

Como cantar en tierra extraña. Para una memoria española del holocausto *

JOSÉ-MIGUEL MARINAS
Universidad Complutense, Madrid

RESUMEN. La aproximación al problema del Holocausto requiere también una contextualización: la de nuestra propia historia. Si las formas de denegación del Holocausto son frecuentes –y eficaces– en una cultura que no acepta los límites ni la responsabilidad solidaria, la que nos impide volver sobre nuestras propias huellas, la memoria de Sefarad, puede ser especialmente grave, pues convertiría a la *Shoah* en un tema más que en un proceso que nos implica. Analizar las formas de estigmatización y exclusión de los judíos que se dieron en la Península y la denegación de esta historia de nuestro pasado más reciente, es un paso previo a la reflexión sobre las causas de la «distancia» respecto al Holocausto en la Segunda Guerra Mundial. Las razones morales se encarnan también como razones biográficas.

ABSTRACT. The approach to the problem of the Holocaust also requires a setting: that of our own history. Among the frequent and effective ways of denying the Holocaust within a culture that refuses limits and mutually binding responsibility, especially serious will be the one which prevents us from retracing our own steps and remembering Sefarad, since it would turn the *Shoah* into a subject rather than into a process which engages us. To analyse both the ways in which the Jews were stigmatised and excluded in the Peninsula and the denial of this history of our most recent past, is a prior stage to the reflection on the causes of the “distance” regarding the Holocaust in the Second World War. Moral reasons are embodied as biographical reasons too.

*La virgen se está peinando
Entre cortina y cortina
Los cabellos eran de oro
Los peines de plata fina*

*Pasó por allí San Juan
Le dijo de esta manera:
– ¿Cómo no canta la blanca?
¿Cómo no canta la bella?*

* Una primera versión más breve de este texto fue presentada en la conmemoración del Holocausto que se celebró el 5 de mayo del 2000 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

– *¡Cómo quieres que yo cante*
Si estoy en tierras ajenas
Si para un hijo que tengo
Como si no lo tuviera...!

Así empezaba un romance que mi abuela Juliana Villacorta, nacida en la vecindad de Sahagún de Campos en León, nos recitaba algunas noches de nuestra infancia. Además de la belleza contenida del metro y de las imágenes, hay un par de versos que me han acompañado siempre como una de las sentencias de verdad, tan raigal como oscura. Son precisamente los de la respuesta de la virgen:

¡Cómo quieres que yo cante
si estoy en tierras ajenas!

Los evoco o me vienen de repente y dejan la sensación melancólica de una verdad que nunca acaba de decirse por entero. Luego aprendí los salmos y me di cuenta de que encajaban casi literalmente con un dístico del salmo 137, aquel que empieza: *Junto a los canales de Babilonia / nos sentamos y lloramos / con nostalgia de Sión.*

Los versos madre de mi recuerdo son precisamente estos:

¡Cómo cantar en tierra extraña
los cánticos de Sión!

De estas tierras ajenas, de esta extrañeza, de esta nostalgia quisiera hoy hablar con vosotros. Precisamente porque entre las abundantes reflexiones y silencios dignos (hay silencios, como sabemos, innobles) acerca de la *Shoah* parece como que falta una palabra que recoja la experiencia de Sefarad. O mejor dicho una palabra con la que podamos rescatar desde nuestra propia historia –que se nos prohibió en el proceso de adoctrinamiento bajo el franquismo– la imprescindible memoria de lo que, como dice Jiménez Lozano¹ al hablar de los españoles judíos:

“es tan central e históricamente tan vital para nosotros los españoles y los castellanos-leoneses porque ese problema de convivencia y ruptura de “las tres naciones” o las tres castas también mostró, aquí en nuestro espacio histórico-geográfico, alguna singularidad, o sencillamente, porque nos tocó y nos hirió desde muy cerca”.

¹ José Jiménez Lozano, *Sobre judíos, moriscos y conversos*, Ámbito, Valladolid, 1989, p. 7.

Esta última razón es la que invoco: conmemorar hoy –el cinco de mayo, justo el día en que se cumple la liberación del campo de Mauthausen– hacer hoy el ejercicio de rebuscar bajo la losa del olvido, en qué esta historia común nos tocó y nos hirió muy de cerca.

Recordar supone cobijar un resto, un signo del que no podemos librarnos, que nos acucia con su tenacidad y su enigma. Sólo tirando de ese cabo, poniéndolo en contacto con las escenas de las que formó parte, podemos acceder a la restitución de lo prohibido. Ese resto es nuestra más inmediata memoria de Sefarad, nuestro enhebramiento con la hebra hebraica de la que somos, con memoria tapada, prohibida, también hijos. Marranos o conversos (como dicen muchos de nuestros apellidos y las costumbres que –como indagó el mismo Jiménez Lozano– seguimos cultivando sin saber de dónde vienen) así somos pero sin acceso a nuestra propia historia, a la restitución de la verdad de la historia común.

