

LA EXPERIENCIA INCONCEBIBLE: EL FRACASO DE LA RECEPCIÓN DE LOS TESTIMONIOS DE LA DEPORTACIÓN DURANTE UNA GENERACIÓN

Raquel Fernández Cobo

(Universidad de Almería)

RESUMEN:

En el mundo moderno la idea del genocidio estaba dentro de lo inconcebible. Y aunque muchos supervivientes quisieron dar fe de la magnitud de la tragedia por medio de sus testimonios, el lector no era capaz de reconocer la veracidad del relato porque las categorías conceptuales y representativas de la época no eran capaces de simbolizar el acontecimiento en toda su dimensión. Ante el horror, el colectivo eligió borrar esa parte de historia a tener que vivir en el recuerdo atroz de lo que significaban los campos de concentración. No fue hasta finales de los años 60 cuando el lector afrontó el reto formal, conceptual y ético y, textos como los de Antelme, Celan o Levi comenzaron a encontrar lectores. Así, en el presente artículo nos proponemos analizar los condicionamientos y códigos culturales que resultaron insuficientes para la percepción del acontecimiento, teniendo en cuenta que la experiencia histórica necesita tiempo para ser asimilada y procesada en, digamos, los circuitos de producción intelectual. Era necesaria una dimensión mítica y alegórica para que el colectivo pudiera reconstruir su propio pasado. En este sentido, podemos hablar de fracaso de recepción (inicial) de la literatura de la deportación. Y aunque bien es cierto que la capacidad de percepción depende en gran parte de la forma de representación, tendremos especial cuidado en no mezclar la perspectiva del lector con la del creador para evitar entrar en el espinoso tema de la posibilidad/imposibilidad de representar la experiencia traumática del holocausto que tantos trabajos ha generado.

Palabras clave: testimonio; literatura de la deportación; fracaso de recepción; código cultural

ABSTRACT:

In the modern world the idea of genocide was inside the unthinkable. And although many survivors wanted to attest to the magnitude of the tragedy through their testimonies, the reader was not able to recognize the truth of the story because the conceptual categories and representative of the time were not able to symbolize the event in all its dimensions. To the horror, the group chose to erase that part of history to have to live in the memory of what they meant appalling concentration camps. It was not until the late 60s when the reader faced the challenge formal conceptual and ethical and texts such Antelme, Celan, Levi began to find readers. So, in this article we analyze the constraints and cultural codes were insufficient for the perception of the event, taking into account historical experience needs time to be assimilated and processed in, say, the intellectual output circuits. It was necessary mythical and allegorical dimension to the group could rebuild their own past. In this sense we can speak of failure of receipt (initial) literature deportation. And while it is true that the ability of perception depends largely on the form of representation, we care not to mix the reader's perspective with that of the creator to avoid getting into the thorny issue of the possibility / impossibility of representing the experience traumatic holocaust that has generated so many jobs.

Keywords: testimony literature deportation reception failure; cultural code

INTRODUCCIÓN: LA MEMORIA EN EL DOMINIO SIMBÓLICO DE LA VIDA

Los hombres tenemos formados unos esquemas a nivel cognitivo, en base a los cuales interpretamos los sucesos cotidianos. Esos esquemas o mapas conceptuales que son compartidos por una cultura, son incompatibles con el hecho traumático, por lo que es necesario que se

adapten buscando nuevas formas, nuevos conceptos y nuevos mitos que permitan integrar el suceso traumático en la trama de nuestra vida y en transcurso de la historia. Para que un concepto nuevo, nacido en el seno del trauma, se inserte en la cultura, debe ser construido primero dentro de una práctica social que hace que las cosas signifiquen.

Nuestro sistema cognitivo tiene dos estrategias para asimilar el hecho traumático. Una es la negación, el olvido (consciente) de lo ocurridoⁱ. Y la otra estrategia es el recuerdo del acontecimiento; la memoria. Así, en el caso que nos ocupa, el Holocaustoⁱⁱ, la necesidad inicial de asumir responsabilidades dio paso a un intenso periodo de olvido y negación que duraría algo más de una década. No obstante, no todos se imponen silencio: Antelme, Celán, Améry o Primo Leviⁱⁱⁱ, por ejemplo, dan testimonio de su propia experiencia como deportados mediante la escritura, aunque tardan en encontrar lectores^{iv}. No será hasta casi los años 70 que este periodo de amnesia será reemplazo por una obsesión por la memoria que se mantendrá hasta la actualidad.

La memoria de los deportados representará para el mundo Occidental la prueba, justificación y comprobación de la existencia de los campos de concentración durante la ocupación nazi. En el testimonio se plasmará el recuerdo traumático y, como resultado, la escritura se transformará adquiriendo las formas de una literatura terapéutica: abandono de la historia lineal, uso de lo fragmentario, de lo despezado e inacabado, regresión al pasado mediante la técnica del flash back y uso abundantes de sueños que muestran al personaje como un entramado psicológico.

Ahora bien, después de la guerra la memoria del holocausto fue sentida como disfuncional para la vida actual. Es muy probable que si la literatura representaba la reproducción del trauma, el receptor se negara a establecer una relación íntima con el testimonio, ya que cuando vivimos con gran intensidad los relatos el trauma también se nos puede transferir sin necesidad de haber experimentado un daño físico o moral directo. Además, entre otros motivos, debemos recordar que memoria no es sinónimo de Historia. La Historia se encarga de estudiar hechos objetivos, etapas, el trasfondo histórico para intentar descubrir una lógica en los

acontecimientos. En cambio, la memoria es una personalización en nuestra relación con el pasado^v. Es siempre subjetiva, parcial y limitada. En una atmósfera de posguerra es muy fácil que el receptor sintiera desconfianza ante el testigo, el cual solo es portador de una parte de verdad, cristalizada en su propia experiencia y, no puede erigirse como juez de la historia.

A pesar de la posible desconfianza, ