



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE LENGUA Y LITERATURAS HISPÁNICAS

**LA LÍNEA DE LA SOMBRA: VIOLENCIA Y MARGINALIDAD EN
SEFARAD DE ANTONIO MUÑOZ MOLINA**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN LENGUA Y LITERATURAS HISPÁNICAS

PRESENTA

JOSÉ ALEJANDRO LÓPEZ JIMÉNEZ

DIRECTOR DE TESIS

DR. RAMÓN MORENO RODRÍGUEZ

Ciudad de México, noviembre de 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A mi Universidad Nacional Autónoma de México, por ser tan grande y tan generosa.

A mis maestros, por haberme dado siempre la oportunidad de aprender en sus clases.

A mi madre, Alejandra Jiménez García, por su apoyo incondicional, su ejemplo y tenacidad; por ser la persona más fuerte y extraordinaria que conozco.

A Rosa María Rivero, por los años que compartimos y porque nunca perdimos el rumbo.

Al Dr. Ramón Moreno Rodríguez, asesor de esta tesis, sin cuyas observaciones y comentarios esta investigación no habría logrado su forma final.

Al sínodo, Dra. Lourdes Franco Bagnouls, Dr. Juan Coronado López, Dr. Israel Ramírez Cruz y Lic. Ricardo Martínez Luna, por su lectura atenta, amabilidad y disposición en la realización de este trabajo.

LOS EXCLUIDOS SE HAN
CONVERTIDO EN EL EPÍTOME DE
ESA EXTRATERRITORIALIDAD
DONDE SE HUNDEN LAS RAÍCES DE
LA ACTUAL *PRECARITÉ* DE LA
CONDICIÓN HUMANA, CAUSA
PRIMORDIAL DE LOS MIEDOS Y
ANSIEDADES HUMANOS DE
NUESTROS TIEMPOS.

ZYGMUNT BAUMAN

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
-------------------	---

CAPÍTULO I EL REINO DE LAS VOCES: APROXIMACIÓN A LA NARRATIVA DE ANTONIO MUÑOZ MOLINA

1. La generación de los 80`	7
2. Panorama de la narrativa de Antonio Muñoz Molina	10
3. <i>Sefarad</i> , la literatura y la vida	21

CAPÍTULO II AMENAZADOS POR LA BARBARIE: TRES ASEDIOS A *SEFARAD*

1. Antisemitismo de masas.....	27
2. El terror totalitario	37
3. Marginalidad, marginación y exclusión social.....	47

CAPÍTULO III LA NOCHE MÁS OSCURA DE EUROPA: PODER Y VIOLENCIA EN *SEFARAD*

1. Las ideologías del odio.....	55
2. Los enemigos del pueblo.....	64
3. El poder de matar	70
4. El desprecio de las masas.....	77

CAPÍTULO IV
LA ANGUSTIA DE SENTIRSE DISTINTO: MARGINACIÓN Y EXILIO EN
SEFARAD

1. La mirada del otro.....	84
2. Abrumado por algo	91
3. El exilio inmóvil	97
4. ¿Y tú qué harías?.....	104
 CONCLUSIONES.....	 111
 BIBLIOGRAFÍA.....	 116

INTRODUCCIÓN

Antonio Muñoz Molina publicó *Sefarad* en 2001. Pese a ser un autor conocido por varias de sus novelas premiadas, en especial por *El jinete polaco* (1990), esta novela, de título un poco insípido, pasó desapercibida en los ámbitos académicos. El título *Sefarad* alude a la diáspora, al destierro y exilio de los judíos de tierras españolas. Pero también *Sefarad* se constituye en el imaginario del escritor español como el lugar ideal donde el pueblo judío se reencontrará.

A primera impresión, esta palabra, o este *locus*, no nos dice mucho sobre lo que realmente hay en la novela; parece que nos encontramos ante “una novela más” sobre judíos y el Holocausto, o así la entendieron algunos periodistas españoles en la recepción que tuvo esta obra en la fecha de su publicación y en los meses subsecuentes. La crítica (aquí nos referimos básicamente a reseñistas y periodistas culturales, quienes son el primer filtro de una obra literaria publicada) aunque reconoció la calidad y los méritos del libro, conociendo de antemano la trayectoria del escritor español, no percibió que la novela encerraba algo más que una historia sobre el exilio judío. De hecho, la mayor parte de los ensayos que se puede encontrar sobre esta novela refieren a una “novela del exilio” o “novela sobre el Holocausto”.

Tal vez este prejuicio se deba en parte a que, desde mi perspectiva, la novela llegó tarde al tema. Prácticamente terminada la Segunda Guerra Mundial, los escritos de ficción y no ficción sobre los regímenes nazi y estalinista proliferaron; estos hechos fueron documentados, novelados, testimoniados y reflexionados en toda Europa, no así en España.¹ El franquismo encapsuló a España casi cuarenta años; la aisló, la mantuvo

¹ Cfr. Antonio Muñoz Molina, *Sefarad*, Madrid, Cátedra, 2013. En particular merecen mención algunas de las lecturas que influenciaron a Antonio Muñoz Molina durante la redacción de *Sefarad* y que se incluyen en una Nota de Lecturas al final de la novela.

suspendida en una especie de limbo histórico en el que, aparentemente, no entraba ni salía nada.

En este marco, la edición crítica que se publicó en 2013 en España, a cargo de la editorial Cátedra, que todavía no llega a México y que descubrimos por un azar en la recopilación de material para esta tesis, nos muestra que la novela comienza a ser revalorada desde una perspectiva histórica que la coloca como un referente de la literatura europea actual.

Esta edición crítica tiene las ventajas de ser reciente (de hecho es la primera y la única hasta ahora); de haber recuperado algunas de las opiniones y reseñas que generó la publicación de *Sefarad* en el 2001, material que nos sirvió mucho para ubicar nuestras primeras ideas dentro de la crítica general, además de contar con abundantes notas que esclarecen muchos de los pasajes que parecen oscuros o confusos.

Esta edición, a cargo del investigador de la Universidad de Amsterdam, Pablo Valdivia, marca un nuevo camino en la crítica de *Sefarad* y de la obra de Antonio Muñoz Molina, considerando que dicho trabajo fue revisado y aprobado, así como enriquecido por el propio autor al facilitar el denominado *Cuaderno Sefarad*, integrado en un *dossier* final y que representa el genuino laboratorio en el cual se fraguó esta novela y que sirvió para establecer un parámetro de interpretación.

La crítica de Valdivia, más formal y rigurosa que las primeras recepciones del periodismo cultural, en términos generales, ve en *Sefarad* un puente histórico entre la España franquista y la Europa inmersa en la guerra; un acercamiento de la cultura española a la cultura europea, y en el último de los casos; una forma de insertar a España en la Historia de Europa del siglo XX.

Aunque esta interpretación aporta una visión histórica que no encontrábamos en las primeras reseñas ni comentarios sobre *Sefarad*, me parece que no llega al fondo de lo que constituye el entramado de la novela.

Hay que ser claros en este aspecto, Muñoz Molina no nos vino a descubrir el Holocausto, ni a personajes como Primo Levi, Jean Amèry, Franz Kafka o Milena Jesenskà; tampoco los totalitarismos, ni la precariedad de la vida moderna; lo que sí nos descubrió es que las vidas de estos pueden y están relacionadas con otras vidas y otros destinos.

Para nosotros, la novela trasciende la cualidad de ser un testimonio sobre la persecución nazi o estalinista, para ser un mapa de relaciones en las que la Historia es sólo un telón de fondo para ahondar en las situaciones límite en las que los personajes se ven forzados a reflexionar sobre su propia vida.

La tesis que presento surge, en este contexto, como una forma de contribuir no sólo a los estudios de la literatura española contemporánea, sino en específico pretende participar en la crítica y difusión de *Sefarad*, así como profundizar en las reflexiones sobre temas que, aunque parecen ya superados, se alzan en el horizonte como una amenaza siempre latente.

La hipótesis principal es que *Sefarad* no es una novela sobre el Holocausto; mucho menos es una novela autobiográfica; es, en palabras del autor, “una mapa, una geografía de todos los destierros posibles”, y estos destierros incluyen la persecución de los judíos pero no es el único tema ni el más importante. El judío es un emblema de algo más profundo.

El judío, en *Sefarad*, es el símbolo de la fragilidad humana; “judío” no sólo es el que por una situación étnica o religiosa pertenece a esta comunidad, sino que “el judío” se convierte en metáfora de todo tipo de persecución, exclusión y marginación; es una condición compartida con cualquier personaje que se encuentre en una situación similar. Incluso, a lo largo de la novela, esta condición se extiende hasta el lector y al autor mismo. Todos estuvimos, estamos o estaremos en *Sefarad*.

Vista desde esta perspectiva, *Sefarad* es, como su subtítulo lo indica, una novela de novelas; una historia hecha de varias historias que tienen en común una *condición*, la condición de vulnerabilidad, de precariedad de la vida.

Lo que hace que los personajes de *Sefarad* constituyan un *continuum* es su marginación social, la situación inestable en la que se desarrollan sus vidas; sea un disidente perseguido por el estalinismo, sea un judío en un campo de concentración, sea un discapacitado que es señalado socialmente, sea un desempleado, un drogadicto o un enfermo terminal. La red interpretativa trasciende un hecho histórico, como el nazismo o el estalinismo, para objetivarse en la vida cotidiana.

Esa vida diaria que en cualquier momento puede verse trastocada, mutilada, transformada, por un hecho imprevisto. La fragilidad de nuestro entorno, siempre a merced de la contingencia, nos coloca en una situación flotante, vulnerable, frente a los acontecimientos de la vida o de la historia. Siempre estamos en el límite de la línea de la sombra, que a diferencia de la de Joseph Conrad, que divide la juventud de la madurez, aquí divide la vida de la muerte.

Hay en Muñoz Molina una voluntad que insiste en cuestionarnos, incitarnos, abordarnos con preguntas incómodas, ¿Y tú qué harías si te pasara esto o aquello? La persistencia en la pregunta ética termina por involucrarnos en la vida de los otros como si fuera la nuestra. Nos obliga a ponernos en el lugar del otro e imaginar qué pasaría si nosotros, de pronto, nos encontráramos del otro lado de la línea de la sombra, esa línea que divide lo normal de lo anormal, la aceptación del rechazo, la inclusión de la exclusión, la salud de la enfermedad, el amor de la soledad, el éxito del fracaso, la vida de la muerte.

En síntesis, los grandes temas que vertebran *Sefarad* articulan un panorama desolador y terrible: el destierro, los totalitarismos europeos, el terror estalinista, el genocidio nazi, lo judío como metáfora de todos los exilios, la marginalidad de la vida cotidiana, la inestabilidad de la vida, la angustia de sentirse excluido, la devastación de la violencia bélica, la pobreza de los olvidados, el choque cultural de los migrantes, las configuraciones de las identidades individuales y colectivas, la frustración de la vida en provincia, entre otros.

Estos temas los hemos agrupado en bloques para poder analizarlos a detalle. Cada bloque, a su vez, está compuesto de subtemas que refieren a un aspecto de *Sefarad* que nos interesa destacar.

Así, en el capítulo primero, esbozamos un breve panorama biográfico y literario de la figura y obra de Antonio Muñoz Molina, colocamos al escritor en su generación y contexto social para ubicar a *Sefarad* en el lugar preciso que le corresponde, tanto en la trayectoria novelística del autor como en el panorama narrativo de su tiempo; también hacemos un somero análisis de algunos de los temas recurrentes (obsesiones) en la obra del autor que están presentes en *Sefarad* y hacemos, finalmente, algunas reflexiones sobre el proceso de escritura de esta novela.

En el capítulo segundo, establecemos las bases teóricas con las que trabajaremos tres temas fundamentales de la novela, son tres asedios que intentan penetrar en el fondo último de la novela y que cubren todas las historias, a su vez, le dan cohesión a la misma: el antisemitismo de masas, la violencia totalitaria, y la marginalidad. El antisemitismo analizado desde una perspectiva social de masas en la que participan los denominados prejuicios y dispositivos culturales que hasta cierto punto permiten este tipo de expresiones, como una salida de las frustraciones sociales. Siguiendo la idea de Arendt de que el antisemitismo es un “insulto al sentido común”, diseccionamos este fenómeno para explicar ciertas conductas y lo relacionamos con otras manifestaciones de odio, que pensamos tienen la misma base social.

El terror totalitario visto no desde sus encarnaciones estatales o procedimentales sino como producto de las ideas y de la tergiversación de presupuestos teóricos y filosóficos para lograr un objetivo delirante pero atractivo para ciertos grupos en determinados contextos históricos. Y finalmente la marginalidad y sus derivados, la marginación y la exclusión social, nuevas formas de barbarie, que en el contexto de los discursos sobre la Modernidad, la Democracia y la Igualdad, se vuelve necesario reflexionar sobre sus limitaciones.

En el capítulo tercero, ya con *Sefarad* en la mano, analizamos los efectos de los Estados totalitarios en los personajes de la novela; nos adentramos en la conformación de la mentalidad autoritaria, en cómo se crea una ideología del odio, cómo se crean los enemigos públicos, y describimos la función del Estado y de las masas en esta coyuntura atroz del autoritarismo.

En el cuarto capítulo penetramos la intimidad de los personajes marginales, en su sentir existencial, en su angustia y anhelos; analizamos el problema de la identidad como un problema social, el exilio interno como último reducto de la libertad, la angustia de vivir en la incertidumbre, cualquiera que esta sea, para llegar finalmente al corazón del libro que es, a nuestro entender, la empatía que nos propone el autor con la pregunta clave de la novela ¿Y tú qué harías?

Cada uno de los capítulos aborda un bloque de temas en común, y a su vez, cada capítulo completa la visión que tenemos de conjunto de *Sefarad*. De ninguna manera se pretende haber agotado los temas, acaso sólo estemos empezando a descubrir algunas de las cualidades que encierra esta gran novela de la literatura española actual.

CAPÍTULO I

EL REINO DE LAS VOCES: APROXIMACIÓN A LA NARRATIVA DE ANTONIO MUÑOZ MOLINA

*Las obsesiones tienen sus raíces muy profundas,
y cuanto más profundas,
menos numerosas son.*
Ernesto Sábato

1. La generación de los 80'

Antonio Muñoz Molina nació en 1956, en Úbeda, Jaén, una localidad de Andalucía. Este lugar en el que vivió su infancia y adolescencia, le servirá para construir posteriormente Mágina, el espacio imaginario donde transcurrirán gran parte de sus historias. En 1974 se traslada a Madrid para estudiar periodismo pero sólo permanece un semestre. Se instala en Granada al año siguiente donde termina la licenciatura en Historia del Arte.

Entre 1979 y 1980 realiza el servicio militar en Vitoria y San Sebastián, que después recordará en *Ardor Guerrero* (1995). Comienza a trabajar en el Ayuntamiento de Granada y es ahí donde inicia también su trabajo periodístico. En 1986 publica su primera novela, *Beatus Ille*, comenzando de esta manera una trayectoria literaria e intelectual que lo ha llevado a ser considerado uno de los escritores principales en lengua española actualmente, y ha ganado prestigiosos premios que lo han colocado como una referencia imprescindible en el panorama literario contemporáneo.

Muñoz Molina pertenece, por motivos meramente accidentales, a un conjunto de escritores que comenzaron a publicar en la década de los años 80' del pasado siglo. Por ello, y para efectos de esquematización, se ha agrupado a estos autores en una llamada "generación de los 80'", que más que compartir una estética o una visión del mundo, comparten una circunstancia histórica en España: la transición democrática.

Este hecho ha permitido a estos escritores, además de liberarlos de ciertas trabas editoriales y de censura, tener una proyección mediática y mercadológica vertiginosa, más inmediata y eficaz que la que tuvieron las generaciones precedentes:

En esta situación caracterizada por la libertad de que gozan los creadores, por una conciencia de libertad en todos los campos, en la que el escritor pasa de tener una responsabilidad frente a la sociedad a tenerla sobre todo frente a sí mismo, lo que para algunos supone una re-privatización de la literatura.¹

Hay que recordar que el franquismo enclaustró a España en una situación asfixiante no sólo para las libertades individuales sino también para la creatividad y el cultivo del espíritu:

El triunfo del franquismo encapsula de nuevo a la península aislándola del resto de Europa y retroalimentándola de tradición y costumbrismo, sujetándola con los silicios de la culpa religiosa y sumiéndola finalmente en un nihilismo que, como veremos, frustra todo espíritu de combatividad.²

La censura, en este contexto, se ejercía desde el ámbito político y religioso, y se dirigía tanto a la vida pública como a la privada, produciendo una atmósfera de inercia apática, deshumanizante, llena de culpa y temor, muy semejante a esa sensación de “exilio inmóvil”, abulia y pesimismo que vemos en los personajes de Antonio Muñoz Molina.³

¹ Epicteto Díaz Navarro, *Introducción a la narrativa de Antonio Muñoz Molina*, Castalia, Madrid, 1997, p.20.

² Lourdes Franco, *Los dones del espejo. La narrativa de Antonio Muñoz Molina*, México, Plaza y Valdés, 2001, p.51.

³ No es arriesgado decir que estas características son una constante en la narrativa española del siglo XX, que las podemos encontrar desde las novelas de Baroja y Unamuno y que tal vez, siguiendo a Ortega y Gasset, sean constitutivas de la cultura española. *Ibidem*, p. 50.

Una reflexión de Juan Goytisolo sobre la frustración de una huelga nacional en 1956, nos sirve para corroborar esta afirmación sobre las condiciones morales del pueblo español durante el franquismo:

Pero sobre todo, detrás de las razones tácticas, está la realidad de un país al que veinte años de franquismo han quitado el gusto de la política. Si, parafraseando a Valéry, el fascismo es el arte de impedir que la gente se ocupe en lo que le interesa, Franco, mucho más que Hitler, es un artista en la materia.⁴

Es en esta atmósfera opresiva descrita por Goytisolo en los años 50' del siglo XX español, en la que transcurre la infancia y juventud de los escritores que comienzan a publicar en los años 80', dejando una impronta que se refleja, de manera directa o indirecta, en su obra. Entre los nombres de escritores que se pueden mencionar, como parte de esta generación, están Eduardo Mendoza, Juan José Millás, Javier Marías, Manuel Vázquez Montalbán, Almudena Grandes, Enrique Vila-Matas, por mencionar algunos.

Estos escritores, como dijimos, comparten algunas características que los diferencian de las generaciones previas, marcando un nuevo rumbo en la narrativa española. Algunas de estas características son: hay un distanciamiento de la temática social de los narradores de los 50' y 60' (Camilo José Cela, Carmen Laforet, Miguel Delibes, Juan Goytisolo) como del experimentalismo de los 70' (Juan Marsé, Luis Martín Santos, Francisco Umbral);⁵ hay un regreso a la narración clásica, al "gusto de contar historias", hay una revaloración de lo individual frente a lo social, una proliferación de diversos subgéneros narrativos (novela negra, novela de folletín, novela de espías, novela histórica), una influencia fuerte del cine y la música popular; hay una reivindicación de la imaginación, de lo "imaginario" frente a lo concreto; estos narradores tienen una actitud más abierta, cosmopolita que busca

⁴ Juan Goytisolo, *En los reinos de Taifa*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 39.

⁵ Según Francisco Rico, la desaparición de la censura fue casi simultánea al abandono de la literatura comprometida o social, que desde principios de los 50' se había extendido por toda España. Tanto este tipo de literatura como el experimentalismo de los 70' serán los últimos episodios de las vanguardias en aquel país. Francisco Rico citado en Epicteto Díaz Navarro, *op. cit.*, p. 20.

abreviar en la tradición literaria europea completa; utilizan técnicas narrativas novedosas como la intertextualidad, la oralidad y las superposición de tiempos y espacios; hay una voluntad de indagar en el pasado histórico; y tal vez la característica más importante sea que hay una demoledora influencia de la literatura latinoamericana (Borges, Onetti, Cortázar, García Márquez, Rulfo) y anglosajona (Faulkner, Joyce, Greene, Hammett, Chandler) que dota a los textos de esta generación de un peculiar eclecticismo, hoy llamado posmodernidad.⁶

La novelística de Antonio Muñoz Molina se inserta en este cuadrante literario de manera natural. Sus narraciones, escritas en forma clásica, con intrigas bien diseñadas como elemento central, y gran cantidad de referencias culturales y populares, encontraron una gran aceptación, tanto en los ámbitos académicos como en los espacios públicos, haciendo de la obra del escritor de Úbeda, una de las más sugerentes en la actualidad.

No obstante todo ello, la pertenencia a una generación, escuela, corriente o periodo solo nos sirve como contexto para ubicar una obra en el transcurrir de una tradición, pero no la explica ni la define. Por ello hay que acercarse a los textos mismos de manera directa e interrogarlos, para encontrar nosotros las claves que nos permitan acceder al universo de un escritor, al imaginario que le da origen a una obra literaria.

2. Panorama de la narrativa de Antonio Muñoz Molina

La obra de Antonio Muñoz Molina, recientemente galardonada con el Premio Príncipe de Asturias y con el Premio Jerusalén (2013) dos de los premios más importantes en el ámbito de las letras, ha ido ganando un público lector cada

⁶ El concepto de Posmodernidad es tan equívoco como el de Modernidad, no hay un consenso sobre lo que implica, sus alcances ni límites, ni siquiera sobre cuándo inicia uno y termina el otro: "lo posmoderno probablemente no pueda ser considerado como un nuevo paradigma (aun dentro de alguna extensión del sentido kuhniano del término). No ha reemplazado al humanismo liberal, aunque lo haya desafiado seriamente". Linda Hutcheon, "Teorizando lo posmoderno. Hacia una poética" en Alberto Vital (editor) *Conjuntos, Teorías y enfoques literarios recientes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, p. 133.

vez más amplio y se han incrementado los trabajos académicos y especializados sobre sus libros.

Desde la publicación de su primera novela, *Beatus Ille* (1986) la producción novelística de Muñoz Molina no ha cesado. Al contrario, es uno de los escritores españoles contemporáneos con más presencia internacional. Por ello, es necesario hacer un breve recorrido de su obra para poder ubicar con mayor precisión el lugar que ocupa *Sefarad* en su trayectoria literaria.

Este esquema de su obra novelística se hará no desde una perspectiva cronológica de publicación sino desde lo que Charles Mauron llama “metáforas obsesivas”, esto es, constantes lingüísticas, de personajes y temas que se repiten en una producción literaria a través del tiempo.⁷

Este método, llamado psicocrítica,⁸ toma como base de su estudio la obra como tal y no la personalidad del escritor, como por ejemplo lo hace el psicoanálisis aplicado, esto indica que el análisis se hace de acuerdo con la “mitología personal” del escritor, podríamos decir mejor “con su imaginario” y no con la psicopatología del mismo:

El estudio de estas constantes, que aparecen una y otra vez a lo largo de toda una producción, muestran cómo, de manera inconsciente, ciertas esferas volitivas y oníricas del creador se posesionan de la obra, dándole, a pesar de la diversidad genérica, temática e incluso estilística, una unidad que rebasa la simple intencionalidad, para convertirse en el eje motriz de sus necesidades de expresión.⁹

Aunque no se pretende un análisis exhaustivo de toda la obra de Muñoz Molina hasta el momento publicada, condición necesaria para la utilización de este método llamado psicocrítica, lo que sí nos proponemos, con modestia, es

⁷ Lourdes Franco, *op. cit.*, p. 11-13.

⁸ *Ibidem*, p. 11.

⁹ *Ibidem*, p. 12.

señalar algunas constantes (obsesiones) de manera general que hemos encontrado en varias de sus novelas y que desembocan en *Sefarad*.

La primera de ellas es la provincia. Desde su primera novela, *Beatus Ille* (1986) una de las obsesiones literarias de Muñoz Molina es la provincia con todo lo que esta implica: la periferia, lo que no es central, lo no urbano ni desarrollado: “del margen al centro de la vida, del campo a la ciudad, de la adolescencia a la madurez, este tipo de héroe está entrañado y en el corazón mismo de la realidad moderna”.¹⁰

Los héroes de Antonio Muñoz Molina hacen esta trayectoria una y otra vez, en búsqueda de un lugar adecuado donde desarrollar sus potencialidades pero también, con la voluntad de reconstruir el pasado que les dio forma.¹¹

El personaje de *El jinete polaco* (1991) es el más claro ejemplo de este viaje doble: hacia el pasado y hacia el futuro. En la primera parte de la novela, el personaje narra su infancia en el pueblo de Mágina, lugar mágico y misterioso, trasunto del Comala de Rulfo, del Macondo de García Márquez, del Santa María de Onetti y más lejano, del Yoknapatawpha de Faulkner. Es en Mágina donde transcurre la infancia del personaje que va reconstruyendo a lo largo de la novela a través de los recuerdos de las voces que escuchaba cuando era niño.

“El reino de las voces” se llama esta primera parte, como una alusión a la tradición popular oral, a la vida rural, provinciana, que solo se conoce a través de las voces de los habitantes o de los que habitaron alguna vez un lugar; las historias que se oían alrededor, las vidas que transitaban como apariciones furtivas, que se manifiestan para contarnos algo y luego regresar al olvido.

Mágina es esa provincia de la que se quiere huir pero a la que se regresa también en búsqueda de la identidad:

¹⁰ Epicteto Díaz Navarro, “Introducción a la narrativa de Antonio Muñoz Molina” en Antonio Muñoz Molina, *El dueño del secreto*, Castalia, Madrid, 1997, p. 186.

¹¹ *Ibidem*, p. 37 y ss.

Mágina es el mundo de la infancia de Manuel, con su casa pobre y sus campos aledaños; Mágina es la ciudad de su adolescencia, con sus primeros bares y sus incipientes conquistas; Mágina es la ciudad del hastío, del desencanto, de la necesidad de la huida, y así, Mágina se convierte para Manuel en la ausencia siempre evadida, pero al entrar en la alcoba del amor, Mágina es el recuerdo subsumible de la guerra civil y la historia fantástica de la emparedada, ciudad que se va llenando y construyendo a sí misma en este repetirse de sus propios signos, es decir, de sus propias metáforas.¹²

Es en esta novela donde la provincia adquiere para Muñoz Molina sus dimensiones más míticas, originarias, fantásticas y formativas; pero también es aquí donde las condiciones más sofocantes, alienantes, áridas de la vida encuentran su mayor efervescencia.

Esta constante de la provincia, o mejor dicho, de lo provinciano en Muñoz Molina la encontramos en prácticamente la mayoría de sus novelas principales. Como se mencionó, en *Beatus Ille*, en *El jinete polaco*, en *Plenilunio*, en *Sefarad*, Mágina es el escenario fundacional en el que se desarrolla la peripecia de los personajes; pero también en sus obras menores encontramos acaso de manera más condensada esta sensación opresiva y alienante de lo “provinciano”.

Por mencionar tres obras: en los relatos *Los misterios de Madrid* (1992) *El dueño del secreto* (1993) y *En ausencia de Blanca* (1999) asistimos a la degradación de tres jóvenes que con el ímpetu e ingenuidad propia de un provinciano, acometen aventuras que terminan por devolverlos a su “realidad”, circunstancias ante las cuales manifiestan su incapacidad para adaptarse a otros estilos de vida, en particular a los más cosmopolitas, trayendo con ello desgracia y ruina a sus vidas.

¹² Lourdes Franco, *op. cit.*, p. 76.

En *Los misterios de Madrid*, Lorencito Quesada, un joven aficionado al periodismo, se embarca en una aventura que lo llevará a conocer los bajos fondos de Madrid, y con ello, a padecer un choque cultural y de realidad que lo colocará en situaciones embarazosas, de vergüenza y peligro, pero a la vez, esta aventura será una catarsis que lo purificará de sus resabios provincianos. Lorencito Quesada, así, en diminutivo, es un ingenuo que ha alimentado sus fantasías con literatura popular, cine y cultura pop, a la espera del gran acontecimiento destinado para él:

Tenía la sospecha de encontrarse en el umbral de una inminente gloria periodística, que hasta entonces, desde hacía no recordaba cuántos años, se le había negado tozudamente y no por culpa suya o por falta de vocación o de méritos, sino por el maleficio de esas mezquindades que son el pan de cada día las provincias más incultas.¹³

Lorencito Quesada será víctima de sus propios anhelos y limitaciones, generados en la vida de provincia cerrada y retrógrada que Muñoz Molina describe una y otra vez en sus obras, haciendo de este tema una obsesión que determina gran parte de su obra.