Mi hipótesis, la propuesta que hoy modestamente presento aquí, es que sin esa recuperación de nuestra historia no podemos entender, no podemos implicarnos en la participación de la memoria: de ese ejercicio que levante el hecho mayor de la prohibición del recuerdo del Holocausto.

La tarea es cómo acercarnos desde la reconstrucción de la memoria de Sefarad a la memoria del holocausto. Está claro que el exterminio no seleccionó al pueblo askenazi y sorteó a los sefarditas. Como tampoco perdonó a gitanos o a republicanos españoles sólo por serlo. Está claro que, pese a las diferencias radicales de la *Shoah* contemporánea y sus antecedentes europeos y concretamente españoles, bien podemos decir que sin estos no se habría dado la forma extrahumana en que aquella se cernió sobre todos, primero los judíos y luego la humanidad toda.

En este proceso hay una parte histórica y también una parte ética. La histórica implica la voluntad de reconstruir sobre bases más certeras y compartidas el proceso de formación, convivencia, conflicto, persecución y diáspora de los españoles judíos. Entre sus formas de exclusión encontramos no sólo los antecedentes del ghetto que preparó el gran exterminio, sino también las señales de la negación de las raíces que el proceso de dominación ha ido desarrollando de variadas formas.

La ética implica el cuidado, la atención no sólo a nuestros actos sino a nuestros supuestos incuestionados. Supone una revisión de nuestras categorías, incluso de nuestras categorías metafísicas, nuestros impensados, en los que se cuelan las formas de relajación del reconocimiento, de la aceptación de la diferencia, el abandono de la construcción de la tolerancia.

Ambas partes, son importantes de trabajar, elaborar y compartir. Porque están íntimamente unidas.

Dar la vuelta a la historia

En la primera podemos retomar los antecedentes de la desmesura, estudiarlos y analizarlos. Jiménez Lozano recoge, en su *Sobre judíos, moriscos y conversos*, detalles de crónicas, documentos nunca enseñados en nuestras escuelas, sobre los modos nuestros de la exclusión y de la persecución judía. También sobre las formas de la convivencia que, sin mitos irenistas, nos consta en abundantes modos. Pero resulta especialmente expresivo en los poemas, en los cánticos que recoge del tiempo mismo del comienzo de la que llama la primera gran persecución.

El 6 de julio de 1391 fue destruida la aljama de Sevilla y asesinados sobre la marcha los judíos que opusieron algún tipo de resistencia a la conversión. Un mes después, esta ola de violencia ya estaba en Castilla, y más tarde se corrió a Aragón, Cataluña y Baleares. Ese puñado de fanáticos adiestrados por Ferrand Martínez, el arcediano de Écija... azuzaba a las gentes asegurándolas que la muerte de los judíos no sólo era una acción piadosa y grata al cielo –ya que estas gentes siempre están en los secretos celestiales– sino que tampoco iba a traerles complicaciones de ninguna clase, porque “un cristiano que matase o perjudicase a un judío no causará ningún desagrado al rey o la reina. Muy al contrario” ya que él lo sabía de fuente segura y directa porque como capellán de esta última –la reina– conocía muy bien cuál era el sentir de los monarcas al respecto².

Luego vinieron los episodios en los que Vicente Ferrer –de quien habría que proponer sea removido de su condición de patrono de las ciencias sociales– azuzó a las masas populares... los episodios en los que la conciencia de la persecución –ante el hecho real de la ley de expulsión– da variadas formas de heroísmo, de adaptación dolorosa, de mixtura de almas... La casuística y la mística españolas –como en otro lugar mostré³– no surgen como frutos de la clericalidad venal y antimoderna: en ellas se encierra buena parte de la conciencia oculta de Sefarad, buena parte de su herida... y buena parte de su fruto posterior...

Jiménez Lozano añade un planto con memoria bien concreta y localizada. “Los hebreos lamentan su terrible suerte –añade– como ya tendrían que hacerlo, en adelante, tantas veces”:

En Zamora, hubo estupor sobre el pan del Sayón
que se enorgullece.

En Salamanca, se hizo pacto y se estableció la ley
en la debilidad y con cerco de diamante.

² J. Jiménez Lozano, *Sobre judíos, moriscos y conversos*, op. cit., p. 46.

³ J.M. Marinas “Historia: casuística y mística”, en VVAA., *Judaísmo y Modernidad*, Riopiedras, 1999.

Y la ira abrazó a Valladolid, como mar
que se hubiera encendido.
Se puso muro de lodo a la aljama de Toro y por eso
mi carne está dolorida.
En la aljama de Segovia bajó la cólera de Dios,
y se pusieron trampas con orgullo.
Aljama de Ávila ¡ay! ¿por qué no retorna a la paz?
Nos van matando, se nos cuenta diariamente
como al ganado del carnicero.
Y en Astorga, Mayorga y Palencia hubo consumación
de sangre.
Y en el año 152 están los tabernáculos en la oscuridad
y hay que acudir de noche a la oración⁴.

