, ninguno se propone lograr una comprensión teórica, sino, más bien, aprehender mediante el lenguaje el sentido del horror a partir de la restitución del sufrimiento de las víctimas. Esta búsqueda de palabras los lleva a buscar vías de expresión apropiadas para captar el dolor y la muerte pero también, como afirma Kertész, la alegría y la esperanza.

¹⁵⁴ Véase Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz...*

Kertész muestra, de manera magnífica, la convivencia de múltiples e inéditos registros en la experiencia concentracionaria, así, narra con un tono irónico (bastante inapropiado para los guardianes del Holocausto) el sentimiento de felicidad que despiertan las pequeñas vivencias del día a día en el Lager. Estos sentidos parecen contradictorios si se enmarcan en el contexto concentracionario, sus relatos son claro ejemplo de una exploración expresiva que se empeña en no escribir recurriendo a las estructuras narrativas convencionales. Paul Celan al igual que Kertész rompe con las formas lingüísticas para “encontrar la contraseña mágica que abre la cárcel de la Historia”.¹⁵⁵ Además de la actitud frente a la barbarie y su relación con la palabra, ambos escritores comparten una relación ambivalente con la lengua alemana que los lleva a no renunciar a ella pese a ser la lengua de sus verdugos. Ninguno renuncia al lenguaje y a su potencia creadora pero comprenden que es un deber de escritura testimoniar una ausencia, un silencio.

Para Kertész, como para muchos de los sobrevivientes que escribieron su experiencia, se trata entonces de buscar un lenguaje posterior a Auschwitz, reconquistar una lengua propia. Sólo ahí se puede escribir, aunque las palabras no basten ni puedan nunca contar nuestra (su) historia, es necesario recurrir a ellas pero con una actitud distinta. Lo que debe hacer el escritor es negar los conceptos dados, cuestionar las formulaciones comunes que van moldeando un destino colectivo; el propósito de la búsqueda de un nuevo lenguaje será encontrar la fidelidad a sí mismo.

La necesidad de cuestionar el lenguaje convencional y renovarlo lleva a Kertész a proponer el uso de una *lengua atonal*, misma que es definida en los siguientes términos:

¹⁵⁵ Claudio Magris, *El Danubio...*

Si consideramos que la tonalidad, la referencia continua a una tónica, es una convención basada en un acuerdo general, la atonalidad proclama la invalidez de esta tradición, de este acuerdo generalizado. [...] Los pocos que dedicaron su existencia a dar testimonio del holocausto sabían perfectamente que la continuidad de su vida se había quebrado, que no podían seguir viviendo de la manera socialmente recomendada, como quien dice, ni formular sus experiencias recurriendo al lenguaje anterior a Auschwitz.¹⁵⁶

La literatura no era ajena a un sistema de valores que condicionaba las palabras que se escribían. Los llamados “escritores del holocausto” restauraron su personalidad primero renunciando a estas palabras, a esta tonalidad establecida, para después reivindicar la asunción de un lenguaje propio, personal, nacido del horror de Auschwitz. La experiencia de encontrar una voz y en esta voz encontrar un destino no es sólo una vivencia artística sino existencial.

A nuestra reflexión sobre el lenguaje es necesario añadir una inquietud por el tema del testimonio. En la escritura kertésziana podemos encontrar esta preocupación que es común con varios pensadores del holocausto. En el apartado anterior se ha hablado de la difícil relación entre el testigo y el receptor del testimonio. Esta preocupación es recurrente en la obra de Primo Levi, quien reconoce la autoridad que tiene el testigo como portador de una verdad dada por sus propias vivencias.

Levi presenta también la paradoja mencionada con anterioridad: quien experimentó el *Lager* en toda su intensidad no podrá testimoniar pues pereció dentro del campo. El testimonio es, en este sentido imposible, pues ha muerto junto con los “hundidos”. Frente a este límite del testimonio Levi propone que los “salvados”, es decir, los sobrevivientes tienen la obligación de tomar la palabra por aquellos que han quedado mudos e incorporar el silencio de los muertos a su testimonio. Los “salvados” no poseen toda la verdad de lo

¹⁵⁶ Imre Kertész, *La lengua exiliada...*pp. 95-96

ocurrido en el holocausto, esa verdad le pertenece a los “hundidos”, pero su palabra es imprescindible no sólo para tratar de comprender Auschwitz, sino para reivindicar el silencio de los que nunca podrán contar su historia.

Esta actitud de reserva frente al testimonio, es compartida por Kertész, quien continuamente hace referencia a la incapacidad de los sobrevivientes para encontrar palabras que se acerquen a lo vivido en el *Lager*. Sin embargo, afirma Robert Antelme, los que volvieron del campo traían la experiencia a flor de piel y la necesidad irrefrenable de decirla tal cual era, esto representó para ellos un verdadero delirio pues, frente a la necesidad de hablar, se les presentó también una incapacidad para transmitir sus experiencias, “ya desde los primeros días, nos parecía imposible colmar la distancia que íbamos descubriendo entre el lenguaje del que disponíamos y esa experiencia que seguíamos viviendo casi todos, en nuestros cuerpos”.¹⁵⁷ Gracias a este esfuerzo narrativo que se mueve entre la potencia y la imposibilidad, hoy podemos conocer la voz y el silencio de la vida del Lager.

3.4 De las cenizas del lenguaje al nacimiento de la novela

el arte sigue viviendo

Paul Celan

El hombre escribe, según Kertész, no motivado por su talento, sino por el simple hecho de “no aceptar el lenguaje y los conceptos dados”.¹⁵⁸ La escritura es entonces oposición, resistencia, producto de una experiencia negativa respecto al lenguaje. El escritor, siguiendo a Kertész, sencillamente no logra entender todo de inmediato: el orden

¹⁵⁷ Robert Antelme, *La especie humana...*p. 21.

¹⁵⁸ Imre Kertész, *Diario de la galera...*p. 20

lingüístico, las palabras repetidas hasta el cansancio, las frases comunes, los clichés, la retórica que no alcanza a disfrazar la violencia del mundo. Todo se le revela grotesco, busca entonces palabras apropiadas para describir el caos, la debacle y ahí, en la pérdida de referentes, en la indigencia, va naciendo la novela. La creación literaria emerge de una experiencia radical: el desamparo del escritor frente al universo simbólico. Tal vez por esto la extranjería y el exilio son fuente de potencia creativa y *la lengua exiliada* es, por excelencia, la lengua del poeta y del escritor.

¿Qué lenguaje? La pregunta ronda constantemente la escritura kertesiziana y aunque todo buen escritor se cuestiona -sea consciente o no- su relación con el orden discursivo imperante, en Kertész la interrogante adquiere una dimensión profunda debido principalmente a las experiencias del autor y al marco histórico en el que estas vivencias se desarrollan. Sin afán de reducir la obra del autor a sus referentes biográficos, es necesario que conozcamos un poco cuál es el escenario en el que Kertész escribe y digo que es necesario porque su escritura esta entrelazada con su vida, aquella máxima que impela al hombre a hacer de su vida una obra de arte se prueba mediante una inversión. Para Kertész la obra es existencia, sólo la escritura es realización plena, vida potenciada.¹⁵⁹ Debemos aquí detenernos para hacer notar una cuestión importante: ¿por qué Kertész necesita la escritura para existir? ¿no le basta el mero hecho de estar en este mundo para, de alguna forma, afirmar la vida? En búsqueda de respuestas, podríamos recorrer el largo camino del pensamiento filosófico, la búsqueda constante del sentido de la vida -y los sin sabores que esta búsqueda acarrea al hombre- es un tema mayor para la filosofía. Sin embargo, prefiero seguir el camino ya trazado por Kertész, un camino hecho de retazos de historia personal

¹⁵⁹ Para profundizar en la relación Kertész-Nietzsche en torno a la idea de escritura como vida potenciada véase la bibliografía de Jaime Aspiunza aquí citada.

más que de abstracciones conceptuales. Regresemos entonces a las preguntas: ¿por qué la escritura es necesaria para afirmar la existencia del escritor? ¿por qué su vida no adquiere espesura en el simple correr de los días? ¿algo le ha arrancado el sentido vital que acompaña la existencia humana?

En la novela *Fiasco* encontramos una anécdota que nos ayuda a ir aclarando la cuestión, Kertész señala: “A los catorce años y medio, me encontré, por circunstancias increíblemente estúpidas, durante media hora frente a frente con el cañón de una ametralladora preparada para disparar”.¹⁶⁰ Aunque estamos hablando de un episodio dentro de una novela, es decir, pura ficción, el pasaje anterior es relevante en dos aspectos: 1) nos da una idea de la experiencia de la guerra que Kertész experimenta a temprana edad, y; 2) muestra la estrechísima relación entre ficción y realidad que caracteriza a la escritura kertesiziana. Detengámonos un poco en este segundo punto. Kertész toma como materia la experiencia pero la transmuta en ficción sin importarle la fidelidad histórica, es decir, convertidas en ficción, las anécdotas de su vida se modifican según lo demande la lógica y la estructura de la propia novela. No hay en él afán testimonial que sacrifique las cuestiones literarias en favor del rigor histórico de los hechos. “En la novela [...] lo importante no son los hechos, sino aquello que se agrega a los hechos”.¹⁶¹ Y ¿qué se agrega a los hechos? Se agrega la palabra, la palabra que va rehaciendo los hechos, transformándolos hasta hacer de ellos imágenes nuevas, incluso contrarias al hecho original, por esto, la pregunta por el lenguaje es tan importante en Kertész, porque lo aleja del mero testimonio, lo eleva, por así decirlo, al ámbito de la literatura.

¹⁶⁰ Imre Kertész, *Fiasco...*

¹⁶¹ Imre Kertész, *Dossier K...* p.12

En el párrafo anterior mencionamos la experiencia de la guerra, es esta una marca importante de la escritura kertesiana, el escritor húngaro supo confabular los demonios de la guerra y el exterminio mediante el acto redentor de la escritura. Regresa una y otra vez a la experiencia concentracionaria de donde extrae no sólo el material sino la fuerza de su actividad creadora. Habiendo sobrevivido al destino de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial, y teniendo tan solo 15 años, Kertész vive la experiencia del comunismo húngaro. Su vida y su obra adquieren gracias a esto el aroma desolado de los ambientes totalitarios. El holocausto, o para ser más precisos, el totalitarismo, se vuelve una constante en su narrativa. La experiencia concentracionaria plantea a Kertész una nueva variante a tomar en cuenta durante el acto de escritura.

3.5 El exilio interior: la inalterable extranjería

Vivo como un exiliado

Imre Kertész

No cabe la vida justa en la vida falsa

Theodor W. Adorno

[...]ve con el arte a tu más propia angostura. Y libérate

Paul Celan

Tenemos pues que el escritor, para crear, niega el mundo y sus conceptos, vislumbra la mentira del mundo que lo rodea, toma conciencia de su precariedad, su condición será a partir de ahí la del desterrado, tendrá que comenzar una búsqueda, un viaje, una novela. En este camino que inicia el que escribe, buscará ir labrando nuevas formas expresivas, nuevas imágenes y sonidos. Su viaje no es placentero pues no tiene hogar al cual retornar, es apátrida, es paria, su destino esta sellado, no hay vuelta atrás, adelante se alcanza a vislumbrar un paraje habitable para sobrevivir a este eterno destierro: la escritura.