En el caso de *El dueño del secreto*, un joven estudiante de periodismo se ve envuelto en un complot que fue verídico para derrocar a Francisco Franco en 1974. Conforme avanzamos en la lectura vemos cómo la posibilidad del complot, o mejor dicho, la idea de ser partícipe de un complot comienza a tener estragos en el estudiante, quien, de una euforia ingenua, pasa a un temor injustificado que lo lleva a dudar incluso de su vocación:

La idea de volver aquel mismo día a mi pueblo, de cenar y dormir esa misma noche en la casa de mis padres, se me impuso con una fuerza indomable, como si despertara de pronto el pueblerino asustado que yo escondía bajo siete llaves dentro de mí, el

¹³ Antonio Muñoz Molina, *Los misterios de Madrid*, Barcelona, Seix Barral, 2013, p.11.

conformista obediente, el sempiterno camastrón que sólo albergaba ilusiones tangibles, como el noviazgo y el matrimonio, y no quería sacrificar su bienestar diario en nombre de la quimera del periodismo.¹⁴

Esta desazón es habitual en los personajes de Antonio Muñoz Molina, este desánimo que de pronto se apodera de estos como un desaliento ante las propias flaquezas e incapacidades. Este “no estar a la altura” desemboca necesariamente en auto recriminaciones y reproches sobre el valor de los personajes: “No me quejo de mi vida, pero me pregunto cómo habría sido la otra, qué me habría ocurrido si hubiera continuado estudiando, si no hubiera cometido la atroz imprudencia, la indignidad de no cumplir mi palabra, de salir huyendo y refugiarme en mi pueblo a la primera señal de peligro”.¹⁵

La misma sensación le sucede a Mario, el personaje de *En ausencia de Blanca*, otro joven de provincias, modesto, sencillo, tradicional pero de pretensiones mundanas, que está casado con una joven, Blanca, de educación cosmopolita, extrovertida, moderna, liberal y con grandes cualidades tanto personales como artísticas. Es en el contraste de esta relación asimétrica donde surgirán las limitaciones de Mario y su posterior derrumbamiento:

En los peores días, en sus más negras diatribas contra sí mismo, en tantas noches de no dormir y de estar tendido junto a la lejanía inviolable de Blanca, a Mario le dio por lacerarse con el pensamiento de que tendría que haberse casado con la otra, con Juli, que tendría que haber acudido a aquella cita que ella le propuso cuando se encontraron en el banco: se acusó de insensata soberbia, de vanidad masculina, de ambición, de haber aspirado a lo que no le correspondía...¹⁶

¹⁴ Antonio Muñoz Molina, *El dueño del secreto*, Madrid, Castalia, 1997, p. 159.

¹⁵ *Ibidem*, p. 168.

¹⁶ Antonio Muñoz Molina, *En ausencia de Blanca*, Madrid, Punto de Lectura, 2003, p. 112.

Este tipo de recriminaciones tan duras son frecuentes en los personajes de Muñoz Molina. En *Sefarad* encontraremos también historias de pueblerinos agobiados por el peso de sus propias inseguridades. En cambio, Manuel, el traductor de *El jinete polaco* parece haber “superado” sus complejos y logrado la vida plena que anhelaba desde que era adolescente en Mágina.

En síntesis, la obsesión de lo provinciano en la narrativa de Antonio Muñoz Molina es fundamental para entender no sólo su universo literario, sino también su vida y su trayectoria como escritor. La provincia, en este contexto, es un símbolo de algo más que una localidad o un lugar determinado geográficamente, la provincia es un punto de partida para entender las grandes asimetrías que existen en las sociedades actuales, la provincia constituye el lugar que ocupamos en el mundo, nuestros límites y carencias, pero también es donde nacen nuestros anhelos, nuestros sueños y la capacidad de realizarlos.

Otra constante en la narrativa del escritor español, y que se relaciona con la anterior es el problema de la identidad. Tal vez sea en *Sefarad* donde este problema alcanza dimensiones sociológicas determinantes, sin embargo, en su narrativa previa encontramos una voluntad en los personajes de escarbar en el pasado para descubrir quiénes son y a partir de esos datos construir una nueva identidad.

En *Beatus Ille*, Minaya regresa a Mágina para realizar una investigación sobre un poeta olvidado, Jacinto Solana, a través de la cual reconstruirá importantes momentos de la Guerra Civil y el franquismo. Este escenario le servirá a Minaya como espejo para indagar también en sí mismo y en su propia identidad.¹⁷

El problema de la identidad lo vemos también en *El jinete polaco*. Manuel, el traductor, se sumerge en el baúl de Ramiro Retratista como en un

¹⁷ “La identidad reflejada”, llama Lourdes Franco a este proceso de reconstrucción del pasado a través de la historia. Vid. Lourdes Franco, *op. cit...*, *Los dones del espejo*, p. 93 y ss.

abismo de sugerencias, de imágenes, de ensoñaciones y de recuerdos que le provocan los objetos hallados:

Hay objetos mágicos cargados de sentido, objetos que al abrirse a nuestra sensibilidad dejan escapar todo su potencial anímico ofreciéndonos toda la realidad y la irrealidad del mundo y que, cuando vuelven a cerrarse, lo siguen conteniendo todo invisible y latente, inalterado, secreto, como un tesoro escondido en el fondo de un pozo.¹⁸

El especialista en Muñoz Molina, Epicteto Díaz Navarro, coincide con esta observación:

Junto a las narraciones, actúan como estimulantes de sus recuerdos y su imaginación las fotos de Ramiro Retratista, el fotógrafo que se propuso registrar a todos los habitantes de la ciudad, y que casualmente han llegado a las manos de Manuel. Las fotos son a veces la única huella del pasado del que nadie habló al personaje, de personas significativas en su vida, y a partir de ellas trata de reconstruir el tiempo desconocido que está en el origen de su identidad.¹⁹

La presencia del pasado en la formación de la identidad resulta un tema crucial en la narrativa de Antonio Muñoz Molina, de manera romántica e idealista en estas novelas, aunque ya en *El jinete polaco* se vislumbran algunas de las características críticas que alcanzarán en *Sefarad* las condiciones socio-culturales de las identidades:

La intención de escapar del mundo rural que manifiesta el protagonista en el capítulo *Jinete en la tormenta*, sólo se lleva a cabo parcialmente. El resultado, años después de salir de Mágina, será una personalidad desarraigada, mestiza, según la

¹⁸ Lourdes Franco, *op. cit.*, p. 37.

¹⁹ Epicteto Díaz Navarro, *op. cit.*, p. 39.

denominación del autor, en la que hay elementos de dos mundos.²⁰

Este tipo de personalidad desarraigada, inestable, mestiza, será la que dé vida a varios de los personajes de *Sefarad* y será analizada a detalle en el capítulo 4 de esta trabajo,²¹ por lo pronto, señalar el tema de la identidad como una obsesión que aparece en las novelas de Antonio Muñoz Molina nos permite tener una de las claves fundamentales del imaginario del escritor español.

El tema de la memoria y de la reconstrucción del pasado ya se mencionó en párrafos anteriores. En efecto, desde *Beatus Ille* hasta *La noche de los tiempos*,²² el tema del pasado es tratado por Muñoz Molina si no de una manera directa, sí como trasfondo de sus historias.

La Guerra Civil española en obras como *Beatus Ille*, *El dueño del secreto*, *La noche de los tiempos*, y la Segunda Guerra Mundial en *Sefarad*, son hechos que sirven como escenarios donde transcurren las peripecias de los personajes de Muñoz Molina, y en ocasiones, como en *Sefarad*, son determinantes en las vidas de los personajes.²³

Pero la reconstrucción del pasado no se limita a momentos históricos concretos sino a las circunstancias vitales de los personajes en un esfuerzo por reconstruirse ellos mismos también: “En Muñoz Molina el presente y el pasado se alternan de manera cíclica con el propósito de garantizar un porvenir auténtico”.²⁴ Lejos estamos de la voluntad distanciadora y destructiva de un Goytisolo, por ejemplo; Muñoz Molina busca, en cambio, la reconciliación con ese pasado feroz que por poco termina por engullirlo.

²⁰ *Ibidem*, p. 39.

²¹ *Vid supra*, p. 84.

²² Epicteto Díaz Navarro, *Semblanza y bibliografía de Antonio Muñoz Molina*. Disponible en: http://www.academia.edu/5523185/Semblanza_y_Bibliograf%C3%ADa_de_A._Mu%C3%B1oz_Molina Fecha de consulta: 21 de septiembre de 2015.

²³ Se ha criticado que en particular la Guerra Civil española solo sirve como decoración para que el autor despliegue su narración sin hacer un posicionamiento crítico respecto a esta. *Vid. Epicteto Díaz Navarro, op. cit.*

²⁴ Lourdes Franco, *op. cit.*, p. 66.

Este proceso de aprehensión del pasado español lo lleva a cabo a través de su vinculación con el “otro”, de las vivencias, los testimonios, las historias del pueblo que él acertadamente llamará *el reino de las voces*. “Hay en la novelística de Muñoz Molina una necesidad de apropiarse cada partícula de un mundo suspendido y en espera de ser poseído a plenitud”.²⁵

Muñoz Molina no reniega de su pasado, busca integrarlo, asimilarlo, “superarlo” en una síntesis que producirá un hombre nuevo, como en la tercera parte de *El jinete polaco*:

Acercarse a la tierra natal y a la gente es un proceso de características oníricas, de tiempos superpuestos, y encontradas sensaciones donde el soñador es perseguido por la necesidad de un nombre, de una identidad, de un origen salpicado de palabras, de miedos, de ternura y de dolor. Aprender a España es proceso iniciático y restringido sólo para los herederos de la raza en un ejercicio sostenido de la memoria total.²⁶

Sólo a través de este proceso “iniciático”, doloroso pero liberador, podrá asimilarse esa España densa, desolada y árida que dejó el franquismo.

Ahora bien, esta asimilación la llevan a cabo los personajes de Muñoz Molina, en particular Manuel de *El jinete polaco* y Minaya de *Beatus Ille* por medio de un mecanismo de “llenado de vacíos”. Dice el narrador de *El jinete polaco*:

Este hombre tendrá una memoria intuitiva que le permitirá completar los espacios en blanco con formas enriquecidas por su sensibilidad creativa, pero acordes con la realidad recuperada a

²⁵ *Ibidem*, p. 64.

²⁶ *Ibidem*, p. 64.

fin de cumplir cabalmente la tarea urgente de llenar un vacío de identidad.²⁷

También Minaya, en *Beatus Ille*, emprende la tarea de llenar espacios en blanco en la historia del poeta Jacinto Solana, procedimiento que a veces lo lleva a confundir la realidad con la ficción, la verdad con la imaginación. Porque este llenado de vacíos no siempre se logra sin recurrir a la imaginación, de hecho parece decirnos Muñoz Molina que nuestras construcciones del pasado, nuestra visión de la historia no está nunca exenta de distorsiones. “El acceso que tenemos a la verdad histórica siempre es limitado y revisable, y como se muestra en *Beatus Ille*, muchas veces imaginamos una historia excesivamente literaria”.²⁸

Sin duda estas palabras se podrían muy bien aplicar también a *Sefarad*, ya que es en esta novela donde, me parece, la revisión que se hace de una parte de la historia europea, en especial de los totalitarismos, es sometida a este tratamiento “literario” que domina Muñoz Molina, logrando efectos demoledores que no se podrían lograr con un discurso historiográfico o ensayístico.

En suma, coincidimos con la investigadora Lourdes Franco en el sentido de que las constantes estéticas de Muñoz Molina persiguen el mismo objetivo: llenar el vacío, entender lo incomprendido, amar lo detestado; hacerse, en una palabra. O ¿por qué no? rehacerse.

Para terminar este breve panorama de algunas de las obsesiones que aparecen en la novelística de Antonio Muñoz Molina, cabe mencionar una que, desde mi perspectiva, marca un giro en la obra del escritor y que será fundamental en la construcción de *Sefarad*, a saber: la violencia y el tratamiento de la víctima.

²⁷ Antonio Muñoz Molina, citado en Lourdes Franco, *op. cit.*, p. 65.

²⁸ Epicteto Díaz Navarro, *op. cit.*, p. 29

Es en *Plenilunio* (1997) donde el escritor inserta este nuevo elemento en su imaginario literario, dotándolo de una oscuridad peculiar, de un matiz perverso y con vasos comunicantes con otros temas que hasta ese momento no habían aparecido en su obra: el tema del mal, de la sexualidad, de la soledad y del papel de los medios de comunicación en la lógica del crimen, por ejemplo.

Plenilunio es una novela policial en esencia pero va más allá del género. Aquí la investigación o el crimen son irrelevantes o temas secundarios ante la indagación que hace el autor en las zonas más oscuras de la condición humana. Infiltrarse en la mente de un asesino de niñas, recorrer los infiernos de una psique perturbada y mostrarlos en toda su crudeza, crean una dimensión novedosa en la trayectoria y el estilo del escritor.

Muñoz Molina ha dejado atrás los mundos sofisticados, *de película*, de *El invierno en Lisboa* (1987) o *Beltenebros* (1989), también parece haber superado los clichés de la novela policial de corte inglés, es decir, de la novela de enigma, para abreviar en la novela negra americana, el *hard boiled* y el cine negro.

En *Plenilunio* nos encontramos en los extremos de la locura, en los dominios del mal, en las fronteras de lo anormal, de lo que nadie quiere saber, del universo sórdido de la perversión y la irracionalidad, es el mundo de la penumbra y de lo monstruoso.²⁹ En este libro la violencia sin sentido o el sinsentido de la violencia, la marginación alienante y la angustia de la soledad, son temas que abrieron las puertas para que una novela como *Sefarad* pudiera surgir.

3. *Sefarad*, la literatura y la vida

Sefarad es la séptima novela de Antonio Muñoz Molina y tal vez la segunda más importante después de *El jinete polaco*. Publicada en 2001, *Sefarad* marca

²⁹ Lourdes Franco, *op. cit.*, p. 130.

un hito en la novelística del escritor español e incluso es un hito en la cultura hispánica, según palabras de Pablo Valdivia.³⁰ En efecto, en esta novela encontramos a un autor mucho más maduro en su tratamiento de ciertos temas como el de la violencia y la angustia, con un amplio acervo de recursos literarios y estilísticos; y de manera notable, encontramos una nueva concepción de la literatura respecto de sus obras anteriores.

El crítico Díaz Navarro ha establecido dos periodos en la obra de Muñoz Molina, un antes y después de *El jinete polaco*, en el que su escritura se vuelve más personal y autobiográfica. Sin embargo, considero que es difícil establecer un corte así de tajante, tal vez con *El jinete polaco*, el escritor incorpora esos elementos en su obra pero no abandona los de sus primeras tres novelas como el culturalismo, las referencias al cine y la intertextualidad.³¹

Lo que sí ocurre en el escritor español es una reconsideración de su concepción de la literatura:

Años después de publicar sus tres primeras novelas, quizá con excesivo rigor, ha tomado cierta distancia respecto a ellas, criticando su culturalismo, la utilización de muchos materiales literarios y artísticos en su construcción. Confiesa [Muñoz Molina] que hace años prefería en secreto la literatura a la vida, y sólo más tarde habría descubierto que el artificio y la técnica nos son suficientes, que en la literatura debe existir una verdad artística, una implicación vital.³²

Es con esta nueva óptica como hay que considerar *Sefarad*, es decir, como una obra en la que, aunado a las técnicas y materiales literarios, históricos, sociales y humanos con las que está construida la novela, hay en ella una *verdad artística*, una *implicación vital* que no había desarrollado el autor en sus obras anteriores de manera tan abrumadora.

³⁰ Pablo Valdivia, "Introducción a *Sefarad*" en Antonio Muñoz Molina, *Sefarad*, Cátedra, Madrid, 2013, p. 13.

³¹ Epicteto Díaz Navarro, *op. cit.*, p. 21.

³² *Ídem*.

Así, en el origen de su escritura está el respeto por el otro, y la pasión de mirar y de aprender lo que desconocemos. La literatura no puede limitarse al ensimismamiento del escritor, a la reclusión en su propio mundo, sino que debe implicar una apertura a la realidad, que hace que junto a la voz del propio novelista se escuchen otras voces.³³

En *Sefarad* esta poética de *respeto por el otro*, de la *pasión de mirar y de escuchar otras voces* resulta manifiesta en cada una de sus páginas. La imbricación de vida y literatura es especialmente perceptible, personajes reales e imaginados son representados en las narraciones tanto en su referente histórico como vital. Sin embargo, es importante aclarar que no estamos ante una novela histórica romántica en la que el autor utiliza a los personajes para desahogar su propio yo;³⁴ estamos ante una novela en la que la reconstrucción del pasado histórico reciente se lleva a cabo a través de las voces de ciertos personajes, reales e imaginados, las cuales tienen autonomía propia y es en el contraste y la suma de todas ellas como logramos una comprensión de lo narrado:

Para reconstruir esas vidas, Muñoz Molina ha entresacado testimonios de las memorias de María Teresa León o de las de Francisco Ayala –escritor que le contó de viva voz algunas de sus experiencias-; de las cartas de Milena Jesenska; de las memorias de Margarete Buber-Newman, compañera del campo de exterminio donde recluyeron a Milena, y de otras obras que aparecen citadas al final de la novela por “honradez intelectual y por alentar a la gente a buscar esos libros”.³⁵

³³ *Ídem.*

³⁴ Pablo Valdivia, *op. cit.*, p.44.

³⁵ Pablo Valdivia, *op. cit.*, p. 45.

En *Sefarad* hay tres tipos de voces que le dan forma a la novela: primero están las voces de los personajes que cuentan su vida en primera persona, personajes de provincias que narran sus frustraciones, anhelos y vivencias; luego están las voces de los personajes históricos que sufrieron la persecución nazi y estalinista durante la Segunda Guerra Mundial; y una tercera voz es la de un narrador o meta-narrador que alude tanto a las vidas de los personajes como al lector con interpelaciones y alusiones directas.

Estas voces giran en torno a tres o cuatro temas obsesionantes y obsesivos a lo largo de la novela y que serán analizados en los capítulos posteriores de esta tesis. Por ahora, cabe establecer que la relación entre forma y fondo, entre la dimensión estética y la dimensión humana alcanzan en esta novela un equilibrio sólido que permite el goce de la lectura.³⁶

En otras obras de Muñoz Molina como *Beatus Ille*, *El invierno en Lisboa* o *Beltenebros*, la parte estética, lo artificial predomina sobre lo humano; en *El jinete polaco*, el mundo cerrado y asfixiante de Mágina rompe con las fronteras formales, haciendo de la lectura de esta novela una experiencia más que un goce. *Plenilunio* es una novela más acabada pero carece del material histórico, humano y estético para poder elevarse a un nivel ejemplar. En cambio, en *Sefarad*, el arte de Muñoz Molina ensambla diversos ámbitos de la experiencia humana y literaria, dando lugar a lo que se considera una obra maestra.

Tal vez esta sensación de naturalidad, de fluidez narrativa de *Sefarad* se deba al procedimiento de su escritura. A diferencia de sus obras anteriores, donde la invención es el núcleo de las tramas, aquí estamos ante una *reelaboración de material histórico y literario, una imbricación de vida y literatura*. Muñoz Molina trabajó en esta novela no sólo con su imaginación sino predominantemente con documentos históricos, memorias, testimonios de viva voz y biografías, es decir, trabajó con material humano:

³⁶ Dice Roland Barthes: "Texto de goce: el que pone en estado de pérdida, desacomoda, hace vacilar los fundamentos históricos, culturales, psicológicos del lector, la congruencia de sus gustos, de sus valores y de sus recuerdos, pone en crisis su relación con el lenguaje". Roland Barthes, *El placer del texto*, México, Siglo XXI, 2011, p. 22.

Cuando Muñoz Molina dice que ha inventado muy poco en *Sefarad* se refiere a que el artificio literario, la invención de los detalles de los personajes y de las acciones, no es deudor únicamente de la pura imaginación del autor sino que se configura a través de la reelaboración de historias y de relatos que luego él pule o modifica hasta convertirlos en el texto literario final que el lector conoce.³⁷

El procedimiento del escritor español en esta novela difiere de sus procedimientos anteriores en los que predominaba el artificio y la técnica porque ahora se ajusta más a su nueva concepción de la literatura como una implicación vital, en la que *escuchar al otro y respetar su experiencia* se vuelve más que un procedimiento literario, una forma de crear:

Cada cual lleva consigo una novela, no la historia entera de su vida, sino un episodio que la contiene entera, un nombre en el que está cifrada, la clave de un mensaje secreto... toda una vida oculta en el sonido de unas sílabas. Rosalind. Narva. El nombre de alguien que no se puede decir en voz alta, porque basta decirlo para que se alce su presencia amenazadora o interna. El nombre es el indicio, la novela entera.

No hace falta inventar nada para contarla, para escribirla. Hay que escuchar, que permanecer atento. De pronto salta un nombre que ilumina una cara, que anuncia una historia...³⁸

En este sentido, y para finalizar estas reflexiones iniciales sobre *Sefarad*, es importante asentar que nos encontramos ante una novela peculiar en la producción novelística de Antonio Muñoz Molina, en ella encontramos la mayor parte de las obsesiones que aparecen como constantes estéticas y temáticas en su obra, así como una síntesis de sus procedimientos y técnicas literarias.

³⁷ Pablo Valdivia, *op. cit.*, p.777.

³⁸ *Ibidem*, p. 176.

En los siguientes capítulos nos enfocaremos más en los temas profundos de *Sefarad* que en sus formas, no obstante se hará una alusión constante a éstas cuando sea necesario para aclarar o reforzar alguna idea. La obra tiene diversos niveles de análisis, y la teoría literaria actual permite el acercamiento multidisciplinario a una obra literaria como “una de otras tantas maneras de asediar la literatura en sí misma y en su rica relación con sistemas contiguos, como la cultura, la lengua y la sociedad”.³⁹

En esta misma línea de ideas, Bajtín apunta que “la ciencia literaria moderna debe entablar vínculos más estrechos con la historia de la cultura, no sólo con factores de carácter socioeconómico, sino con la cultura en general”.⁴⁰ En este sentido, el análisis aquí propuesto intenta comprender esta novela más allá de los contextos socioculturales o estrictamente literarios de la España posfranquista; al poner el texto de la novela a dialogar con otros textos sociológicos, filosóficos y literarios clásicos, buscamos un horizonte común en la historia de la cultura europea de la primera mitad del siglo XX. De esta manera tal vez podamos ubicar a *Sefarad* en lo que también el propio Bajtín llamaba *el gran tiempo* de la literatura.⁴¹

Cada obra literaria tiene su propia y única forma y produce sus propios significados, con independencia de otras obras e incluso de la intención del mismo autor, por ello, siguiendo la idea del crítico francés Jean Rousset, el análisis individual de una obra es suficiente para poder acceder al universo de un autor, “*Madame Bovary*, por ejemplo, constituye un organismo independiente, un absoluto que es enteramente autosuficiente, un todo que puede ser entendido y esclarecido en sí mismo”.⁴² De esta forma el trabajo realizado sobre *Sefarad* nos puede proporcionar un perfil sólido de Antonio Muñoz Molina, tanto en su faceta de escritor como de persona.

³⁹ Alberto Vital (editor), “Presentación” en *Conjuntos. Teorías y enfoques literarios recientes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, p. 7.

⁴⁰ Mijaíl Bajtín, citado en Lourdes Franco, *op. cit.*, p. 49.

⁴¹ *Ídem*.

⁴² J. Hillis Miller, “La Escuela de Ginebra” en John K. Simon (compilador) *La moderna crítica literaria francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 305.

CAPÍTULO II

AMENAZADOS POR LA BARBARIE: TRES ASEDIOS A SEFARAD

*Las creencias son muy dañinas, si lo sabré yo,
pero el problema es la especie, la nuestra.*
Antonio Muñoz Molina

1. Antisemitismo de masas

Uno de los temas principales que le da cohesión a *Sefarad* es la persecución a los judíos, en particular la que se dio en Europa durante la Segunda Guerra Mundial, por ello, las siguientes reflexiones van encaminadas a tratar de comprender dónde y cómo surgió este tipo de violencia en contra de un grupo social determinado.

El antijudaísmo es tan antiguo como la historia misma. De hecho es prehistórico, en tanto que tiene sus primeros registros en el mito y la épica.¹ En cambio, el antisemitismo es un concepto de reciente cuño, para precisar, surgió en el siglo XIX como un derivado de las pseudo-teorías raciales que proliferaron a finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.² Antes existía la idea de antijudaísmo, que refiere a una persecución de índole religiosa y no a una persecución racial como lo significa el antisemitismo. Sin embargo, para efectos de este apartado, antisemitismo o antijudaísmo son términos equivalentes puesto que implican, en esencia, una pugna, una hostilidad y una persecución de la condición judía, sea esta por raza o religión.³

Utilizaremos el término antisemitismo de manera genérica para explicar este prejuicio, en un esfuerzo por aprehender ciertas características culturales

¹ Los primeros "datos históricos" del origen del antijudaísmo se remontan al siglo XIII antes de Cristo. Sin embargo las fuentes principales siguen siendo los textos bíblicos y religiosos.

² Arthur De Gobineau, "Introducción" en *Escritos políticos*, México, Editorial Extemporáneos, 1973.

³ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998, p. 6.

que producen estos discursos. También es importante acotar que el análisis es desde la perspectiva de *Sefarad*, dado que el antisemitismo ahí descrito se adapta muy bien a las teorías de autores que se abocaron al estudio del antisemitismo europeo de posguerra, con la justa intención de entender un fenómeno que había provocado devastación, dolor y muerte y que sin duda cambió la configuración política y cultural del mundo.

Como se mencionó, el antisemitismo, desde una perspectiva psicocultural, pertenece al ámbito de los prejuicios,⁴ y es desde este ámbito como podemos hacer un primer acercamiento.

Un prejuicio es, en un nivel básico, un juicio generalizado sobre hechos o temas de los cuales no tenemos suficiente información; es un mecanismo normal que nos permite hacer una economía intelectual sin dejar de participar de un hecho u evento social.⁵

En este nivel podemos generalizar que todos tenemos prejuicios en el algún momento de nuestra vida, o mejor dicho, emitimos prejuicios constantemente como una forma de participación social normal. Nadie está exento de prejuizar sobre algo o alguien, quien así lo hiciere pertenece más al ámbito de la santidad o la locura que de lo humano.⁶ El prejuicio, en este aspecto, puede llegar a generar un pensamiento estereotipado o clichés con los cuales un individuo dirige su vida, pero no implica en sí un problema psicológico ni mucho menos un problema cultural.

Ahora bien, en una acepción más clínica, un prejuicio es “una actitud de hostilidad en las relaciones interpersonales, dirigida contra un grupo entero o

⁴ Nathan W. Ackerman y Marie Jahoda, *Psicoanálisis del antisemitismo*, Buenos Aires, Paidós, 1962.

⁵ *Ibidem*, p. 25.

⁶ “Los prejuicios son los pilares de la civilización”, diría André Gide. André Gide, *Los monederos falsos*, Buenos Aires, Hyspamérica Ediciones, 1985, p. 20.

contra los individuos pertenecientes al mismo, y que cubre una necesidad irracional definida, dentro de la personalidad de un sujeto”.⁷

Por lo que respecta al antisemitismo, podemos establecer dos vías de análisis: aquellos juicios sobre los judíos que son emitidos como resabios culturales estereotipados, es decir, que prejuzgamos por carecer de la suficiente información y nos avenimos a la opinión general, un poco para salir del atolladero, y otro poco para “decir algo”; y la segunda, motivo de este trabajo, aquel juicio que va más allá de una idea popular preconcebida y que se relaciona con *una agresividad irracional racionalizada que pone en juego parte de la personalidad del individuo*.⁸ Sólo en este último aspecto podemos hablar de un verdadero antisemitismo, un antisemitismo radical.⁹

Esta actitud agresiva se manifiesta como una hostilidad de grupo a través de acusaciones y ofensas estereotipadas transmitidas y aceptadas socialmente. De tal manera que parece que el judío es el blanco *por excelencia* de estas actitudes hostiles de grupo. Sin embargo, otras minorías, aunque más limitadas y homogéneas geográficamente, como los negros, los indígenas o los mexicanos en los Estados Unidos de América, parecen satisfacer, de manera equivalente, estas necesidades psicológicas agresivas de grupo.¹⁰ No obstante, el fenómeno del antisemitismo, para el psicoanalista norteamericano Nathan Ackerman, adquiere proporciones mundiales, porque históricamente el judío ha sido el “culpable perfecto”.

En esta teoría, parece que el judío llena los impulsos agresivos de cualquier grupo social y, si no las cubre, se las inventan. Es en este sentido

⁷ *Ídem*.

⁸ Para Ackerman estas minorías no cubren lo suficiente estas necesidades agresivas de grupo, sin embargo hay que considerar que el análisis de este psicoanalista fue inmediato de la Segunda Guerra Mundial, por lo que su visión de otras minorías no alcanzaba a lo que actualmente representan. *Ibidem*, 26.

⁹ Es muy importante hacer esta distinción entre el antisemitismo radical y el antisemitismo de masas; el primero obedece a prejuicios agresivos individuales y el segundo a una ideología cultural estructurada. Cabe señalar que cuando confluyen estos dos tipos, es cuando surgen los grupos y movimientos de odio.

¹⁰ *Ibidem*, p. 113.

que la famosa frase de Jean-Paul Sartre: “si el judío no existiera, el antisemita lo inventaría”¹¹ adquiere total significación.

Para el filósofo francés, el antisemitismo también parte de una idea errónea: “Es pues, la idea que se hace uno del judío lo que parece determinar la historia, no el “dato histórico” lo que hace nacer la idea”.¹² La idea, el prejuicio, el cliché parecen ser los motores primarios que desencadenan el antisemitismo, al menos el que se conoció en Europa durante el la primera mitad del siglo XX y al que a partir de ahora denominaremos antisemitismo de masas.