Jonathan Israel⁵ habla de la lenta evolución hacia la modernidad. Y sostiene la tesis de que el resurgimiento de las comunidades judías en Europa tiene que ver con el lento y doloroso proceso de reconstrucción de la Europa que sale escarmentada –de momento– de las guerras de religión. No hay una vencedora, no hay razones para la exclusión. Y sin embargo el panorama en el que nuestra memoria debe entrar lo caracteriza Jonathan Israel con estas contundentes señales:

De esta forma, los 100 años que median entre 1470 y 1570 fueron testigos de la destrucción casi total de la religión, la enseñanza y la vida judías en la Europa central y occidental. La fidelidad expresa al judaísmo estaba completamente extinguida en España, Portugal, la Italia al sur de Roma, los Países Bajos y la Provenza, excepción hecha de los territorios papales de Aviñón y el condado de Venaissin... Hacia 1570, los judíos habían desaparecido de la mayoría de sus territorios seculares en Alemania, con la excepción de Hesse y de todas las ciudades libres del Imperio de alguna importancia, salvo Frankfurt.

Este proceso tiene efectos lentos en la construcción de una identidad moderna en la que –como muestran los recientes trabajos sobre Judaísmo e Ilustración que venimos realizando el Instituto de Filosofía del CSIC– las categorías del judaísmo y la conciencia del presente no se agotan en una postulación fideísta, sino en una ilustración que piensa sobre sus límites y sus enveses. Este es el proceso y el tiempo sobre el que los episodios de Sefarad cuentan con menos indagación, en parte porque Sefarad –las comunidades de los judíos españoles– ya estaba fusionada con toda Europa (desde Cordovero a Luria, pasando por los herederos del antiguo español Moshé de León, compositor del Zohar; hasta la difusión holandesa e inglesa de la transmisión sefardita

⁴ J. Jiménez Lozano, *op. cit.*, p. 48.

⁵ J. I. Israel, *La judería europea en la era del mercantilismo*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 41.

en los umbrales de la modernidad). Caro Baroja es uno de los guías que han trazado con más constancia –y no sé si con el reconocimiento de la academia en su tiempo– el itinerario de los judíos modernos y del criptojudáismo entre nosotros.

Es cierto que, en el plano de los especialistas, hay cada vez más abundantes publicaciones y estudios que pueden permitirnos conocer nuestras raíces.

Pero en lo más reciente hay un gran silencio. No hay estudios sobre el Holocausto desde España. Como Alejandro Baer me señala, hay unos pocos trabajos historiográficos⁶ acerca de las posiciones de España respecto a la persecución judía y el Holocausto. En ellas se nos invita a revisar hechos –como las iniciativas de algunos cónsules para dotar de pasaporte español a algunos miembros de las comunidades sefarditas del sur de Europa– para no atribuirlos a una especie de “hispanismo acogedor” del régimen, basándose en el hecho de que el propio dictador Franco tendría linaje hebreo.

Poca consistencia tienen estas generalizaciones interesadas, máxime cuando las razones políticas, la dependencia, hacen que bien pronto, a finales de setiembre de 1940, via Serrano Suñer, se ponen en manos de los exterminadores nazis a todos los exilados españoles republicanos⁷, despojándoles de su nacionalidad y condición.

Más recientemente, incluso, hay tergiversaciones que escritores como Alberto Benasuly⁸ denuncian. Me refiero a los episodios acerca del oro judío y las responsabilidades de los gobiernos en su compra. Aporto aquí un fragmento de este interesante artículo porque nos abre al presente y a lo concreto de esta reconstrucción histórica:

La comisión del gobierno hizo su estreno en el congreso mundial sobre el oro nazi, celebrado el mes de diciembre de 1997 en Londres. De entrada, se negó a contribuir a un fondo de restitución internacional, alegando que las compras de oro españolas fueron “jurídicamente impecables”. España no tuvo ninguna responsabilidad en las compras de oro nazi durante la II Guerra Mundial. Así de tajantes fueron las conclusiones del informe definitivo elaborado por la comisión y que fue entregado al Presidente del Gobierno en abril de 1998. En opinión de la comisión, la situación de España después de la guerra civil, con una economía de mera subsistencia, avala “jurídica y moralmente” las razones del régimen franquista para realizar estas transacciones de oro. La comisión española se refiere exclusivamente a 67,4 toneladas de oro monetario comprado oficialmente para formar parte de las reservas españolas. Del resto del oro no encontraron huellas en los archivos españoles. Estas conclusiones chocan frontalmente con las de los historiadores estadounidenses que trabajaron en los informes Eizenstat, con las de renombrados historiadores españoles y extranjeros, y con la buena memoria de cuantos vivimos y conocimos la España de aquella época, que tan estrechos vínculos

⁶ La Aventura de la Historia, nº 5.

⁷ “Francisco Boix, testimonio de Mauthausen”, programa emitido en Canal Satélite Digital, el 3 de mayo del 2000.