El impacto del exilio en la literatura ha sido ampliamente documentado, los exiliados se volvieron una figura epistemológicamente privilegiada. En su condición de *outsiders* los escritores exiliados desarrollaron una sensibilidad especial que les permitía, no sólo, percibir las contradicciones del mundo, sino, llevarlas al plano de la escritura. La distancia tendía a modificar en ellos la concepción del lenguaje. Las palabras del desplazado pasaban por el filtro de la lejanía, el escritor exiliado ya no podía habitar su propia lengua pues había roto los vínculos con el orden discursivo del que había sido expulsado o ya no deseaba formar parte. Y de nuevo, con la lucidez de la mirada extranjera, viene la pregunta, siempre la pregunta ¿qué lenguaje? El del exilio, pero tenemos que entender el exilio a la manera de Kertész quien no lo reduce a una experiencia de orden geográfico sino existencia, escribe, sin moverse de su apartamento en Budapest: “Sólo en este sentido vivo como es debido: estoy exiliado”.¹⁶²

Se asume como exiliado, pese a no haber salido de su ciudad natal durante casi cuarenta años. Su exilio es autoimpuesto, radical experiencia interior que no tiene que ver con un orden espacial sino espiritual:

Después de sobrevivir al campo de concentración, esta persona [Kertész] volvió a aquel país [Hungría] ya no sabe por qué: por el instinto de perro vagabundo tal vez, pero también quizá porque en aquellas fechas –con su cabeza de dieciséis años– consideraba ese sitio su hogar; más tarde, durante la ocupación rusa titulada socialismo, pasó cuarenta años de exilio interior en ese mismo lugar para reconocer por fin, después de la primera euforia por el vuelco de 1989, su *inalterable extranjería*, como si fuera la última estación de un larguísimo viaje, al cual llegó, de hecho, sin haberse movido de su sitio, geográficamente hablando.¹⁶³

El autoexilio kertesiano es el nervio vital de su existencia creativa. Kertész toma a Sándor Márai, otro escritor húngaro, como ejemplo de esta *inalterable extranjería*. Márai

¹⁶² Imre Kertész, *Yo otro. Crónica del cambio...*p. 65.

¹⁶³ Imre Kertész, “Patria, hogar, país” en *Un instante de silencio...*p. 13.

emigra a Suiza, Italia y finalmente a Estados Unidos al final de la Segunda Guerra Mundial, agobiado por el régimen comunista húngaro que recién se instalaba; sale de su país para no volver jamás. Sin embargo, afirma Kertész, el exilio de Márai inició mucho antes de que abandonará su patria: comienza con una sentida reflexión sobre el destino de Hungría después de la guerra, encuentra que la lógica asesina que reinó durante el nazismo sigue proyectando una sombra sobre toda Europa. Observa también que los nuevos regímenes nacionales no representaron una ruptura con las condiciones de la guerra sino que la extendieron y la incorporaron. Cuando Márai descubre, por así decirlo, que está encerrado en una lengua incapaz de describir de manera honesta los efectos de la catástrofe bélica, emprende entonces un distanciamiento de los buenos valores húngaros que lo va llevando poco a poco a su liberación y dota a su escritura de unas resonancias especiales. Márai adopta la actitud del excluido y escribe, aún antes de emigrar, con el lenguaje del exilio, afrontando “todas las consecuencias sociales y existenciales de esta [solitaria] situación”.¹⁶⁴

El exilio propuesto por Kertész, es vivido como una profunda experiencia existencial cuyas raíces se encuentran no en las nacionalidades ni en las fronteras sino en la postura interior del que elige este camino, pues el exilio como actitud es elección y no imposición. Se puede -dice el escritor Roberto Bolaño- hacer presente al exilio “sin salir uno de su propia casa”.¹⁶⁵ La mirada distante y libre de prejuicios, el desarraigo cultural, la marginalidad social, la percepción teñida de exterioridad, la mente abierta al afuera; son los rasgos que hacen del exilio una fuente de radicalidad creativa. La extranjería adoptada por aquellos escritores (y pensadores) que aún sin irse de su país decidieron autoexiliarse, dotó a la literatura de una narrativa especialmente sensible a las condiciones de vida de los

¹⁶⁴ Sándor Márai citado por Kertész en “Confesiones sobre un burgues”, en *La lengua exiliada...* p.78.

¹⁶⁵ Roberto Bolaño, “La literatura y el exilio” en *Revista Ateneo...*p. 43.

excluidos. Portadores de un saber que solo se adquiere a través de la experiencia del exilio, desarrollaron una lucidez que no se encuentra en otras narrativas; es la lucidez del paria, la clarividencia de la vida marginal, la intuición que sólo es posible cuando el espíritu ha sido liberado.

Las dictaduras del siglo XX crearon nuevas formas de existencia intelectual. El escritor que reflexionaba sobre las ideas del espíritu de la época o discutía sobre ellas en cafés, clubes o salones literarios se despertó de golpe y comprobó que estas ideas se habían corrompido y convertido en ideologías de Estado, que en vez de sus interlocutores se sentaban allí los miembros de la policía secreta del estado totalitario y que ya no se producían debates sino interrogatorios. Y en las islas de la libertad que se iban reduciendo con enorme rapidez aparecieron los escritores exiliados, como si aquellas ínsulas fuesen las últimas manchas bañadas por el sol antes de que llegasen las heladas.¹⁶⁶

En Kertész, el exilio deja de ser una cuestión de conservación, ya no es visto sólo como el resguardo de la seguridad personal frente a los acontecimientos políticos, alcanza, al calor de los referentes históricos, una dimensión ética. Al respecto, el escritor húngaro afirma: “Vivo en una situación de minoría elegida [el exilio] como una forma de existencia espiritual basada en la experiencia negativa, en la que me inicié por medio de mi ser judío”.¹⁶⁷

Nuevamente, Kertész recurre a Márai para ejemplificar esta postura (ética y estética). Su escritura es resistencia, oposición al régimen totalitario pero que nunca renuncia al imperativo estético que la buena literatura posee, es decir, Márai jamás abandona la escritura para convertirse en revolucionario, la batalla que libra siempre ocurre en el plano de la escritura, ahí radica la fuerza de su narrativa. Ya en sus memorias *¡Tierra, tierra!*, Márai lanza una mirada cargada de reproche a Hungría, esta mirada está llena de

¹⁶⁶ Imre Kertész, “Confesiones sobre un burgués. Apuntes sobre Sándor Márai” en *La lengua exiliada...*p. 67.

¹⁶⁷ Imre Kertész, “Patria, hogar, país” en *Un instante de silencio...*p.25

tristeza pero también de rebeldía. Márai se niega a ser un escritor condescendiente con su propio país, la profundidad con la que liga el análisis histórico con la narrativa sólo era posible en la pluma de un exiliado. En la novela citada podemos leer el exilio en varias capas: 1) es escrita desde el destierro, y; 2) el personaje principal (el propio escritor) es capaz de mirar la debacle cultural, y por supuesto lingüística, de su país sin participar de ella, ha adoptado ya la mirada juiciosa y lúcida del exilio. Márai y Kertész comparten varias similitudes que ligan no sólo sus biografías sino sus obras. Ambos son judíos por “accidente”, es decir, su educación no proviene de la tradición judía, y ambos viven en carne propia los estragos de la guerra y ambos hacen de esta dolorosa experiencia el aliciente para su escritura.

En la escritura kertesziiana, el exilio adquiere características particulares; no está ligado a la territorialidad, es más bien experiencia interior que se anuda con la experiencia creadora y que entraña una profunda vitalidad:

Aunque solo sea de forma simbólica, [el exiliado] emprende un peregrinaje del que no sabe a dónde conduce, pero del que sí puede asegurarse lo siguiente: cada vez lo aleja más de cualquier posible hogar o refugio: En ese instante, hace ahora más o menos cuarenta años, en que mis intenciones literarias se manifestaron en mí con dolorosa claridad pero también como un proyecto vital ineluctable, comprendí también que elegía, de hecho, el exilio intelectual voluntario.¹⁶⁸

La importancia de los planteamientos de Kertész estriba justamente en mostrar la unión exilio-escritura como la matriz de la creación artística, en la atadura de estas dos experiencias se nos revela la finitud de la vida. Exilio y escritura son dimensiones espirituales que al entrar en relación provocan un doble movimiento: arrojan a la muerte y reivindican la vida. Exilio y escritura nos acercan a la muerte en tanto nos obligan a salir de nosotros mismos. El exilio no inicia cuando el exiliado se refugia en sus adentros, comienza

¹⁶⁸ Imre Kertész, “Patria, hogar, país” en *Un instante de silencio...* p. 24

más bien con una sospecha que se lanza hacia el exterior, se empieza a cuestionar lo que antes se tenía por cierto, se desconfía de la cultura, de la historia, de la sociedad, de la política y por supuesto, de la lengua. Después de este movimiento hacia afuera, viene un movimiento inverso, el individuo no puede reconocerse más en el orden que lo rodea y se aleja de él iniciando una travesía interior. En este desplazamiento hacia adentro se ha creado un hueco, un vacío que clama ser colmado, esta exigencia es respondida mediante el acto de escritura y el espacio que había quedado vacante por el éxodo interno es ahora desbordado por la novela.

Para el escritor autoexiliado la novela funciona como arraigo, desprovisto de la fijeza que otorga el lenguaje y la cultura dados, vuelto hacia adentro, en un intento por alejarse de este lenguaje y esta cultura en donde ya no se reconoce, ha perdido el piso de las palabras que durante mucho tiempo sostuvieron sus pasos, es ahora pura levedad. La escritura le devuelve gravedad, lo ancla nuevamente en la materialidad del lenguaje, pero en otro lenguaje, no en aquel conjunto de palabras hostiles y adversas que alguna vez conformaron el lenguaje de su infancia, ni en las frases con las que fue educado, ni en las palabras que, pasadas por el colador de las ideologías, le conformaron una temprana visión del mundo, ni en el lenguaje convertido en dispositivo del terror, no, ese no es el lenguaje del exiliado. El lenguaje del exiliado es lengua recién parida, palabras conjuradas por vez primera, oraciones que son comienzo. El lenguaje del exiliado nace de los vestigios de aquel lenguaje que el escritor ha rechazado, brota de las cenizas, de los escombros de un lenguaje anterior ya calcinado. En las manos del escritor el lenguaje se funde “como si lo

hubieran puesto al fuego, para mostrar acto seguido las cenizas de las que surgirían imágenes nuevas, hasta entonces desconocidas”.¹⁶⁹

Lenguaje y exilio se reúnen en una relación dialéctica que implica a la vez muerte y renacimiento. Ambos conceptos se fusionan en el acto de la escritura, por eso el escritor exiliado ha muerto en un sentido para poder resucitar en la novela, en la magia del poema. Ha muerto en tanto agente de la lengua oficial del régimen, se opone a la creación de valores nacionalistas, alcanza a ver un lenguaje que ya no es lengua viva y solo sobrevive en su aspecto instrumental. El escritor encuentra en el exilio interior el renacimiento por la vía del acto creativo. Lenguaje-muerte-exilio-escritura-nacimiento se unen en una espiral que atraviesa la novela.

En Márai por ejemplo, está presente la inquietud por la lengua y su relación con el exilio, relación problemática pero indisoluble. En sus *Diarios* escribe: “Todos los demás, todos los que abandonan su patria se exilian de un país; yo, un escritor, me exilié de mi lengua materna”.¹⁷⁰ La frase de Márai tiene varios ecos, por un lado, trae de vuelta la idea del exilio como el lugar propicio para la escritura, yo, que soy escritor, me exilié de mi lengua, de mis palabras y sólo ahí (podríamos completar la fórmula) la escritura se hace carne, texto. También se asemeja al autoexilio kertesiano en tanto fija el desarraigo del escritor en el nivel de la lengua y no en el de la tierra. Es decir, quien escribe no necesita irse de tal lugar para justificar su escritura, basta con que tome distancia de su lengua. Por último, pareciera que la frase citada sugiere otra serie de relaciones: identidad-patria e identidad-escritura.