Por ello resulta fundamental entender el antisemitismo de masas como un fenómeno psicológico y social a la vez. Es psicológico en tanto se relaciona con impulsos agresivos, hostilidad y violencia irracional, y es social porque se adhiere a “ideas” estereotipadas que gozan de aceptación social en ciertos grupos: “Todas las formas de conducta interpersonal, incluso el antisemitismo, nacen de la continua interacción de las necesidades intrapsíquicas y los factores sociales”.¹³

En este contexto, y siguiendo a estos autores, es interesante analizar el perfil del antisemita, es decir, quiénes son los individuos proclives a tener ideas antisemitas y presentar rasgos de hostilidad y violencia contra los judíos en particular.

Para Sartre, el antisemita es ante todo, el hombre-masa:

Se considera un hombre medio, menos que medio; en el fondo, mediocre; no hay ejemplo de que un antisemita reivindique sobre los judíos una superioridad individual. Pero no debe creerse que

¹¹ Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, México, Ediciones Debolsillo, 2013, p.12.

¹² *Ibidem*, p.15.

¹³ Nathan W. Ackerman, *op. cit.*, p. 137.

su mediocridad lo avergüence: antes bien, se complace en ella; diré que la ha elegido.¹⁴

Y agrega más adelante: “el antisemita se adhiere a una tradición y una comunidad: la de los mediocres.”¹⁵

El análisis de Sartre coincide con el del psicoanálisis de Ackerman al distinguir en el antisemitismo un fenómeno de grupo, en cual se proyectan ciertas hostilidades individuales muy específicas. En este sentido, el antisemitismo de aquellos años, para Sartre, es una especie de “élite” malograda, un “club” de perdedores que transforman sus frustraciones sociales e individuales en odio a los judíos: “el antisemitismo es una tentativa para valorizar la mediocridad como tal, para crear la “élite” de los mediocres.”¹⁶

Ahora bien, estas “élites” de gente común, de masa, valga la contradicción, eligen sus objetivos de acuerdo al entorno cultural en el que viven. El antisemitismo no es un fenómeno universal; no existe en todos los países ni en la misma magnitud. Usando una metáfora, se puede decir que cada país tiene sus “judíos”,¹⁷ es decir, cada país o cada comunidad tiene sus “culpables” o sus “chivos expiatorios”, ya sean “negros”, “indios”, “gitanos”, “homosexuales”, etc.:

La imagen estereotipada del judío, tan multiforme, ricamente matizada y contradictoria, es un producto social y cultural; en cierto sentido, es una proyección colectiva. Pero los componentes de la imagen estereotipada que predominará en un medio cultural, son seleccionados y determinados por la presión social y las

¹⁴ Jean –Paul Sartre, *op. cit.*, p. 20.

¹⁵ *Ibidem*, p. 21.

¹⁶ *Ibidem*, p. 57.

¹⁷ *Ibidem*, p. 57.

relaciones sociales entre los distintos grupos, que constituyen, en conjunto, las tensiones sociales de una cultura.¹⁸

Cada cultura genera sus propios prejuicios y sus *targets* de odio. Son como válvulas de escape socialmente aceptadas en las que una mayoría, normalmente desclasada y masificada, proyecta todas sus frustraciones y envidias sociales. El “judío” es una creación cultural. “El judío es un hombre a quien los demás hombres consideran judío”.¹⁹ El “judío” es una creación eminentemente europea, por lo que el antisemitismo y sus devastadores efectos se han presentado a lo largo de la historia, de manera más extrema, en aquellos países.²⁰

Sin embargo, el fenómeno antisemita, visto desde esta perspectiva cultural, nos permite hacer una analogía con otro tipo de prejuicios de grupo, regularmente raciales, que operan en la cultura occidental en general. Estos prejuicios, además de tener una función catártica, socialmente aceptada hasta cierto punto, producen dinámicas nocivas cuando exceden el ámbito de lo privado.

La peculiaridad del antisemitismo, respecto de otras formas de exclusión y persecución grupal, es que parece que el judío se adapta a cualquier tipo de señalamiento. Todo cabe en el judío: para el rico es un arribista, para el pobre es un codicioso, para el mediocre es un depredador; pero también el judío es el hombre adinerado, es el exitoso, es el que se apropia de todo, es el abusivo, es el que goza de unos lazos de comunidad que le dan seguridad y apoyo

¹⁸ Nathan, W. Ackerman, *op. cit.*, 141.

¹⁹ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 64.

²⁰ Los índices recientes indican que en América Latina existe un promedio moderado de antisemitismo (30%) respecto de otros países europeos como Francia (37%), Europa del este (34%) o Grecia (69%). Hay que considerar que son varios los países que conforman el conglomerado llamado América Latina, en particular México tiene un promedio de los más bajos de la región con un (24%), solo por arriba de Brasil (16%) o Jamaica (18%). Enrique Krauze, *El antisemitismo en el ámbito hispánico*. Disponible en: http://elpais.com/elpais/2014/08/19/opinion/1408464569_067602.htm Fecha de consulta: 22 de julio de 2015.

económico, el judío es el eterno sobreviviente, es el elegido y es el asesino de Cristo.²¹

Mitos aparte, lo cierto es que el carácter judío tiene ciertas características que lo hacen proclive a ser agredido. Freud nos explica un poco sobre el carácter judío:

No cabe duda que los judíos tienen una opinión particularmente exaltada de sí mismos, que se consideran más nobles, encumbrados y superiores a los demás, de quienes también se diferencian por muchas de sus costumbres. [Sic] Los judíos realmente se consideran el pueblo elegido de Dios.²²

Vemos en el pueblo judío una voluntad de *separarse* y de *diferenciarse* de los demás pueblos con lo que se relacionan porque se consideran *tocados por Dios*. He aquí una prueba de la hostilidad hacia el judío, según Freud. Sin embargo, aunque Freud rastrea hasta los orígenes del judaísmo las razones fundamentales del antisemitismo, y elabora una compleja y profunda teoría sobre las razones del antisemitismo, en la que el Parricidio Original, la envidia de la horda por el líder y la figura de Moisés como arquetipo del Padre, encuentra sus raíces en una envidia primigenia ante un pueblo que osó proclamarse hijo predilecto de Dios.²³ Sin embargo, y sin detrimento de la teoría psicoanalítica, nos parece que los fundamentos del antisemitismo europeo de posguerra no son tan profundos.

No dudamos de que existan muchas reservas, diferencias, reticencias y animadversiones respecto de la historia del judaísmo y de los judíos por motivos estrictamente religiosos, no obstante, el fenómeno del antisemitismo

²¹ Aunque sabemos que a Jesús lo mataron los romanos como a muchos condenados a la crucifixión. En este sentido, la pretendida responsabilidad de los judíos en la Crucifixión es otro mito para descargar la hostilidad y una expresión muy remota de antijudaísmo, tal vez la principal.

²² Sigmund Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 128 y 129.

²³ *Ibidem*, p. 112.

de masas no se alimenta de diferencias religiosas ni de críticas en el ámbito del credo; el antisemitismo de masas resulta menos profundo y más simple en sus motivaciones. El antisemitismo es banal, para usar las palabras de Hannah Arendt.²⁴ Y como ejemplo de esta banalidad del antisemita, más próximos a las ideas de Sartre que a las de Freud, tenemos el caso de Adolf Eichmann.

Eichmann fue un funcionario de las SS durante el régimen nazi, detenido en un suburbio de Buenos Aires, la noche del 11 de mayo de 1960, y trasladado nueve días después a Jerusalén; compareció ante el tribunal del distrito de Jerusalén el día 11 de abril de 1961, acusado de quince delitos, se le señalaba, junto con otras personas, crímenes contra el pueblo judío, crímenes contra la humanidad y crímenes de guerra, durante el periodo del régimen nazi, y en especial durante la Segunda Guerra Mundial y fue condenado a muerte el 29 de mayo de 1962, y ejecutado dos días después de la sentencia por medio de la horca, incinerado y arrojado a las aguas del Mediterráneo, fuera de la jurisdicción de tierras israelitas.²⁵

El caso de Eichmann resulta esclarecedor del perfil antisemita que hemos esbozado previamente. En efecto, el antisemita, como establecimos, es un hombre de clase media, sin mayores talentos que adherirse a alguna facción tendenciosa y gozar de los éxitos de los demás; es el hombre masa por excelencia; es el mediocre, el poco capacitado, el carente de estudios profesionales, el que ha acumulado más fracasos que triunfos en su vida; el falta de pensamiento crítico, autónomo y perspicaz; es el hombre “normal”; un hombre “sin importancia”; el antisemita perfecto es Adolf Eichmann.

²⁴ Hanna Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Ediciones Debolsillo, 2014, p. 368.

²⁵ Hanna Arendt, *op. cit.*, p. 39. El caso Eichmann, aún hoy en día, genera polémica y preguntas, ¿Por qué el gobierno alemán no intervino? ¿Por qué se permitió que Eichmann fuera sustraído de manera ilegal de Argentina? ¿Por qué el Estado israelí se comportó como un perfecto nazi y nadie alzó la voz?

Cuando este ilustre personaje fue acusado de crímenes contra la humanidad, alegó inocencia, o más textual, dijo que era “inocente, *en el sentido en el que se formula la acusación*”.²⁶

Eichmann se consideraba un hombre inocente que solo se dedicó a cumplir con su trabajo. Basándose en el ordenamiento nazi en el cual Eichmann se desempeñó, no había cometido ningún delito, sino que había cometido “acciones de Estado”, sobre las cuales ningún otro Estado tenía jurisdicción salvo el propio Estado en el que se ejecutaron dichas acciones. Y que estaba obligado a obedecer órdenes.²⁷

Desde un punto de vista jurídico, Eichmann tenía razón, desde un punto de vista histórico y moral, era culpable. Tal vez a eso se refiere cuando dice que es inocente tal y como le formularon los cargos. Pero el punto que interesa destacar de este caso, más que las implicaciones jurídicas del juicio, es el perfil psicológico del imputado. Como decíamos, Adolf Eichmann fue interrogado cientos de horas, fue analizado y entrevistado por diversos especialistas y se llegó a la conclusión de que no había ninguna enfermedad mental ni psicopatología en su personalidad. “Seis psiquiatras habían examinado a Eichmann y habían certificado que era un hombre *normal*”.²⁸

Eichmann tampoco constituía un caso de odio anormal hacia los judíos, ni un fanático antisemita, ni tampoco un fanático de cualquier otra doctrina. Personalmente nunca tuvo nada contra los judíos, sino que, al contrario, le asistían muchas razones de carácter privado para no odiarles.²⁹

Pero evidentemente los jueces no le creyeron y declararon que Eichmann era un embustero y por lo tanto no tuvieron mayores problemas para

²⁶ *Ibidem*, p. 45.

²⁷ *Ibidem*, p. 40.

²⁸ *Ibidem*, p. 46.

²⁹ *Ídem*.

procesarlo y juzgarlo. Sin embargo, en las circunstancias imperantes en el Tercer Reich, solo los seres “excepcionales” podían tener una reacción que esperaríamos “normal”. Es decir, solo los seres pensantes, críticos, por encima del promedio y de la normalidad masificadora, podían darse cuenta de lo que estaba sucediendo.³⁰

Es en este contexto cuando la “normalidad” resulta peligrosa y se cumple la tesis de Sartre y de Ackerman de que el antisemitismo en general, y el nazi en particular, es un fenómeno de masas, estereotipado, sin mayores alcances filosóficos ni culturales, es “un insulto al sentido común”,³¹ que consiste básicamente en ser un *dispositivo de liberación* para las frustraciones sociales de individuos, además de proporcionar un sentimiento de comunidad y comunión,³² y que coinciden en una coyuntura histórico-social atroz.³³

En conclusión de este apartado, podemos aducir que el antisemitismo de masas, y cualquier otra manifestación ideológica hostil, no es exclusivamente un fenómeno psicológico, sino que lo constituyen factores sociales que permiten que surja este tipo de prejuicios, que gozan de cierta tolerancia social y que incluso son fomentados por ciertos grupos u organizaciones (propaganda). Cuando estas expresiones controladas rebasan el límite de lo “tolerado”, se convierten en ideologías estructuradas y es cuando nos enfrentamos a la barbarie y la violencia en sus dimensiones más extremas. Por ello, retomando una frase de Marx, “la emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad frente al judaísmo”,³⁴ en la medida en que nos desprendamos no sólo de los prejuicios sino de las ideologías dominantes, a

³⁰ Y no todos. Sabemos de los lamentables casos de seres extraordinarios, genios indiscutibles, que se adhirieron al Tercer Reich con deplorable entusiasmo. Heidegger, por mencionar al más importante.

³¹ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998, p.6.

³² Para Hannah Arendt, el sentimiento de soledad y aislamiento de las masas modernas, son un caldo de cultivo perfecto para producir ideologías de odio. Hanna Arendt, *op. cit.*, p. 382.

³³ Aquí podemos hacer una analogía con otras expresiones estereotipadas de odio grupal como el Apartheid, el Ku Klux Klan, las purgas étnicas, etc.

³⁴ Karl Marx, “La cuestión judía” en *La cuestión judía y otros escritos*, Barcelona, Planeta, 1994, p. 61.

través de un pensamiento crítico y vigilante, nos emanciparemos no sólo del antisemitismo individual o de masas, sino de cualquier expresión que atente contra nuestra propia libertad.³⁵

2. El terror totalitario

Las reflexiones precedentes sobre el antisemitismo no estarían del todo integradas en este trabajo sin su contraparte: el totalitarismo. En efecto, el antisemitismo aislado, cotidiano, individual, que se expresa en la clandestinidad de una conversación entre amigos, o en un exabrupto terapéutico, no tiene interés para nosotros; pertenece más al ámbito de la psicoterapia y la mentalidad. El antisemitismo que nos importa analizar es el de los Estados totalitarios,³⁶ particularmente en el Tercer Reich, que es el que se ilustra en *Sefarad* y al que hemos denominado antisemitismo de masas, que es una ideología estructurada; el otro, que ya asentamos, es un prejuicio individual, que puede llegar a tener manifestaciones violentas, pero es más específico y sobre todo, no tiene una trascendencia social; es lo que llamamos antisemitismo radical.

En este marco, es necesario analizar, de manera general, cómo operaban estos regímenes para establecer ciertas guías de investigación. Un punto que queremos enfatizar es que el totalitarismo difiere totalmente de otras formas de opresión políticas de la historia como el despotismo, la tiranía y la dictadura. Aunque en esencia pueden hallarse elementos de estos sistemas en el totalitarismo, como la figura del líder u “hombre elegido”, la ilegalidad, la

³⁵ Para Marx, el judaísmo moderno, como lo conocemos en sus manifestaciones prácticas y utilitarias, no es producto de la religión judaica sino del mundo burgués. De tal manera que el antisemitismo es la otra cara de la moneda y no su opuesto. El antisemitismo es un producto de la ideología burguesa, al igual que el judaísmo burgués del *chalanceo*, según palabras de Marx. Por ello resulta más coherente, para neutralizar el antisemitismo, emanciparse *totalmente* del pensamiento burgués, del judaísmo, del cristianismo, y de cualquier otra ideología o religión enajenante. Karl Marx, *op. cit.*, pp. 56-61.

³⁶ Aunque por tradición se suele colocar el antisemitismo en la derecha política, en muchas ocasiones también ha sido utilizado como instrumento de las izquierdas. Por ejemplo, Stalin planeaba en los últimos años de su vida, un cambio decisivo en la ideología comunista, introduciendo la idea de una “conspiración judía”, en particular una idea de “grupos sionistas mercenarios del imperialismo americano. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 26.

opresión, el castigo ante la disidencia, el autoritarismo de un solo hombre, se hace necesario hacer un breve esquema de estos sistemas para tener más claras las diferencias.

El absolutismo fue una forma específica de organización política que se dio durante los siglos XVI, XVII y XVIII, y que rigió hasta la Revolución Francesa. Fue un poder no compartido. Las mismas personas ejercían las facultades legislativas, ejecutivas y judiciales. Fue un poder centralizado y despótico fundado en la “legitimidad monárquica, exento de limitaciones jurídicas y de adjudicación de responsabilidades, ejercido hereditaria y vitaliciamente en nombre de la divinidad, que incursionó en todos los ámbitos de la vida social. La frase “el Estado soy yo”, que se atribuye a Luis XIV de Francia, resume las características del poder absoluto de que disfrutaron los monarcas de su tiempo, quienes reunieron en sí todos los poderes del Estado, por eso el nombre de absolutismo.³⁷

En este régimen político, la soberanía residía en la persona del monarca, llamado por ello “el Soberano”, quien ostentaba la totalidad del poder y determinaba los destinos nacionales.

Una de las características del absolutismo fue que el soberano se adjudicaba un *derecho divino* de gobierno sobre la sociedad. Se consideraba un enviado de Dios para conducir a su pueblo. La monarquía absoluta fue, por tanto, sagrada.

La *dictatura* fue originalmente una institución jurídico-política de la antigua Roma destinada a hacer frente a situaciones de contingencia política. De allí viene la palabra, aunque su acepción actual tiene muy poco que ver con sus orígenes.

El significado moderno de la palabra es diferente del que tenía antiguamente, aunque mantiene aún cierta connotación de *gobierno de*

³⁷ Rodrigo Borja, *Enciclopedia de la política*. Disponible en: <http://www.encyclopediadelapolitica.org/> Fecha de consulta: 9 de julio de 2015.

emergencia, los famosos “golpes de Estado” son expresión de estos gobiernos de emergencia. Hoy se entiende por dictadura a un gobierno de *facto* autoritario, en el que una persona dicta todas o las más importantes decisiones políticas del Estado. El dictador es el gobernante que, usurpándolos, reúne en sus manos todos los poderes del gobierno y los ejerce autoritariamente y sin limitaciones jurídicas ni temporales.³⁸

La tiranía, forma de gobierno más brutal que las anteriores, es también un sistema antiguo y precedente de las dictaduras modernas. Comparte con aquellas la usurpación del poder, la represión y la toma de decisiones unipersonales solo que en la tiranía el abuso, la crueldad y la violencia se vuelven constantes y sin control. La tiranía es el exceso de los excesos, como los vistos por algunos césares en la antigua Roma y algunos monarcas griegos. Una dictadura, una monarquía e incluso un régimen totalitario, puede devenir en tiranía cuando se deja de considerar por completo no solo las legalidades o los intereses de otros grupos o sectores gobernantes para solo obedecer lo que el tirano decide, sino que la tiranía va en contra de sus propios intereses ideológicos, como sucedió al final del nazismo.

Los gobiernos totalitarios se caracterizan básicamente por transformar a las clases en masas, por suplantarse el sistema de partidos por un movimiento de masas unipartidista, por desplazar el poder del ejército a la policía, por el culto al líder y por establecer una política exterior expansionista.³⁹

Pero sobre todo se caracterizan por dos elementos fundamentales que no tienen rastros en ningún otro sistema político: la ideología y el terror. Con el advenimiento de las grandes ciudades surgieron las masas. La rebelión de las masas, diría Ortega y Gasset, y con ello, las necesidades no solo de controlarlas y dirigirlas, sino de ganárselas. De tal manera que se hizo necesario producir ciertas ideas, creencias, visiones del mundo y de la historia,

³⁸ *Ídem.*

³⁹ Hanna Arendt, *op. cit.*, p.369.

de ideologías, en una palabra, que convencieran a estas masas, que provocaron su “rebelión” para poder desplazarlas y ponerlas en movimiento.⁴⁰

En el capítulo siguiente, se hará un análisis más amplio de cómo surgen estas ideologías y su efecto pernicioso sobre las masas,⁴¹ por ahora, basta señalar que estas ideologías son, en esencia, pseudociencias o pseudofilosofías que van más allá de los ámbitos discursivos, son “ideas en movimiento”.⁴²

Las ideologías buscan sus fundamentos en los detritos de la ciencia y de la filosofía o, en el mejor de los casos, distorsionan el pensamiento científico y filosófico buscando la “lógica de una idea”. En el caso que nos ocupa, los fascismos y las tendencias autoritarias del comunismo, eran ideologías que flotaban literalmente en la Europa de la primera mitad del siglo XX y que fueron captadas por ciertos grupos políticos que buscaban la obtención del poder y posteriormente fueron llevadas hasta sus últimas consecuencias, hasta la *solución final*.

Toda ideología, o mejor dicho, la fuerza de una ideología implantada en la sociedad, no radica en la *idea en sí*, sino en la lógica que puede extraerse de ella. Lo que resultó atractivo para los ideólogos nazis no era la idea de la selección natural ni de la lucha antropológica de razas, ni la idea del Superhombre en la Tierra, sino la lógica tremenda, política y criminal, que se podía generar con estas ideas; de igual manera; para el estalinismo, la lucha de clases o el socialismo científico se convirtió en un pretexto para propalar de

⁴⁰ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente, 1975.

⁴¹ *Vid infra*, p. 57.

⁴² De ninguna manera pretendemos asumir una actitud macartista en estos tiempos ya tan alejados de la Guerra Fría, sin embargo, tenemos que recurrir a este tipo de generalizaciones para efectos del análisis de la novela de Muñoz Molina y su tratamiento de los regímenes totalitarios, que dichos sea de paso, sí hace tabla rasa y equipara a los nazis y a los comunistas en tanto opresores y creadores de marginalidad. hay que recordar que estamos frente a una obra literaria y no ante una investigación histórica. *Vid.*, Pablo Valdivia, “Introducción” en Antonio Muñoz Molina, *Sefarad*, Madrid, Cátedra, 2013.

manera sistemática e implacable, con la lógica de su lado, y la propaganda, el dominio y el terror.⁴³

Las ideologías, contrariamente a la filosofía y a la ciencia, no buscan esencias, ni principios reguladores, ni buscan el sentido último de los fenómenos, ni siquiera buscan una explicación de la Historia o de la Naturaleza, ya no digamos que buscan la Verdad; las ideologías lo que quieren es encontrarle “la lógica” a una idea, y usar esa lógica para el juego político y la implantación de un Poder.

Aquí vale la pena detenerse sobre lo que entendemos por ideología. Una ideología, en nivel primario, son un conjunto de creencias, ideas o conceptos más o menos sistemático y con valores que son establecidos como los correctos, además de que tienen un sentido teleológico del que se desprende un proyecto.⁴⁴ En este sentido, cualquier teoría del mundo y del hombre puede considerarse una ideología. “Una ideología es un sistema de ideas al que se le asigna un valor de verdad absoluta, y además, un sentido progresivo o proyectivo”.⁴⁵

La teoría marxista agrega otros elementos que es importante recordar. Para Marx, la ideología es, en breve, las ideas de la clase dominante, son las representaciones que se hace del mundo y sus saberes para justificar su posición privilegiada. Las ideologías, son una teoría de la cultura en las que se tienen ideas muy firmes sobre la política, el derecho, la religión, el arte, la ciencia y cualquier expresión de conocimiento. Las ideologías deforman estos saberes al ser puestos al servicio de la clase dominante.⁴⁶

Las ideologías también son un producto social:

⁴³ *Ibidem*, p. 378.

⁴⁴ *Enciclopedia de la política, op. cit.*

⁴⁵ José Luis Romero, *Estudio de la mentalidad burguesa*, Buenos Aires, Alianza Bolsillo, 1987, p. 45.

⁴⁶ Karl Marx, “La ideología alemana” en *La cuestión judía y otros escritos*, Barcelona, Planeta, 1994, pp. 182-183.

Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias.⁴⁷

Las ideologías son productos sociales determinados por circunstancias económicas e históricas, y en esa medida son provisionales y obedecen a intereses muy específicos de quienes, desde una posición privilegiada, las producen. El marxismo surgió entonces como una *crítica* de estas ideologías y como una instauración de una nueva filosofía del mundo que, llevada a la praxis, derivó también en una ideología.

Este repaso de marxismo básico nos sirve para ubicar con mayor precisión las ideologías totalitarias. Estamos de acuerdo con Marx y vamos más allá al agregar que las ideologías totalitarias, además de las características enunciadas, tienen como fundamento, según Arendt, llevar hasta sus últimas consecuencias la “lógica proyectiva” a través del terror.⁴⁸

No importa que esta lógica sea demencial, lo que importa es que ahora “todo tiene sentido” y así, los nazis, por ejemplo, lograron explicarse, con una buena lógica, que los judíos eran los responsables de la situación no solo de Alemania en la posguerra sino de toda Europa, y lograron explicarse, siguiendo la lógica, que si eliminaban a los enemigos, Alemania sería ahora sí la vencedora.

Aunque no pretendemos equiparar los regímenes nazi y soviético en su sentido ideológico, y aunque sabemos que ambos parten de premisas muy distintas: el primero es un fárrago que distorsionó el pensamiento de Nietzsche, Wagner y Schopenhauer; y el segundo fue una lamentable reducción del vasto pensamiento de Marx, Engels, Lenin y toda la tradición del socialismo utópico,

⁴⁷ *Ibidem*, p. 156.

⁴⁸ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 369.

ambos desembocaron en una ideología cuyo único fuerte era la “implacable lógica de la Naturaleza en el primero y de la Historia en el segundo”.⁴⁹

De lo que hicieron los nazis, creo que estamos más que enterados. De lo que ocurría en el estalinismo, aún hoy no se sabe del todo e incluso cuesta trabajo todavía para algunos desligarse emocional o intelectualmente de una revolución que prometía el paraíso en la tierra y que por primera vez se creyó que realmente podría existir un hombre nuevo.

No hay que perder de vista que lo que estamos analizando en última instancia es el tratamiento que hace Antonio Muñoz Molina de estos temas y no un estudio sociológico sobre los totalitarismos, de tal manera que sabemos que estos sistemas comparten cosas y se diferencian en otras, pero en *Sefarad* se equiparan por los *efectos* que producen en las vidas de los personajes.

En este contexto, resulta interesante el testimonio del escritor francés André Gide, *Regreso de la U.R.S.S.*, que en 1936 hizo un viaje a la hoy extinta Unión Soviética, donde detectó ciertas anomalías que posteriormente serían atrocidades. Es el primer ejercicio crítico del que se tuvo noticia en Europa de lo que ocurría en el estalinismo, aun antes de que saliera a la luz la noticia de la existencia de campos de concentración soviéticos.⁵⁰

En este relato, Gide, con mirada perspicaz, advierte sobre la “uniformidad” del pensamiento en el estalinismo y la falta de libertad crítica a la que es sometida la sociedad:

Una extraordinaria uniformidad domina la vestimenta; probablemente aparecería en los espíritus, si tan solo fuera posible verlos. [...] a simple vista el individuo se funde aquí con la masa y está tan poco particularizado que pareciera conveniente,

⁴⁹ *Ibidem*, p. 370.

⁵⁰ Los primeros testimonios sobre la existencia de campos de concentración soviéticos fueron publicados alrededor de 1950. Octavio Paz fue de los primeros escritores en América Latina en denunciar lo que estaba pasando en la U.R.S.S. Octavio Paz, “Polvo de aquellos lodos”, en *El ogro filantrópico*, México, Joaquín Mortiz, 1990, p. 241.

para hablar de la gente, utilizar un partitivo y en lugar de los hombres, habría que decir del hombre.⁵¹

En esta breve reflexión constatamos dos de los elementos mencionados que caracterizan a los gobiernos totalitarios: la uniformidad del pensamiento ideológico y la transformación de los individuos en masa.

Más adelante, con una virulencia que escandalizó a sus contemporáneos camaradas, Gide afirma: “La mínima protesta, la mínima crítica, se ve inmediatamente ahogada. Y dudo que en ningún otro país, hoy por hoy, ni siquiera en la Alemania de Hilter, exista espíritu menos libre, más doblegado, más temeroso (aterrorizado), más avasallado”.⁵²

La función de las ideologías totalitarias es la de alinear el pensamiento, ya lo dijimos, a los de la clase dominante; es crear una visión unilateral del mundo, aceptar, incluso con entusiasmo, el peor de los mundos como el mejor. Pero esta masificación de los individuos no se logra con buenas intenciones y las ideologías requieren, para su eficaz funcionamiento, de un brazo fuerte y este brazo fuerte, en el contexto totalitario, es el terror.

El terror es la forma más extrema de poner en movimiento la ideología, de llevar hasta sus últimas consecuencias la “lógica”⁵³, ya sea de la Historia en caso del estalinismo, ya sea de la Naturaleza en el caso del nazismo:

El terror es la realización de la ley del movimiento; su objetivo principal es hacer posible que la fuerza de la Naturaleza o la Historia corra libremente a través de la Humanidad sin tropezar con ninguna acción espontánea. Como tal, el terror trata de “estabilizar” a los hombres para liberar a las fuerzas de la Naturaleza o de la Historia. Es este movimiento lo que singulariza

⁵¹ André Gide, *Regreso de la U.R.S.S.*, Barcelona, Muchnik, 1982, p. 34.

⁵² *Ibidem*, p. 52.