⁸ Guesher News., nº 2, boletín electrónico de la Asociación Guesher, abril, 1999.

de colaboración estableció con la Gestapo y la Alemania nazi. El informe no contó con el apoyo unánime de los miembros de la comisión, uno de los cuales –historiador de reconocido prestigio– dejó constancia escrita de su desacuerdo.

Pese a sus conclusiones, la comisión gubernamental recomendó al Ejecutivo, “por el sentimiento humanitario de los españoles, que aporte la ayuda que juzgue más conveniente a la Organización Mundial Sefardí”, una organización inexistente. El Gobierno aprobó la donación de 250 millones de pesetas a esta organización “notoriamente desconocida”, no en concepto de restitución, sino como solidaridad hacia las víctimas sefardíes del Holocausto.

Digamos también que la “Organización Judía Mundial para la Restitución” (WJRO), formada a nivel internacional por ocho organizaciones judías, entre ellas el Congreso Judío Mundial y la B'nai B'rith Internacional, constituyó también su comisión oficial para España, de la que son miembros españoles Carlos Schorr e Isaac Querub, secretario general de la Federación de Comunidades Israelitas de España y presidente de la Comunidad Israelita de Madrid respectivamente. La comisión judía para España hizo hincapié en los aspectos éticos y morales de este sensible asunto. Pero la comisión presidida por Enrique Múgica sólo ha querido mantener contactos directos con el Congreso Judío Mundial y la B'nai B'rith Internacional de EEUU. Craso error que ha provocado el rechazo de la comunidad judía española y la solidaridad con ésta de las organizaciones judías mundiales anteriormente citadas.

A mi juicio, lo que se sustancia no es sólo un problema de restitución material. Puede, evidentemente, ser discutible si el procedimiento seguido es el más correcto. Lo que quiero señalar es que, más allá de la reivindicación de las organizaciones de nuestros compañeros judíos, tal vez nos hemos perdido todos una ocasión irreplicable de reflexionar sobre nuestra historia –no sólo la inmediata, sino también sobre sus antecedentes– común. Este es el sentido de la conclusión de la proclama final que, pese a la extensión de la cita, transcribo.

Ante esta situación, desde nuestra pequeña atalaya, gritamos a los cuatro vientos la importancia moral que para nosotros tiene el esclarecimiento de la verdad histórica, no el dinero. Tiene razón Stuart Eisenstat, director de las investigaciones norteamericanas, cuando declara que tan importante como la máxima restitución posible es la reparación moral que nos ayudará a entrar en el nuevo milenio y aprender las lecciones de la tragedia más grande del siglo XX. Para nosotros los objetivos morales tienen primacía sobre los materiales: lo contrario sería trivializar y dañar el recuerdo del Holocausto. El Gobierno debería escuchar a la comunidad judía española, muy sensible ante este tema. Tenemos derecho a la verdad histórica. Nuestros representantes quieren, entre otras cosas, que un equipo de expertos independientes prosiga las investigaciones en archivos españoles y del extranjero. Y también que se promueva el estudio del Holocausto en España, como ya se está haciendo en otros países. El Holocausto no quedará inmune al paso del tiempo, que erosiona y distorsiona la memoria y, por supuesto, permite a los seres humanos borrar todo lo que es insoportable. Que el suceso más terrible de toda la historia de la humanidad sirva no sólo de recuerdo sino también de advertencia, esencial y obligatoria, si queremos

que el Holocausto no se repita con ningún pueblo y quede firmemente inmerso en la conciencia de nuestra posteridad.

Dar la vuelta a la ética

La segunda dimensión que señalé, la ética, está ligada con este intento de reconstrucción histórica. Ante nuestra conciencia está presente la metáfora (como a ellos, a todos) y la metonimia (en su caída caemos todos) del pueblo judío. El conocimiento y la recuperación de la memoria de Sefarad implica sacar consecuencias para el presente.

Este esfuerzo es cosa de todos los días, y se transmite –como dicen los familiares, que viven en Australia, de los supervivientes de Auschwitz– “resueltamente, fragmentariamente, inconscientemente”⁹. Es decir que toca más elementos de los que la conciencia y la voluntariedad abarcarían. Ataño, como vengo sugiriendo, a una formación reactiva de nuestra cultura presente en la que negamos –nos ponemos aparte de– nuestros sentimientos contradictorios y quitamos de la vista lo que hemos entrevisto ya de la realidad: denegamos lo que debíamos analizar desde nuestro propio suelo. No es, pues, un tema: nos exige una revisión más atenta y cuidadosa de nosotros.

El nexo con nuestra memoria lo establece, pues, más allá de nuestra premeditación de estudiosos, la propia realidad. En el excelente trabajo de la profesora francesa Anne Grynberg, *La Shoah. El olvido imposible*, se nos explica con una breve sentencia, enormemente aclaratoria, el paso de la exclusión a la política de exterminio: “la burocracia nazi prevé de esta manera reconstituir el ghetto medieval”.