¹⁶⁹ Imre Kertész, “¡Eureka! Discurso pronunciado en la Real Academia Sueca” en *La lengua exiliada...* p.147.

¹⁷⁰ Citado en Vis Molina, “Sándor Márai, un exiliado de su lengua” en *El cultural...*

Para esbozar la relación entre patria, identidad y escritura, Kertész echa mano de Ernest Renan, quien señala que no es la lengua ni la raza, ni el territorio, lo que define a una nación, sino la conformación de una identidad común, es decir, los hombres se reúnen en torno a la percepción de que comparten ideas, sentimientos, recuerdos e ilusiones.

Me di cuenta muy temprano que recordaba todo de otra manera y que mis ilusiones se distinguían asimismo de aquello que la patria exigía de mí. Esta diferencia considerada vergonzosa ardía en mí como un secreto y me excluía del altisonante consenso a mi alrededor, del mundo unánime de los hombres”.¹⁷¹

Esta “diferencia” resulta primero en un malestar existencial cargado de culpa, después, cuando se ha aceptado que no se quiere ni se puede regresar a la “marcha embriagadora de la masa”, se acepta como diferencia, se asume como rasgo propio del exiliado. La oposición deja de ser percibida como una carga para aceptarse en toda su plenitud. Entonces, refiere Kertész, cuando negué mi identidad como húngaro y como judío, cuando dejé de reconocirme en el destino nacional, comencé a escribir, tuvieron que pasar muchos años y muchos sufrimientos para que el escritor húngaro lograra la lucidez del exilio.

Sin embargo hay una impresión que jamás abandona al escritor exiliado: “El hombre se pone a escribir una y otra vez y no puede librarse de una sensación de carencia”.¹⁷² ¿A qué obedece esta sensación? ¿Cuál es esta experiencia que ni siquiera la escritura puede purgar? ¿Cuál es la condena del escritor? El exilio entraña una experiencia negativa: la carencia, tomado el exilio como una categoría ontológica, todo hombre es exiliado en tanto ha sido expulsado de sí, por lo tanto, la carencia se revela como constitutiva de la existencia humana. Sin embargo, en el acto de escribir el sentimiento de

¹⁷¹ Imre Kertész, “Patria, hogar, país” en *Un instante de silencio en el paredón...*p. 18.

¹⁷² *Ibíd.*, p. 23

carencia se multiplica, pues la escritura es siempre puesta fuera de sí, desdoblamiento que permite al autor encontrar otra voz que nace de él pero que lo abandona desde el momento mismo de su creación. La obra nunca pertenece a quien la ha creado, adquiere desde su origen una vida propia y vuelve, de esta manera, a exiliar al autor de su misma escritura. El escritor es el eterno desterrado y la *escritura del exilio* es carencia infinita.

El exilio, en tanto categoría de orden ontológico representa un resquebrajamiento de la identidad, por esto, cuando se ha percibido su carácter constitutivo y se ha anudado a la escritura se convierte en una actitud existencial de apertura y posibilidad de lo otro. La *escritura del exilio* es, en este sentido, experiencia radical de alteridad y constituye una ruptura con la uniformidad de la vida totalitaria. La *escritura del exilio* es experiencia liberadora que supera el estrecho mundo totalitario al vincularlo con “el mundo eterno de los seres humanos”. El camino que recorre el escritor es un camino difícil pues el orden social ejerce una fuerza de atracción irresistible, quién logra salir de este mundo perderá su hogar pero ganará a cambio la libertad y para poder escribir es necesario ejercer la libertad. “Ser extranjero ‘no es malo’. En efecto, y no sólo no es malo...sino también inevitable. Es inevitable porque aunque nos quedemos en casa o aunque salgamos del hogar, tarde o temprano tendremos que tomar conciencia de nuestro desarraigo en este mundo dado a nosotros”.¹⁷³ Si el hombre es a final de cuentas un ser incapaz de encontrar un lugar propio, el exilio sería el símbolo de esta incapacidad. El exilio voluntario propuesto por Kertész no es más que la aceptación de nuestra no pertenencia al mundo, afirmación de una ruptura, de un desconocimiento, de una escisión. El escritor exiliado se diferencia del resto

¹⁷³ *Ibíd.*, p.25

en que acepta la desgracia de la condición “humana” pero, en vez de lamerse las heridas, la restituye por el acto de la creación.

Un elemento, hasta ahora no mencionado, que caracteriza la experiencia del exilio, es el efecto de extrañamiento que la distancia (material o espiritual) produce en los que se alejan. Convertidos en apátridas, los escritores del exilio llevaron esta condición hasta sus últimas consecuencias. No hay un hogar a donde volver, ni lengua que pueda acogerlos, les quedarán solamente los fugaces goces de la escritura, el intenso pero esquivo placer de la construcción de la obra. El extrañamiento no los abandona, constituye un estado moral que, junto con la soledad y la precariedad, conforman la personalidad del escritor. “Todo intelectual en el exilio, sin excepción, lleva una existencia dañada”,¹⁷⁴ proclama con melancolía -y desde el exilio- Theodor Adorno; la experiencia del exilio es, para él, una herida que en principio oscurece el paisaje pero que paulatinamente se va convirtiendo en luz, en mirada aguda.

Los intelectuales que, como Adorno, salieron huyendo de la guerra, convirtieron el exilio en un vigor emancipador que les permitía observar con mayor atino los estragos del conflicto bélico y elaborar una crítica de la barbarie que, proyectada a futuro, podría constituir una suerte de faro para la sociedad de la postguerra. Los exiliados fueron de los primeros en advertir no sólo la fuerza destructora de la guerra a nivel civilizatorio, también alertaron sobre la permanencia de una sociedad contaminada por la lógica de la violencia y el terror: “eran los alertadores ignorados de un incendio que nadie se molestaba en apagar”.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Theodor W. Adorno, *Mínima Moralía*...p. 37.

¹⁷⁵ Enzo Traverso, *La historia desgarrada*... p. 50.

3.6 La Historia y los exiliados. Las voces desde los márgenes

[el exiliado] está más cerca de ser criatura de la verdad que personaje de la historia.

María Zambrano

Me interesa destacar la dimensión existencial del exilio como rasgo de la condición humana, es decir, en tanto soledad y fragilidad del hombre frente a la inmensidad del mundo. En este sentido el exilio nos es sustancial, el hombre es incapaz de encontrar un lugar enteramente propio, es un nómada constante que busca (sin conseguirlo) arraigo definitivo en lugares, cosas y personas. Para María Zambrano el exilio es “la iniciación de ser hombre”.¹⁷⁶ Además de esta dimensión existencial, el exilio tiene también dimensiones históricas concretas: la expulsión, casi siempre forzada, de personas que por alguna razón representan un riesgo para el orden nacional.

La relación entre historia y exilio es directamente proporcional, los grandes momentos históricos han estado acompañados de movimientos migratorios. Guerras, Estados que se derrumban y Estados que se erigen, luchas civiles, cambios geopolíticos, entre otros, han tenido como correlato la experiencia de millones de hombres y mujeres en sus desplazamientos. El exilio es el precio de la Historia, es el pago humano que hemos tenido que empeñar para que el tren de la Historia y el progreso continúen su marcha. En este sentido, los exiliados han sido arrojados al afuera, carentes de presencia física en el sistema que los ha expulsado no cuentan a la hora de tomar decisiones políticas. Hablando estrictamente en el plano político, el exiliado ve reducida su existencia a una cuestión de poder y dominio; los poderes que han dictado su sentencia no reparan en despojarlo de sus derechos.

¹⁷⁶ María Zambrano, “Carta sobre el exilio” en *El exilio como patria...* p. 4

Aquellos derechos inalienables por su sola condición de hombre aparecen ahora carentes de realidad material en tanto no es posible mantener una relación estable y constante entre ciudadano y Estado. Los derechos adquiridos desde el nacimiento, al condicionarse en relación a la pertenencia o no pertenencia a un Estado nación, quedan supeditados a la cualidad de ciudadanía. Esta ambigua cuestión está en el origen mismo de los Derechos Humanos, cuya primera proclamación reza así: *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, es decir hay una relación pero también una diferencia entre *hombre y ciudadano*. El fenómeno del exilio pone en cuestión los conceptos de los Derechos Humanos y su relación con la conformación de los Estados y las identidades nacionales, pero esta concepción del exilio obedece a una idea moderna de ciudadanía y de Estado.

En *Política del exilio*, Giorgio Agamben hace notar las diferentes connotaciones históricas que van transformando la figura del exilio. Para los griegos, por ejemplo, el exilio no representaba una pena sino un derecho, una elección. Los filósofos de aquella época ya pensaban la situación del exilio como un privilegio. Agamben retoma a Plotino como un pensador que condensa una antigua tradición en donde el exilio es una condición para alcanzar la felicidad, es decir, descargado de la denotación profundamente negativa que el fenómeno del exilio adquiere después de las Guerras Mundiales. Lo que Plotino, en palabras de Agamben, representa, es la relación entre el “exilio de la ciudad con la vida divina y la *theoría*”.¹⁷⁷ La imagen del exilio expresa la condición divina del filósofo que implica huída del mundo, recogimiento y soledad. En el texto de Agamben el exilio muestra, desde la filosofía clásica, una figura paradigmática, pues “tiene una aspiración de

¹⁷⁷ Giorgio Agamben, “Política del exilio” en *Archipiélago...*p. 58

felicidad y plenitud —es decir, para un griego, una aspiración genuinamente política— en su misma condición radical de apátrida”.¹⁷⁸ Se trataría entonces de “reivindicar la «politicidad del exilio» y no tanto en definir la vida filosófica como «exilio de la política»”.¹⁷⁹ El exilio no se pensaría al margen de la vida política sino como una condición política “auténtica”. La intención de Agamben es invertir una visión sobre el exilio que lo ha marginado de la constelación de conceptos políticos para reivindicarlo como “esencia política” del hombre, es decir, como un concepto no sólo histórico sino político.

El exilio continúa siendo una interrogante para la política occidental, tomado así, como una figura que rompe con los esquemas políticos, podríamos entonces pensarlo como potencia. Es decir, el exiliado posee la capacidad de afirmar radicalmente su condición política en tanto no limitada a su pertenencia a un Estado sino a la comunidad humana.

El sentimiento de no pertenencia que acompaña al exilio se vive en dos sentidos. Por un lado, ya no está supeditado a su lugar de origen y, por el otro, tampoco se siente acogido por entero en la nueva tierra. La vida del exiliado está suspendida entre dos lugares y dos tiempos; lugares y tiempos políticos, culturales, simbólicos, sociales y por supuesto espirituales. Esta doble vivencia del exiliado permite pensar en un descentramiento existencial que lo expone de manera radical a los influjos de la alteridad. El exilio predispone a quien lo padece a una suerte de extimidad sin retorno, aún cuando el exiliado pueda regresar a su lugar de origen, existe un vacío que nunca se llena. En las ocasiones en que el retorno es posible, este vacío lejos de colmarse se hace más hondo, de esta manera el exiliado está condenado al exilio aún cuando haya regresado, es decir, la doble vivencia que

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 61

¹⁷⁹ *Ídem*

caracteriza al exilio se vuelve condición vital y así cuando el exiliado retorne volverá a sentirse extraño y volverá de nuevo a habitar dos tiempos y dos lugares.