⁵³ Siguiendo la idea de Albert Camus de que existen crímenes de pasión y crímenes de lógica, los crímenes cometidos por los Estados totalitarios son crímenes de lógica, llevada a sus más atroces extremos. Albert Camus, *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1973.

a los enemigos de la Humanidad contra los cuales se permite desencadenarse el terror, y no puede permitirse que ninguna acción u oposición libres puedan obstaculizar la eliminación del “enemigo” de la Historia o de la Naturaleza, de la clase o de la raza.⁵⁴

El terror es como una fuerza suprema que ni siquiera controlan los propios regímenes totalitarios, es como una “Razón” irracional cuyos últimos motivos están más allá de lo humano y en contra de lo humano.⁵⁵ Es como si ya todo estuviera predeterminado en un plan perfecto y cuyos líderes sólo cumplieran con su “designio.” (Hitler decía que tenía una Misión y Stalin se consideraba el Padre de los Pueblos).⁵⁶

El terror, como ejecución de una ley de un movimiento cuyo objetivo último no es el bienestar de los hombres o el interés de un solo hombre, sino la fabricación de la Humanidad, elimina a los individuos a favor de la especie, sacrifica a las “partes” a favor del “todo”.⁵⁷

El terror totalitario constituye la última consecuencia de una lógica atroz y a su vez, exime de la responsabilidad a los operadores de estos regímenes al considerar sus acciones como parte de un plan superior:⁵⁸

El terror ejecuta en el acto las sentencias de muerte que se supone ha pronunciado la Naturaleza sobre razas o individuos

⁵⁴ *Ibidem*, p. 372.

⁵⁵ “Desde el comienzo, la idea y la realidad de la Razón en el periodo moderno contenían en peligro su promesa de una existencia libre y plena: la esclavitud del hombre a través de su propia productividad, la glorificación de la satisfacción pospuesta, el dominio represivo de la naturaleza en el hombre y fuera de él, el desarrollo de las potencialidades humanas dentro de la dominación”. Herbert Marcuse, *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, p. 407.

⁵⁶ André Gide, *op. cit.*, p. 54-55.

⁵⁷ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 373.

⁵⁸ En este sentido de eximir de responsabilidad a los ejecutores del terror, vale la pena recuperar este texto: “La grandeza de mi país no tiene precio. Cuanto contribuya a llevarla a cabo es bueno. Y en un mundo en el que ya nada tiene sentido, quienes, como nosotros, los jóvenes alemanes, tienen la fortuna de encontrarle uno al destino de su nación, deben sacrificárselo todo.” Albert Camus, *Cartas a un amigo alemán*, México, Tusquets, 2012, p.23.

que son “incapaces de vivir” o la Historia sobre las “clases moribundas”, sin aguardar al proceso más lento y menos eficiente de la Naturaleza o de la Historia mismas.”⁵⁹

Este terror, de manera concreta, se objetiva en ciertas prácticas estatales lamentablemente conocidas por todos: intimidación, espionaje, represión, persecución, delación, encarcelamiento, aislamiento, trabajos forzados, exilio, deportación, prohibiciones de todo tipo, pérdida de empleos, privilegios, libertades, decomisos, incautaciones, hasta llegar finalmente a la concentración, la ejecución y la muerte.

Dice André Gide, sin ironía, a propósito de la delación, que en los sistemas totalitarios parece ser una virtud cívica:

La delación ofrece un excelente medio de promoción. Asegura buenas relaciones con la policía, la cual otorga su protección inmediata, a la vez que se sirve de uno: dado el primer paso, en efecto, ya no hay honor o amistad que valga: hay que seguir adelante. Es por cierto un entrenamiento fácil. El soplón vive protegido.⁶⁰

En suma, el totalitarismo fue una forma de gobierno sin precedentes en la Historia, su principal característica fue hacer del terror ideológico un movimiento de masas que desembocó en la destrucción y la degradación de las principales libertades de los individuos. Y aunque el nazismo y el estalinismo, principales sistemas totalitarios, fueron momentos históricos que obedecieron a circunstancias muy específicas, nos son los únicos. Hubo otros, el fascismo italiano, el franquismo español, que está más cerca de las dictaduras que de los totalitarismos. Lo cierto es que todavía existen en el mundo tendencias autoritarias que están a la espera de una coyuntura histórica que les permita emerger nuevamente para prometernos un mundo mejor, un nuevo hombre y ¿por qué no?, una nueva Utopía.

⁵⁹ Hannah Arendt, *op. cit.*, p.374.

⁶⁰ André Gide, *op. cit.*, p. 104.

3. Marginación, marginalidad y exclusión social

El último frente conceptual desde el que abordaremos *Sefarad* es el de la marginalidad. No podemos entender el engranaje de historias narradas en la novela sin aproximarnos al concepto de marginalidad, que está relacionado con el de marginación y la exclusión social, aunque habría que matizar los alcances de cada uno de estos conceptos.

La marginación, en principio, es un término usado más en el ámbito de la estadística y el desarrollo social. Es, a grandes rasgos, un indicador de progreso y de acceso a los servicios básicos de bienestar social. Debe anotarse que la marginación es un fenómeno que afecta más a poblaciones o localidades que a individuos en específico, es decir, cuando se habla de marginación, se refiere más a cuestiones socio-políticas de comunidades que no han sido dotadas aún de lo necesario para considerarse incluidas dentro de los índices de progreso y desarrollo social. Es un término político, geográfico, institucional, oficial, que de ninguna manera nos sirve para analizar lo que plantea nuestro autor.⁶¹

Más pertinente, para efectos del análisis de *Sefarad*, es hablar del concepto de marginalidad. El concepto de marginalidad y de “hombre marginal” fue utilizado en sus principios en Estados Unidos de América para referirse a los contactos culturales entre la mayoría anglosajona y los grupos étnicos migrantes.⁶² En este sentido, el hombre marginal fue definido como “la persona que se coloca en los límites o en los márgenes de dos mundos culturales distintos, y no es miembro ni de uno ni de otro”.⁶³

⁶¹ Fernando Cortés, “Consideraciones sobre la marginación, la marginalidad, marginalidad económica y exclusión social”, en *Papeles de Población*, enero-marzo de 2006, número 047, Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

⁶² Gino Germani, *El concepto de marginalidad*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1973, p. 39.

⁶³ *Ídem*.

El ser marginal es una *situación límite*, es estar entre dos mundos, entre dos realidades, es estar flotando en la indeterminación, en la inestabilidad. La extensión del concepto de marginalidad se entiende también como “centro” y “periferia”. Lo marginal es lo que se encuentra fuera del centro, lo que está en las orillas; es lo poco desarrollado, en contraposición a lo desarrollado que está en los centros, las capitales, y las zonas urbanas.⁶⁴

Se puede hacer una tipología de la marginalidad y hacer una descripción de todos los factores que intervienen en la misma: demográficos, geográficos, de tecnología, de acceso a bienes y servicios, políticos, económicos, culturales y educativos, etc. Sin embargo, agruparemos todos estos elementos en cinco dimensiones que se interrelacionan y que confluyen en la marginalidad:

- La dimensión ambiental: se trata de comunidades, localidades, zonas, “colonias” que carecen de varios de los servicios básicos, también conocidos como círculos de miseria, en los que el deterioro de la calidad de la vivienda, la urbanización, los servicios y los entretenimientos son nulos o de mala calidad.
- La dimensión sociopsicológica: los marginales no tienen la capacidad para actuar; solo pueblan los sitios pero no participan ni producen recursos sociales, son grupos que carecen de integración interna. Los individuos marginales no pueden superar su condición por sí mismos. La marginalidad es un problema estructural que imposibilita el automejoramiento voluntario y racional.
- La dimensión sociocultural: los marginales presentan bajos niveles de vida, salud, y trabajo, así como bajos niveles de educación, cultura y entretenimiento.
- La dimensión económica: los marginales se pueden considerar “informales”, puesto que presentan ingresos inestables, su actividad económica por lo regular está fuera de la formalidad e incluso es ilegal.

⁶⁴ Gino Germani, *op. cit.*, p. 15.

- La dimensión política: los marginales no participan, no cuentan con organizaciones políticas que los representen, ni toman parte en las tareas y responsabilidades que deben emprenderse para la solución de los problemas sociales, incluidos los suyos. Tampoco están informados de los acontecimientos políticos que les atañen.⁶⁵

Esta esquematización nos sirve como guía para delimitar la marginalidad y sus características. De esta manera, podemos considerar el fenómeno de la marginalidad como multidimensional. Esto implica que al hablar de marginalidad, debemos considerar estas dimensiones, su interrelación y la magnitud de las mismas. Es difícil establecer un parámetro de categorización; el hecho de que se pueda a alguien encontrar en alguna medida en estas dimensiones, no implica que sea un individuo marginal.⁶⁶ Y, a su vez, teóricamente es casi imposible que en un grupo o individuo se integren las cinco dimensiones mencionadas; de existir el caso, se le denomina marginalidad absoluta.⁶⁷

En este contexto, la marginalidad absoluta sólo podría darse en lo que Erving Goffman denominó instituciones totales: prisiones, hospitales psiquiátricos, asilos, campos de concentración,⁶⁸ en los que el individuo o el grupo en cuestión se halla completamente separado, privado de cualquier forma de participación social positiva, de comunicación y de interrelaciones sociales.

En nuestra investigación y con respecto a *Sefarad*, utilizaremos la concepción de marginalidad como un problema *estructural* e *histórico*, cuyo

⁶⁵ Fernando Cortés, *op. cit.*, p. 76.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 80.

⁶⁷ Gino Germani, *op. cit.*, p.19.

⁶⁸ Erving Goffman, *Internados*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1972, p.18.

referente obligado es la Modernidad, en la que ciertos grupos o individuos han quedado encapsulados por circunstancias históricas determinadas.⁶⁹

Con el concepto Modernidad consideramos, en esencia, el advenimiento de la burguesía al poder. Cuando en 1791 se declaran los *Derechos del Hombre en Francia*, comienza un nuevo periodo histórico en el que cambiaron todos los fundamentos políticos, culturales, económicos y sociales de Occidente.

La Modernidad burguesa ingresa a la Historia como un *proyecto*, un *quehacer*, una apuesta hacia el futuro. Es sumamente interesante rastrear el origen del mundo burgués y como logró evolucionar a lo largo de los siglos hasta convertirse en la forma de vida occidental predominante.⁷⁰ Esta forma de vida burguesa tiene su origen en la revolución burguesa del siglo XVIII, que creó el primer mundo urbano impostado sobre uno rural, para mandar sobre él, neutralizarlo, dirigirlo y someterlo,⁷¹ iniciando, así, las primeras manifestaciones tensas entre el mundo urbano y rural y por consecuencia, las primeras formas de concebir el “centro” en oposición a la “periferia”.

Para no detenernos mucho en este aspecto, basta decir que, siguiendo al sociólogo argentino José Luis Romero, todos los modelos progresistas, radicales, moderados, socialistas, son hijos de la mentalidad urbana, y esta mentalidad urbana, burguesa “saca su esquema progresista de la línea dinámica de la tradición bíblica cristiana, en donde hay proyección de la vida hacia algo, pero le da una fundamentación laica distinta”.⁷²

Es este proyecto no sólo de vida, sino histórico, el que fundamenta la Modernidad de la que estamos hablando. Este proyecto histórico burgués es el

⁶⁹ “La marginalidad sería generada por determinadas condiciones o características estructurales de orden económico-social, o de determinadas políticas dentro de un orden económico-social dado”. Gino Germani, *op. cit.*, p.22.

⁷⁰ José Luis Romero, *op. cit.*, p.23.

⁷¹ *Ibidem*, p. 21.

⁷² *Ibidem*, p. 22.

que hizo la Revolución francesa de la que se desprendieron los principios ideológicos de las democracias actuales. El gran problema con el que nació la ideología burguesa es el que Romero denomina “una discordancia” entre la estructura real y la estructura ideológica:

La revolución burguesa instaló una estructura real nueva, sobre la base de nuevas situaciones económicas y sociales, pero nunca llegará a darle un sustento ideológico que garantice la inmovilidad. Toda su historia es el intento de lograrlo, de construir una ideología que sea a la vez un proyecto para el futuro y una interpretación para el pasado y que signifique la justificación en abstracto, y no simplemente fáctica, de la estructura real que, carente de fundamento absoluto, semeja un conjunto de situaciones de hecho.⁷³

La contradicción fundamental de la Modernidad burguesa es la discordancia entre la realidad y la ideología, los hechos y el discurso; y es en este contexto que la noción de marginalidad adquiere una significación más honda que la mera carencia de ciertos bienes y servicios. Estamos frente a una falla estructural de origen que implica una *separación*, la no integración de amplios sectores de las sociedades en los privilegios reales de la clase dominante.

A medida que va ampliándose el concepto de marginalidad, se van agregando matices y precisiones. Hay que diferenciar, entonces, entre la marginalidad en el nivel de la personalidad como fenómeno psicológico, de la marginalidad como *situación social*. Esta última, como se mencionó en el párrafo anterior, se debe a un problema en el proyecto de modernización de las sociedades; por lo tanto, el proceso de inclusión o de “desmarginalización” requeriría de un esfuerzo constante e inmenso de los Estados para lograr una

⁷³ José Luis Romero, *op. cit.*, p.24.

transformación de las mentalidades y comportamientos, de las estructuras e instituciones sociales.⁷⁴

El sociólogo argentino Gino Germani, dice al respecto, siguiendo la línea de pensamiento de su conterráneo Romero: “Las ideologías manifiestas dominantes en cualquier tipo de sociedad moderna, proclaman la igualdad de los derechos formales, o por lo menos, la igualdad de *oportunidades*, para alcanzar cualquier posición dentro de la jerarquía social”.⁷⁵ Es la igualdad lo que está en la base de las democracias modernas, por lo tanto, la marginalidad implica un desajuste, una falta de correspondencia entre el ideal y la realidad.

La marginalidad, en este marco, es una de las contradicciones de la modernidad, que surge con la ideología burguesa. Si, por ejemplo, la *Declaración de los Derechos del Hombre* proclama que todos los hombres tenemos derecho a lo mismo, o por lo menos, tenemos derecho a las mismas oportunidades, y en la realidad observamos que no tenemos un trato igualitario y que incluso algunos son marginados, de manera deliberada o no, entonces se desprende la consecuencia de que el nivel de participación y beneficio no es el mismo para todos.

Por lo que respecta al concepto de exclusión social, habría que hacer unas precisiones para diferenciarlo bien de la marginalidad que estamos describiendo. La exclusión social intenta explicar principalmente el proceso por el cual una serie de individuos, grupos o comunidades sociales que estaban integrados previamente en la sociedad, especialmente en los privilegios económicos, políticos y culturales, ahora son excluidos por diversas razones.⁷⁶

Al decir de Robert Castel, la exclusión social se diferencia de la marginación y de la marginalidad por tener un carácter oficial: “Para dar un

⁷⁴ Fernando Cortés, *op. cit.*, p. 77.

⁷⁵ Gino Germani, *op. cit.*, p. 71.

⁷⁶ “La población que queda a la vera del desarrollo es excluida porque alguna vez estuvo incluida. En Europa, la exclusión se sigue de la inclusión”. Fernando Cortés, *op. cit.*, p.82.

mínimo de rigor a este término, hay que tener en cuenta los procedimientos ritualizados que marcan la exclusión. Estos son muy diversos, pero remiten a un juicio pronunciado por una instancia oficial, apoyándose en reglamentos y movilizándolo cuerpos constituidos”.⁷⁷

La exclusión social, vista desde esta perspectiva, nos permite aproximarnos a fenómenos en los que de manera deliberada y por una voluntad “oficial”, ciertos individuos o grupos son excluidos de un sistema en el que otrora participaban y del cual formaban parte activa.

Otro concepto es el de automarginación. Parece difícil comprender cómo puede alguien automarginarse y en qué medida. Resulta cuestionable y poco factible que un grupo o individuo decida por voluntad marginarse. En primera instancia surge la pregunta, ¿De qué se automarginan? ¿De un sistema económico? ¿De una forma de vida? ¿De unos valores? Es difícil automarginarse en tanto dependemos económica y socialmente de instituciones que conforman las bases de la vida social. Tal vez desde una perspectiva poética alguien se considera “marginal”. Contrariamente, pensamos que la marginalidad, y esa es su condición de ser, es *impuesta* por circunstancias históricas y económicas, sociales y culturales, es una situación estructural que *no se elige, se padece*.

Hay grupos que por voluntad deciden no participar de ciertas actividades o no comparten algunos valores de la mayoría social, como los gitanos, los testigos de Jehová, los propios judíos,⁷⁸ pero de ninguna manera se puede considerar su disidencia como una automarginación, acaso se abstienen de participar en algunos ámbitos de la vida social que no comparten, pero sin duda participan de otros, y muy activamente, por ejemplo en actividades económicas. Su “automarginación” sería, en dado caso, parcial y específica.

⁷⁷ Robert Castel, “La lógica de la exclusión”, en Eduardo Bustelo y Alberto Minujin, *Todos entran: propuesta para sociedades incluyentes*, Unicef/Cuadernos Santillana, Colombia, 1998, citado en Fernando Cortés, *op. cit.*, p. 77.

⁷⁸ *Vid supra*, p. 7.

“No hay nadie que esté o pueda estar “fuera” del mundo contemporáneo”, dice Marshall Berman.⁷⁹

Concluyendo, es importante diferenciar los conceptos de marginación, marginalidad y exclusión social, para no caer en equívocos que de ninguna manera son equivalentes y asentar que cada uno contiene su propia problemática y su propia genealogía.

La marginalidad, en el contexto de la novela de Muñoz Molina, es el término que más se adecúa al análisis, ya que apunta en la dirección que nos interesa: a la pérdida de correspondencia entre un discurso y una realidad, a la situación estructural de desventaja en la que se encuentran determinados individuos, grupos, naciones respecto de la Modernidad burguesa posindustrial,⁸⁰ y a la interrelación que se da entre las distintas dimensiones “marginantes” para producir personalidades desarraigadas, angustiadas, inestables, que son las que pueblan las historias que *Sefarad* nos narra.

Aquí lo importante es cómo viven estos personajes su situación de marginalidad; cómo asumen la angustia que esta les produce; cómo reflexionan sobre ella; en una palabra, cómo *padecen* estos personajes haber sido puestos fuera de la Modernidad, y tal vez fuera de la Historia.

⁷⁹ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire, La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI editores, 2004, p. 17.

⁸⁰ En última instancia, y utilizando términos más actuales, de lo que no participan los individuos o grupos marginales es de la sociedad de consumo y de sus prerrogativas culturales, intelectuales, de goce y de capacidad pecuniaria. El desarrollo de esta idea nos llevaría a otro debate sobre si la propuesta del autor en *Sefarad* es que la integración social se trata de un problema de consumo y al final, de un esquema de vida burgués.

CAPÍTULO III

LA NOCHE MÁS OSCURA DE EUROPA: PODER Y VIOLENCIA EN SEFARAD

*Esta época es la época de las masas; estas se prosternan ante
todo lo que es "masivo".
A un hombre de Estado que les construya
una nueva torre de Babel,
un monstruoso imperio de monstruosa potencia,
le llamarán "grande".
Friedrich Nietzsche*

1. Las ideologías del odio

Uno de los aspectos centrales de *Sefarad* es el tema de los Estados totalitarios que asolaron Europa durante gran parte del siglo XX, dando lugar a uno de los episodios más oscuros en la historia moderna: la Segunda Guerra Mundial. Como ya mencionamos en el capítulo anterior, los Estados totalitarios no podrían haber funcionado como lo hicieron sin una ideología estructurada. En este apartado nos concentraremos, no en la definición de ideología, sino en sus fundamentos psicológicos y sociales.

No obstante, antes vamos a escribir unas líneas sobre la guerra. El fenómeno de la guerra no es un hecho abstracto que surja solo por conflictos políticos o religiosos, es también un producto de las ideas. Ideas encarnadas y encaminadas a lograr ciertos objetivos de ciertos grupos, pero también la guerra, como Freud lo diagnosticó en un artículo publicado en 1915, "nos despoja de las superposiciones posteriores de la civilización y deja al descubierto al hombre primitivo que en nosotros alienta".¹

En efecto, la guerra y la violencia ponen al descubierto las partes más irracionales del hombre, lo despoja de su investidura civilizada y nos lo muestra en toda su barbarie y cerrazón. Sin embargo, en el caso particular de los Estados totalitarios, la violencia adquirió una nueva forma de ejercerse. Se

¹ Sigmund Freud, "Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte" en *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 123.

burocratizó la violencia, se racionalizó el delirio, se normalizó el exterminio, se volvió un trabajo, un deber, algo que se hace con el tedio y la indiferencia como lo es cumplimentar una orden. Se banalizó el mal, en palabras de Hanna Arendt.²

Nos dice Muñoz Molina en *Sefarad*:

La gran noche de Europa está cruzada de largos trenes siniestros, de convoyes de vagones de mercancías o ganado con las ventanillas clausuradas, avanzando muy lentamente hacia páramos invernales cubiertos de nieve o de barro, delimitados por alambradas y torres de vigilancia.³

Aquí cabe hacer una breve digresión sobre la estructura de la novela ya que encuentra una gran metáfora con los ferrocarriles que cruzaban Europa cargados de seres anónimos. Para la investigadora Teresa González Arce, la novela representa una sucesión de capítulos independientes, que al encadenarse, al igual que los vagones de un tren, forma una unidad reconocible. Asimismo, cada capítulo es como una estación en la que nos detenemos a escuchar o ser testigos de una historia, como otrora ocurría entre los pasajeros, en este viaje infernal por este lugar llamado *Sefarad*.⁴

En efecto, *Sefarad* está repleta de personajes que emprendieron ese largo viaje hacia la noche, hacia la muerte, el exilio, la desaparición, la humillación y la angustia. La persecución sistemática de grupos humanos, el genocidio institucionalizado de los Estados totalitarios puso en entredicho los valores fundamentales con los que se había consolidado la Modernidad y dejó en claro lo frágil que son las libertades individuales.

² Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Debolsillo, 2014, p. 368.

³ Antonio Muñoz Molina, *Sefarad*, Madrid, Punto de Lectura, 2002, pp. 43-44.

⁴ Teresa González Arce, "Implicaciones éticas de la novela-tren: a propósito de *Sefarad* de Antonio Muñoz Molina" en Teresa González Arce, *Tras la noche. Estudios sobre literatura española contemporánea*, México, Universidad de Guadalajara, 2006, p. 161.

Freud y su análisis profundo de las motivaciones últimas que llevan a los seres humanos a destruirse los unos a los otros, considera que existen dos instintos básicos en el hombre, Eros y Tánatos,⁵ y que estos no solo conviven en el interior de los individuos sino que además se confunden, se fusionan y es difícil establecer donde termina uno y empieza el otro, podríamos establecer que las relaciones humanas están signadas por la ambivalencia amor-odio, dice Freud:

Todos nuestros cariños, hasta los más íntimos y tiernos, entrañan, salvo en contadísimas situaciones, un adarme de hostilidad que puede estimular al deseo inconsciente de muerte.⁶

Sin embargo, ante esta afirmación pesimista, agrega el mismo Freud con un talante más positivo:

Tanto nuestra inteligencia como nuestro sentimiento se resisten, desde luego, a acoplar de esta suerte el amor y el odio; pero la Naturaleza, laborando con este par de elementos antitéticos, logra conservar siempre despierto y lozano el amor para asegurarlo contra el odio, al acecho siempre detrás de él.⁷

Ahora bien, supongamos que en algunos individuos menos afortunados, su “inteligencia” y su “sentimiento” fracasan para mantener la hostilidad detrás de los instintos de vida, y que esta agresividad, este malestar se convierte en odio y resentimiento hacia un objeto externo. Y supongamos que este resentimiento se vuelve creador⁸ y comienza a juzgar y a valorar, a hacer un examen del estado del mundo y decidir que hay que hacer las cosas de otra

⁵ En el psicoanálisis clásico, en el hombre habitan o combaten dos instintos fundamentales: Eros y Tánatos. El primero es un instinto de vida y tiende a la conservación de la especie, a la creación y la procreación; el segundo es un instinto de muerte, que tiende a la destrucción, la autodestrucción y la violencia. Estos instintos básicos del hombre también combaten en los ámbitos sociales de la vida de los hombres, la guerra sería, en este esquema, un producto del triunfo de la pulsión de Tánatos sobre la de Eros.

⁶ Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 122.

⁷ *Ídem.*

⁸ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Biblioteca de los Grandes Pensadores, 2002, p. 287.

forma. Este es el punto de arranque de lo que Marcuse llamaba la ideología de la muerte;⁹ pero que para los efectos de este trabajo preferimos llamar la ideología del odio, ya que el análisis de Marcuse se enfoca más en el resultado último de estas ideologías y no en los procesos de formación de este tipo de pensamiento.

Es aquí donde Freud parece detenerse y “(sic) no comprender el por qué los pueblos y las naciones se desprecian, se odian y se aborrecen, incluso en tiempos de paz”;¹⁰ pero Marcuse, Fromm y otros encuentran las razones de esta destructividad en las condiciones históricas:

Pero diré, una vez más, que el impulso biológico que actúa en el deseo de muerte puede ser no tan biológico. La necesidad de sacrificar la vida del individuo de modo que pueda continuar la vida del “conjunto” puede haber sido “alimentada” por fuerzas históricas.¹¹

Entonces surge la interrogante de cómo un “impulso biológico”, un malestar psíquico o en el mayor de los casos, un conflicto psicológico se vuelve una ideología destructiva capaz de producir guerras y exterminios masivos. Es indudable que los conflictos psicológicos son alimentados por condicionamientos sociales que las más de las veces, los acrecientan formando individuos alienados incapaces de cualquier voluntad de solidaridad y cooperación. Pero no explican por qué estos conflictos individuales se vuelven una ideología de la muerte “exitosa”.¹²

⁹ Herbert Marcuse, “La ideología de la muerte” en *Ensayos sobre política y cultura*, México, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, 1986, p. 149, ss.

¹⁰ Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 111.

¹¹ Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 169.

¹² El nazismo y el estalinismo (cabe señalar que existen profundas diferencias entre estos regímenes, sin embargo, para efectos de este trabajo, ya se ha mencionado, las semejanzas, no en ideologías, pero sí en procedimientos y mecanismos de operación, nos permiten calificar a estos sistemas como Estados totalitarios) se basaron en ideologías del odio en tanto que generaron un sistema de terror, represión y persecución y que triunfaron en el contexto histórico, cambiando la configuración cultural hasta ese momento conocida.

Tal vez este “éxito” se deba a una *inversión ontológica* de los hechos, es decir, “a presentar como necesidades esenciales necesidades empíricas”.¹³ Para comprobar esta idea, basta hojear el soporífero libro de Hitler o revisar cualquier discurso estalinista. En ellos encontramos una tergiversación y una inversión de las necesidades históricas con las ontológicas. Estos discursos nos presentan situaciones históricas vueltas necesidades esenciales, reformas políticas convertidas en apostolados míticos, interpretaciones de hechos transformados en bienes humanos.

Mi lucha, de Hitler, es un claro ejemplo de una ideología del odio que recurre a la inversión ontológica que describe Marcuse:

La concreción sistemática de una ideología, jamás podrá realizarse sobre otra base que no fuese una definición precisa de la misma y teniendo en cuenta que lo que para la fe religiosa representan los dogmas, son los principios políticos para un partido en formación.¹⁴

Los principios políticos se vuelven dogmas de fe, creencias y misiones que profetizan una nación suprema. El fanatismo usurpa el espíritu crítico y la ideología se vuelve un acto de fe. Pero una ideología no se crea con sólo un conflicto psicológico, si así fuera, el mundo estaría lleno de pequeños Hitlers...o mejor dicho, una ideología no alcanza la cima del poder por sí misma, necesita alimentarse, como bien apunta Marcuse, de fuerzas históricas.

En el caso del nazismo, nos dice Rüdiger Safranski parafraseando a Harry Mulisch:

Harry Mulisch, en su análisis del fenómeno hitleriano, uno de los más sutiles sobre este tema, pone de manifiesto —que las “imágenes” ya estaban allí mucho antes de que Hitler las

¹³ Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 154.

¹⁴ Adolf Hitler, *Mi lucha*, México, Editorial del Partido Nacional Socialista de América Latina, 2000, p. 128.

realizara—. Y añade la observación de que lo que salvó a los poetas fue el “talento”. Pues, en efecto, estos lograron convertir las obsesiones en arte, de modo que para ellos ya no era necesario pasar a la acción. En cambio, “hermanos menos dotados, como Hitler mismo, solo podían calmar su añoranza mediante la aniquilación efectiva”, escribe Mulisch.¹⁵

Hermanos menos dotados. “Hermano Hitler”, llama Thomas Mann al *Führer* en un pequeño ensayo escrito en su exilio de California en 1939, titulado originalmente *That man is my brother*. En ese virulento trabajo, Thomas Mann sustenta la idea que Mulisch desarrolla después; el odio de Hitler es consecuencia de sus frustraciones como artista fracasado:

La manera en que las circunstancias han dispuesto que se vincule el más abismal de los resentimientos, el purulento revanchismo del inútil, del impresentable, del diez veces fracasado, del perezoso sin remedio, del eterno asilado haragán, del artista de barrio rechazado, del bueno para nada de los pies a la cabeza, con los (mucho menos justificados) complejos de inferioridad de un pueblo vencido, que no sabe reaccionar acertadamente a la derrota y ya no es capaz de pensar sino en la reparación de su “honra”.¹⁶

En este sentido, el gran novelista alemán coincide con Erich Fromm en colocar el resentimiento y la frustración como la base desde la que se construyó la ideología nazi:

La base del resentimiento contra el Tratado de Versalles se hallaba en la baja clase media; el resentimiento nacional no era otra cosa que la racionalización por la que se proyectaba una

¹⁵ Harry Mulisch, citado en Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, México, Tusquets, 2010, p. 229.