El itinerario que va desde el cierre intermitente –según la política de inclusión-marginación– de las aljamas a la introyección forzada de un espacio que protege y que, al mismo tiempo, sirve de pauta a la mayor de las exclusiones, es un motivo de reflexión mayor. Porque desde esa dimensión pareciera que, en materia de negación del otro, nada se improvisa. La expulsión de Sefarad es algo más que un mero antecedente del exterminio. Implica la creación de un tipo de espacio en el que la identidad tiene por fuerza que contenerse, no exponerse al diálogo. El espacio se cierra, más allá de la voluntad individual de sus moradores. Estos son los ingredientes de la delicada tesis que expone también Zygmunt Bauman, cuando destaca en el proceso terrible una fase que arranca de las actitudes más impensadas: solicitar la cooperación de las víctimas. Ese es el título de un capítulo de su obra en el que muestra con

⁹ Se trata, por vía de ejemplo, del testimonio de una asociación de familiares de las víctimas del holocausto de Australia, que expone sus reflexiones en Internet. Este tipo de asociaciones de mutuo apoyo están elaborando muchos de los modos de reflexión que, con sus complejidades y dolorosas contradicciones, pudieran abrir un debate respetuoso y decidido más allá del contexto confesional.

dolor cómo las condiciones de los ghettos, su autogobierno “para resistir”, implica también la cerrazón a otras formas de salvación posible¹⁰.

Esta es la tesis que, desde una posición de reflexión ética más que historiográfica, expone Bruno Bettelheim en sus escritos autobiográficos, cuando habla de la conveniencia para el judaísmo de liberarse de la mentalidad de ghetto. Tal vez es más que un cambio de mentalidad, tal vez hubo una continuidad entre los mecanismos de exclusión tardomedievales y la internalización de esa exclusión más allá de los hitos historiográficos de superficie. Así dice Bettelheim, comentando una serie de estudios sociológicos sobre las comunidades judías actuales en los que se detectan actitudes no conscientes de autorreferencialidad y autorrepliegue.

Ante semejantes tendencias hacia la reclusión en un tipo de aislamiento étnico o religioso norteamericano moderno, no podemos despreciar a la ligera la idea de que aún no hemos abandonado las tradiciones de ghetto; después de todo a los judíos no siempre se les impuso las juderías medievales, sino que a menudo las preferían para conservar su identidad¹¹.

El debate y el fenómeno mismo son más complejos. Pero más allá de la teoría de los espacios de exclusión que de forma tan brillante como estremecedora despliega Agamben¹², nos caben algunas preguntas que interpelan a nuestra memoria histórica y a nuestra responsabilidad ¿Cómo se produjo la concentración y acotamiento progresivos de ciudadanos de los reinos de lo que luego sería España y que ahora se justifica –desde la perspectiva “etic”, externa, política– como un *mal exigido* por la razón de estado? ¿Qué lleva al proceso de estigmatización y de exclusión que permite luego intervenir de manera mortal? ¿Qué sabemos de eso en nuestra historia cercana, la de Sefarad y su herencia y qué consecuencias sacamos para el presente?

Lo que el intento de construir y difundir la memoria del holocausto nos enseña es que se trata de una tarea consciente, voluntaria, concienzuda, y que, no nos engañemos, no es nada evidente. Es un esfuerzo común que nos hace violencia, que nos sigue haciendo violencia porque nos enfrenta con un acontecimiento descomunal. “Es como quien plantado en la jamba de su puerta se vuelve y se encuentra con un oso, o con un alacrán”, así nombra un profeta la sorpresa de la presencia de lo otro, lo que descompone, lo que se da en llamar lo sagrado.

No es evidente, como no es evidente, ni es una tendencia ciega, ni un proceso imparabile la llamada modernización, la emancipación.

¹⁰ “Los judíos en consecuencia, se acostumbraron a las condiciones de sus opresores, les facilitaron la tarea y acarrearón su perdición, aunque su actuación fuera guiada por el propósito, racionalmente interpretado, de sobrevivir”, Z. Baumann, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Séquitur, 1998, p. 159.

¹¹ B. Bettelheim, *El peso de una vida*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 215.

¹² Entre las tesis de *Quel che resta di Auschwitz*, Bollatti Boringhieri, 1998 y las lúcidas extrapolaciones de *Homo Sacer*, Valencia, 1999.

Quizá nos hemos acostumbrado, en lo que tenemos de herederos de un pensamiento progresista e ilustrado, a suponer que en la historia hay tendencias y que estas caminan en el sentido del hermoso himno de la Internacional: en el que *atruena la razón en marcha*. Herederos de ese pensamiento progresista e ilustrado, digo, con todas las cautelas que haya que ponerle –y la historia le ha puesto– a eso aquí en España, en donde hay historiadores que afirman que por no haber no hubo reforma, no hubo ilustración como tal, ni revolución industrial, ni tampoco modernidad: itampoco nos pongamos así, a cultivar –si se me permite la expresión– el *masoquismo*, no sólo el narcisismo, *de la pequeña diferencia!*.