Distinguir los planos físico y metafísico del exilio se vuelve complicado, el exiliado que es expulsado de un país, recrea el mismo duelo que vive el hombre en su tránsito por esta vida, entre el nacimiento y la muerte cada hombre vive un exilio, una crisis existencial originada en el vacío y el desamparo, es este motivo el que nos lleva a inventar dioses y culturas y es este mismo motivo el que impulsa la pluma del escritor.

La relación entre exilio e Historia nos permite pensar la superficie política de la experiencia del exilio. Los desplazamientos, las diásporas y los relatos que estas originan, representan una bisagra que permite anudar pasado, presente y futuro. La relación entre memoria e historia y los desafíos teóricos que esta relación impone se manifiestan en torno al tema del exilio.

El exilio ha recorrido la historia humana, representa uno de sus correlatos más violentos pero a la vez uno de los más fértiles. El exilio político alemán, por ejemplo, contribuyó a que Alemania hiciera un recuento de los crímenes cometidos durante el nazismo e hizo frente a la falta de conciencia crítica de la intelectualidad alemana; “en medio de la catástrofe, estos intelectuales exiliados son prácticamente los únicos además de las víctimas *que ven e intentan pensar Auschwitz*”.¹⁸⁰ Los exiliados quedaron conmocionados por el acontecimiento de ruptura -en el caso de los alemanes la Segunda Guerra Mundial-. El trauma que les supuso la pérdida del territorio y la identidad los llevó a desarrollar una visión crítica de los conflictos en los que ellos mismos estaban inmersos, poseían eso que el historiador italiano Enzo Traverso denominó “privilegio

¹⁸⁰ Enzo Traverso, *La historia desgarrada...*p. 38.

epistemológico”.¹⁸¹ Es decir, la posibilidad de mirar desde la distancia las condiciones históricas, sociales y políticas del país que abandonaban. Estando fuera se alejaban de estereotipos, prejuicios, conceptos, categorías y condicionamientos que el arraigo antes les imponía.¹⁸² María Zambrano adjudica a los exiliados españoles la responsabilidad de ser la conciencia de España: “para que derramados por el mundo hayamos de ir respondiendo de ella, por ella. [...] Somos memoria. Memoria que rescata”.¹⁸³ Nuevamente el atributo al exiliado como portavoz de una verdad ética y de una responsabilidad política. Para Zambrano esta voz de los exiliados españoles, que es original y originaria, podía ayudar a superar la tragedia de la guerra civil española.

Las aportaciones del exilio a la construcción de una historia de panorama amplio, comúnmente se logra reconocer mucho tiempo después de que el exiliado se ha marchado. En el momento de la partida y en los años que la preceden, la situación exílica suele ser percibida como un efecto colateral de los movimientos tectónicos de la Historia. En este sentido adquiere un carácter marginal que la repliega fuera del ámbito de estudio académico, es hasta que los exiliados comienzan a narrar sus historias, a enunciar sus testimonios o a elaborar sus teorizaciones cuando se logra dimensionar la potencia de significación cultural que entraña esta experiencia. La luz de los exiliados ayuda a alumbrar zonas que habían permanecido oscuras en la construcción de las identidades nacionales, agrega un componente de alteridad que “altera” toda la construcción histórica que las naciones elaboran sobre su propio devenir. El exiliado es conciencia histórica, luz que proviene del margen pero que ilumina todo el conjunto. Es “memoria que rescata”, rescata

¹⁸¹ Véase Enzo Traverso, *La historia como campo de batalla...*

¹⁸² La predisposición del exiliado a la lucidez nos recuerda en algo a los cínicos para quienes la sabiduría y la felicidad necesitan del desapego de toda atadura social, aunque para los cínicos el exilio representa una actitud vital que puede manifestarse en el destierro, la errancia o el repliegue sobre sí.

¹⁸³ María Zambrano, “Carta sobre el exilio” en *El exilio como patria...*p. 11

a la Historia de su impulso hegemónico introduciendo el elemento memorístico. Porque el exiliado es ante todo memoria viva y rescata también al hombre de su tendencia a olvidar la fragilidad de la experiencia humana y su breve paso por este mundo.

3.7 Reflexiones desde la vida dañada. Guerra y exilio

Hoy en día todo artista está embarcado en la galera de su tiempo

Camus

La experiencia del exilio obedece en el mayor de los casos a acontecimientos históricos extremos que obligan a los hombres a tomar decisiones extremas. La guerra constituye, en este sentido, un suceso de orden mayor. En el caso de Kertész y de los autores aquí citados, el evento que marca el inicio de su peregrinaje es la Segunda Guerra Mundial. La mayoría de ellos judíos, tuvieron que huir (hacía afuera o hacía adentro) perseguidos por el régimen nazi. Kertész, a diferencia de Adorno por ejemplo, no corre con la suerte de abandonar a tiempo su país, siendo todavía un niño es apresado en una fábrica de Budapest y deportado a los campos de concentración. Durante esta travesía por los *campos de la muerte*, lo experimentado en el *Lager* será tomado por el escritor como materia prima para sus obras posteriores. Auschwitz se convierte en el fantasma que recorre toda la narrativa kertesiana: novelas, cuentos, ensayos regresan siempre, a veces de manera no premeditada, al espíritu de Auschwitz. “No hay manera de curarse de Auschwitz”,¹⁸⁴ nos dice el personaje principal de la novela *Kaddish por el hijo no nacido*, curiosamente el personaje referido se llama K.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Imre Kertész, *Kaddish por el hijo no nacido...* p. 96.

¹⁸⁵ Los nombres de los personajes de Kertész comparten la inicial del nombre, algunos son citados por el autor solo con la letra K, por ejemplo el personaje principal de *Fiasco* y una de las dos voces de *Dossier K*, otros tienen nombres cuya letra inicial es K, por ejemplo Gyorgy Koves en *Sin Destino*. El uso de esta letra

“Después de Auschwitz ya solo pueden escribirse versos sobre Auschwitz” afirma Kértész, subvirtiendo de esta forma la conocida máxima de Adorno: “escribir un poema después de Auschwitz es un acto de barbarie”. Para el escritor húngaro la frase de Adorno carece de toda pertinencia pues impone al arte una suerte de censura moral, me atrevo a sostener que en realidad ambos autores no se encuentran tan distanciados como Kertész supone. En una lectura más detenida podemos encontrar en la fórmula de Adorno sentidos que comúnmente no se revelan en una primera interpretación, “Escribir un poema después de Auschwitz es un acto de barbarie”, leída a la luz de los testimonios de aquellos que sobrevivieron a Auschwitz, la frase no parece tan desafortunada, por el contrario, nos revela una desconfianza hacia el lenguaje que, como ya se ha mencionado, es propia de la *escritura del exilio*. Lo que parece indicarnos Adorno es la imposibilidad de la escritura y por lo tanto del lenguaje frente a un acontecimiento como el holocausto. Lo que está en juego, en la propuesta adorniana no es la imposición de una negativa a la experiencia artística, sino una especie de alarma frente al deseo de continuar escribiendo como si no hubiera existido Auschwitz. Es decir, continuar con la tradición literaria como si más de nueve millones de personas no hubieran perecido en los hornos crematorios. Si nos detenemos un momento en la frase de Adorno, encontramos en ella la misma pregunta por el lenguaje que ha recorrido estas líneas, sólo que se le ha agregado un nuevo elemento: Auschwitz, ¿qué lenguaje...qué palabras...después de Auschwitz? Es decir, todo aquel que escriba en la época posterior al holocausto debe preguntarse no sólo por el lenguaje sino por el lenguaje que, de alguna forma, fue traspasado por la experiencia de la guerra.

obedece no solo al carácter biográfico que recorre la obra de Kertész sino también es una clara alusión a Kafka, uno de los escritores admirados por el autor.

Así lo afirma Kertész en el discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura que le fue otorgado en el 2002:

Considero probable que el descubrimiento más importante y estremecedor de los escritores de nuestro tiempo es que la lengua, tal como la hemos heredado de una época cultural anterior a la nuestra, es simplemente incapaz de representar los procesos reales, los conceptos que en otros tiempos eran inequívocos.

En ambos autores está presente la inquietud por una lengua que ha sido mancillada por la barbarie, así como para Adorno es imposible seguir escribiendo como si Auschwitz nunca hubiera ocurrido, es decir, usando las palabras anteriores a la guerra; para Kertész, el escritor debe enfrentarse a un lenguaje insuficiente para transmitir los horrores. Vemos pues que ambos sostienen una postura parecida, se trata de que el arte incorpore el trauma civilizatorio de Auschwitz, con todas las consecuencias lingüísticas que esto conlleva.

Escribir...escribir sin Auschwitz, es decir, escribir como si Auschwitz no hubiera ocurrido es la verdadera imposibilidad, el arte del siglo XX se topa indudablemente con la *Solución final*,¹⁸⁶ y, aunque no sea capaz de aceptarlo, sobrevive bajo el signo de Auschwitz, “la misión del arte hoy es introducir el caos en el orden”.¹⁸⁷ Si la historia se ha escrito de espaldas a las víctimas, es el arte la encargada de restituir esta experiencia. La Historia no ha recogido la voz de los vencidos, de aquellos que miraron a los ojos a la górgona y salieron con vida no quedan registros historiográficos, la literatura, por el contrario, ha sido fecunda para la expresión de estas vivencias.

El arte no está, como se ha pretendido leer a Adorno, imposibilitada para hacer poesía después Auschwitz, es más bien el lugar más apto para penetrar, en algún sentido, la experiencia de la barbarie; la única condicionante que podemos atribuirle a Adorno y que

¹⁸⁶ Programa de exterminio llevado a cabo por el Tercer Reich

¹⁸⁷ Theodor W. Adorno, *Mínima Moralía*...p. 230

también estaría en Kertész es hacer arte de frente a Auschwitz, escribir haciendo eco de las voces que el poder nazi silenció. Escribir después de Auschwitz...escribir a pesar de Auschwitz...escribir por Auschwitz se convierte en el imperativo categórico (“la fuerza espiritual legisladora”¹⁸⁸) que guía la experiencia creadora del escritor de este siglo. No existe en Adorno la intención de enmudecer al poeta, se trata más bien de reavivar la poesía al enfrentarla al trauma cultural de Auschwitz. Si como recuerda George Steiner, otro estudioso de la lengua, las palabras durante el nazismo habían sido forzadas a que “dijeran lo que ninguna boca humana habría debido decir nunca y con las que ningún papel fabricado por el hombre debería haberse manchado jamás”,¹⁸⁹ era necesario entonces proceder a la reanimación del lenguaje, para no dejarlo morir, “es nauseabundo y casi intolerable recordar -continúa Steiner- lo que fue hecho y hablado, pero es necesario hacerlo”.¹⁹⁰ De nuevo las palabras...la pregunta por las palabras, las que alguna vez fueron usadas para legitimar guerras y matanzas y las que ahora, en la voz del escritor, se convierten en poesía, en imágenes bellas. Por todo lo anterior, la cuestión del lenguaje es fundamental para Kertész, pero esta cuestión debe estar reflexionada desde la experiencia de la guerra.