¹⁶ Thomas Mann, “Hermano Hitler” en *El debate de los historiadores*, México, Herder, 2012, p. 10.

inferioridad social [o individual en el caso de Hitler] como una inferioridad nacional.¹⁷

Hitler y el nazismo no son productos autocreados; son engendros cuyas raíces las encontramos desde las condiciones sociopolíticas de la clase media baja, como señala Fromm, en los albores del romanticismo alemán, en el arte y la filosofía del siglo XIX, como apuntan Mann y Mulisch, es decir, el fascismo alemán está en la cultura alemana desde mucho antes de los nazis.

No es objetivo de esta investigación hacer una genealogía del nazismo, que me parece sería muy interesante, lo que nos interesa señalar es que Hitler, y en general todos los representantes de ideologías represivas, son productos culturales que se alimentan de fuerzas históricas pero que, como afirma muy acertadamente Mulisch, carecen del talento y del genio para sublimar esas ideas destructivas en productos culturales o artísticos.

En síntesis, las ideologías del odio son un sistema de ideas que se nutren de corrientes históricas y que persiguen un objetivo político concreto (una lógica) y usan estrategias de represión para lograrlo (el terror). A su vez, estas ideologías se fundamentan en mecanismos de exclusión, persecución, y represión de quienes son “opuestos” o “distintos” de sus intereses.

Las ideologías del odio son representadas en *Sefarad* a través de las historias que nos son relatadas, como la del carismático líder del Partido Comunista Alemán, Willi Münzenberg,¹⁸ que un día resulta sospechoso para el

¹⁷ Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, México, Paidós, 1999, p. 211.

¹⁸ Willi Münzenberg (1889-1940) Activista político comunista. Münzenberg fue el primer presidente de la Internacional Comunista de la Juventud entre 1919-1920. En 1924 fue elegido para ocupar un escaño en el parlamento alemán hasta que el Partido Comunista fue prohibido en 1933. En 1937 fue expulsado del Partido Comunista Alemán bajo acusaciones falsas y se adhirió a los opositores de Stalin. El 21 de octubre de 1940 se encontró en el bosque de Cagnet un cadáver colgado de un árbol cerca de un campo de concentración donde había estado preso Münzenberg. El gobierno de Vichy declaró oficialmente la muerte de Münzenberg como suicidio. Nunca se esclarecieron las causas reales de su muerte, pero es muy probable que fuera asesinado por orden de Stalin. Pablo Valdivia, “Introducción a *Sefarad*” en Antonio Muñoz Molina, *Sefarad*, Madrid, Cátedra, 2013, p. 126.

estalinismo y no se vuelve a saber de él; la del oscuro Jean Améry,¹⁹ torturado en un campo de concentración alemán, como también lo fueron Primo Levi,²⁰ y Margarete Buber-Neumann.²¹ A su vez, están las historias de todos los seres anónimos de los que no quedó registro, seres borrados de la historia, víctimas de estos pensamientos distorsionados que llegaron a la cima del poder.

Aunque a Muñoz Molina parece no interesarle mucho la dimensión política de sus historias, es decir, no se detiene a tratar de comprender los mecanismos sociales e históricos que permitieron que estas ideologías llegaran al poder, el énfasis lo pone en la parte humana, en las vidas que fueron limitadas, mutiladas, exterminadas, por estas ideologías. En *Sefarad*, la persecución y el exilio adquieren niveles que rebasan lo circunstancial. El sentimiento de asumirse como “otro”, “distinto”, “extranjero”, es una atmósfera que engloba toda la novela, y es una sensación que comparten los personajes, desde Franz Kafka, hasta el oscuro desempleado de provincias de mediana edad:

Pero ya no sabe uno dónde vive, ni en qué ciudad ni en qué tiempo, ni siquiera está uno seguro de que sea la suya esa casa a la que vuelve al final de la tarde con la sensación de estar importunando, aunque se haya marchado muy temprano, sin saber tampoco muy bien a dónde, o para qué, en busca de qué

¹⁹ Jean Améry (1912-1989) Escritor austriaco. Su verdadero nombre era Hans Mayer. En 1943 fue apresado por los nazis cuando distribuía propaganda anti-militar entre las fuerzas de ocupación alemana. Fue enviado al campo de concentración de Auschwitz. Fue liberado en abril de 1945. Tras la guerra cambió su nombre, Hans Mayer por el de Jean Améry. En 1978 se suicidó en extrañas circunstancias. *Ibidem*, p. 118.

²⁰ Primo Levi (1919-1987) Escritor italiano de origen sefardí. En 1943 trató de unirse a la resistencia antifascista italiana, pero fue apresado el 13 de diciembre del mismo año por la milicia fascista que lo entregó al ejército de ocupación nazi. Estuvo en el campo de concentración de Monowitz. El informe oficial indicó que Levi se suicidó el 11 de abril de 1987 al arrojarle por las escaleras de su casa, aunque familiares y amigos, sospecharon de un posible asesinato. *Ibidem*, 106.

²¹ Margarete Buber-Neumann (1901-1989) Destacada miembro del Partido Comunista durante la República de Weimar. Estuvo prisionera en campos de concentración tanto alemanes como soviéticos. En 1937, bajo la Gran Purga estalinista, fue arrestada y enviada a un campo de concentración en Siberia, bajo la acusación de ser esposa de un “enemigo del pueblo”. En 1939, las autoridades alemanas y soviéticas firmaron un pacto de colaboración y no agresión. En el marco de este convenio, Margarete fue entregada a la Gestapo, junto con otros presos, en 1940. Fue liberada en 1945, en 1948 publicó sus memorias: *Bajo dos dictadores: prisionera de Stalin y Hitler*. También escribió una biografía de Milena Jesenská, a quien conoció en el campo de concentración de Ravensbrück. *Ibidem*, p.112.

tarea que le permita creerse de nuevo ocupado en algo útil, necesario.²²

En este sentido, los “sacrificados en el altar de la historia”,²³ no son sólo las víctimas de un conflicto bélico o de un Estado totalitario, son también todos aquellos que no encuentran su lugar en un mundo, en una sociedad que no tiene nada para ellos, salvo la frustración, la decepción, la amargura y el olvido.

Estas víctimas adquieren una identidad, vida y nombre en las páginas de esta novela, a través de un estilo que involucra al lector y lo hace partícipe de este drama. En otro capítulo se hablará de la concepción de las identidades en la novela,²⁴ por ahora cabe acotar que Muñoz Molina sortea muy bien el acercamiento a los regímenes totalitarios porque no busca héroes trágicos ni denuncias de un sistema en particular, sino un coro de voces [historias-individuos] que nos transmita la sensación ominosa de exilio y desolación presente en todo el libro:

Desaparecen un día, se pierden y quedan borrados para siempre, como si hubieran muerto, como si hubieran muerto hace tantos años que ya no perduran en el recuerdo de nadie, que no hay signos tangibles de que hayan estado en el mundo.²⁵

¿Pero quiénes son ellos, los que desaparecen un día y no queda rastro de ellos, los que se suben a un tren y ya no regresan a sus casas, los que un día tomando el café por la mañana, sin ninguna característica particular que los designe como judíos, en el comedor de su casa, leen en el periódico las nuevas *Leyes de Nuremberg* y que a partir de ese momento se les prohíbe abrir sus comercios y tienen que presentarse con una estrella amarilla en la solapa? ¿Cuál es el perfil de los perseguidos, de los marginados, de los excluidos?

²² Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 21.

²³ Herbert Marcuse, *op. cit.*, p.169.

²⁴ *Vid infra*, p. 64.

²⁵ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 122.

Para Muñoz Molina “el judío” no es más que el vehículo para acercarse a todas las víctimas de todos los lugares y de todas las formas, aunque en esta variedad de seres segregados, los que lo son por motivos políticos resultan un foco de interés que se enlaza con el tema que aquí estamos analizando. En efecto, para que una ideología de odio tenga eficacia requiere de un objetivo de ataque, de una amenaza, de un enemigo. Pero este Enemigo no necesariamente lo es de *facto* sino que es una construcción de la misma ideología. Las ideologías fascistas, radicales, de ultraderecha o de ultraizquierda crean sus propios enemigos para poder realizar el odio. Son los “enemigos del pueblo” la parte complementaria de estas ideologías.

2. Los enemigos del pueblo

El concepto de “enemigo del pueblo” fue usado por Stalin para referirse a sus contrincantes políticos. Aunque podemos rastrear el término hasta el Imperio Romano con su *hostis publicae*, enemigo público, y en la Revolución Francesa para los que se oponían al Nuevo Régimen, es durante el estalinismo cuando más se usa de manera sistemática y propagandística.

Los enemigos del pueblo son, para los estalinistas, todos aquellos disidentes políticos que representan una amenaza para el Partido. La burguesía, el clero, los propietarios campesinos, los latifundistas, es decir, todos los que por sus ideas, su forma de vivir o sus propiedades son opuestos a los designios de la Revolución. Sin embargo, conforme el poder fue acrecentándose, también la paranoia y los señalamientos hacia disidentes y *posibles* disidentes alcanzaron cifras extraordinarias. Se instauró un régimen de terror, muy a pesar de los grandes intelectuales y poetas, artistas y escritores que apoyaron a Stalin hasta el fanatismo, algunos incluso negaron la existencia de los Gulags y acusaron una campaña difamatoria orquestada por los imperialistas yanquis. Un ejemplo cercano de estos procedimientos de propaganda soviética nos lo brinda Octavio Paz, cuando en una fecha muy temprana, en 1950, comenzó la denuncia en diversos medios, con artículos breves, de la represión estalinista y la existencia de campos de concentración

en la Unión Soviética, por los cuales fue atacado ferozmente por las izquierdas latinoamericanas.²⁶

Pero los soviéticos que se atrevían a denunciar los campos de concentración y la persecución estalinista no corrieron la misma suerte de Octavio Paz, la mayoría de ellos fueron exterminados, asesinados, fusilados, desaparecidos y torturados. Incluso, ni siquiera tenían que ser frontales opositores al régimen, bastaba a la NKDV un ligera sospecha, un gesto raro, una conducta inapropiada o simplemente dejar de serle alguien útil al régimen:

Desde hacía años Heinz Neumann, dirigente del Partido Comunista Alemán, sabía que estaba marcado, que su nombre figuraba en la lista de los condenados y traidores posibles, y sin embargo, se fue con su mujer a la Unión Soviética después del triunfo del nazismo en Alemania y no intentó buscar refugio en ningún otro país, y vivió en Moscú percibiendo cada día como se estrechaba el círculo de recelo y hostilidad hacia él, cómo dejaban de hablarle antiguos amigos, como uno tras otro desaparecían camaradas en los que había confiado y que ahora resultaban ser traidores, conspiradores trotskistas, enemigos del pueblo.²⁷

Y más adelante:

Si sonaba el teléfono se quedaban mirándolo sin atreverse a cogerlo, y cuando levantaban el auricular escuchaban un clic y sabían que alguien estaba espiando.²⁸

El drama de los “enemigos” de Stalin es más deleznable, me parece, que el de los otros regímenes totalitarios porque ocurre en la traición. En el nazismo, los enemigos quedaron perfectamente señalados, clasificados e identificados desde el principio, el nazismo se impuso como un Estado

²⁶ Octavio Paz, “Polvo de aquellos lodos” en *El ogro filantrópico*, México, Joaquín Mortiz, 1990, p. 241 y ss.

²⁷ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 69.

²⁸ *Ibidem*.

antisemita y racista desde *Mein Kampf*. En cambio, los estalinistas jugaron el juego perverso de la amabilidad traidora, de la sonrisa ladina y el abrazo hipócrita, *vinieron vestidos de amigos*, diría un poeta:²⁹

El 1 de septiembre de 1936, Evgenia Ginzburg, profesora de la universidad de Kazán, dirigente comunista, editora de una revista del Partido, esposa de un miembro del Comité Central, recibe la noticia de que tiene prohibido dar clases.³⁰

Los enemigos del pueblo, para Stalin, son quienes su capricho, su sospecha o su paranoia deseé, o más aún, los enemigos son quienes se quiere que sean. En este sentido, los enemigos son creados *ex professo* para cumplir los intereses de quienes detentan el poder.

Para los nazis, los enemigos son también los disidentes políticos, pero van más allá de la política y hacen de sus enemigos una serie de grupos humanos que no se adecúan a sus estándares biológicos. Sabemos de sobra quiénes son los enemigos de los nazis: negros, homosexuales, discapacitados, enfermos, mestizos, comunistas, y sobre todo, judíos.

La “cuestión judía” es el punto medular de la ideología nazi. Contrarios a los estalinistas, que ve enemigos en todas partes, los nazis centran su energía destructiva en un solo objetivo:

El judío fue siempre un parásito en el organismo nacional de otros pueblos, y si alguna vez abandonó su campo de actividad, no fue por voluntad propia, sino como resultado de la expulsión que de tiempo en tiempo sufriera de aquellos pueblos de cuya hospitalidad había abusado.³¹

²⁹ Odyseas Elytis, *Dignum Est*, Barcelona, Editorial Orbis, 1986.

³⁰ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 72.

³¹ Adolf Hitler, *op. cit.*, p. 105.

Párrafos como el precedente abundan en el libro de Hilter y nos muestran de manera terrible y ejemplar cómo se construye un enemigo público. Pero como bien apunta Safranski, para que un simple odio racial alcanzara las proporciones del Holocausto, era necesario dotar a la ideología de un elemento ontológico:

Hitler sabe muy bien que el concepto racial de judaísmo no es suficiente para fundar todo esto. Por ello confiesa en una conversación con Rauschning que desde el punto de vista estrictamente genético, no hay ninguna raza judía, sino que se trata, más bien, de una “comunidad del espíritu”, de una comunidad espiritual que no está determinada por lo biológico. El pensamiento de Hitler gira en torno de la identificación de este principio espiritual, que debe ser extirpado.³²

Con este último ingrediente, Hitler le da un cierre magistral a una de las fórmulas ideológicas más delirantes de la historia.

Ahora bien, quienes padecieron los efectos del nazismo, no creo que celebraran cómo Hitler ideó el crimen perfecto,³³ o mejor dicho, al culpable perfecto. Para Hanz Mayer, las consecuencias de su reclusión en un campo de concentración lo llevaron finalmente al suicidio:

Hans Mayer,³⁴ nacionalista austríaco, hijo de madre católica, agnóstico él mismo, aficionado a la literatura y a la filosofía, a vestirse en los días de fiesta el pantalón corto con peto y los calcetines altos del traje folclórico, rubio, con los ojos claros, comprendió que era judío no porque su padre lo hubiera sido, ni por algún rasgo físico o costumbre o creencia religiosa

³² Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 239.

³³ Dice Albert Camus en la introducción a *El hombre rebelde*: “Estamos en la época de la premeditación y del crimen perfecto. Nuestros criminales no son ya esos muchachos desarmados que invocaban la excusa del amor. Por el contrario, son adultos y su coartada es irrefutable: es la filosofía, que puede servir para todo, hasta para convertir a los asesinos en jueces”. Albert Camus, *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1973, p. 9.

³⁴ Anagrama de Jean Améry. Este nombre lo utilizaba Améry antes de ser capturado por los nazis.

determinara esa filiación, sino porque otros decretaron que lo era, y la prueba indeleble de su judaísmo acabó siendo el número de prisionero que llevaba en su antebrazo.³⁵

Lo “judío”, entendido como tara moral y física, es una construcción del nazismo. El antijudaísmo existe desde tiempos bíblicos, pero es hasta la Segunda Guerra Mundial que el antijudaísmo se vuelve ontológico dando lugar al antisemitismo de masas que dio lugar a la persecución y segregación que conocemos. El antisemitismo tiene muchas raíces, muchas causas y muchas formas, pero la “voluntad de exterminio” que caracterizó al Estado nazi no tiene punto de comparación.

La violencia sistemática, la administración del odio, la burocratización de la barbarie, son inventos de la Alemania nazi. La reducción de la vida humana, de ciertas vidas humanas a nivel de vidas parasitarias, a “vidas indignas de ser vividas”,³⁶ son fenómenos únicos en la historia reciente de Europa:

...abres el periódico en la consulta de un médico o en un café de Viena en noviembre de 1935, y entonces sucede algo que va a cambiarte para siempre la vida, a expulsarte de la normalidad y del país a los que creías pertenecer, y en los que de pronto sabes que eres extranjero. En el periódico lees las leyes de pureza racial que acaban de promulgarse en Nuremberg y descubres que aunque no lo parezcas ni lo hayas pensado ni deseado nunca, eres un judío, y estás destinado a la persecución y al exterminio.³⁷

³⁵ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 395.

³⁶ Para esclarecer este concepto, citamos a un fragmento de Zygmunt Bauman: “En 1920 y bajo el título de *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Leben* (*Permitir la destrucción de la vida indigna de ser vivida*) fue publicado un libelo firmado por el penalista Karl Binding y el profesor de medicina Alfred Hoche. Se adjudica a dicho texto la introducción del concepto *unwertes Leben* “vida indigna de ser vivida”, que además sugiere que, en las sociedades humanas conocidas, la vida de este “tipo” a sido excesiva e injustamente protegida a expensas de vidas “más hechas y derechas”, que deberían merecer toda la consideración y el cuidado amoroso debidos a la humanidad. Estos sabios autores no vieron razón alguna (ya fuese social, legal o religiosa) por la cual el exterminio de las *unwertes Leben* debía considerarse un crimen, y por la tanto, sujeto a castigo”. Zygmunt Bauman, “La unión desmantelada” en *Amor líquido, Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 173.

³⁷ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 397.

A pesar de las grandes diferencias entre el nazismo y el estalinismo, y sin entrar en la polémica de cuál fue el primero en crear los campos de concentración o cuál sistema fue peor,³⁸ para Muñoz Molina ambos Estados comparten la infamia de haber asesinado y desaparecido a miles de seres humanos en vías de “un mundo mejor”.

Lo que podemos concluir en este apartado, basados en el tratamiento que hace el autor español de esta figura de los enemigos públicos es que además de ser una construcción ideológica y por lo tanto sujeta a determinismos históricos, es también una forma de *mirada*, es decir, los enemigos son los que los poderosos quieren que sean:

Eres lo que los otros ven en ti, y te transfiguras delante de sus ojos, y el hombre saludable y rubio que lee el periódico en un café de Viena, una mañana de domingo, vestido con pantalón corto y calcetines altos y peto tirolés, será muy pronto, a los ojos del camarero que le ha servido tantas veces, tan repulsivo como el judío pobre y ortodoxo al que humillan por diversión unos jóvenes con brazaletes rojos y camisas pardas, y viajará con él en un vagón de ganado y acabará teniendo exactamente el mismo aire de cadáver ambulante por los barrizales del campo de exterminio, vistiendo ahora el mismo gorro y el mismo uniforme de rayas y compartiendo al final la misma muerte de asfixia, oscuridad y pánico en la cámara de gas.³⁹

Para Muñoz Molina, los otros determinan lo que somos, más exactamente, los que tienen el poder nos definen, crean identidades, anulan las que existían, señalan lo que es “bueno” o “necesario” para la nación, para el

³⁸ Hay una fuerte polémica en la actualidad de deslindar los Estados totalitarios, particularmente de diferenciar el nazismo del estalinismo; para una corriente historiográfica revisionista alemana, consideran al nazismo una “reacción” ante el “terror blanco” soviético y que el Archipiélago Gulag fue el modelo originario de Auschwitz. Aquí lo que nos interesa es describir en la generalidad, como lo plantea el escritor español, la condición del perseguido en cualquiera de sus formas y contextos. Cfr. Jürgen Habermas, Erich Nolte, *Hermano Hitler, El debate de los historiadores*, México, Herder, 2012.

³⁹ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 398.

Estado, para el pueblo. *Designan lo que eres*. Los que detentan el poder clasifican de manera arbitraria, y quienes tienen el poder de matar, usan de todos los mecanismos e instituciones a su alcance para hacerlo.

Pero los dos, al ser detenidos [Primo Levy y Jean Amery], al ser confrontados con la elección de una identidad, eligieron declararse judíos, unirse al número de las víctimas absolutas, los que eran condenados no por sus actos ni palabras, no por profesar una religión o ideología, no por echar octavillas que no iban a influir sobre nadie, ni por echarse al monte sin ropas, sin calzado de invierno y sin más armas que una pistolilla ridícula, sino por el hecho de haber nacido.⁴⁰

En *Sefarad*, los enemigos del pueblo son una *posibilidad latente*, son variaciones subjetivas de acuerdo a momentos históricos bien definidos, pero son también seres vivientes con un drama privado; *la novela de sus vidas* envuelta en las brumas de la Historia.

3. El poder de matar

Dice Octavio Paz en el prólogo a *El ogro filantrópico*, que el siglo XX fue el siglo del Estado.⁴¹ Lo dice con un tono de reproche y de fatalidad. En efecto, el siglo XX fue el siglo de los grandes Estados, pero cabría añadir que fue el siglo de los Estados *totalitarios*. En ese mismo texto, el poeta mexicano define a este ogro filantrópico:

El Estado —no el proletariado ni la burguesía— ha sido y es el personaje de nuestro siglo. Su realidad es enorme. Lo es tanto que parece irreal: está en todas partes y no tiene rostro. No sabemos quién es ni qué es. Como los budistas de los primeros siglos, que solo podían representar al Iluminado por sus atributos,

⁴⁰ *Ibidem*, p. 391.

⁴¹ Octavio Paz, *El ogro filantrópico*, México, Joaquín Mortiz, 1990, p.9.

nosotros solo conocemos al Estado por la inmensidad de sus devastaciones. Es el Desencarnado: no es una presencia sino una dominación. Es la Impersona.⁴²

Esta ubicuidad del Estado, esta omnisciencia, este Gran Ojo que todo lo observa es la forma más acabada en que las sociedades modernas han institucionalizado el poder. “El mejor gobierno es el que no se ve”, dijo Thoreau.⁴³ Nosotros podemos decir, parafraseando, que *el mejor Estado es el que no se ve*, esto es, el que ejerce la dominación sin que la percibamos. Sin embargo, los Estados totalitarios se caracterizan precisamente por lo opuesto, por hacer de manera visible y ejemplar el castigo y la violencia.⁴⁴

El derecho de matar, es decir, el derecho que se arrogan unos hombres, una clase o grupo frente a otro, es un mecanismo histórico constante. No necesitamos recurrir a Freud o a Rousseau para demostrar que desde que existen comunidades o grupos humanos, unos han dominado a otros. Unos, los Jefes, Hechiceros, el Rey, imponen su fuerza a los otros, aún antes de crear las leyes.⁴⁵ Se establece un orden, y quienes no lo cumplan, mueren. Se crean leyes, normas, pero ¿Quiénes dictan estas leyes?, ¿Qué significa este orden? ¿Por qué se mata? ¿En nombre de qué o de quién?⁴⁶

La respuesta es muy sencilla, se mata en nombre del orden. En nombre de esa sociedad que hay que defender. *Defender la sociedad*, se llama uno de los libros principales de Michel Foucault.⁴⁷ ¿Pero qué sociedad hay que defender? La sociedad de quiénes detentan el poder político. La sociedad de la clase dominante, de los privilegiados, de los poderosos. Quienes no pertenecen a esa clase, a esa casta, a ese grupo de ciudadanos excepcionales, constituyen parias e incluso criminales. Es un delito no ser parte de la clase que gobierna.

⁴² *Ibidem*, p. 10.

⁴³ Henry David Thoreau, *Desobediencia civil y otros escritos*, Madrid, Técno, 2009, p. 37.

⁴⁴ *Vid supra*, p. 18.

⁴⁵ Daniel Suevo, *La pena de muerte, Ceremonial, historia, procedimientos*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, p. 13.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 13 y ss.

⁴⁷ Michel Foucault, *Los anormales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Por lo que refiere a *Sefarad*, estos ciudadanos de “segunda y de tercera categoría” representan la vulnerabilidad de la condición humana. Estos sujetos elegidos por el grupo dominante son condenados a campos de concentración, a trabajar hasta morir o simplemente a ser exterminados sin mayor delito que “el delito de haber nacido”.⁴⁸

En este contexto, cabe hacer un breve comentario sobre el Estado moderno.⁴⁹ Los Estados totalitarios son un producto del Estado liberal y, desde un punto de vista filosófico, son una distorsión del hegelianismo.⁵⁰ La posición “neutral”, “abstencionista” que ha asumido el Estado moderno burgués frente a la progresiva pauperización y explotación de lo menos favorecidos, creó, y sigue creando, un profundo desequilibrio de clases, que desembocó en las crisis que originaron las revoluciones y las guerras mundiales.⁵¹

Ante este panorama crítico, los pensadores políticos, los ideólogos comenzaron a elaborar una contra corriente en la que el Estado dejara de mantener una posición de abstención o de neutralidad para crear una *Estado activo* que tuviera una intervención directa en la solución de los problemas económicos y sociales de la nación. Este Estado *activo, intervencionista, expansionista*, fue el Estado totalitario, ya sea en su versión soviética o nazi, que comparten la característica de tener una burocracia al servicio de la opresión; el dominio total de todos los medios de producción y de todas las instituciones públicas. El Estado totalitario se caracteriza por una tríada compuesta de Estado, Partido y Masa (*volk*) y en la que el elemento primordial

⁴⁸ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*

⁴⁹ Nos referiremos tanto al nazismo como al estalinismo como Estados totalitarios para mayor facilidad conceptual.

⁵⁰ “La filosofía de Estado de Hegel estaba vinculada de tal manera a las ideas progresistas del liberalismo, que su posición política se hizo incompatible con el Estado totalitario de la sociedad civil. El Estado como Razón, es decir, como un todo racional, gobernado por leyes universalmente válidas, con operaciones calculables y lúcidas y profesando la construcción de los intereses esenciales de cada individuo, sin discriminación, es precisamente la forma del Estado que el nacionalsocialismo no podía tolerar”. Herbert Marcuse, *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, p. 401. También Camus comparte esta opinión de la herencia hegeliana en los Estados totalitarios: “El mundo actual no puede ser ya, al parecer, sino un mundo de amos y de esclavos, pues las ideologías contemporáneas, las que modifican la faz del mundo, han aprendido de Hegel a pensar la historia en función de la dialéctica de dominio y servidumbre”. Albert Camus, *El hombre rebelde*, *op. cit...*, p. 128.

⁵¹ Francisco Porrúa Pérez, *Teoría del Estado*, México, Porrúa, 1984, p. 481.

no es el Estado sino el Partido.⁵² Asimismo, se caracterizan por el atropello sistemático de las libertades del individuo, por la degradación de la dignidad humana y por la administración del terror y la muerte.⁵³

“Conviene al Estado que tú mueras”, de esta manera formulaba Rousseau una prerrogativa terrible del Estado moderno. Dice Rousseau en *Del Contrato Social*:

...Y cuando el príncipe le ha dicho: es oportuno para el Estado que muera, debe morir (el ciudadano) puesto que solo con esta condición ha vivido seguro hasta entonces, y dado que si vida no es sólo un beneficio de la naturaleza, sino un don condicional del Estado.⁵⁴

Y más adelante

Todo malhechor que al atacar el derecho social se convierte en rebelde y traidor a la patria, cesa de ser miembro de ella al violar sus leyes, e incluso le hace la guerra. Entonces la conservación del Estado es incompatible con la suya, es preciso que uno de los dos perezca, y cuando se hace morir al culpable, es menos como ciudadano que como enemigo.⁵⁵

Años más tarde dirá también Thoreau “el Estado nunca se enfrenta voluntariamente con la conciencia intelectual o moral de un hombre sino con su cuerpo, con sus sentidos. No se arma de honradez o de inteligencia sino que

⁵² Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 401.

⁵³ “El autoritarismo estructural de la sociedad moderna, dominada por la monopolización capitalista, permite reconocer en el “estado totalitario”, “capitalismo de estado” o “socialismo de estado” —sea en su versión parcial o “mixta”, como la nacionalsocialista, o en su versión plena y pura, como la “socialista realista”— una reacción contra ese autoritarismo, una impugnación que sin embargo se mantiene en el mismo plano que él y lo continúa, sin llegar nunca a atentar verdaderamente contra su fundamento, que es el modo capitalista de reproducir la riqueza social”. Bolívar Echeverría, *Presentación de El Estado autoritario de Max Horkheimer*, Disponible en <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Estado%20Autoritario.pdf> Fecha de consulta: 12 de julio de 2015.

⁵⁴ Jean-Jaques Rousseau, *Del contrato social*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 40.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 41.

recurre a la simple fuerza física”.⁵⁶ El Estado moderno siempre castiga los cuerpos, ya sea en forma de suplicios o escarmientos públicos, (portar una estrella de David amarilla en la solapa, ejecuciones públicas atroces como la del regicida Damians) hasta la pena de muerte y los procesos “disciplinarios” actuales.