Pero sí es cierto que la experiencia radical, el vértigo de la aniquilación de la experiencia misma –pues ni contarse se puede– en que consiste la Shoah, nos señala con dedo firme la carencia de ese pensamiento que, si puede tener valor, y aun calor, como pensamiento utópico, se revela terrible como pensamiento positivo, como positivación de la historia: No hay tendencias de progreso, cabe siempre la regresión. Lo diré más claro: la modernización no es un proceso, es un deber moral y, consiguientemente, exige deliberación cuidadosa: análisis de sus costes no queridos, rescate de sus sueños asfixiados, reviviscencia de su haz y de su envés.

Es lo que Benjamin, que barruntaba la catástrofe –una traducción de la *Shoah*– como pocos, expone en su minuciosa tarea de confeccionar un mapa del presente. Una época es lo que esa época sueña. Y esos sueños no los conocemos sino por los despertares: lo que han producido en formas de vida, en ciudades, en modos de trabajar, de amar, de pelear... Este es nuestro punto de vista.

Hannah Arendt, como es sabido, nos enseña una parte de esta revisión profunda, porque toca no sólo a la conciencia moral ante un acontecimiento que revierte el tiempo y el sentido de la historia, sino a lo impensado de nuestro modo de vida.

La desviación más grave viene, así entiendo yo su aportación, no de la perversión del criterio moral, sino de la preparación que respecto de la moral tiene la definición de lo real, la cosmovisión que se elabora para legitimar una historia posterior. Hannah Arendt a quien menciono aquí con respeto y pidiendo para ella un respeto –aun contando con el delicado episodio de su *Eichmann en Jerusalén*, y el corolario más delicado de su intercambio epistolar con Gershom Scholem, en el que al recriminarle aquel que carecía de amor a su pueblo, ella le contestó, muy escandalosamente: “sólo sé amar a personas concretas”– Pues bien, en medio de lo delicado de su posición que pretende advertir contra la sacralización de las posiciones, hay un rasgo que me parece imprescindible recordar. Me refiero a la necesidad de revisar no sólo nuestros parámetros morales, sino también nuestros implícitos metafísicos¹³.

¹³ Esta es una de las tesis centrales del excelente libro de Simona Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milán, Francoangeli, 1994, Libro que

El pensamiento no delinque, se puede decir desde una posición de garantías jurídicas positivas. Pero la experiencia que recordamos nos señala una verdad mayor: la responsabilidad de nuestras representaciones.

Freud será más radical pues sugerirá que también de nuestros sueños somos responsables.

Estos impensados metafísicos no sólo los detentan los filósofos. Están presentes y diluidos en las formas cotidianas de la ideología. Es lo que atormentaba al tenaz y melancólico Wiesengrund Adorno cuando, exilado en Estados Unidos –otros ni llegaron, como es el caso de Benjamin, de cuyo abandono en Francia, la más tenaz y colérica Hannah Arendt responsabiliza al propio Adorno– se dedica a recorrer todos los síntomas de lo que bajo el nombre de irracionalismo de la vida cotidiana puebla, en ese momento raro y crispado y ansioso de la posguerra, los hábitos y creencias de la sociedad norteamericana, es decir de la cuna del Plan Marshall. Adorno lo plasma, como es sabido, en dos trabajos centrales, uno de carácter metodológico y teórico y otro, aparentemente menor, de tipo ensayístico. El primero es *La personalidad autoritaria*. El segundo *Bajo el signo de los astros*. En ambos casos hay una lupa puesta en las formas menos nobles y concienzudas, en la fascistización de la vida cotidiana. En la vigilancia sobre nuestros modos de exclusión y omnipotencia, los que se nos cuelan en el trato común mediático e inmediato.

A esto apuntaba la radical interpelación que Armand Abécassis, en unas Jornadas celebradas en Burdeos sobre la cuestión de la Ley ¹⁴ –en 1988– en la que ponía de relieve la necesidad imperiosa de que la propia cultura centroeuropea, la cultura alemana específicamente, regresase reflexivamente sobre su “posición pagana” para poder merecer el perdón. Esta invitación severa se puede ampliar, creo yo, a volver sobre lo que en nuestra creencia limita y excluye al otro, limitación que es común a unos y a otros y que judíos y gentiles tenemos que afrontar. Se trata de potenciar una reflexión que nos ponga de frente nuestro propio límite y nuestro recurso, y ninguna otra forma de omnipotencia por participación fundamentalista. Hemos de notar muy especialmente que aquí el bastidor no lo pone *prima facie* el mundo de las creencias religiosas explícitas: la cultura del consumo que deniega el límite y la exclusión feroz sobre las que se asienta, sigue haciendo circular, como mercancías en boga, imágenes y estereotipos, formas de estigmatización que nos tapan el acercamiento abierto entre nosotros.

Según enseña Freud, en el sujeto humano hay procesos en los que, para poder soportar algo que resulta excesivo o insoportable, se producen dos fenómenos, la negación (*Verneinung*) o la denegación (*Verleugnung*). En el primer caso, se alude a cuando alguien pese a formular un deseo o un sentimiento

traduje en 1997 para la institución Alfons el Magnànim de Valencia y a día de hoy sigue, sin razón conocida, sin publicarse.