En la poesía de Celan, Kertész encuentra replicas de sus propias preocupaciones, de origen judío y habla alemana, el poeta rumano experimentó también los horrores del holocausto, pese a esto jamás renunció a su lengua materna. Ni el hecho de que sus padres fueran asesinados por verdugos que hablaban su mismo idioma, ni su condición de judío, nada de esto logró arrancarlo de la lengua alemana, sin embargo, su relación con el alemán

¹⁸⁸ Imre Kertész, “La vigencia de los campos” en *Un instante de silencio en el paredón...*p. 55

¹⁸⁹ George Steiner, *Lenguaje y silencio...*p. 119.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 120

fue tirante y sufrida, así lo demuestra la confesión que hace a un pariente: “Tal vez yo sea uno de los últimos que deba seguir viviendo para consumir el destino del espíritu judío en Europa. Esa obligación la he sentido como poeta, como poeta que no podía dejar de escribir, a pesar de ser judío y escribir en alemán”.¹⁹¹ La oposición entre escribir y ser judío, la oposición entre escribir en alemán y ser un sobreviviente recorren la poesía de Celan, pero no renuncia a nada, ni al alemán ni a la escritura. Sin embargo, podemos encontrar en él un exilio interior similar al de Kertész, un exilio que le permite alejarse del ambiente mortecino para encontrarse en la palabra poética, la poesía recorre caminos en los que el autor encuentra en el lenguaje su propia voz, los poemas constituyen: “Una especie de retorno al hogar”.¹⁹²

El poema es, para Celan, un meridiano, una línea que atraviesa el lenguaje y que lo divide entre un antes y un después -que bien puede ser el antes y el después de Auschwitz-, pero también es meridiano en tanto claridad, el poema es luminosidad vertida sobre la oscuridad que ha dejado la guerra. “La personalidad de Celan no admitía componendas ni en lo relativo a la condena del nazismo ni en lo relativo a la pureza y originalidad de su propia poesía”, escribe Carlos Ortega en el prólogo de las *Obras Completas* de Celan, su poesía reúne estas dos preocupaciones: el desprecio al nazismo y la reivindicación de la palabra poética. A pesar de la unión a veces culposa y desesperada que Celan mantenía con el alemán, trató de iluminar lo que del idioma había quedado después de la guerra. El arte exige un “cambio de aliento”, una voz nueva que se habla desde un lenguaje actualizado y liberado del discurso nazi. Los poemas de Celan llevan a una confrontación con las ruinas y las víctimas; de esta confrontación el lenguaje se reanima. Después del silencio, del luto y

¹⁹¹ Paul Celan, *Obras Completas...* pp. 19-20

¹⁹² Paul Celan, “El meridiano” en *Obras Completas...* p. 509.

del dolor, o para ser más precisa, en el silencio, en el luto y en el dolor, floreció de nuevo la palabra, “palabra lograda, vivida y vivificada”.¹⁹³ Palabra que para nacer tuvo de recorrer Auschwitz, Chelmo, Treblinka, Buchenwald, Dachau...la tumba construida en los aires de más de seis millones de judíos asesinados en estos campos.

¿Qué palabras...qué lenguaje es posible después de Auschwitz? El lenguaje del exilio, del paria, en la poesía de Celan se recrea un pasado cultural destrozado. A pesar de escribir en alemán, nutrió al idioma de imágenes y sonidos provenientes de diversas tradiciones; en sus versos es recurrente encontrar yiddish, ruso, latín, la mezcla de estos términos con el alemán construyen una sonoridad única “un caballo de Troya lleno de signos de identidad, de vocablos perdidos, de huellas de un pasado étnico y lingüístico hecho pedazos”.¹⁹⁴ Celan crea paisajes densos, de difícil interpretación, la realidad del pueblo judío durante el nazismo se refleja en la textura espesa de su poesía. El descenso al mundo de los muertos. Es decir, la experiencia concentracionaria, sólo puede cantarse con palabras duras, lapidarias, palabras del camino a los infiernos y su acenso al no menos terrible mundo de los hombres. Después de Auschwitz ya sólo nos queda el lenguaje poético y literario como posibilidad expresiva, la lengua no se había perdido después de todo, quedo un resto de viveza, un núcleo salvable.

Pero tuvo que pasar entonces a través de la propia falta de respuesta, a través de un terrible enmudecimiento, pasar a través de las múltiples tinieblas del discurso mortífero. Pasó a través y no tuvo palabras para lo que sucedió; pero pasó a través de lo sucedido. Pasó a través y pudo volver a la luz del día.¹⁹⁵

¹⁹³ Paul Celan, *Obras Completas...*p. 33.

¹⁹⁴ Alain Suied, *Kaddish pour Paul Celan...*p.10

¹⁹⁵ Paul Celan, “Discurso con motivo de la concesión del premio de literatura de la ciudad libre Hanseática de Bremen” en *Obras Completas...*p. 497.

La *escritura del exilio* tiene esta peculiaridad: es palabra nacida del duelo y la distancia pero es a la vez palabra luminosa...palabra meridiano.

Celan, Adorno, Márai y Kertész comparten entre sí la experiencia judía de la guerra, aunque ninguno de los tres pertenecía a la tradición judía ortodoxa, habían sido marcados debido a sus antecedentes familiares como miembros de la comunidad judía y por lo tanto habían sido condenados al destino del pueblo judío: la reclusión en el campo, el exterminio o la huida, o más bien, el exilio. Los autores arriba mencionados optan por el exilio, Celan fue liberado de un campo de trabajo y a partir de ahí iniciaría un camino de errancia que lo llevará a Viena, París, Israel y Ginebra; Adorno se refugiará en Nueva York y California durante todo el periodo de guerra. Márai también emigra a Estados Unidos al finalizar la guerra para no volver a pisar jamás tierra húngara. Kertész transita por varios campos de concentración para después de su liberación establecerse en Budapest. Todos eligen el exilio como la salida posible al universo totalitario que para aquellas fechas se extendía por buena parte de Europa. Los cuatro comparten la experiencia de la guerra, la incorporación de la memoria de los vencidos a su quehacer artístico o filosófico, los cuatro elaboran una aguda crítica a la civilización occidental en cuyas entrañas late Auschwitz, los cuatro revisitan las formas estéticas a la luz del holocausto y se preguntan: ¿Qué lenguaje después de Auschwitz? ¿Qué palabras pueden revelar lo que ahí ocurrió? ¿Cómo arrancarle palabras al silencio...cómo hacer poesía o literatura o filosofía de la barbarie sin caer en una injusta estetización? ¿Qué palabras que no sean las mismas que ayudaron a legitimar el terror y el exterminio...qué palabras?

3.8 La *fuga sin fin*. Hacia una escritura del exilio

A ella, a la noche,
lo sobrevolado de estrellas, lo sobrebañado de mar,
a ella lo logrado al silencio,
cuya sangre no cristalizó cuando el colmillo del veneno
traspasó las sílabas.

Paul Celan

La sombra del holocausto se proyecta sobre la obra de los autores revisados, en Kertész la experiencia creadora después de Auschwitz se convierte en el *leit motiv* de su narrativa, sus escritos se nutren de la vivencia del campo de concentración, el totalitarismo se vuelve un referente pues le permite al escritor húngaro desarrollar una serie de reflexiones que no se agotan en la referencia al holocausto nazi, sino que se proyectan a otros tipos de totalitarismos como el comunismo húngaro que Kertész padeció durante casi 30 años. El autoexilio fue la escapada al totalitarismo, nazi primero, y soviético después. La *escritura del exilio* que Kertész ha desarrollado a lo largo de los años no es sólo vivencia artística sino “toma de conciencia existencial”. Auschwitz y los posteriores acontecimientos históricos que transitaron por terribles dictaduras y democracias, no le otorgaron al escritor meramente la materia artística sino que le dieron textura a la vida, al arte como forma de vida. A lo largo de los apartados anteriores de este capítulo he abordado el tema del exilio y la escritura, la intención ahora es anudar ambos temas para analizar lo que he denominado *escritura del exilio* en la obra de Kertész. Recordemos que en el escritor húngaro, escritura, exilio y Auschwitz se cruzan a lo largo de sus textos para conformar una especial forma literaria, novedosa no por el contenido sino sobre todo por la manera en que este contenido es abordado, es decir, por el modo en que estas tres ideas se tejen.

La *escritura del exilio* aquí propuesta tiene como primer característica que nace de circunstancias históricas específicas, es una respuesta a la catástrofe de la guerra, es decir, obedece a una renuencia a expresar lo sucedido durante el holocausto utilizando las formas literarias tradicionales que pretendían dotar de sentido a la obra artística. Nace de esa pregunta que he planteado a lo largo de estas líneas ¿qué palabras...qué lenguaje después de Auschwitz? La palabra literaria se enfrenta con el reto de abordar aquello que por otros medios se nos revela inconcebible: la matanza sistemática de millones de seres humanos, la explotación extrema de otros tantos, la deshumanización vía la tortura, la reclusión y el abuso organizado, la persecución por motivos étnicos, la violencia total, la implantación de un sistema del terror. En resumen, la existencia de un universo totalitario condujo a la palabra por los parajes de la muerte y el silencio, entonces el escritor se encontró frente a la difícil tarea de extraer sonidos de ese mutismo, de arrancarle a las cenizas de los muertos las palabras que nunca pudieron pronunciar. Se vio entonces impelido a hablar por los que fueron silenciados y, como ya he mencionado, se vio también enfrentado a la necesidad de hablar diferente, de recurrir a palabras no contaminadas por el habla asesina.

En este panorama de exigencia a la palabra y cautela frente a lo impronunciable se mueve la *escritura del exilio* que “busca las formas de representación capaces de evocar indirectamente el rompimiento civilizatorio, es decir, a través de mediaciones y en un lenguaje cifrado; formas experimentales que, después de Auschwitz, dejen un profundo impacto en el saber de sí del hombre”.¹⁹⁶ La frase anterior nos muestra algunas de las coordenadas que delimitan la *escritura del exilio*: 1) es una búsqueda y experimentación de nuevas formas de representación, 2) es motivada por la crisis civilizatoria de Auschwitz, y

¹⁹⁶ Michael Hofmann, *Historia de la literatura de la Shoah...* p. 8

3) le interesa que quien la escribe configure a través del acto creativo nuevos sentidos sobre sí y sobre el hombre.

La historia de la literatura representa un proceso de rupturas y sismas, la herencia de la tradición es puesta en cuestión constantemente y de este movimiento van surgiendo nuevas formas literarias, el holocausto representa para este proceso un sisma importante. El rompimiento civilizatorio que representó Auschwitz desgastó los moldes culturales y artísticos, declaró en primer lugar una imposibilidad de la representación para, acto seguido, enunciar una escritura que nace de esta imposibilidad, es decir, una escritura que no aspira a la veracidad histórica, sino a la verdad literaria. Esta escritura naciente sólo podría ser una *escritura del exilio*, pues para ver la luz hubo primero de distanciarse de una época y un lenguaje anterior a Auschwitz.

Otra de las características de la *escritura del exilio* que aquí propongo es que, contraria a otras tendencias narrativas, no busca poner orden sobre la realidad del *Lager*, es decir, no le interesa generar la sensación de comunión entre los hechos y su representación. En este sentido, Kertész construye *Sin Destino*, en ella narra la historia de un adolescente judío húngaro que es recluido en campos de concentración, lugares en donde experimenta sentimientos tan contradictorios como la alegría, el miedo, el placer y la soledad; finalmente y después de mucho sufrimiento Gyorgy Köves, el protagonista de esta historia, es liberado para retornar al hogar en donde le espera la indiferencia y, paradójicamente también la felicidad. En esta novela se ejemplifica la característica anteriormente mencionada: constituye una ruptura entre la visión del personaje principal y lo que históricamente hemos concebido como lo real del *Lager*, entre lo que “realmente ocurrió” y lo narrado hay una brecha que lejos de demeritar la obra la abre a nuevos sentidos. Los

fragmentos de realidad que nutren en algún momento la novela, sólo sirven para crear un mundo ficticio soberano que se libera de los recuerdos y las vivencias del propio autor: “en la novela tuve que inventar y crear Auschwitz. No podía apoyarme en los hechos llamados históricos, externos a la novela”.¹⁹⁷. La *escritura del exilio* kertesziana profundiza además en la distancia insalvable que existe entre nuestros esquemas mentales de comprensión del mundo y lo que en Auschwitz ocurrió. Frente a esta distancia, la novela debe funcionar como un puente que busque, no zanjar este trecho, sino solamente hacerlo transitable.