Los procedimientos con los que el Estado ha ejecutado a los individuos no tienen medida:

Y en verdad que es este uno de los campos en que el hombre ha dejado volar más libre e incontroladamente la peor faceta de su imaginación, de sus represiones, de su maldad esencial, para conseguir inventar y poner en práctica los más horribles e inhumanos métodos de destrucción del propio hombre.⁵⁷

Incluso Víctor Hugo, en el prefacio a *Último día de un condenado a muerte* llegó a decir con un entusiasmo irónico “¡Pero la guillotina es en sí misma un progreso, el señor Guillotin era un filántropo!”⁵⁸ Un filántropo en el sentido del ogro filantrópico; este Estado que mata a sus semejantes se ve a sí mismo como *humanista*; pero lo que hace es tan solo “mejorar” la muerte, moralizar la infamia, justificar la destrucción.

Lo que es un hecho es que grandes pensadores se han pronunciado desde siempre en contra de la pena de muerte, Thoreau, Hugo, Foucault, Camus,⁵⁹ Sueiro, Koestler, entre muchos otros intelectuales, reflexionaron, denunciaron y lucharon por la abolición de las penas capitales en las sociedades modernas. Cabe aclarar que poco a poco han sido suprimidas, al

⁵⁶ Henry David Thoreau, *op. cit.*, p. 56.

⁵⁷ Daniel Sueiro, *op. cit.*, p. 26.

⁵⁸ Víctor Hugo, *Último día de un condenado a muerte*, Barcelona, Ediciones El Aleph, 2003, p. 156.

⁵⁹ Vale la pena revisar los lúcidos ensayos de Albert Camus y de Arthur Koestler sobre la pena de muerte, en particular sobre la guillotina y la horca respectivamente, así como sus propuestas para abolirla. Albert Camus y Arthur Koestler, *Reflexiones sobre la pena de muerte*, Salamanca, Capitán Swing, 2001.

menos en las sociedades democráticas, aunque sigan existiendo brotes esporádicos.⁶⁰

Sin embargo, se sigue matando, se mata suavemente, se mata salvajemente, se mata burocráticamente, se mata tediosamente, se mata humanamente, pero el poder de matar del Estado es una realidad fehaciente:

El sentido de venganza, de escarmiento, y de desquite que tiene históricamente la pena de muerte, parece justificar toda la serie de atrocidades que la víctima ha de sufrir antes de expirar y expiar. A ese hombre que está atado al potro en los calabozos medievales, a ese hombre que está sujeto a su silla en las modernas cámaras policiacas, hay que destruirlo pero lentamente, hora a hora, golpe a golpe, sufrimiento tras sufrimiento, reanimándolo cada vez que pierde el sentido, volviéndolo a la vida cada vez que muere; a este hombre hay que conservarlo vivo hasta el último momento, para hacerle experimentar en su cuerpo y también en su alma, todo el poder de nuestra ley, todo el peso de nuestra fuerza, toda la humillación de nuestra justicia.⁶¹

Pero el Estado moderno no sólo se arroga el privilegio de matar, sino también el de excluir y segregar a aquellos miembros que no alcanzan el estatus de ciudadano. Zygmunt Bauman abona a esta idea:

El advenimiento del Estado moderno coincidió con la emergencia de los apátridas, los *sans papiers*, y de la idea de *unwertes Leben*, reencarnación actual de una antigua institución, el *homo sacer*, encarnación absoluta del derecho soberano de eximir y

⁶⁰ En el estado de Utah acaban de aprobar nuevamente el fusilamiento debido a que “sic. En ocasiones no contamos con las sustancias necesarias para la inyección letal”. Y más adelante agregan estos humanistas: “Partidarios de la legislación dijeron que en los estados de Oklahoma, Ohio y Arizona, que recién cumplieron ejecuciones con inyecciones letales, se ha producido en los condenados angustia física y muertes agotadoras, por ello creen que el fusilamiento es más humano”. Notimex, *Utah aprueba ejecuciones por pelotón de fusilamiento*, Disponible en: <http://www.radioformula.com.mx/notas.asp?Idn=488749&idFC=2015> Fecha de consulta: 25 de marzo de 2015.

⁶¹ Daniel Sueiro, *op. cit.*, p. 21.

excluir a todo ser humano que haya sido arrojado más allá de los límites de la ley humana y divina, y transformarlo en un ser al que las no protegen y cuya destrucción, despojada de todo significado ético o religioso, está exenta de castigo alguno.⁶²

En suma, el Estado moderno, ya sea en forma legalizada como la pena de muerte o en forma arbitraria como en los sistemas totalitarios, ejerce el poder de matar hasta extremos donde la muerte no es suficiente, sino que los condenados, “el cuerpo de los condenados”,⁶³ debe sufrir y quedar como escarmiento para los demás. El poder de la Ley debe quedar marcado en los cuerpos hasta que queden hechos polvo.

Era importante hacer esta digresión sobre la función del Estado moderno en la configuración de los totalitarismos, ya que estamos frente a una novela como *Sefarad*, en la cual la Historia se enlaza con la ficción; y sería insuficiente para el análisis que estamos haciendo, quedarnos en las anécdotas dramáticas sin indagar en los contextos histórico-sociales en los que se desarrollan las mismas.

¿Cómo podemos entender la persecución racial de los judíos o el “terror blanco” estalinista sin adentrarnos un poco en los entornos sociales en los que estos sistemas surgieron? ¿Cómo podemos entender la magnitud terrible de los campos de concentración y de las frías ejecuciones que se llevaban a cabo sin comprender el papel que las ejecuciones capitales han tenido en la historia de la humanidad? ¿Cómo podemos entender el porqué de llevar una estrella amarilla en la solapa sin la idea del escarmiento público y de la “visibilidad” de las penas?

Evgenia Ginzburg,⁶⁴ Milena Jesenská,⁶⁵ Aleksandr Solzhenitsyn,⁶⁶ fueron víctimas del poder de matar de los totalitarismos, así como muchos de

⁶² Zygmunt Bauman, *Amor líquido, Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 164.

⁶³ Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 2003.

⁶⁴ Evgenia Ginzburg (1904-1977) fue una escritora rusa condenada a dieciocho años de trabajos forzados en un campo de concentración en Siberia. En 1934 comenzó a dar clases de

los personajes anónimos y ficticios que recorren *Sefarad* como sombras en un vagón de tren por la noche. Por ello, nunca es vano hacer hincapié en la forma en que estos sistemas ejercieron violencia sobre la población y los mecanismos con los que cometieron atrocidades.

Pero el Estado totalitario no hubiera podido ejecutar acciones de represión y violencia sobre un grupo determinado de la población sin la anuencia de la otra parte de la población, es decir, de aquellos que son beneficiados por el sistema y que, a su vez, son testigos y colaboradores de estos crímenes; estamos hablando de la masas, sin las cuales, los totalitarismos no habrían consolidado su existencia.

4. El desprecio de las masas

Sin perder de vista el contexto de la novela de Muñoz Molina, es importante señalar algunas características de las masas y de su papel en la violencia que ejercieron sobre determinados grupos en las historias que se nos relatan en *Sefarad*. Es impensable entender los trenes que cruzaban Europa por las noches en 1942, cargados de judíos, homosexuales, enfermos y discapacitados hacia los campos de concentración sin establecer el contexto social en el que se dieron esos hechos.

En efecto, el nazismo en particular, pero también el estalinismo, comparten una relación ambivalente con las masas. Por una parte las alaban, las azuzan, las provocan y las adulan y por otra las menosprecian, las usan, las

Historia del Comunismo en la Universidad Estatal de Kazan, posteriormente fue nombrada jefa del departamento de Historia del Leninismo, sin embargo, en 1935 fue acusada de conspirar contra el Estado y de pertenecer a un grupo trostkista contra-revolucionario. Tras la muerte de Stalin y después de muchos procesos fue liberada en 1955. Pablo Valdivia, *op. cit.*, p. 112.

⁶⁵ Milena Jesenskà (1896-1944) Escritora, periodista y traductora checa. Fue amiga y traductora de Franz Kafka. Tras la ocupación nazi de Praga, Milena se integra a la resistencia checa. Fue detenida en 1939 por la Gestapo y enviada al campo de concentración de Ravensbrück donde conoció a Margarete Buber-Neumann. Murió en 1944 dentro del campo de concentración por una enfermedad renal. *Ibidem*, p. 109-110.

⁶⁶ Aleksandr Solzhenitsyn (1918-2008) Escritor e historiador ruso, Premio Nobel de Literatura en 1970. Fue un gran crítico del totalitarismo soviético con los tres volúmenes del *Archipiélago Gulag*, libros que le valieron la expulsión de la Unión Soviética. Estuvo condenado a diez años trabajos forzados en un campo de concentración, experiencia que relata en *Un día en la vida de Iván Denísovich*. Regresó a Rusia en 1994, donde falleció en el 2008.

explotan y las olvidan. El concepto de “masa” es un concepto moderno y existe mucha bibliografía al respecto. Desde los clásicos trabajos de Freud y Ortega hasta los más actuales como los de Canetti o Sloterdijk.⁶⁷ Por ello, vamos a acotar el uso que haremos de esta idea en este apartado para establecer una relación con los subtemas precedentes.

Si aceptamos de una vez que los sistemas totalitarios son un fenómeno eminentemente político, que se alimenta de rezagos socio–económicos y que además necesitan de una “base psicológica” para emerger,⁶⁸ nos ahorraremos una debate por demás interesante, pero que no forma parte de esta investigación. Tampoco abordaremos la vieja discusión de qué fue primero, si la perturbación psicológica o los problemas socio-económicos, para explicar el ascenso de los totalitarismos;⁶⁹ el punto medular que nos interesa es que, independientemente del papel que jueguen las masas en los actos cometidos por los Estados totalitarios, son siempre vistas con *desprecio* por los mismos líderes y gobiernos que las adulan y que las utilizan, y que este desprecio nos alcanza en los tiempos actuales.⁷⁰

El advenimiento de las masas, la rebelión de las masas según Ortega y Gasset o la subjetivación de las masas, según Sloterdijk, es un proyecto de la Modernidad que hasta ahora ha fracasado produciendo una serie de desigualdades sociales que desembocan en resentimiento, envidia y odio. Estos sentimientos negativos, la “base humana de los fascismos”,⁷¹ son utilizados por “líderes” que se aprovechan de crisis sociales para inocular ideologías de odio:

⁶⁷ La *Psicología de las masas* de Sigmund Freud; *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset; *Masa y Poder* de Elías Canetti; *El desprecio de las masas* de Peter Sloterdijk.

⁶⁸ Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, México, Paidós, 1999, p. 203.

⁶⁹ Cfr. Erich Fromm, “La psicología del nazismo” en *El miedo a la libertad*, México, Paidós, 1999, y Max Horkheimer, “Enseñanzas del fascismo” en *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Barcelona, Ediciones Península, 1976.

⁷⁰ “La sociedad contemporánea no puede por menos que materializar escalas de valores, rangos, y jerarquías en todos los posibles ámbitos. Como declarada sociedad de la competencia, ella no puede ser otra cosa. No obstante, tiene que distribuir sus espacios desde premisas igualitarias –no tiene más remedio que suponer que los competidores parten de idénticas premisas. Se cuenta con que, tanto en los mercados como en los estadios, la distinción entre vencedores y perdedores no es testimonio ni origen de ninguna distinción esencial, sino solo una lista de honor que siempre es susceptible de posible revisión”. Peter Sloterdijk, *El desprecio de las masas*, Valencia, Pre-textos, 2009, pp. 94-95.

⁷¹ Erich Fromm, *op. cit.* p. 203.

En el proyecto de la Modernidad encaminado a desarrollar la masa como sujeto se acumula, hasta donde alcanza nuestra comprensión, una materia explosiva psicopolítica fácilmente inflamable. Ésta puede ser detonada por una chispa surgida tanto desde arriba como desde abajo.⁷²

Las masas no piensan, no tienen autonomía; son como sustancias amorfas que se adaptan al recipiente que las contenga:

Las masas no tienen “yo”, ni “ello”, sus almas están vacías de tensión interior o dinamismo: sus ideas, necesidades y hasta sus sueños “no son suyos”; su vida interior está “totalmente administrada”, programada para producir exactamente aquellos deseos que el sistema puede satisfacer y nada más.⁷³

En el caso que nos ocupa, este recipiente son las ideologías, en particular las ideologías del odio. En este contexto, Adolf Hitler nos sirve de ejemplo para describir a detalle cómo se formula una ideología de estas características. Aquí tenemos un ejemplo de su concepción del pueblo, de la masa:

Cuando vivía en Múnich, todavía completamente desconocido, acostumbraba a despertarse a las cinco de la mañana. Había “adquirido el hábito de arrojar pedacitos de pan a los ratones que se hallaban en la pequeña habitación, y mirar cómo estos graciosos animalitos brincaban y reñían por aquellos pocos alimentos”.⁷⁴

Para Fromm, estos “comportamientos” dan pauta para explicar, de manera psicológica, el nazismo. Partiendo de rasgos peculiares de Hitler, sin

⁷² Peter Sloterdijk, *op. cit.*, p. 31.

⁷³ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI editores, 2004, p. 16.

⁷⁴ Adolf Hilter, citado en Erich Fromm, *op. cit.*, p. 220.

embargo, no podemos entender un régimen como el nazi, no podemos dilucidarlo por cómo se divertía Hitler con los roedores. Hay que ir a las condiciones sociales que permiten que un individuo con características autoritarias, acceda al poder y casi gane una guerra mundial.

Horkheimer insiste en que lo psicológico es una perspectiva muy valiosa pero solo es eso, un enfoque:

El problema de la base de la masa del totalitarismo no puede separarse completamente del punto de vista psicológico. Pero las explicaciones psicológicas no pueden en definitiva ser exclusivas.⁷⁵

Coincide con Peter Sloterdijk en que las presiones sociales, la violencia que ejerce la civilización sobre la mayoría de los individuos es el detonante de los totalitarismos: “Los constreñimientos producidos por la civilización actual engendran en muchos individuos una latente agresividad que, si es captada por filosofías nihilistas, puede ser derivada hacia los canales del racismo, del nacionalismo agresivo”.⁷⁶

También Hannah Arendt comparte la idea de que sin las masas, los gobiernos totalitarios no podrían ejecutar su dominación:

Lo que prepara a los hombres para la dominación totalitaria en el mundo no totalitario es el hecho de que la soledad, antaño una experiencia liminal habitualmente sufrida en ciertas condiciones sociales marginales como la vejez, se ha convertido en una experiencia cotidiana de crecientes masas de nuestro siglo.⁷⁷

Los gobiernos totalitarios parecen ofrecer a estas masas un asidero del cual sostenerse para no sentirse perdidos en la vida moderna, esta vida cuyo

⁷⁵ Max Horkheimer, “Enseñanzas del fascismo” en *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Barcelona, Ediciones Península, 1976. p. 140.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 382.

componente principal, según Arendt, es la soledad: “el proceso implacable por el que el totalitarismo impulsa y organiza a las masas parece un escape suicida a esta realidad.”⁷⁸

Para continuar con este concepto del desprecio de las masas hay que anotar que las relaciones de la autoridad con estas no sólo son verticales, sino también horizontales; nadie quiere ser considerado masa pero pocos realmente pertenecen al grupo de los poderosos o de los individuos verdaderamente conscientes que luchan, a través de la cultura, la crítica y el intelecto contra “la masa que habita en nosotros”.⁷⁹

En este contexto, el análisis de Sloterdijk es muy pertinente debido a la actualidad con la que trata el tema en nuestras sociedades, que a pesar de ser sistemas liberales, siguen creando situaciones de desigualdad e injusticia social, promoviendo, de manera tal vez involuntaria, el advenimiento de una nueva forma de autoritarismo que saque beneficio de esta masa enervada.⁸⁰

Por otra parte, el “material humano” de esta masa inconforme, antisemita, racista, clasista o cualquiera que sea su ideología o componente mental, está conformado de sujetos que comparten una visión preestablecida del mundo, implantada por los ideólogos, hecha con “ideas” del basurero de la historia. Jean-Paul Sartre definía al antisemita masificado de esta manera:

La frase “Odio a los judíos” es de las que se pronuncian en grupo; al pronunciarla se adhiere a una tradición y a una comunidad: la de los mediocres. Por eso conviene recordar que no se es necesariamente humilde, ni siquiera modesto porque se haya aceptado la mediocridad. Todo lo contrario: hay un orgullo apasionado de los mediocres, y el antisemitismo es una tentativa

⁷⁸ *Ídem.*

⁷⁹ Peter Sloterdijk, *op.cit.*, p. 99.

⁸⁰ Peter Sloterdijk, *op. cit.*

para valorizar la mediocridad como tal, para crear la “élite” de los mediocres.⁸¹

Habría que agregar que esta “élite de mediocres” como llama Sartre ferozmente a las masas, está conformada por hombres y mujeres insatisfechos, molestos, enojados, indignados por las constricciones sociales de las que habla Sloterdijk, pero también por individuos solitarios que buscan en la comunidad de un grupo, un sentido a sus reclamos: “un hombre solitario, dice Lutero, siempre deduce una cosa de otra y piensa en todo hasta llegar a lo peor”.⁸²

En suma, es en este caldo de rencor, de malestar, de aspiraciones frustradas y sensación de injusticia y deuda donde se generan las masas agresivas. Es en este sector donde los discursos de odio de figuras de autoridad encuentran sus más fervientes seguidores, y regularmente estas ideologías agresivas, encaminadas por estos líderes oportunistas, las dirigen contra sectores de la población vulnerables, quienes se convierten en los chivos expiatorios de todos los males sociales; todos aquellos “judíos” que representan “vidas insignificantes”, “vidas que no merecen ser vividas”, la masa indiferenciada: “Nos dirigimos al gran ejército de aquellos que son tan pobres que sus vidas personales no tienen el menor significado”.⁸³

Vidas que a nadie le importan como las que recorren las páginas de *Sefarad*. Vidas truncadas, mutiladas, malogradas, eliminadas. Vidas que pueden ser las nuestras. En este sentido, la visión de Muñoz Molina es mucho más compleja que la visión de los poderosos al hermanar (nos) a todos en la insignificancia y la fragilidad.

Para el escritor español, la fragilidad de nuestras vidas constituye el elemento esencial de la condición humana. La precariedad de la existencia que en cualquier momento puede verse alterada por un hecho imprevisto, por un

⁸¹ Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía...op. cit.*, p. 21.

⁸² Citado en Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 382.

⁸³ Adolf Hitler, citado en Erich Fromm, *op. cit.*, p. 226.

acontecimiento atroz, como el advenimiento de un sistema totalitario, que liquide o desvíe nuestra vida de manera determinante:

Me da miedo la fragilidad de las cosas, el orden y la quietud de nuestras vidas siempre en suspenso, pendiendo de un hilo que puede romperse, la realidad diaria tan segura y conocida que de pronto puede quebrarse en un cataclismo de desastre.⁸⁴

Hay un sentimiento latente de inseguridad y angustia que define la atmósfera de todo el libro como una presencia ominosa constante. Es ese sentimiento que tal vez inventó Kierkegaard hace más de cien años, esa angustia que atraviesa todo el siglo pasado haciendo de los individuos víctimas propiciatorias de su propia desgracia.

En el próximo capítulo entraremos en el interior de los individuos que conforman esta masa despreciada, que no despreciable y en su sentir cotidiano, en su identidad deteriorada y en la angustia que viven, a través de los personajes de *Sefarad*.

⁸⁴ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 196.

CAPÍTULO IV

LA ANGUSTIA DE SENTIRSE DISTINTO: MARGINACIÓN Y EXILIO EN SEFARAD

*Se vive siempre en la incertidumbre;
y así estará uno hasta el final sin saber a qué atenerse;
y entretanto la vida continúa, continúa,
como si tal cosa*
André Gide

1. La mirada del otro

“De día y de noche iba por la ciudad buscando una mirada”, escribe Antonio Muñoz Molina en el inicio de *Plenilunio*, una de sus novelas centrales. Jean-Paul Sartre, en el la tercera parte de *El ser y la nada*, analiza el fenómeno de la mirada, en particular el de *sentirse mirado* y, entre muchas reflexiones, afirma que “la vergüenza o el orgullo me revela la mirada del prójimo, [...] pero la vergüenza, como lo advertíamos al comienzo de este capítulo, es vergüenza de sí, es reconocimiento de que efectivamente soy ese objeto que otro mira y juzga”.¹ Para Sartre, la mirada del otro determina lo que somos en tanto que esta mirada (nos) juzga y otorga valores o condiciones que no estaban en nosotros antes: “Así, el prójimo no solamente me ha revelado lo que yo soy, sino que además me ha constituido según un tipo de ser nuevo que debe soportar cualificaciones nuevas”.² Y en otra página sentencia: “si el prójimo es, por principio, *aquel que me mira*, debemos poder explicar el sentido de la mirada ajena.”³

No nos detendremos en el sentimiento, muy discutible, de vergüenza al sabernos mirados, según Sartre; nos interesa enfocarnos más en esta última parte del *sentido de la mirada ajena* en tanto esta nos convierte en objetos a

¹ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1966, p. 337. Cursiva del autor.

² *Ibidem*, p. 292.

³ *Ibidem*, p. 333. Las cursivas son del autor.

los que le son atribuidos ciertas características que no están por fuerza en nosotros previamente.

Ya en el capítulo anterior se mencionó cómo la mirada nos determina y crea a los enemigos públicos,⁴ sin embargo, creo que es importante ahondar en que la mirada del otro no sólo crea identidades sino que produce también angustia y exclusión al asignar “cualidades” o “características” que, en una palabra, podríamos denominar *estigmas* o *marcas*, para usar un término lingüístico, y que limitan la aceptación social de ciertos individuos o grupos sociales.⁵

Según el sociólogo canadiense Erving Goffman, se pueden clasificar los estigmas en tres tipos: primero los defectos físicos o ciertas características que colocan al individuo muy lejos de los estereotipos de belleza y salud; segundo, los defectos de carácter del individuo que le impiden alcanzar cierta normalidad en su conducta considerada como necesaria para la vida social, (alcohólicos, drogadictos, enfermos mentales, desempleados crónicos, extremistas políticos) y en tercer lugar los estigmatizados tribales, es decir, aquellos que por su raza, nación o religión comparten una condición susceptible de transmitirse (heredarse) en el ámbito familiar y en su comunidad.⁶

En este sentido, los análisis de Sartre y de Goffman se acercan en la medida en que consideran a la sociedad (el prójimo en Sartre) factores determinantes en la identidad personal de los individuos y en su aceptación social. Pero su pensamiento se separa en tanto que para Sartre el fenómeno de la mirada y de la objetivación de los individuos es un evento ontológico, en Goffman es un hecho meramente social.

⁴ *Vid Infra*, pp. 13 y 14.

⁵ Para Erving Goffman, el estigma es *grosso modo* una situación del individuo que lo inhabilita para una plena aceptación social. Erving Goffman, *Estigma, La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1995.

⁶ Erving Goffman, *op. cit.*, p. 14.

No obstante las diferencias, ambos coinciden en que la *mirada ajena* además de producir categorías en los individuos, genera ansiedad, angustia y marginalidad. Más adelante retomaremos la ansiedad y la angustia de los individuos estigmatizados, por lo pronto, sentamos las bases para explicar la marginación en las historias que nos cuenta Antonio Muñoz Molina en *Sefarad*.

En efecto, a lo largo de la novela, vemos desfilan personajes cuyas características, según la clasificación de Goffman, los colocan como individuos estigmatizados y por consecuencia, marginados. Desempleados, perdedores, provincianos frustrados, enfermos, drogadictos, pero sobre todo, vemos a los excluidos por razones tribales, por religión, ideología y raza.

En el capítulo anterior, describimos la persecución y la violencia de la que fueron objeto estos grupos disidentes de la sociedad, pero pasamos de largo sobre las sensaciones y los sentimientos que genera esta persecución. Antonio Muñoz Molina nos puede ayudar a penetrar en este mundo subjetivo del marginado:

La parte más onerosa de nuestra identidad se sostiene sobre lo que los demás saben o piensan de nosotros. Nos miran y sabemos que saben, y en silencio nos fuerzan a ser lo que esperan que seamos, a actuar en cumplimiento de ciertos hábitos que nuestros actos anteriores han establecido, o de sospechas que nosotros no tenemos conciencia de haber despertado. Nos miran y no sabemos a quién pueden estar viendo en nosotros, qué inventan o deciden que somos.⁷

Para Muñoz Molina, la mirada del otro constantemente altera la percepción que tenemos de nosotros mismos:

Crees saber quién eres y resulta de pronto que te has convertido en lo que otros quieren ver en ti, y poco a poco vas siendo más extraño a ti mismo, y tu propia sombra es el espía que te sigue los

⁷ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p.35.

pasos, y en tus ojos ves la mirada de quienes te acusan, quienes se cambian de acera para no saludarte y te miran de soslayo y con la cabeza baja al cruzarse contigo.⁸

El poder objetivador del otro es determinante en la configuración de las marginalidades. Por ello, los personajes de *Sefarad*, como los de Kafka o como los del propio Sartre, *temen ser vistos*, tienen miedo de la mirada de los otros:

[...] Si viajas solo en un tren o caminas por una calle de una ciudad en la que nadie te conoce, no eres nadie: nadie puede averiguar tu angustia, ni el motivo de tu nerviosismo mientras aguardas en el café de la estación, aunque tal vez sí el nombre de tu enfermedad, cuando observan tu palidez y escuchan el ruido de tus bronquios, cuando advierten el disimulo con que vuelves a guardar el pañuelo con el que te has tapado la boca.⁹

El miedo a ser descubierto, puesto en evidencia, el temor de ser señalado, marcado, marginado; el miedo de la transformación imprevista, de despertar un día convertido en un raro insecto; la cotidianidad trastocada por un evento significativo que cambia tu vida; la sensación de pertenecer a otro mundo aunque el mundo siga aparentemente siendo el mismo:

Tú has sido señalado, pero las cosas a tu alrededor no han sufrido ningún cambio que pueda ser el reflejo objetivo, la confirmación exterior de tu desgracia inminente, de tu solitaria condena.¹⁰

Los personajes de *Sefarad* sufren una alienación de su entorno, un extrañamiento que los vuelve extranjeros, ajenos a su vida como hasta ese momento la concebían, se alejan de lo humano: “Cuando volvió a casa, se le notó que pertenecía al hospital, que en unos pocos días se había vuelto

⁸ *Ibidem*, p. 73.

⁹ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p.36

¹⁰ *Ibidem*, p. 71.

extranjera al lugar y a las cosas que hasta un poco antes fueron el contorno de su vida”.¹¹

Es interesante señalar que los individuos marginados, que tienen un estigma o una marca social, pierden una parte de su humanidad: “creemos, por definición, desde luego, que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana. Valiéndonos de este supuesto, practicamos diversos tipos de discriminación, mediante la cual reducimos en la práctica, aunque a menudo sin pensarlo, sus posibilidades de vida”.¹²

Según Goffman, los sujetos estigmatizados “no deben forzar las circunstancias; no deben poner a prueba los límites de la aceptación que se les demuestra ni tomarla como base para demandas aún mayores”.¹³

Esto queda patéticamente ejemplificado en la historia *Oh, tú que lo sabías*, en la que un judío, el señor Salama, conoce a una bella mujer en el vagón de un tren, conversan durante todo el camino y la mujer parece sentirse atraída por él, el señor Salama detecta el interés pero al momento de despedirse en la estación donde ella baja primero, este permanece sentado ante el desconcierto de la mujer, quien piensa que es un hombre poco caballeroso al no ponerse de pie ni pedirle su dirección, lo que ocurre es que el señor Salama es un discapacitado que usa muletas para andar y, por vergüenza, prefirió que la mujer nunca supiera de su condición.

Esta historia, de un patetismo conmovedor, nos muestra los límites de la aceptación social de los seres marginados y de la angustia y vergüenza con la que viven su situación. Tal vez Sartre sí tiene razón al establecer en su obra magna que la vergüenza es un sentimiento original en nuestro trato con el prójimo, siempre, creo, desde una perspectiva estigmatizadora.

¹¹ *Ibidem*, p. 96.

¹² Erving Goffman, *op. cit.*, p. 15.

¹³ *Ibidem*, p. 143.

El señor Salama, como otros de los personajes de *Sefarad*, viven con vergüenza su condición de marginados; el judío siente vergüenza de ser judío, el enfermo de su enfermedad, el provinciano de su provincia, el discapacitado de su desgracia; la marginación produce vergüenza, angustia y ansiedad, como ya lo habíamos previsto: “La vida entera quebrada para siempre en una fracción imperceptible de tiempo, en una eternidad de remordimiento y vergüenza, la vergüenza horrible que sentía el señor Salama al verse parálitico a los veintidós años”.¹⁴

Incluso, el fenómeno de la vergüenza, o mejor dicho, el sentimiento de vergüenza, es ubicuo en *Sefarad*, ya que no hay historia en la que el personaje no se sienta avergonzado por algo:

Me sentía siempre avergonzado y aparte de los otros, mi cara demasiado redonda llenándose de granos, el bozo ensombreciendo el labio superior, todavía infantil, el vello brotando en los lugares más raros de mi cuerpo, el remordimiento agudo y secreto de la masturbación, que según las enseñanzas torvas de los curas no sólo era un pecado, sino también el principio de una serie de enfermedades atroces.¹⁵

Un adolescente de provincias que comienza a madurar lleno de prejuicios y temores infundados representa una forma de ser marginal, de no pertenecer al ámbito citadino de la vanguardia y la vida urbana.¹⁶

La sensación de exclusión y vergüenza es más que una constante en *Sefarad*, es una atmósfera que penetra toda la novela. Es casi metafísica,

¹⁴ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 148.