¹⁴ *Journées sur la question de la loi*. Société Psychiatrique d'Aquitaine, Burdeos, octubre de 1988.

reprimido sigue defendiéndose, negando que le pertenezca¹⁵; en el segundo se trata de un proceso en el que el sujeto rehusa conocer la realidad de una percepción traumatizante¹⁶. Lo que está en juego no es sólo el que no reconocamos nuestros propios sentimientos excluyentes y de responsabilidad no asumida, sino que negamos la evidencia, es decir no negamos los hechos de la *Shoah*, sino que denegamos la exploración de sus raíces, cercanas a nosotros.

Esto es lo que nos enseña el despojamiento, la cosificación, que el Holocausto trajo. Ese es el esfuerzo por incorporar aun lo que nos resulta ajeno, inhumano, insoportable. Es una conmemoración que cuesta un acomodo no, un “incomodo”: un acercamiento al borde del horror. Hasta donde nos sea posible ver y contar. “No hay palabras humanas para expresar una experiencia que no es humana”, así dicen los españoles rojos, supervivientes de Mauthausen, fotografiados por Francisco Boix, cuando intentan reconstruir la peripecia en la que sacaron del campo las fotos del horror¹⁷. Ese esfuerzo de mantener los ojos abiertos, de intentar decir de lo imposible algo. Como lo plasma el poeta catalán Josep Maria Sala-Valldaura (1947)

FIN, HILOS, HIJOS DE CENIZA¹⁸

Inviernos con guerra crían carámbanos de sangre
 en el tejado de nuestro tiempo.
 Los soldados y los niños lloran de noche,
 buscan cuentos y recuerdos, sábanas limpias,
 gritan un sueño de mujeres y de lunas.
 Hilos de ceniza transpiran por las paredes de Berlín,
 están entumecidas las manos de los que escriben
 el latido de la nada, las sombras del fuego,
 Hiroshima o el gas o el hambre.
 Ámame, te dice, porque hacer el amor
 es salvar de lo oscuro un compás huidizo de armonías.
 Escucho tu corazón y alargó sus sílabas,
 porque aún es redondo el vientre del vivir.
 Fuera, no tremolan los silencios,
 sino el grito escondido de muchas miserias.

Contra el basurero del olvido este libro.

¹⁵ J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Ed. Labor, 1979, p. 244.

¹⁶ J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, op. cit., p. 378 y ss. En este caso se mencionan los trabajos de Freud de 1924 y sus generalizaciones en el *Esquema del psicoanálisis* de 1938. El feticchismo y, más en profundidad, la escisión del yo arraigan en este proceso.

¹⁷ La peripecia de Boix –ver nota 8– ha sido objeto de algunos documentales elaborados por los supervivientes de los campos. En la presentación del antes citado, Jorge Semprún, superviviente del mismo campo, de forma paradójica y visionaria, afirma: “en ese contexto de la resistencia de los campos se estaba gestando una Europa libre”.

¹⁸ Poema aportado por el poeta y amigo Victor Sunyol. (La traducción es de JMM).

Y es que no se trata de ideas metafísicas que se presentan al pensador como un chorro luminoso que eleva su condición de bávaro o de castellano a la de pastor del ser. Las ideas que formulan –que a veces deliran– la condición humana son también transferenciales: están sometidas a la ley del discurso del otro. El universo no consciente de los *aprioris* metafísicos –aquellos que atesora el ontólogo como verdades incontaminadas, como regalo del cielo– está trazado como un patio central de un cuartel o de una fábrica, de un campamento o de una franja de exclusión: debajo de la llamada al pastoreo del ser o del verbo está la voluntad de gobernar lo real de un modo único, la voluntad de imponer ese modo. Lo sagrado de uno no dialoga, no se abre, no se expone al trato con lo sagrado de otros. La metafísica egregia no se deja llevar a los itinerarios concretos en los que las palabras designan biografías y conflictos.

Por eso cabe un rescate de la perspectiva de Freud cuando habla de los procesos de identificación. Como Peter Gay muestra¹⁹, Freud es sensible a los procesos de identificación en la medida en que en ellos no sólo incorporamos las ideas, las formulaciones claras, nítidas, el rostro amable de las figuras poderosas –amantes y poderosas– sino que incorporamos también sus sombras. Aquello que no soportamos, aquello que hace mella en el rostro impoluto, aquello que es negativo. Uno incorpora no sólo el cuento hermoheado de la vida de los padres sino también y sobre todo sus manías, sus tics, sus miedos...