Detengámonos un poco más en *Sin destino*. La literatura del holocausto se ha caracterizado por remarcar la importancia del testimonio y la denuncia de los crímenes, reivindicar la inocencia de la víctima en oposición al mundo de los verdugos. Kertész opera de manera diferente, por esto encontramos que su narrativa, más que catalogarse como literatura del holocausto, es *escritura del exilio*, en tanto rompe con los patrones impuestos por los portavoces oficiales del holocausto. Su escritura no es escritura del horror, sino de la distancia, la distancia que hace que Gyorgy Köves observe el campo de concentración con sorpresa. Perdido en un mundo que no comprende, va enfrentándose poco a poco a la terrible realidad del Lager, es decir, las impresiones que el personaje va teniendo no reflejan un estado de shock frente a lo que le está ocurriendo, por el contrario, Gyorgy busca adaptarse paulatinamente al orden del campo. Las observaciones que el adolescente va haciendo a lo largo de la obra están narradas en un tono cotidiano y normal que contrasta con la anormalidad de la realidad del campo y que producen en el lector una sensación de extrañamiento pues se hace evidente la imposibilidad de la representación. La ruptura mencionada anteriormente que separa las vivencias de su representación nos

¹⁹⁷ Imre Kertész, *Diario de la galera...*p. 13

recuerda las palabras con las que Robert Antelme abre su obra *La especie humana*: “esa desproporción entre la experiencia que habíamos vivido y el relato que era posible hacer a partir de ellas, [...] gracias a la imaginación, podríamos intentar decir algo”.¹⁹⁸

Sin destino no es una novela realista, despierta en el lector una sensibilidad hacia los reclusos del campo no mediante la victimización de los mismos, tampoco acude a la denuncia para crear empatía, más bien apuesta a que quien la lee vaya descubriendo estas brechas que se abren en torno a las vivencias de los personajes y las apreciaciones que ellos elaboran de tales vivencias. Kertész se vale de “utilizar las viejas palabras de la moralidad para demostrar su absurdo”.¹⁹⁹ Es decir, mostrar la fisura entre lo que los personajes experimentan y el lenguaje que utilizan para transmitirlo. El lector choca con esta forma narrativa siendo capaz de percibir el sinsentido no sólo del Auschwitz ficticio sino del Auschwitz real.

El efecto de extrañamiento que produce la lectura de *Sin destino* obedece a que podemos percibir una ausencia de los personajes; habitantes del campo de concentración, son incapaces de habitar una vida propia y afirmarse fuera de los clichés de la época y el entorno. Sin embargo, los personajes no se percatan de esta situación y asumen su lugar, el rol que les ha sido asignado por poderes externos, como vida propia. Es decir, no advierten que viven en la impersonalidad, por el contrario, se desenvuelven como si fueran dueños de sus actos y de su discurso. Para Kertész, esta ausencia de vida, no es propia de los reclusos del campo, se extiende más allá de las fronteras totalitarias e inunda la vida moderna, es necesario que la estructura de la novela resalte esta irrealidad para que el lector se percate

¹⁹⁸ Robert Antelme, *La especie humana...* p. 21

¹⁹⁹ Imre Kertész, *Diario de la galera...*p. 25.

de su cercanía con los personajes. La ausencia de destino es tomada por Gyorgy como “vivencia vivida”, esto es, como destino propio y singular. El lenguaje que usa para narrar su historia está lleno de lugares comunes que funcionan como reforzamientos de esta ilusión. A la llegada al campo, Gyorgy advierte que los acontecimientos tienen un orden, obedecen a la razón, a las leyes de la convivencia, bajo esta ingenua mirada los oficiales SS no serían los verdugos sino los encargados de brindar protección a los recién llegados, esta escena choca completamente con lo que el lector sabe sobre la realidad de los presos del campo, al notar este choque, quien lee la novela va adquiriendo una actitud de perplejidad pues no procesa la discordancia entre la percepción del joven Gyorgy y los acontecimientos reales.

Al introducir Kertész estos juegos, cuestiona los estándares que sostenían la llamada *literatura del holocausto* y al hacerlo va conformando una escritura nueva, una *escritura del exilio*. En primer lugar, Kertész deja de lado la polaridad entre víctima y verdugo (aunque jamás exculpa del crimen a los segundos), le interesa más mostrar un sistema que funcionaba por la colaboración entre ambos, para Kertész quedar con vida era ya colaborar, por esto, cuando Gyorgy ha salido invicto del primer proceso de selección del Lager observa a los que han sido asignados a la fila que ira directo a la cámara de gas y comenta con desaire “¡cuanto viejo y decrepito!”. Guiado por la intención de narrar la experiencia concreta y singular del holocausto, con todas las inconsistencias y contradicciones que tiene toda existencia humana, Kertész incorpora elementos que nos permiten dimensionar el abandono del hombre en el mundo totalitario. Al final de la novela, Gyorgy regresa a Budapest sólo para enfrentar el hecho de que no existe (tal vez nunca existió) un hogar para él, el mundo de la posguerra no estaba preparado para recibir a los sobrevivientes. Las

personas que encuentra a su regreso le piden que olvide, él sabe que esto no es posible, sin embargo, vislumbra en el horizonte la posibilidad de la felicidad...la felicidad de la escritura, las alegrías de la vida creativa se signan sobre el personaje como estrellas que presagian su futuro, que al cabo Gyorgy es Kertész y Kertész es Gyorgy o ninguno es uno, o los dos son otro...que al cabo la *escritura del exilio* es también desdoblamiento.

La *escritura del exilio* es desdoblamiento, es experiencia de alteridad en tanto nace en primer lugar de una experiencia de extranjería, es decir, el que escribe esta fuera de, es un marginal de cuya pluma nacerán palabras extraterritoriales. Kertész sugiere el término de *lenguaje atonal* para designar a estas palabras. La *escritura del exilio* es, en Kertész, la voz del sobreviviente (no de la víctima), es la palabra nacida de la experiencia de Auschwitz que busca conciliar la vivencia con su representación y que, en esta búsqueda, se encuentra con una imposibilidad que lo impele a construir un nuevo lenguaje ¿Qué lengua es ésta? Se pregunta Kertész en el discurso *La lengua exiliada*, qué lengua puede nombrar Auschwitz, qué palabras pueden proyectar algo de luz sobre la *sombra larga y oscura* del holocausto. Para responder a esta pregunta Kertész utiliza el concepto de *lenguaje atonal*: “Si consideramos que la tonalidad, la referencia continua a una tónica, es una convención basada en un acuerdo general, la atonalidad proclama la invalidez de esta tradición, de este acuerdo generalizado”.²⁰⁰

La *escritura del exilio* echa mano de este lenguaje atonal para producir extrañamiento, lo hace, no sólo, porque el lenguaje no puede ser tomado como un hogar habitable después de la guerra, el extrañamiento es necesario para que no estemos cómodos en el mundo, es decir, para que no estemos quietos, ni volvamos con tranquilidad a nuestras

²⁰⁰ Imre Kertész, *La lengua exiliada...* pp. 95-96.

labores cotidianas olvidando que nuestra cultura esta cimentada sobre ruinas y escombros. Es absolutamente necesario que la *escritura del exilio* despierte en quien la escribe y en quien la lee, la experiencia de extrañamiento como un llamado de atención sobre el mundo y la potencia asesina que alberga.

Nuevamente si tomamos *Sin destino* como un ejemplo de esta *escritura del exilio* tenemos que el protagonista utiliza un tono de desapego durante casi toda la novela; aunque no lo note, él también es un exiliado pues ha sido excluido del mundo humano por ser judío, el lector lo sabe, sabe que tiene ante sí a un deportado, un marginal, pero el protagonista no parece percatarse, al menos en un inicio y esto hace que la lectura produzca extrañeza. Tenemos en esta novela la existencia de dos exilios distintos: Gyorgy es un exiliado que mira desde fuera, es decir, desde la mirada del desterrado pero que nunca se pregunta por las causas, su exilio le sirve incluso para justificar el orden del campo y mantener una distancia respecto al derrumbamiento de lo que le rodea. Kértész: “el protagonista de mi novela no vive su propio tiempo en los campos de concentración, porque no posee ni su tiempo ni su lengua ni su personalidad”.²⁰¹ Kertész vive otro exilio, que no es impuesto sino asumido y que por lo tanto lo libera en vez de atarlo. Si para Gyorgy el exilio es el refugio desde donde se soporta todo, para Kertész es la apertura desde donde se niega todo. En el primero, el exilio esclaviza, en el segundo emancipa. Los personajes kertesizianos no buscan reflejar una conciencia unificada y ecuánime, por el contrario, muestran las paradojas del entorno, son enteramente fieles a su época y esto hace que para el lector la percepción de los horrores del ambiente sea más radical.

²⁰¹ Imre Kertész, “¡Eureka! Discurso pronunciado en la Real Academia Sueca” en *La lengua exiliada...*p.152.

La última particularidad de la *escritura del exilio* que me interesa desarrollar es aquella que tiene que ver con su carácter ambiguo. Por un lado la *escritura del exilio* es muerte, voz nacida del terrible sufrimiento de Auschwitz, es por lo tanto también silencio, pues como afirma Primo Levi, la verdad del holocausto se encuentra en aquellos que perecieron, Auschwitz le pertenece a los muertos. Sin embargo, pese a esta determinante, la *escritura del exilio* no busca negar esta carga mortuoria que tiene todo testimonio, lo que intenta es escribir desde ahí, hacer del silencio su motivo y no su contraparte.

La imposibilidad de narrar lo que ocurrió en los campos de concentración puede llevarnos por dos caminos: callar o incorporar esta imposibilidad a nuestros relatos. La *escritura del exilio* opta por esta segunda opción, intenta hacer hablar al silencio, la imposibilidad se transmuta en palabra en las manos del escritor, inaugura una nueva relación entre lo posible y lo imposible pues, si la voz pereció en las gargantas de los judíos asesinados. Necesitamos un “algo” que nos acerque, que le de textura y corporalidad a aquellos que murieron, la *escritura del exilio* busca construir imágenes con estas cenizas, recoger del aire los suspiros, los últimos alientos, las finales exhalaciones y hacerlas carne, texto.

La *escritura del exilio* incorpora muerte y silencio y sin embargo llama a la vida, es por lo tanto, aliento último y aliento primero, es experiencia vital. Y ya que el destino quiso que Kertész quedara con vida, ha de reconciliarse con el mundo mediante el acto de escritura: “he muerto una vez para poder seguir viviendo, y puede que esta sea mi verdadera historia”.²⁰² El único sentido de este siglo marcado por las guerras es que funciona, para Kertész, como un permanente pelotón de fusilamiento, que elige, a veces por

²⁰² *Ibíd.*, p.160

interés o a veces por mero azar, a las personas sobre las que habrá de descargar las metrallas. En este siglo de la muerte, la *escritura del exilio* se alza como una morada en donde podemos descansar antes de ser llamados a filas.