¹⁵ *Ibidem*, p.464.

¹⁶ El tema del provinciano frustrado es recurrente en la obra de Muñoz Molina, en particular en su obra principal, *El jinete polaco*. En esta novela somos testigos de la infancia y adolescencia de un joven de un pueblo imaginario llamado Mágina, donde la vida transcurre fuera del tiempo y de la modernidad, creando una marginalidad que solo con la huida del pueblo se puede superar.

como en el final de *El proceso*, “como si la vergüenza hubiese de sobrevivirle”.¹⁷

Antonio Muñoz Molina ha elegido las situaciones adecuadas para transmitirnos esa condición de imposibilidad y frustración.

Dice un escritor local:

Aunque me llenase tantas horas, aunque hubiera empezado a publicar con seudónimo algún artículo en el periódico local, teniendo luego la sensación de que era una carta dirigida a nadie, si acaso a unos pocos lectores tan aislados como yo en nuestra provincia melancólica, en nuestra rancia lejanía de todo, de la verdadera vida y de la realidad que contaban los periódicos de Madrid, en los que la gente parecía existir con más fuerza indudable que nosotros.¹⁸

En conclusión, la mirada ajena determina lo que somos y el grado de aceptación social que “merecemos”. Este mecanismo social produce ansiedad, angustia y exclusión en todos aquellos individuos que por diversas razones no ocupan los mejores lugares en las clasificaciones sociales.¹⁹ En este sentido, los seres excluidos, estigmatizados, según la terminología de Goffman, viven presos de temores e inseguridad, que bien hemos podido detectar en *Sefarad*; incertidumbres que hacen a los personajes sentirse fuera del mundo, extraños, alienados, *abrumados por algo*.

¹⁷ Franz Kafka, *El Proceso*, Madrid, Lumen, 1999, p. 205.

¹⁸ Antonio Muñoz Molina, *op cit.*, p. 434.

¹⁹ La arbitrariedad de cualquier tipo de clasificación, incluso las de las ciencias naturales, queda demostrada, de manera por demás simpática, en la clasificación de los animales que nos propone Jorge Luis Borges en *El idioma analítico de John Wilkins*, en la que los animales se dividen en: “a) pertenecientes al emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas.” Jorge Luis Borges, “El idioma analítico de John Wilkins” en *Otras Inquisiciones*, México, Ediciones Debolsillo, 2013, p. 273.

2. Abrumado por algo

“Vendrán por ti, pero no sabes cuándo, y hasta es posible que te olviden, o que prefieran prolongar tu espera, alimentar el suplicio de tu incertidumbre”.²⁰ Estas líneas muy bien pudo escribirlas Franz Kafka, el gran angustiado del siglo XX, o mejor dicho, el gran exponente de la angustia que abrumaría a la Europa de la primera mitad del siglo XX. No obstante, el autor de la frase es Muñoz Molina, quien parece haber asimilado de manera admirable el espíritu de Kafka y su mundo agobiante.

Pero, ¿Qué es lo que abruma a los personajes de Muñoz Molina en *Sefarad*? ¿Qué sentimiento, qué terrible incertidumbre paraliza su actuar, obnubila su juicio, infunde temor en sus vidas? “La espera de un desastre inevitable es peor que el desastre mismo”.²¹ Acaso *la espera* es lo que produce temor y no la desgracia misma.

La angustia o ansiedad se define psicológicamente, *grosso modo*, por un miedo infundado, difuso, ante un hecho o evento real o imaginario. Para el psicoanálisis, la ansiedad es: “Desplacer experimentado cuando el objeto es desconocido y está presente la perspectiva de ser *abrumado* por una fuerza interna o externa. La emoción de la ansiedad, que discurre con descargas secretoras y motoras, es un afecto experimentado por la personalidad total”.²²

Sin embargo, me parece que esta definición es demasiado *clínica* para nuestra investigación. Aunque es cierto que los personajes de *Sefarad* padecen de un temor o displacer que los abruma ante fuerzas internas o externas, y que, en efecto, “encontramos la angustia en el nudo de las significaciones

²⁰ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p.78.

²¹ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p.72.

²² Ludwig Eidelberg, (Director de la obra) *Enciclopedia del psicoanálisis*, Trad. Víctor Hernández Espinosa y Pedro Folch Mateu, Barcelona, Editorial Espaxs, 1971, p. 43.

patológicas”,²³ nos parece insuficiente la perspectiva de la historia individual psicológica para describir las situaciones concretas de la novela.

Tal vez desde una perspectiva existencial podamos abordar la angustia que permea toda la novela del autor español. Dice Michel Foucault en *Enfermedad mental y personalidad*: “la angustia es como un *a priori* de la existencia”,²⁴ esto es, “la angustia es una forma de experiencia que desborda sus propias manifestaciones y no puede nunca dejarse reducir por un análisis de tipo naturalista”.²⁵ Como el análisis psicológico.

Es posible que la angustia sea una condición del ser humano *a priori*, una categoría trascendental con la que vivimos y luchamos desde que somos *arrojados* al mundo. Esta perspectiva es la que analizaron los tres grandes filósofos existencialistas: Kierkegaard, Heidegger y Sartre.

En 1844, Sören Kierkegaard publica *El concepto de la angustia*, libro clave en la obra del filósofo danés, y fundador de una corriente de pensamiento que dominó la primera mitad del siglo XX. El concepto de angustia en Kierkegaard es muy complejo debido a que se enlaza con otros elementos constituyentes en la obra del filósofo, tales como la noción de pecado, de desesperación, de inocencia, la espiritualidad, etc. Nosotros, para efectos de este trabajo, utilizaremos un par de nociones para ilustrar lo que ocurre en *Sefarad*.

“La angustia es una categoría del espíritu”,²⁶ dice Kierkegaard lapidariamente, tal vez para diferenciarla de cualquier definición o dolencia biopsicológica.²⁷ Y añade: “Por eso mismo debo llamar la atención sobre la total diferencia que intercede entre este concepto y el del miedo, u otros

²³ Michel Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, Barcelona, Paidós, 1984, p. 59.

²⁴ *Ibidem*, p. 62.

²⁵ *Ibidem*, p. 63.

²⁶ Soren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 101.

²⁷ Cabe hacer un breve comentario respecto a que se entiende por psicología en el siglo XIX: para filósofos como Kierkegaard, como Schopenhauer, como Nietzsche, la psicología se refería más al estudio del “espíritu y de sus motivaciones últimas”, que a lo que se conoce actualmente como psicología, es decir, aquellos estudios clínicos-terapéuticos encaminados a lograr un comportamiento socialmente aceptable.

similares. Todos estos conceptos se refieren a algo concreto, en tanto que la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad”.²⁸

La posibilidad de lo posible es la esencia de la angustia. Pasa esto pero también puede pasar aquello. Es esta indeterminación de lo posible lo que produce angustia. Pero esta posibilidad está relacionada con el concepto de libertad. Por ello, Kierkegaard dirá más adelante su famosa frase: *la angustia es el vértigo de la libertad*, porque en la medida en que elegimos de entre nuestras posibilidades, determinamos nuestra vida:

La angustia puede compararse muy bien con el vértigo. A quien se pone a mirar con los ojos fijos en una profundidad abismal le entran vértigos. Pero, ¿dónde está la causa de tales vértigos? La causa está tanto en sus ojos como en el abismo. Así es la angustia del vértigo de la libertad.²⁹

La angustia es el vértigo de elegir entre las posibilidades posibles de existencia. Más adelante Sartre retomará estas nociones básicas de Kierkegaard, limpiándolas de resabios cristianos, para crear su existencialismo ateo. Por lo pronto, la angustia kierkegaardiana abre el camino para aprehender la relación entre angustia, decisión y libertad, elementos que se ponen en juego en *Sefarad*, dando lugar a las situaciones límite en las que viven los personajes.

Para Heidegger, la angustia (*angst*) es siempre la angustia ante, es indeterminada y esencial: “la angustia ante... es siempre angustia por algo, pero no ante esto o ante aquello. Pero la indeterminación de eso ante lo que... y eso por lo que nos angustiamos no es una carencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de una determinabilidad”.³⁰

²⁸ Soren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 102.

²⁹ Soren Kierkegaard, *op. cit.*, p.136.

³⁰ Martin Heidegger, “¿Qué es Metafísica?” en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 99.

Esta condición de indeterminabilidad de la angustia es la que la convierte, según los existencialistas, en un *a priori*. Para Heidegger, la angustia nos hace sentirnos extraños (unheimlich),³¹ fuera de casa: “No podemos decir ante qué se siente uno extraño. Uno se siente así en conjunto. Todas las cosas y nosotros mismos nos hundimos en la indiferencia”.³² “Estamos suspensos en la angustia”,³³ agrega sentenciosamente.

Los personajes de *Sefarad* viven suspensos en la angustia, *la angustia de que un día vengan por ti, de que salgas del consultorio médico con un diagnóstico fatal, de que un día despiertes convertido en un terrible insecto*. La extrañeza, el sentirse ajenos a su entorno inmediato, el temor de que las cosas se vuelvan contra nosotros:³⁴

Pero ya no sabe uno dónde vive, ni en qué ciudad ni en qué tiempo, ni siquiera está uno seguro de que sea la suya esa casa a la que vuelve al final de la tarde con la sensación de estar importunando, aunque se haya marchado muy temprano, sin saber tampoco muy bien a dónde, o para qué, en busca de qué tarea le permita creerse de nuevo ocupado en algo útil, necesario.³⁵

Esa suspensión implica una posibilidad de que algo terrible suceda, la desgracia inminente de lo porvenir. En este sentido, dice Jean-Paul Sartre “la angustia, en efecto, es el reconocimiento de una posibilidad como *mi posibilidad*, es decir, que se constituye cuando la conciencia se ve escindida de su esencia por la nada, o separada del futuro por su libertad misma”.³⁶

Para Sartre, la angustia es conciencia de libertad, como para Kierkegaard, pero difiere del maestro danés al colocar la responsabilidad de

³¹ Unheimlich: este adjetivo se aplica a temores inexplicables, a un sentimiento de rareza y desasosiego.

³² *Ibidem*, p. 100.

³³ *Ídem*.

³⁴ *Ídem*.

³⁵ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 20.

³⁶ Jean-Paul Sartre, *El Ser y la Nada*, Buenos Aires, Losada, 1979, p. 79.

esa libertad en la conciencia del hombre y no en un acto de fe.³⁷ En este sentido, su concepción es más positiva puesto que la angustia abre una serie de *posibilidades posibles* mientras que para Heidegger la angustia solo nos revela la nada.³⁸

El problema de la angustia en *Sefarad* es que las *posibilidades posibles* son desastrosas.³⁹ Constantemente vemos la amenaza que se cierne sobre los personajes de manera fatal. Dice el profesor Víctor Klemperer en *Sefarad*:⁴⁰

Por el momento todavía estoy seguro. Tan seguro como puede estarlo alguien en el patíbulo con una cuerda al cuello. Cualquier día una nueva ley puede derribar de una patada los peldaños sobre los que me mantengo en pie y entonces estaré colgado.⁴¹

Sin embargo, no es que la visión del escritor español sea catastrofista, sino que su concepción de la angustia apunta en otra dirección. Más adelante veremos que Muñoz Molina, partiendo de una base social e incluso ontológica de la angustia, no se queda en la revelación de la nada sino que busca crear una *empatía ontológica*⁴² en la que todos participamos de la precariedad de la vida humana.

Adentrarnos en el interior de estas subjetividades nos permite comprender que desde una perspectiva existencial, fenomenológica, la angustia coloca al hombre en una situación de soledad, abandono y peligro *a priori*. Y aunque los grandes filósofos existencialistas desprenden una ética de

³⁷ *Ibidem*, p. 77.

³⁸ Heidegger, *op. cit.*, p. 100.

³⁹ No es gratuito que Pablo Valdivia, uno de los principales estudiosos de *Sefarad*, denomine a la novela como “una eficiente construcción de mundos posibles”. *Vid*, Pablo Valdivia, *op. cit.*

⁴⁰ Víctor Klemperer (1881-1960) Hombre de negocios, periodista y profesor universitario alemán de ascendencia judía. En 1935 fue expulsado de la universidad debido a las políticas raciales nazis. En 1940 fue obligado a vivir en un gueto judío. En 1945, aprovechando los bombardeos aliados, escapó hacia el sur que estaba bajo control de los norteamericanos. En 1995 se publicaron sus *Diarios*, cruento testimonio de su experiencia bajo el nazismo. Pablo Valdivia, “Introducción” en Antonio Muñoz Molina, *Sefarad*, Madrid, Cátedra, 2013, p. 117.

⁴¹ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 78.

⁴² Sobre la idea de empatía en *Sefarad* consúltese Pablo Valdivia, *op. cit.*, pp. 364 y 606.

esta situación, me parece que no interrogan al mundo que los angustiados temen.⁴³

Retomando a Foucault, en el texto ya mencionado,⁴⁴ el filósofo francés nos propone interrogar al mundo que produce las condiciones exteriores y objetivas donde anida la angustia. Foucault parte del principio de que es en la historia donde podemos encontrar las condiciones de las estructuras psicológicas y existenciales de los individuos,⁴⁵ y es en estas contradicciones que se presentan entre el individuo y su medio social donde surge no solo la angustia sino la enfermedad mental en sí.

Los personajes de *Sefarad*, aunque no son enfermos mentales, sí son seres que viven un conflicto con su medio social concreto, ya sea porque un Estado autoritario los fuerza a soportar situaciones existenciales de violencia y exclusión, ya sea porque en un medio social limitado (provincia) se les restringe las oportunidades de desarrollo y de realización vital, ya sea por una enfermedad o discapacidad que sitúa a estos individuos en una posición de desventaja y discriminación de sus pares; estos personajes están en una situación de conflicto que no pueden resolver y que los lleva a sentir ansiedad ante la inminencia de la desgracia: “En primer lugar, llevar una vida que se puede derrumbar en cualquier momento, debe pagar, necesariamente, un precio psicológico elevado: un enorme nivel de ansiedad”.⁴⁶

Víctor Klemperer, Heinz Neumann,⁴⁷ Wili Münzerberg, vivieron una situación de peligro concreto e identificable. Eran perseguidos políticos de

⁴³ Aunque Sartre, en su pensamiento tardío, viró su filosofía hacia el marxismo y creó una serie de ensayos a los que llamó ejemplarmente *Situations*, sus análisis siguen siendo eminentemente filosóficos, sin entrar en descripciones concretas sociológicas o históricas como los de Foucault o Goffman.

⁴⁴ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 102.

⁴⁶ Erving Goffman, *op. cit.*, p. 106.

⁴⁷ Heinz Neumann (1902-1937) Político alemán, periodista y miembro del Partido Comunista Alemán. En 1928 Neumann se consolidó como un importante miembro del Partido Comunista, sin embargo, a partir de 1931 comienza un distanciamiento de Stalin por la poca importancia que le daba este último al régimen nazi. En 1934 Neumann fue acusado de haber intentado dividir al partido y fue enviado a la Unión Soviética donde cayó preso víctima de la Gran Purga

sistemas totalitarios. Su temor era producto de un conflicto social, o mejor dicho, de una circunstancia política histórica que podía acabar con sus vidas en cualquier momento. Pero también el Señor Salama, sor María del Gólgota, y todos los personajes anónimos que viven en pueblos asfixiantes, están en una situación de conflicto con su entorno:

Te ceban con la nómina, te acostumbras a ese poco dinero seguro, y ya no tienes voluntad para seguir estudiando, y menos si tu mujer te ha cargado enseguida de hijos y está siempre repitiéndote que eres un inútil, que a ver si te dejas de tonterías y sueños y haces por ascender en la oficina, o te buscas un trabajo por las tardes.⁴⁸

En este marco, la perspectiva de Foucault nos permite una comprensión más amplia del contexto de *Sefarad* y nos da la llave para interpretar la novela con mayor alcance que las perspectivas psicológicas y existenciales. En una última *ratio*, la complejidad de las historias relatadas por Muñoz Molina es una dialéctica entre lo psicológico, lo social y lo existencial.⁴⁹

3.- El exilio inmóvil

La idea de exilio la hallamos en *Sefarad* como un tema recurrente a través de todas las historias. Sin embargo, no es el tema principal de la novela. Hay una tendencia a considerar esta novela como una “novela del exilio”, basados en unos pocos datos sobre el autor, el franquismo y los judíos. En general, la recepción de la novela no pasó en sus inicios de esta etiqueta que reduce de manera injusta la estructura y los alcances de la misma. Sí hay una recurrencia al tema del exilio pero no es lo que le interesa a Muñoz Molina transmitirnos, sino que la idea de exilio es uno de los elementos que complementan y que se

de 1937. El 26 de noviembre del mismo año fue sentenciado a muerte y ejecutado ese mismo día. Pablo Valdivia, *op. cit.*, p. 121.

⁴⁸ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 209.

⁴⁹ La bibliografía crítica sobre *Sefarad* apenas comienza a rendir frutos, debido, en parte, a la reciente edición crítica editada por Cátedra en 2013, cuya amplia introducción a cargo del profesor de la Universidad de Amsterdam, Pablo Valdivia, nos abre nuevas posibilidades de interpretación que complementan lo vertido en esta investigación.

relaciona con otros para brindarnos un panorama mucho más amplio del destierro y la persecución.⁵⁰

En este sentido, el exilio es concebido en su forma clásica como una expatriación por motivos políticos, ya sea como un destierro voluntario ante una situación que produce inconformidad, pero también como Muñoz Molina propone, un “exilio inmóvil”, esto es, una situación de lejanía, de *destierro interno* de un individuo respecto de su propio entorno por motivos diversos. La idea de exilio en la novela se da en varios niveles existenciales, dando lugar a una situación de inseguridad, peligro y angustia.⁵¹

Acaso el más interesante para nosotros sea el “exilio inmóvil”, que se relaciona con lo que hemos venido anotando en este capítulo; la alienación que producen ciertas circunstancias históricas y sociales en los individuos, opera como base de la angustia y la marginación:

Así vivía en un *exilio inmóvil*, en una lejanía que casi nunca se aliviaba y que sin embargo era tan falsa como una perspectiva de campo abierto pintada en un muro o como esas transparencias del cine en las que un actor conduce a toda velocidad un descapotable al filo de un acantilado sin que el viento le desordene el pelo ni se sucedan y huyan en el parabrisas las sombras de los árboles.⁵²

El exilio inmóvil o interior acontece ante la imposibilidad de exiliarnos en el mundo real. En esta enciclopedia de los exilios que es *Sefarad*,⁵³ Antonio Muñoz Molina busca unificarlos con un procedimiento estructural que consiste en combinar historias reales y ficticias, en las que podamos tener un panorama

⁵⁰ Cfr. Pablo Valdivia, “Introducción” en Antonio Muñoz Molina, *Sefarad*, Madrid, Cátedra, 2013.

⁵¹ La interpretación de *Sefarad* como una novela del exilio es la más común, en tanto que es un tema que se desprende del destierro y persecución de los judíos, pero la novela va más allá: “*Sefarad* como metáfora de todos los exilios, los desarraigos, las nostalgias, de los horrores del siglo XX. Los horrores simétricos del nazismo y el estalinismo, de Siberia y Auschwitz, pero también de otras tragedias más íntimas y grises”. Pablo Valdivia, *op. cit.*, p. 58.

⁵² Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 466. Cursivas nuestras.

⁵³ Pablo Valdivia, *op. cit.*, p. 38.

amplio de esta concepción del exilio en todas sus manifestaciones. En sus propias palabras: “he tratado de hacer como una enciclopedia de los exilios posibles, el del que se ve forzado a irse y el del que no puede irse y sufre esa especie de destierro interior del que siente que vive separado de lo que tiene más cerca”.⁵⁴

Este extrañamiento de nuestro mundo inmediato, esta escisión entre una realidad frustrante, enajenada, que no satisface las expectativas de vida se contrapone a un mundo imaginario, de fantasía, en el que somos lo que no podemos ser ahora. *Mundos enteros nos ignoran*, dijo Pascal, y, en efecto, realidades enteras nos ignoran: “Había dos mundos, uno visible y real, y otro invisible y mío, y yo me adaptaba mansamente a las normas del primero para que me dejaran refugiarme sin demasiada molestia en el segundo”.⁵⁵

En las historias que nos relata el autor español, abundan personajes frustrados que sueñan con vivir las aventuras de sus héroes literarios, y que trascienden sus limitaciones sociales e históricas a través de la lectura y la imaginación:

Me imaginaba que pertenecía igual que ellos [los personajes] a un linaje de desterrados secretos, extranjeros en el lugar donde han vivido siempre y fugitivos sedentarios que esconden su íntima rareza y su exilio congénito bajo una apariencia de perfecta normalidad, y que sentados en un mesa de oficina o recorriendo en autobús el camino hacia el trabajo pueden alcanzar resplandecientes iluminaciones de aventuras que no les sucederán, de viajes que no harán nunca.⁵⁶

⁵⁴ *Ibidem*, p. 38.

⁵⁵ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 200.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 431.

El sentimiento de insuficiencia, de impotencia, de vergüenza⁵⁷ ante la vida insatisfecha, lleva a estos personajes a recriminarse por no haber podido trascender su situación:

A veces me asaltaba de golpe el remordimiento por no haber sabido o podido atreverme a otra clase de vida, una nostalgia aguda de otras ciudades y de otras mujeres, ciudades en las que no había estado nunca, mujeres que recordaba o inventaba, de las que me había enamorado en vano o a las que imaginaba haber perdido por falta de coraje.⁵⁸

Como si estuviera en las manos de cada cual trascender las condiciones socio-históricas que nos son impuestas. No obstante, hay una lucha interior que hace que estos personajes duden de si pudieron realmente hacer algo para tener una vida distinta. Es en estas historias donde, me parece, se revela con mayor intensidad las restricciones sociales que limitan el desarrollo pleno de las vidas: “nosotros nos hemos quedado aquí, en la vergüenza y la penuria, como enterrados vivos, enterrados hasta el cuello, esperando día tras día las últimas paletadas”.⁵⁹

El exilio inmóvil en el que viven estos personajes crea un estado de angustia, temor y recriminación; distinta de la angustia de los personajes perseguidos por la violencia totalitaria, pero tan paralizante como esta:

Estábamos quemados, los dos en una medida semejante, agobiados por las consecuencias de una idéntica docilidad y poltronería, los dos deseando cosas que estaban más allá de nuestro alcance, vidas que no iban a llegar o que habíamos dejado que se nos fueran de las manos, que se malograrán por

⁵⁷ *Vid supra* p. 6.

⁵⁸ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 200.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 82.

culpa de nuestra timidez o nuestra cobardía, o de nuestra falta de empuje.⁶⁰

Ahora bien, no podemos comprender a fondo la idea de exilio inmóvil sin otra idea fundamental en *Sefarad*: la idea de viaje. En efecto, el viaje como huida, como destierro, como éxodo y exilio es el hilo conductor de todas las historias que se narran en la novela:

Se destaca que el conjunto de historias que aparecen en la novela está unido por el éxodo, el viaje de huida que se ven obligados a hacer una serie de personajes y personas reales, víctimas de las dos ideologías desatadas en la Europa del siglo XX: la del fascismo hitleriano y la del totalitarismo soviético-estalinista, además de la dictadura franquista.⁶¹

Y también se encuentran los personajes “de provincias” que huyen o quieren huir de la rutina y monotonía de sus vidas. Asistimos constantemente a los lamentos, los anhelos, los deseos frustrados de estos personajes que creen que en otro lugar tendrán la vida que sueñan:

Esa es la trampa, esperar a que salga una cosa mejor, eso fue lo que me pasó a mí. No se puede esperar, hay que irse, aunque no se tenga nada más, hay que estar dispuesto a todo, a pasar necesidad si hace falta, porque si aceptas un poco lo aceptarás todo, te tragarás todo. No tienes mujer, no tienes hijos, no tienes deudas ni hipotecas, así que ahora o nunca.⁶²

Irse, viajar a otros sitios, a donde sea pero fuera de aquí,⁶³ parece ser la consigna de Muñoz Molina, tal vez como él mismo lo sintió cuando abandonó

⁶⁰ *Ibidem*, p. 207.

⁶¹ Pablo Valdivia, *op. cit.*, p. 34.

⁶² Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 212.

⁶³ Hay en estas historias un dejo de desesperación e impotencia, parecido al *spleen* que describe Baudelaire en su poema *Any where out of the world* (No importa dónde, fuera del mundo). Charles Baudelaire, *El spleen de París*, México, Letras vivas, 1998, p. 219.

su pueblo natal.⁶⁴ Es en estos relatos, de tintes autobiográficos, donde tenemos a un Muñoz Molina más cercano, más íntimo, lejos de los grandes acontecimientos históricos de las otras historias.

La vida del zapatero del pueblo, en el relato *América*, es una muestra de este sentimiento del querer irse del pueblo natal:

Aquí no tienes nada ni vas a llegar nunca a nada, toda la vida arreglando zapatos viejos en ese portalucho, oliendo el sudor viejo que la gente deja en los zapatos, tan joven y tan fuerte como eres, con esas manos tan grandes y ese brío que tienes en el cuerpo, nada se te pondría por delante si te fueses de aquí, a América, donde se van los hombres que tienen coraje para comerse el mundo...⁶⁵

Esta historia, con clara referencia a la novela de Kafka, establece una relación directa con la última historia del libro, que apunta a una final liberación de las trabas socio-históricas que impiden, a veces, la realización plena de la vida.

Hay una constante en la obra de Antonio Muñoz Molina, o para ser más exactos, hay un tipo de personaje constante que aparece en sus primeras novelas y que son los trasuntos de las historias que estamos analizando, es lo que se podría llamar “el joven de provincias con ambiciones” y que lo encontramos en la gran tradición europea: Julián Sorel en *Rojo y Negro*, Rastignac en *Papá Goriot* y en *Las Ilusiones perdidas*, el *Bel-Ami* de Maupassant, Frédéric Moreau en *La educación sentimental*; y también lo encontramos en la literatura hispanoamericana, en las novelas de Vargas Llosa, de Fuentes, de Carpentier; en la literatura española tenemos al personaje de *Tiempo de silencio*, de Luis Martín Santos, hasta encontrarnos

⁶⁴ Antonio Muñoz Molina nació en Úbeda, una localidad de Jaén, municipio de la provincia de Andalucía.

⁶⁵ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 372.

con *El jinete polaco*, del propio Muñoz Molina, que representa el paradigma del joven de provincias que alcanza el éxito.⁶⁶

Es importante detenernos un poco en este tópico porque nos permite entender mejor esta parte de *Sefarad*, que para un lector promedio podría parecerle fuera de tono. Es decir, nos queda clara la persecución y violencia que sufrieron las víctimas del nazismo y del estalinismo, sin embargo, cuando leemos las historias de *América*, *Sacristán*, *Olympia*, *Dime tu nombre* y *Sefarad*, entramos en otra dimensión de la marginación, la exclusión y la angustia.

El choque intercultural, de identidad y de tiempo, de quienes abandonan el mundo rural para insertarse en el urbano, produce, la mayoría de las veces, una personalidad “mestiza”, desarraigada, según las palabras del autor.⁶⁷ El movimiento del campo a la ciudad, del margen al centro, de la adolescencia a la madurez, del anonimato al éxito; esta línea recta está en el núcleo de muchos de los personajes del escritor español.

Según el crítico Lionel Trilling, la condición de “provinciano” no significa forzosamente en sentido literal provenir de una provincia, sino que el espacio social también puede constituir una “provincia”.⁶⁸

Y añade:

Un nacimiento y crianza en provincia, sugieren la simplicidad y las grandes ilusiones con que empieza. Comienza haciendo una gran demanda a la vida y maravillándose grandemente de la complejidad y promesa que ella entraña. Es inteligente, o por lo menos despierto, pero de ningún modo astuto en los asuntos

⁶⁶ Cfr. Epicteto Díaz Navarro, “Introducción a la obra de Antonio Muñoz Molina”, en Antonio Muñoz Molina, *El dueño del secreto*, Madrid, Editorial Castalia, 1997, p.186 y ss.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 39.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 186.

mundanos. Debe haber adquirido alguna educación, pudo haber aprendido algo en los libros, aunque no la verdad.⁶⁹

Esta somera descripción psicológica del joven de provincias, aunque muy elemental y burda, nos sirve para sustentar el tópico que en *Sefarad* trasciende el esquematismo para convertirse en una verdadera experiencia empática que logra conectar con el lector, haciéndonos partícipes de estas vidas desgarradas por la lucha cultural.

En este marco, podemos suscribir la afirmación de que *Sefarad* constituye un mapa de todos los destierros y exilios posibles,⁷⁰ un coro de voces que emerge de la memoria colectiva y la oralidad para mostrarnos *la vida oculta de bajo de la vida*, la intrahistoria⁷¹ de los que no tuvieron oportunidad de dar su versión de los hechos. Y además, introduce la noción de exilio inmóvil como otra forma de estar *fuera del mundo en el mundo*, acaso la forma más terrible del destierro.

4.- ¿Y tú qué harías?