Esta forma de la identificación se dobla con otra, que responde a una formulación posterior, a saber la de que en la identificación no incorporamos, de manera inconsciente, lo que las figuras de amor y autoridad son y hacen, sino incorporamos sobre todo sus sueños. Freud dice que incorporamos sus ideales inconscientes. Aquello, podemos colegir, que ni siquiera ellos mismos han revisado. Algo de esto pasa con la transmisión de la memoria histórica, con la transmisión de la prohibición social de recordar. Menos mal que en el gesto de la prohibición puede aparecer el gesto que delata y suscitarse la curiosidad. – ¿Qué hay ahí detrás, en el armario, en el desván, en el huerto, debajo de las calles de Madrid... ?, dice el niño.

– No, nada, cosas viejas, nada que valga, nada que a ti te interese... le responden.

Esa vía de la identificación abre a una deliberación moral importante: o bien cribamos los ideales de los padres, los ideales inconscientes, o bien los reproducimos mecánicamente sin saber por qué. Así se puede entender esos chascarrillos de la escritura: “los padres comieron los agraces y los hijos sintieron

¹⁹ P. Gay, *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, Barcelona, Paidós, 1990: “ construyen sus identificaciones no sobre el modelo sus padres sino sobre el superyo parental [que es] el vehículo de la tradición de las valoraciones resistentes al tiempo que así se han propagado a través de las generaciones” in S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen*, GW, XVI, 73.

la dentera”²⁰. Ese peligro de la repetición es el que atenaza hoy la reflexión nuestra.

Expulsados del tiempo, de lo lleno del tiempo apropiado y compartido, nos parecemos una vez más –de una manera nueva pues la exclusión se generaliza con modos nunca vistos– a aquella *mayoría marginada* que Franco Basaglia nombró a propósito de la exclusión manicomial. En tiempo ajeno y en tierra extraña, en el sentido en que no sólo somos casi todos, de antes o de ahora, emigrantes e hijos de emigrantes –de corta o de larga distancia– con un *pedigree* mixturado que nos permite sentir con quien es excluido precisamente por su *pedigree*. En tierra extraña porque estamos contribuyendo silenciosamente al cierre de una nueva exclusión: la de la mayoría de la humanidad.

Dar vuelta a la biografía

Yo nací en una casa que ya no existe, es ahora un jardín público. Vengo de unos abuelos de campo, de cuya casa sólo queda un solarcico y una higuera mocha. Vengo de otros de la Renfe que vivieron al hilo de los trenes. Me gustan y entiendo bien las canciones de Sefarad. Pero hay un salto que es la experiencia de la *Shoah* y que aquí –no sólo por la situación del franquismo– quedó tapado para nosotros. Ese mandato humano de cantar en tierra extraña para poder vivir en ella sigue teniendo ecos que no podemos apagar. Yo hoy he tirado del hilo del recuerdo de las canciones de mi abuela. Pero con esas mismas letras, con la pregunta brutal por cómo cantar en tierra extraña hay un poema más que valiente, escrito por Itzhok Katzenelson²¹ en el campo de Vittel entre el 3 y el 5 de octubre de 1943.

¡Canta! toma tu arpa, vacía, huera, ligera
Sobre sus cuerdas finas lanza tus dedos plumizos
Corazones doloridos – canta el último canto
Canta a los últimos judíos sobre la tierra de Europa
¿Cómo cantar, cómo abrir la boca...?

¿Cómo cantar – en un mundo
Que se me ha convertido en desierto?
¿Cómo cantar cuando mis manos son
nudos de dolor?...

²⁰ Cito de memoria por la versión de Bover-Cantera.

²¹ En Anne Grynberg, *La Shoah. L'impossible oublier*, Gallimard, 1995. La traducción de los poemas es mía (JMM)

(Y luego Itzhok clama y convoca a los desaparecidos)

...Apareced ante mis ojos, todos vosotros,
quiero veros a todos, miraros, quiero
lanzar sobre mi pueblo asesinado
una mirada ciega, una mirada sorda
Y cantaré..sí...dadme el arpa...
Que yo canto!

Pero esto no es más que un caso, un grano que no hace granero pero ayuda al compañero, lo de cada uno no es más que un episodio de migrante. *Un hombre solo / una mujer así tomados de uno en uno* –decía Goytisoló– *son como polvo, no son nada*. Lo que aquí queda pendiente es cómo nos asomamos todos, los migrantes y los estantes, al exterminio, al viaje que no acaba en un andén, a la máquina de hacer desaparecer. Cómo nos enfrentamos los migrantes, los mestizos, los marranos, los conversos a nuestra propia memoria, como la compartimos con los hermanos de Israel y de Palestina. Para no volver a excluir, a perseguir, a aniquilar a ninguno de nosotros, a ninguno de los otros.

Como dice Charlotte Delbo en su *Plegaria a los vivos para perdonarles que están vivos*²²

Os lo suplico:
haced algo
Aprended un paso
una danza
algo que os justifique
que os dé el derecho
de andar vestidos de vuestra piel y vuestro pelo
Aprended a caminar y a reír
porque sería demasiado estúpido
al final
que tantos hayan muerto
y que vosotros viváis
sin hacer nada con vuestra vida.

²² En Anne Grynberg, *op. cit.*