Conclusiones

El presente trabajo se centró en estudiar dos aspectos de la obra de Kertész: el *universo totalitario* y la *escritura del exilio*. Por supuesto que una obra tan profunda y sugerente puede tener muchos más abordajes, pienso, por ejemplo, en la idea de una justicia anamnética y su relación con la experiencia del autor dentro del *Lager*. No es motivo de esta tesis, ni podríamos aspirar a hacer un listado de la gran cantidad de temas que, dada su relevancia filosófica, serían pertinentes para investigaciones más profundas. Por el contrario, buscamos centrar el estudio alrededor de las dos nociones mencionadas y con esto abonar al estudio de la obra kerteszi.

Es importante, sin embargo, aclarar que, de entre los muchos temas que Kertész aborda, existen dos que no fueron desarrollados en esta investigación y que merecen un estudio aparte: “*el holocausto como cultura*” y “*el espíritu de la narración*”. El primero es retomado por Kertész en el libro de ensayos *Un instante de silencio en el paredón*, en donde se plantea la recepción del saber catártico del holocausto; un “saber inconmensurable” transmitido por un “sufrimiento inconmensurable” y que alberga por lo tanto también una “reserva moral inconmensurable” -expresiones del autor-. La conciencia del holocausto es (o debería ser) creadora de cultura, su impacto no tendría que ver sólo con un tema de recepción histórica sino de renovación espiritual colectiva.

El holocausto como cultura plantea también la cuestión de la actualización viva y constante de los saberes emanados del sufrimiento humano y sus relatos. Kertész plantea la posibilidad de una existencia en la que el sufrimiento -el vivir y soportar un destino plenamente humano- es el origen del saber y de la creación artística. Los escritos del autor

aquí revisado representan una postura moral de comprensión de una época, a la vez son resistencia incesante a las fuerzas deshumanizadoras que la atraviesan.

En torno al *espíritu de la narración* podemos bosquejar que Kertész ha tomado prestado un término de Thomas Mann para designar una potencia.²⁰³ El *espíritu de la narración* que propone Kertész es la conformación de un relato colectivo que incorpora experiencia, relato, testimonio e historia y cuyo centro simbólico es Auschwitz y los actos que en su nombre se cometieron y que invocan, por un lado, una crueldad absoluta y, por el otro, una extraordinaria bondad. El *espíritu de la narración* enuncia, en palabras de Agustín Serrano de Haro, que

la existencia humana discurre a la luz de una mirada simbólica (Auschwitz) bajo la que ella misma actúa, que ella misma alimenta, y esta mirada se articula siempre como un relato traspasado de significado moral, historia de fracaso, decepción, felicidad. Hay aquí una continuidad que busca algo, algo inseparable de la dinámica que lo busca, y que se deja vivir y contar, y revivir y recontar, en un lenguaje que no admite depurarse de la trama moral.²⁰⁴

En este sentido y siguiendo a Serrano de Haro, queda por desarrollar: 1) la comprensión narrativa de la vida; 2) la traslación de estas narrativas a una historia que tenga a Auschwitz como horizonte, y; 3) la posibilidad de que Auschwitz siga animando al *espíritu de la narración*. Se trata de que, a través de sus narrativas, el holocausto no deje de ser ese centro simbólico vivo que reconfigure continuamente nuestra historia.

El trabajo de investigación de la presente tesis se articuló en torno a dos ideas centrales: 1) la reflexión sobre el universo totalitario presente en la obra de Kertész, y 2) La *escritura del exilio* como un elemento interpretativo de la narrativa kertesiana. La primera se desarrolló a través de la propuesta de un diálogo entre Kertész y Hannah Arendt.

²⁰³ Thomas Mann, *El elegido...*

²⁰⁴ Agustín Serrano de Haro, *La perspectiva de Imre Kertész...*

En el análisis del discurso y de la práctica del universo totalitario se vislumbra una noción particular del mal y sus agentes, se pone en evidencia la diseminación del mal en todo el entramado social; su manifestación en acciones concretas y cotidianas. Arendt aborda estas cuestiones desde la formulación de la “banalidad del mal”; fórmula que condensa la naturalización de un orden establecido cuya norma es la violencia y el terror. En consonancia con este planteamiento, Kertész afirma la existencia de un mal que no es “ni satánico, ni de una complejidad turbia y fascinante, ni terriblemente cautivador, no, sino común y corriente, ruin, asesino, estúpido e hipócrita”.²⁰⁵ Analizar la proximidad entre estas dos posturas representó uno de los intereses del presente trabajo de investigación que dio como resultado una reinterpretación del planteamiento arendtiano sobre la banalidad del mal. A través de la lectura de Kertész se hizo evidente que la “banalidad del mal” era un enunciado que nos ayudaba a comprender no tanto la personalidad de los líderes nazis - como era la intención de Arendt en su estudio *Eichmann en Jerusalén*-, sino el comportamiento del hombre ordinario que participó en la guerra, a veces de manera pasiva y en otras ocasiones de manera activa e incluso entusiasta. El universo totalitario dispuso de las coordenadas necesarias para que estos hombres “ordinarios y respetables” se adaptaran a un orden social en donde el crimen se convertía en una práctica normal y aceptada. Los personajes y las atmósferas kertesizianas reflejan esa banalidad.

La segunda línea, *la escritura del exilio*, se abordó en torno a la conjunción de dos conceptos centrales en la literatura de Kertész: escritura y exilio. Aunque el autor no desarrolla la idea de una *escritura del exilio*, ambas nociones se tocan a lo largo de su obra. La reflexión sobre la escritura es importante para Kertész porque le ayuda a replantear el

²⁰⁵ Imre Kertész, *Kaddish...*, p. 52

lenguaje a la luz del holocausto. Es decir, Auschwitz implicó no sólo el sufrimiento y la muerte sistemática de millones de personas, también representó una experiencia de orden lingüístico. En el totalitarismo el lenguaje adquirió características perversas, aunque para Kertész la instrumentalización de las palabras inició mucho antes de la guerra, el nazismo significó la radicalización de tal proceso.²⁰⁶

La pregunta por el lenguaje es el punto de partida para replantear la literatura posterior a Auschwitz. En la literatura testimonial esta inquietud por pensar el lenguaje después de la experiencia de la guerra es esencial, sin embargo, en Kertész esto adquiere otras características que van más allá de la mera denuncia. En la búsqueda de un nuevo lenguaje Kertész elabora una narrativa atonal, es decir, una literatura no acorde con los modelos tradicionales que habían sido también trastocados por la barbarie. La necesidad que motiva la escritura kertesiana es la reivindicación de una voz propia que, haciendo frente a la marcha embriagadora de la masa, sea capaz de concretar un destino personal. Encontramos en la anterior afirmación uno de los rasgos primarios de la obra de Kertész, la posibilidad de hacerse un destino propio es más imperiosa que sus ansias testimoniales. Es decir, el autor no se asume como un testigo sino como un escritor al que no le interesa hacer de su experiencia testimonio, sino ficcionarla con el fin de construir una novela. En esto, podemos afirmar, se encuentra una distancia que el autor impone con respecto a la literatura concentracionaria que, en muchos casos, está más interesada por la veracidad de los hechos y deja de lado cuestiones estéticas.

²⁰⁶ Al respecto, Kertész cita un fragmento de *El proceso* de Kafka: “La condena no se produce de golpe, sino que el procedimiento pasa poco a poco a ser una condena”. Imre Kertész, *Dossier K...p. 64*.

El autoexilio como experiencia vital se vuelve en la pluma de Kertész la matriz de la creación artística, es decir, el autor después de haber sobrevivido al nazismo y al socialismo soviético, opta por el exilio como la vía que le permitirá distanciarse del orden y el lenguaje totalitario para comenzar a escribir. La retirada hacia adentro le permite generar un vacío necesario para el nacimiento de la novela. En Kertész el exilio es una experiencia existencial cuyas raíces no se encuentran en las fronteras geográficas sino en la actitud interior del que elige este camino. El exilio, sin embargo, es tomado no sólo como interioridad, sino que se externa en una fuerza creativa que impulsa la escritura.

La escritura del exilio se manifiesta en un estilo narrativo fragmentado e híbrido, ejemplo de esto son sus novelas-diarios-ensayos como *Yo otro*, *crónica del cambio*, *Kaddish por el hijo no nacido* y *Diario de la galera*. Su obra no apuesta por una comunión entre los hechos históricos y su representación, sino por la experimentación de nuevas formas narrativas. En este sentido la escritura de Kertész nos abre a nuevas posibilidades de comprensión del holocausto a través de los mundos ficticios creados en sus novelas.

Por lo anterior llegamos a la conclusión de que Kertész rompe con los patrones impuestos por las “voces oficiales” del holocausto y debe ser leído y estudiado fuera de los márgenes de la literatura testimonial. El autor aclara esta cuestión al afirmar que la suya no es *literatura concentracionaria* sino *literatura a secas*; para zanjar este asunto se propone una definición de la narrativa kertesiana como *escritura del exilio*.

La intención de desarrollar la noción de autoexilio en Kertész nos ayudó a ubicar el lugar en el que se posiciona el autor respecto al orden totalitario. Los totalitarismos generaron, por un lado, la migración masiva de personas no afines con el sistema, por otro,

el autoexilio de aquellos que se negaban a compartir de la vida del régimen. Entre éstos últimos se encuentra Kertész, quien opone a las aspiraciones de dominación total la experiencia artística, libre y creativa. La escritura nacida del exilio es, en la pluma del autor, el punto de fuga del totalitarismo; una grieta en la estructura totalitaria que permite que ésta no se cierre por completo.

Exilio y escritura se unen en la narrativa kertesiana para conformar una fuga sin fin; fuga del universo totalitario, fuga del absurdo hecho de vivir o de seguir viviendo a pesar de Auschwitz, fuga de un destino impuesto por poderes ajenos. Fuga, sin fin, en tanto ni la escritura, ni el exilio, son capaces de colmar el silencio que dejó la muerte y la destrucción. Fuga, búsqueda, intento de alcanzar lo iniciado, *seguir cavando la fosa que otros empezaron en el aire.*²⁰⁷

La supervivencia, el exilio, la escritura, son repeticiones circulares de una fuga iniciada hace más de setenta años; los rasgos de una vida vivida (y narrada) con osadía pues, como Kertész afirma, si hemos de seguir con vida tenemos que pensar con arrojo y hasta con cierto descaro. Su obra resume las experiencias vitales del siglo XX; muestra, por un lado, los terribles poderes que en él se gestaron así como sus funestas consecuencias y, por otro, la fuerza de la creatividad humana para hacer frente a esos poderes:

Siempre he considerado mi vocación –y al mismo tiempo mi credo de escritor- el mostrar al mundo la fragilidad y la vulnerabilidad de mi individualidad: mostrarlas a todos los pelotones de fusilamiento del mundo, pero también a los corazones acogedores de éste.²⁰⁸

²⁰⁷ Alusión al conocido poema *Todesfuge* de Paul Celan, presente en gran parte de la obra de Kertész.

²⁰⁸ Imre Kertész, *Cartas a Eva...*p. 17

Bibliografía

Bibliografía citada

AAVV., *Vigencia y Singularidad de Auschwitz. Un acontecimiento histórico que nos da que pensar*, Revista Anthropos, No. 203, 2004.

AAVV, *Imre Kertesz and Holocaust Literature*, EUA, Purdue University Press, 2005.

AAVV, *Actualidades pedagógicas*, No 54, 2007.