La pregunta ética que plantea Muñoz Molina en el capítulo titulado *Quien espera* resulta fundamental para entender los alcances morales de la novela. Todo el ensamblaje de historias, la correlación entre unas y otras, el coro de voces, las recurrencias temáticas, el estilo en el que domina el subjuntivo, la apóstrofe, la invocación, el posesivo, la prosopopeya y un “nosotros” recurrente desplegado a lo largo de la novela; las constantes referencias a personajes históricos que vivieron una situación trágica, la apelación a la memoria colectiva y a la precariedad de la vida, desembocan en una pregunta ética que vale la pena reflexionar:

⁶⁹ Citado en Epicteto Díaz Navarro, *op. cit.*, p. 186.

⁷⁰ Pablo Valdivia, *op. cit.*, p. 805.

⁷¹ La intrahistoria es un concepto que introdujo Miguel de Unamuno para referirse a las tradiciones y la vida cotidiana de los pueblos, pero también se utiliza para documentar la historia de colectivos marginados de la Historia oficial, de la gente sin voz y de las historias de vida particulares.

Y tú que harías si supieras que en cualquier momento pueden venir a buscarte, que tal vez ya figura tu nombre en una lista mecanografiada de presos o de muertos futuros, de sospechosos, de traidores. Quizás ahora mismo alguien ha trazado una señal a lápiz al lado de tu nombre, ha dado el primer paso en un procedimiento que llevará a tu detención y acaso a tu muerte, o a la obligación inmediata del destierro, o por ahora tan solo a la pérdida del trabajo, o a la de ciertas ventajas menores a las que en principio no te cuesta demasiado renunciar.⁷²

Tal vez en este fragmento se sintetiza la intención última de *Sefarad*. Ya antes mencionamos que en toda la novela, el autor constantemente interpela al lector, lo cuestiona, lo envuelve, lo involucra en las historias; intenta que este se implique en el drama humano que narra, busca una *conexión empática*, una experiencia emotiva común.⁷³

La articulación de la novela constituye un engranaje en el que el lector forma parte activa de la misma. Es en este sentido que Muñoz Molina pregunta, ¿y tú qué harías en tal o cual situación? ¿y tú que harías si fueras Primo Levi, Jean Améry, Víctor Klemperer, Heinz Neuman, Wili Münzenberg?; ¿y tú que harías si fueras el zapatero del pueblo que sueña con irse a América, si fueras el gris oficinista de un pueblo olvidado, si fueras el joven brioso que sale de un consultorio médico con un diagnóstico fatal e irreversible, si fueras el judío que se esconde como animal acorralado por los nazis...?

La identidad es inestable, somos otros y distintos a cada momento. Somos lo que los otros quieren que seamos, pero también somos quienes queremos ser si sabemos ponernos en el lugar del otro: “No eres una sola persona y no tienes una sola historia, y ni tu cara ni tu oficio ni las demás circunstancias de tu vida pasada o presente permanecen invariables”.⁷⁴

⁷² Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 63

⁷³ *Cfr.*, Pablo Valdivia, *op. cit.*, p. 764.

⁷⁴ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, 383.

Ponte en mis zapatos, solemos decir cuando queremos que alguien entienda los que nos sucede. La historia del zapatero remendón en *América*, en este contexto resulta significativa de esta idea:

En la guerra, cuando yo era chico, vi muchas veces zapatos de muertos. Fusilaban a alguien y lo dejaban tirado en una cuneta o detrás del cementerio y los niños íbamos a ver los cadáveres, y yo me fijaba en que a muchos se les habían salido los zapatos, o se veían unos zapatos tirados o un zapato solo y no se sabía de qué muerto eran. Lo mismo se me olvida todo que me acuerdo de cosas que no sé lo que son. Me acuerdo de haber visto hace muchos años en uno de esos noticiarios en blanco y negro que daban en los cines montañas y montañas de zapatos viejos, en aquellos campos que había en Alemania.⁷⁵

El zapatero que en su cortedad de visión, en su vejez demente, en su condición ínfima de un pueblo intrascendente de España, evoca los zapatos de los muertos del franquismo que veía cuando niño, que a su vez le recuerdan los zapatos de los muertos de los campos de concentración nazis que vio en una película.

Muñoz Molina logra enlazar así la historia de un zapatero de provincias con el franquismo y con el Holocausto. Lo que parece una historia ajena a la Historia de los grandes acontecimientos no lo es; la distancia entre el zapatero y el nazismo es solo un límite de perspectiva.⁷⁶

⁷⁵ *Ibidem*, p. 349.

⁷⁶ “La novela de Antonio Muñoz Molina, sin embargo, es la demostración de que no hay tal distancia: en Budapest, a orillas del Danubio, una hilera de zapatos recuerda a los judíos que fueron asesinados allí mismo, por parejas, y arrojados a las aguas del río. En el Museo del Holocausto, en Washington, una habitación amontona los zapatos reales de cientos de asesinados por la Solución Final nazi; el viajero se encuentra sin previo aviso ante este documento real, sin ningún otro elemento explicativo –no hace falta, el montón de zapatos, su deformidad, su irreparable abandono, hablan por sí mismos. En Polonia, un barracón del campo de exterminio de Majdanek, conservaba, tristísimos, los zapatos de más de 10.000 víctimas de la Shoa, recordatorio de la barbarie hasta que un incendio los destruyó en 2010”. Carmen Morán Rodríguez, *Introducción a Sefarad*. Disponible en dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4947134.pdf Fecha de consulta: febrero de 2015.

Es a través de la metáfora de los zapatos, en este ejemplo, como podemos distinguir los niveles de lectura y alcances culturales de la novela. La vida de uno está conectada con la vida del otro, el aquí y el allá no es más que una frontera difusa e imaginaria. “Eres después de todo un judío y sabes lo que es el temor”.⁷⁷

A este procedimiento de reconexión, de enlace entre las vidas de unos y otros es lo que he llamado *empatía ontológica*.⁷⁸ Es clara la intención del escritor español de producir una empatía con los perseguidos y olvidados de la Historia, sin embargo, el proceso empático va más allá de sentir conmiseración o identificación con los dramas de los personajes, sino que busca lo que explicábamos más arriba, ponerse en el lugar del otro, en sus zapatos. Porque al final de lo que se trata es de compartir una *condición* más que un momento histórico, una circunstancia o una coyuntura; ni siquiera se trata de compartir una nación o un destino, sino que es la condición de precariedad, de fragilidad de la vida humana la que nos hermana; es la condición humana que igual la vive el zapatero que el judío, el republicano que el enfermo o el adicto.

Este *ponerse en el lugar de*, lo induce el autor con el dominio de ciertas técnicas literarias que ya describimos. La invocación, la interpelación e incluso la apóstrofe directa:

Eres quien desde la mañana del 19 de septiembre de 1941 tiene que salir a la calle llevando bien visible sobre el pecho una estrella de David impresa en negro sobre un rectángulo amarillo, igual que los judíos en las ciudades medievales, pero ahora con todo tipo de precisiones reglamentarias sobre su tamaño y disposición, minuciosamente explicadas en el correspondiente decreto.⁷⁹

También el uso de la simultaneidad, de las vidas paralelas, produce un efecto empático:

⁷⁷ Antonio Muñoz Molina, *op. cit.*, p. 387.

⁷⁸ *Vid supra*, p. 95.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 395.

Eres quien sube la escalera con el periódico bajo el brazo, quien ha estado a punto de olvidar la cita con el médico, incluso de cancelarla, tan trivial parecía el reconocimiento, la prescripción de los análisis, quien empuja la puerta de la consulta y da su nombre a la enfermera, sin saber que ese nombre ya no designará a la misma persona, eres quien se acomoda en un sofá de la sala de espera y mira el reloj sin saber qué está marcando los últimos minutos de su antigua vida, quien todavía imagina que posee un patrimonio intacto de tiempo futuro, virtualmente ilimitado, una garantía de vigor y salud. Miras el reloj, *abres el periódico, en la consulta de un médico o en un café de Viena de 1935, y entonces sucede algo que va a cambiarte la vida para siempre.*⁸⁰

Eres (somos) el judío, el enfermo, el discapacitado, el negro, el migrante, el adicto de ahora o de hace 50 años o de hace 100. Somos todo lo que rechazamos porque nadie está a salvo. Vivimos en la incertidumbre, en la inseguridad, en la indeterminabilidad de Heidegger, en la posibilidad de los posibles. El ser que somos y que dejamos de ser, o el ser que pudimos ser y no lo fuimos. La categoría de la identidad, del ser, es flotante, está en suspenso, como en la angustia: “No sabes lo que hubieras sido, lo que podrías ser, pero sí lo que de un modo o de otro has sido siempre, visiblemente o en secreto, en la realidad y también en los ensueños de la imaginación, aunque tal vez no a los ojos de otros”.⁸¹

El esfuerzo de Muñoz Molina por conectar la historia reciente de España con la historia europea a través de las historias relatadas en *Sefarad*, resulta convincente en una lectura más atenta. La complejidad de la novela, tanto en el estilo como en su estructura, hace que unos ojos menos detallistas perciban la novela como engorrosa, falta de estructura o incluso como un libro fallido. No es el caso. Incluso, dentro de este mecanismo de empatía ontológica, logra

⁸⁰ *Ibidem*, p. 397. Cursiva nuestra.

⁸¹ *Ibidem*, p. 397.

crear un vínculo entre la vida sencilla de un pueblerino con los grandes acontecimientos históricos del siglo XX europeo.

De tal manera que *Sefarad*, en conjunto, es una apuesta contra las historias oficiales, contra el pensamiento romántico de las jerarquías y las diferencias, contra las ideologías del odio que emergen por aquí y por allá como células cancerígenas. Es una contrahistoria, una evocación y una invocación a la memoria colectiva. Es también un llamado, una alerta contra la amenaza de la barbarie, la discriminación y el pensamiento racista; y sobre todo es una novela totalmente actual, que trasciende el contexto histórico de los totalitarismos para mostrarnos que las vidas de antes y de ahora, de aquí y de allá, de este y aquel, se cruzan en una condición común al hombre moderno.⁸²

Comenta Antonio Muñoz Molina un libro sobre las cifras del Holocausto llamado *Las cifras de Goldhagen*:

Leo el libro con apasionamiento y terror, me desvela por las noches, me hace compañía en los insomnios que él mismo me provoca, y creo que es urgente que se publique entre nosotros: para que aprendamos sobre Alemania y sobre el Holocausto, pero también sobre nuestros fantasmas más oscuros, sobre la vergüenza antigua del antisemitismo español, sobre las tentaciones exterminadoras que laten siempre bajo la mentira de las razas, bajo el siniestro romanticismo de la pureza de los pueblos.⁸³

⁸² “Los entornos y las experiencias modernos atraviesan todas las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia”. Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire, La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 2004, p. 1.

⁸³ Antonio Muñoz Molina, citado en Pablo Valdivia, *op. cit.*, p. 618.

Estas palabras pueden muy bien aplicarse a *Sefarad* y a la experiencia que significa su lectura.

En suma, *Sefarad*, lejos de ser una novela pesimista en la que priva la angustia, la frustración, las vidas truncadas, la violencia y la barbarie, es una obra que abre otras posibilidades de *estar en el mundo*. La empatía que se desprende de la lectura de estas historias, nos conduce a reflexionar sobre las condiciones históricas y sociales que determinan la vida de los individuos, pero incluso, más allá de estas determinaciones históricas que parecen insalvables, siempre está la posibilidad real de *ponerse en los zapatos del otro*, de solidarizarnos con la situación adversa del prójimo para acaso vivir no solo nuestra vida, sino otras vidas que al final podrían ser las nuestras.

CONCLUSIONES

Después de este recorrido por algunos de los principales temas de *Sefarad*, es necesario hacer una reflexión sobre lo obtenido y lo que se dejó en el camino. A primera vista parece que las reflexiones de esta tesis pertenecen a un mundo ya caduco, a hechos históricos que ya han sido pensados y criticados desde múltiples perspectivas y que lo dicho no aporta nada sustancial. Es cierto, pero también es cierto que no podríamos entender a fondo los alcances y limitaciones de esta novela sin detenernos a recapitular sobre temas como los totalitarismos, la angustia, el antisemitismo, la violencia de Estado y la marginalidad.

Sin embargo, compartimos la visión del autor de que *Sefarad* y esta tesis, van más allá de los temas que se tratan. Nunca fue objetivo de esta investigación hacer un estado de la cuestión de la marginalidad en la actualidad, ni de la cuestión judía, ni del antisemitismo; no se pretendió una investigación sociológica ni mucho menos histórica sobre los totalitarismos ni sobre la Modernidad, como tampoco *Sefarad* es una novela sobre la Segunda Guerra Mundial; en este sentido, el rigor histórico de fechas y datos, de estadísticas y sucesos no eran pertinentes puesto que la novela no es una novela que busca recrear un episodio de la Historia ni es una novela-ensayo que busque probar alguna tesis o idea.

Sefarad es una obra literaria y como tal, sus principios, estructura y efectos obedecen a otra necesidad, a la necesidad de *contar algo*. *Sefarad* es un conjunto de historias, ya lo hemos dicho, que tienen como trasfondo común, algunas, la Segunda Guerra Mundial, en particular, el nazismo y el estalinismo. En este aspecto, es pertinente enfatizar que estos marcos referenciales tienen la función de escenarios, de contextos históricos para hablar de algo más, de las vidas de los personajes.

Al novelista lo que lo mueve a escribir es la voluntad o necesidad de contar historias, Antonio Muñoz Molina en esta obra nos cuenta historias,

algunas con bases autobiográficas, otras basadas en personajes históricos y otras inventadas; pero la característica más importante tal vez de esta novela y es lo que en un principio llamó mi atención y que me parece, la salva de ser una novela más, es la perspectiva con la que nos son relatadas estas historias.

Esta perspectiva que podríamos denominar *empática*, en la que todas las historias se relacionan por una conexión que trasciende el espacio y el tiempo para establecer una condición común a los hombres: la precariedad de la vida moderna. Esta es la clave del mundo de *Sefarad*, un mundo cruento, devastador, violento, inestable; un mundo en perpetuo movimiento, en exilio constante, en fuga; un mundo frágil, desolado, terrible, del que nadie sale vivo.

Quisiéramos insistir en este concepto de empatía porque es la que condensa toda la novela y la que logra transmitirnos el efecto emocional de la obra. Muñoz Molina, en todas las historias, y a través de un estilo muy subjetivo e incluso efectista, (que recurre a todo tipo de trucos narrativos y, hay que decirlo, de clichés y estereotipos) intenta involucrar al lector en las vidas destrozadas que expone; no se contenta con relatarlas, quiere que exista una conexión, que se sienta que esa historia puede ser la propia, y es en ese intento en el que se encuentra su mayor mérito.

No sé si todos los lectores logren percibir esa empatía; sé que tampoco es una obra de consumo y que exige del lector, además de una sensibilidad especial, un acervo cultural, histórico y literario que es difícil encontrar en un lector promedio. Es un libro que requiere un *tempo* suave, vastas referencias culturales y un amplio sentido de la historia.

Literariamente, *Sefarad* es una obra de altísimo nivel, que exige mucha atención pero que también brinda un gran placer y una gran oportunidad para reflexionar sobre muchos temas que habitualmente no tenemos en mente. Al menos en mi experiencia como lector y como crítico de esta obra, puedo concluir que *Sefarad* cumplió con todas las expectativas que tenía y generó muchas otras que se quedaron en el camino porque requerirían de otro análisis: la estructura narrativa de la novela, la gran cantidad de intertextualidad

desplegada, el estilo hipersubjetivo, los planteamientos muy novedosos que propone el autor para acercarse a temas históricos; la intrahistoria, es decir, la vida de los seres anónimos que pasan desapercibidos en la Historia oficial, el tema de la literatura española en el contexto europeo de posguerra, la visión de los españoles de aquel periodo histórico del que formaron parte de manera muy indirecta y parcial, etc.

Por otra parte, estas conclusiones sobre *Sefarad* no estarían completas sin las debilidades de la obra que salieron a la luz durante el análisis. Una de ellas ya la esbozamos en la introducción de esta tesis y tiene que ver con la actualidad del tema. El nazismo y el estalinismo se comenzaron a estudiar prácticamente recién terminada la Segunda Guerra Mundial. Los primeros escritos sobre los sistemas totalitarios, el antisemitismo y la guerra fueron publicados a finales de la década de los 40' y principios de los 50'. A partir de ese momento hasta nuestros días, se siguen publicando innumerables obras y películas históricas, literarias, biográficas, psicoanalíticas, sociológicas, sobre el nazismo, el estalinismo, el Holocausto, etc. En particular, la figura de Hitler se ha vuelto una especie de franquicia muy rentable para las editoriales y las productoras de cine, por lo que no hay año que no aparezcan cuatro o cinco libros y alguna película sobre el dictador alemán o la Segunda Guerra Mundial que no sea un *éxito*.

En este contexto de hartazgo, manipulación y sentimentalismo sobre aquel hecho histórico, no sorprende la recepción que tuvo una obra como *Sefarad* cuando se publicó. En la introducción hablamos sobre este fenómeno y concluimos que la novela fue bien recibida pero encasillada apresuradamente en "novela del exilio" o "novela del Holocausto". Ahora, después del análisis, consideramos que efectivamente, la novela es más que una "novela del exilio" o "novela de judíos", pero también descubrimos que desde una perspectiva teórica, filosófica, histórica, de datos duros, la novela cae en lugares comunes en el tratamiento de temas como el antisemitismo, el totalitarismo y la marginalidad, que nos esforzamos por deslindar en los capítulos correspondientes.

Hay una voluntad constante del autor en equiparar los regímenes totalitarios, e incluso, por momentos, parece una “olimpiada de la maldad” en la que no se sabe quién fue peor; en el tratamiento del antisemitismo, el planteamiento es el de la victimización eterna, por momentos tipo Hollywood, en la que el mundo se vuelve un campo de guerra entre el Bien y el Mal, en una visión maniquea de la historia y de las sociedades.

Otro tema que es tratado parcialmente en la novela es el tema de la marginalidad. En ningún momento se pone en cuestión cuáles son los ideales de los personajes de provincia que buscan salir de su situación marginal; pero podemos aducir, por el contexto, que es Norteamérica, Nueva York, para ser más exactos, el *locus amenus* de estos personajes. Pero ¿qué hay en Nueva York que no hay en un pueblo de España? Diversión, vida urbana, oportunidades económicas, desarrollo laboral, entretenimiento, oferta cultural ¿consumo?

Aquí podemos cuestionar seriamente si el mundo que anhelan estos provincianos no es un mundo fetichista, consumista; tal vez la marginalidad de la que habla Muñoz Molina no es la marginalidad estructural de la Modernidad democrática, definida esta como igualdad de oportunidades, de beneficios y derechos, sino aquella otra Modernidad, la del consumo, el espectáculo y el dinero. O tal vez exageramos y lo que realmente desean estos personajes es simplemente pertenecer a la “vida moderna”, entendida esta como la entendía Marshall Berman, como una promesa de aventuras, amor, alegría, crecimiento y transformación de nosotros mismos.

El franquismo es un tema que aparece poco en *Sefarad*, y cuando lo hace es de manera indirecta y velada. Se ha dicho en otro lugar de esta tesis que uno de los reproches a la obra de Muñoz Molina es el carácter decorativo que tiene la Guerra Civil española, en particular los efectos nocivos del franquismo. Para muestra solo un ejemplo. El caso del escritor Arthur Koestler, que estuvo preso en las mazmorras franquistas condenado a muerte por su activismo político y que finalmente fue indultado y puesto en libertad. Producto de esta experiencia, Koestler se convirtió en un gran opositor de la pena de

muerte y escribió un par de ensayos extraordinarios sobre este tema, *Testamento español y Reflexiones sobre la horca*. Pues bien, no hay una sola palabra de Antonio Muñoz Molina respecto a este caso, ni a muchos otros que sin duda ocurrieron durante el franquismo y que hubieran sido historias muy adecuadas para *Sefarad*.

No es este el lugar para desarrollar este tema pero sí vale la pena dejar en la mesa la posibilidad de un tratamiento parcial, si no es que “sospechoso”, del franquismo en la obra del escritor.

Estas debilidades teóricas que detectamos en *Sefarad* nos llevan a concluir que la novela no resiste mucho el análisis filosófico o sociológico sin abrir debates sobre la posición política e ideológica del propio escritor. Pero esto nos llevaría a otra investigación. Lo importante ahora es que el análisis, desde la perspectiva que lo planteamos, nos ayudó a enriquecer los alcances culturales de la novela y a reflexionar, nuevamente, sobre temas que aunque parecen ya superados, no está de más volver a ponerlos en el debate contemporáneo, atentos a la actualidad en la que constantemente vemos brotes de autoritarismos y pensamientos ideológicos agresivos, y que vemos también amplios sectores de la población hundidos en una marginalidad alienante y opresiva.

En suma, la novela cumple un cometido y se convierte en un mapa que nos señala los puntos vulnerables de las sociedades modernas; a través de las experiencias de los personajes, de la fuerza de la ficción que trasciende la realidad, podemos romper el espacio y el tiempo y actualizar estas historias que bien pueden ser las nuestras. La novela lo permite, así como permite volver a leerla y asomarnos a otras vidas y a otros destinos, como un ejercicio empático para ampliar nuestra humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

ACKERMAN, Nathan W. y Jahoda, Marie, *Psicoanálisis del antisemitismo*, Buenos Aires, Paidós, 1962.

ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998.

ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Ediciones Debolsillo, 2014.

BARTHES, Roland, *El placer del texto*, México, Siglo XXI, 2011.

BAUDELAIRE, Charles, *El spleen de París*, México, Letras Vivas, 1998.

BAUMAN, Zygmunt, *Amor líquido, Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

BERMAN, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire, La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 2004.

BORGES, Jorge Luis, “El idioma analítico de John Wilkins” en *Otras Inquisiciones*, México, Ediciones Debolsillo, 2013.

BRAUNSTEIN, Néstor, *Clasificar en psiquiatría*, México, Siglo XXI, 2013.

CAMUS, Albert, *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1973.

CAMUS, Albert, *Cartas a un amigo alemán*, México, Tusquets, 2012.

CAMUS, Albert y KOESTLER, Arthur, *Reflexiones sobre la pena de muerte*, Salamanca, Capitán Swing, 2001.

CANETTI, Elías, *El otro proceso de Kafka*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

CANETTI, Elías, *Masa y poder*, México, Editorial Random House, 2005.

CANETTI, Elías, “Hitler según Speer” en *La conciencia de las palabras*, México, Fondo de Cultura económica, 1981.

DE GOBINEAU, Arthur, “Introducción” en *Escritos políticos*, México, Extemporáneos, 1973.

DÍAZ NAVARRO, Epicteto, “Introducción a la obra de Antonio Muñoz Molina”, en Antonio Muñoz Molina, *El dueño del secreto*, Madrid, Castalia, 1997.

EIDELBERG, Ludwig, (Director de la obra) *Enciclopedia del psicoanálisis*, Trad. Víctor Hernández Espinosa y Pedro Folch Mateu, Barcelona, Espaxs, 1971.

ELYTIS, Odyseas, *Dignum Est*, Barcelona, Orbis, 1986.

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 2003.

FOUCAULT, Michel, *Los anormales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

FOUCAULT, Michel, *Enfermedad mental y personalidad*, Barcelona, Paidós, 1984.

FRANCO, Lourdes, *Los dones del espejo. La narrativa de Antonio Muñoz Molina*, México, Plaza y Valdés, 2001.

FREUD, Sigmund, *Moisés y la religión monoteísta*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

FREUD, Sigmund, "Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte" en *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

FREUD, Sigmund, *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

FROMM, Erich, *El miedo a la libertad*, México, Paidós, 1999.

GERMANI, Gino, *El concepto de marginalidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973.

GIDE, André, *Los monederos falsos*, Buenos Aires, Hyspamérica Ediciones, 1985.

GIDE, André, *Regreso de la U.R.S.S.*, Barcelona, Muchnik, 1982.

GOFFMAN, Erving, *Internados*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972,

GOFFMAN, Erving, *Estigma, La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

GONZÁLEZ ARCE, Teresa (coord.), *Tras la noche. Estudios sobre literatura española contemporánea*, México, Universidad de Guadalajara, 2006.

GOYTISOLO, Juan, *En los reinos de Taifa*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

HÄBERMAS, Jürgen y Nolte, Erich, *Hermano Hitler, El debate de los historiadores*, México, Herder, 2012.

HÄSLER, Alfred A., *El odio en el mundo actual*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.

HEIDEGGER, Martin, “¿Qué es Metafísica?” en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

HITLER, Adolf, *Mi lucha*, México, Editorial del Partido Nacional Socialista de América Latina, 2000.

HORKHEIMER, Max, “Enseñanzas del fascismo” en *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Barcelona, Ediciones Península, 1976.

HUGO, Víctor, *Último día de un condenado a muerte*, Barcelona, Ediciones El Aleph, 2003.

KAFKA, Franz, *El Proceso*, Madrid, Lumen, 1999.

KIERKEGAARD, Sören, *El concepto de la angustia*, Madrid, Alianza Editorial, 2013

MANN, Thomas, “Hermano Hitler” en *El debate de los historiadores*, México, Herder, 2012.

MARCUSE, Herbert, *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1976

MARCUSE, Herbert, “La ideología de la muerte” en *Ensayos sobre política y cultura*, México, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, 1986.

MARX, Karl, “La cuestión judía” en *La cuestión judía y otros escritos*, Barcelona, Planeta, 1994.

MARX, Karl, “La ideología alemana” en *La cuestión judía y otros escritos*, Barcelona, Planeta, 1994.

MUÑOZ MOLINA, Antonio, *Sefarad*, Madrid, Cátedra, 2013.

-----, *El dueño del secreto*, Madrid, Castalia, 1997.

-----, *En ausencia de Blanca*, Madrid, Punto de Lectura, 2003.

-----, *El jinete polaco*, México, Planeta, 1992.

-----, *Plenilunio*, Madrid, Alfaguara, 1997.

-----, *Beatus ille*, Barcelona, RBA, 1993.

-----, *El invierno en Lisboa*, Barcelona, RBA, 1993.

-----, *Sefarad*, Madrid, Punto de Lectura, 2002.

-----, *Beltenebros*, Barcelona, Seix Barral, 2005.

- , *Los misterios de Madrid*, Barcelona, Seix Barral, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Biblioteca de los Grandes Pensadores, 2002.
- ORTEGA Y GASSET, José, *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente, 1975.
- PAZ, Octavio, “Polvo de aquellos lodos”, en *El ogro filantrópico*, México, Joaquín Mortiz, 1990.
- PAZ, Octavio, “Prólogo” en *El ogro filantrópico*, México, Joaquín Mortiz, 1990.
- PORRÚA PÉREZ, Francisco, *Teoría del Estado*, México, Porrúa, 1984.
- ROMERO, José Luis, *Estudio de la mentalidad burguesa*, Buenos Aires, Alianza Bolsillo, 1987.
- ROUSSEAU, Jean-Jaques, *Del contrato social*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, México, Tusquets, 2010.
- SARTRE, Jean-Paul, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, México, Ediciones Debolsillo, 2013.
- SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966.
- SIMON, John K. (Compilador) *La moderna crítica literaria francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- SLOTEDIJK, Peter, *El desprecio de las masas*, Valencia, Pre-textos, 2009.
- SUEIRO, Daniel, *La pena de muerte. Ceremonial, historia, procedimientos*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.
- THOREAU, Henry David, *Desobediencia civil y otros escritos*, Madrid, Técno, 2009.
- VALDIVIA, Pablo, “Introducción a *Sefarad*” en Antonio Muñoz Molina, *Sefarad*, Madrid, Cátedra, 2013.
- VITAL, Alberto (editor), *Conjuntos. Teorías y enfoques literarios recientes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.

FUENTES ELECTRÓNICAS

BORJA, Rodrigo, *Enciclopedia de la política*. Disponible en: <http://www.encyclopediadelapolitica.org/>

CORTÉS, Fernando, "Consideraciones sobre la marginación, la marginalidad, marginalidad económica y exclusión social", en *Papeles de Población*, enero-marzo de 2006, número 047, Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México. Disponible en: www.redalyc.org/pdf/112/11203101.pdf

DÍAZ NAVARRO, Epicteto, *Semblanza y bibliografía de Antonio Muñoz Molina*. Disponible en: http://www.academia.edu/5523185/Semblanza_y_Bibliograf%C3%ADa_de_A._Mu%C3%B1oz_Molina

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Presentación de El Estado autoritario de Max Horkheimer*, Disponible en: <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Estado%20Autoritario.pdf>

KRAUZE, Enrique, *El antisemitismo en el ámbito hispánico*. Disponible en: http://elpais.com/elpais/2014/08/19/opinion/1408464569_067602.html

NOTIMEX, *Utah aprueba ejecuciones por pelotón de fusilamiento*, Disponible en: <http://www.radioformula.com.mx/notas.asp?Idn=488749&idFC=2015>

MORÁN Rodríguez, Carmen, *Introducción a Sefarad*. Disponible en: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4947134.pdf

VALDIVIA, Pablo, *Poliacrosis, memoria e identidad en la articulación de los discursos de poder: el caso Sefarad de Antonio Muñoz Molina*. Disponible en: antoniomuñozmolina.es/wp-content/.../08/18-PABLO-VALDIVIA.pdf