Adorno, Theodor W., *Mínima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2006

Agamben, Giorgio, “Política del exilio” en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, Barcelona, No. 26-27, 1996.

Agamben, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998.

Agamben Giorgio, *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003.

Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2005.

Améry, Jean, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-textos, 2004.

Arendt, Hannah, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centros de Estudios Constitucionales, 1984.

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

Arendt Hannah y Eric Voegelin, “Debate sobre el totalitarismo” en *Claves de Razón Práctica*, No. 124, Julio-Agosto 2002.

Arendt, Hannah, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, 2005

Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006.

Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, DeBolsillo, 2014.

Aspiunza, Jaime, “La escritura en cuanto vida potenciada. Notas sobre la poética de Kertész” en *Enrahonar*, No 38/39, 2007.

Aspiunza, Jaime, “Nietzsche en la escritura de Imre Kertész o cómo ir haciendo destino en un mundo contingente” en *Estudios Nietzsche*, No 8, 2008.

Aspiunza, Jaime, “Una presencia continua, intensa. Conversación con Imre Kertész” en *Archipiélago. Cuadernos de crítica cultural*, No. 82, Septiembre 2008.

Aspiunza, Jaime, “La expresión en la escritura de Imre Kertész” en *Estudios filológicos* 44, 7-26, 2009.

Bauman, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, Argentina, Sequitur, 2006.

Bernstein, Richard J., *La responsabilidad, el juicio y el mal*. En AAVV., Hannah Arendt. El legado de una mirada, España, Sequitur, 2008.

Benjamin, Walter, “El narrador” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1999.

Bolaño, Roberto, “La literatura y el exilio” en *Revista Ateneo*, No. 15, Venezuela, 2001

Calvino, Italo, *Las ciudades invisibles*, España, Siruela, 2007.

Celan, Paul, *Obras completas*, Madrid, Trotta, 1999.

Charabati, Esther, *Rasgando el tiempo. Los judíos, extraños en la casa*, México, Tribuna Israelita, 2006.

Cohen, Esther, “El poder silencioso del nazismo: la lengua del Tercer Reich”, *Acta Poética*, México, UNAM, Número 24-2, Otoño 2003.

Cohen, Esther, *Los narradores de Auschwitz*, México, Paidós, 2010.

Fackenheim, Emil L., *Reparar el mundo*, Salamanca, Sígueme, 2008.

Finkelstein, Norman G., *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Madrid, Akal, 2014

Frankl, Viktor, *El hombre en busca del sentido*, Barcelona, Herder, 2003.

Gómez Isa, Felipe (Dir.), *El derecho a la memoria*, Bilbao, Departamento para los Derechos Humanos de la Diputación Foral de Gipuzkoa , 2006.

Gómez Ramos, Antonio, “El duelo del siglo. Notas sobre un ensayo de Imre Kertész” en *Azafea*, Vol. 7, 2005.

Grass, Gunter, *Escribir después de Auschwitz*, Barcelona, Paidós, 1999.

Handke, Peter, *Historia del lápiz*, Barcelona, Península, 1991.

Hilberg, Raúl, *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, Akal, 2005.

Hillesum, Etty, *El corazón pensante de los barracones. Cartas*, Barcelona, Anthropos, 2001.

Hobsbawn, Eric, *Historia del Siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1999.

Hofmann, *Historia de la literatura de la Shoah*, Barcelona, Anthropos, 2011.

Ilg, Andreas, “La pluma férrea: escribir la vida” en *Acta Poética*, No 27-2, Otoño 2006.

- Judt, Tony, *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, México, Taurus, 2011.
- Kertész, Imre, *Un instante de silencio en el paredón. El holocausto como cultura*, Barcelona, Herder, 2002.
- Kertész, Imre, *Yo otro. Crónica del cambio*, Barcelona, Acantilado, 2002.
- Kertész, Imre, *Fiasco*, Barcelona, Acantilado, 2003.
- Kertész, Imre, *Liquidación*, Madrid, Alfaguara, 2004.
- Kertész, Imre, *Diario de la galera*, Barcelona, Acantilado, 2004.
- Kertész, Imre, *Sin Destino*, Barcelona, Acantilado, 2006
- Kertész, Imre, *La lengua exiliada*, España, Taurus, 2007.
- Kertész, Imre, *Kaddish por el hijo no nacido*, Barcelona, Acantilado, 2007.
- Kertész, Imre, *Un relato policíaco*, Barcelona, Acantilado, 2007.
- Kertész Imre, *Dossier K*, Barcelona, Acantilado, 2007.
- Kershaw, Ian, *La dictadura nazi: problemas y perspectivas de interpretación*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- Lagbein, Hermann, *People on Auschwitz*, University of North Carolina Press, 2005.
- Lagbein, Hermann, *Against All Hope. Resistance in the Nazi Concentration Camps 1938-1945*. Paragon House, 2009.
- Larrosa, Jorge, *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*, México, FCE, 2003.

Levinas, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, España, Pre-textos, 2001.

Levinas, Emmanuel, *Algunas reflexiones sobre el hitlerismo*. Argentina, FCE, 2001.

Levinas, Emmanuel, *Difícil libertad*, Madrid, Caparrós, 2004.

Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, España, Sígueme, 2012.

Magris, Claudio, *EL Danubio*, Barcelona, Anagrama, 1999.

Mann, Thomas, *El elegido*, España, Edhasa, 2007.

Márai, Sándor, *¡Tierra, tierra!*, Barcelona, Salamandra, 2008.

Metz, Joahann Baptist y Elie Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, Madrid, Trotta, 1996.

Molina, Vis, “Sándor Márai, un exiliado de su lengua” en *El cultural*, 10-04.2011
<http://www.elcultural.es/noticias/letras/Sandor-Marai-un-exiliado-de-su-lengua/1524>

Mora, Miguel, “Imre Kertész, un escriba contra la desolación” en *El país*, 10 de marzo del 2004.

Navarro, Daniel, *Psiquiatría y nazismo: historia de un encuentro*, Argentina, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2010.

Novick, Peter, *The Holocaust and Collective Memory: The American Experience*, London, Bloomsbury, 2001.

Pérez Triviño, José Luis, “El Holocausto y la responsabilidad: altruismo limitado y dilemas trágicos” en *DOXA. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, No. 29, 2006.

Primo Levi, “Los hundidos y los salvados” en *Trilogía de Auschwitz*, España, El Aleph, 2005

Reyes Mate “¿Puede Europa hacer filosofía de espaldas a Auschwitz?” en *Vigencia y singularidad de Auschwitz*, Revista Anthropos, No. 203, 2004.

Rousset, David, *El universo concentracionario*, Barcelona, Anthropos, 2004.

Sánchez-Biosca, Vicente, “Equívocas sombras. La obstinada actualidad de Auschwitz” en *Vigencia y Singularidad de Auschwitz. Un acontecimiento histórico que nos da que pensar*, Revista Anthropos, No. 203, 2004.

Serrano de Haro, Agustín, “Hannah Arendt y la cuestión del mal radical” en *Diálogo filosófico*, No. 36, Septiembre-Diciembre 1996.

Serrano de Haro, Agustín, *La perspectiva de Imre Kertész*, inédito, 2000.

Serrano de Haro, Agustín, “Totalitarismo y filosofía” en Reyes Mate (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona, Riopiedras, 2002.

Steiner, George, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, España, Gedisa, 1991

Suied, Alain, *Kaddish pour Paul Celan*, París, Obsidiane, 1989.

Teitelbaum, Alejandro, “El Holocausto y las grandes empresas” en *Le Monde Diplomatique. Edición Cono Sur*, Número 69, Marzo 2005.

Traverso, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001.

Traverso, Enzo, *La violencia nazi. Una genealogía europea*, Argentina, FCE, 2003.

Traverso, Enzo, “La singularidad de Auschwitz. Un debate sobre el uso público de la historia” en *Cuicuilco*, vol. 11, No. 31, Mayo-agosto 2004.

Traverso, Enzo, *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, Buenos Aires, FCE, 2012.

Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006.

Zadoff, Efraim (ed.), *SHOA-Enciclopedia del Holocausto*, Jerusalén, Yad Vashem y Nativ Ediciones, 2004.

Zambrano, María, *El exilio como patria*, Barcelona, Anthropos-UMSNH, 2014.

Bibliografía consultada

AAVV, *Acta Poética*, UNAM-IIF, No 24-2, Otoño 2003.

AAVV, *Acta Poética*, UNAM-IIF, No 27-2, Otoño 2006.

AAVV, *Anthropos* “Reyes Mate. Memoria histórica, reconciliación y justicia”, *Anthropos*, No 228/2010.

Agamben, Giorgio, *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003.

Amery, Jean, *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, España, Pre-textos, 1999.

Baptist Metz, Johannes, *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 1999.

Bárcena, Fernando, *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*, Barcelona, Anthropos, 2001.

Bataille, George, *El Estado y el problema del fascismo*, Valencia, Pre-Textos, 1993.

Benjamin, Walter; (1936). *El narrador*, Madrid, Taurus, 1991.

Benjamin, Walter, *Iluminaciones I-IV*, España, Taurus, 1998.

Bensoussan, Georges, *¿Auschwitz por herencia? Sobre un buen uso de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2010.

Borowski, Tadeusz, *Nuestro hogar es Auschwitz*, Barcelona, Alba, 2004.

Cohen, Esther, “El testimonio de los campos: entre realidad y ficción”, en *Fractal*, N°4, 2004.

Didi-Huberman, Georges, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*, Barcelona, Paidós, 2004.

Finkielkraut, Alain, *Una voz viene de la otra orilla*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

Garza, María Teresa de la, *Política de la memoria: una mirada sobre Occidente desde el margen*, Barcelona, Anthropos, 2002.

Handke, Peter, *El año que pasé en la bahía de nadie*, Madrid, Alianza, 1999.

Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, España, Paidós, 1991.

Levi, Primo, *Si ahora no, ¿cuándo?*, Barcelona, El Aleph Editores, 2007.

Martínez de Bringas, Asier, “De la ausencia de recuerdos y otros olvidos intencionados. Una lectura política de los secuestros de la memoria?”, en *El derecho a la memoria*, Bilbao: Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe-Universidad de Deusto. 2006.

Mélich, Joan-Carles, *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, Barcelona, Anthropos, 1998.

Ochando, Carmen, *La memoria en el espejo. Aproximación a la escritura testimonial*, Barcelona, Anthropos, 1998.

Reyes Mate, Manuel, *Memoria de Auschwitz: actualidad, moral y política*, Madrid, Trotta, 2002.

Reyes Mate, Manuel (ed.), *La filosofía después del holocausto*, Barcelona, Riopiedras, 2002.

Semprun, Jorge, *La escritura o la vida*, Barcelona, Tusquets, 2002.

Serrano de Haro, Agustín, “Dos planteamientos acerca del mal y el Holocausto: Hannah Arendt, Emil Fackenheim”, en Moisés González (ed.), *Filosofía y dolor*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 455-470.

Serrano de Haro, Agustín, “Variaciones formales en torno a la banalidad del mal”, en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Buenos aires, Sequitur, 2008.

Souto, Victoria, *El silencio como palabra. Memoria, arte y testimonio del horror*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.

Todorov, Tzvetan, *Frente al límite*, México, Siglo XXI, 1993.

Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, España, Paidós, 2008.

Wiesel, Elie, *La noche. El alba. El día*. Buenos Aires, Raíces, 1988.

Zamora, Jorge, “Estética del horror. Negatividad y representación después de Auschwitz”, en *Isegoría*, N° 23, 2000, pp.183-196.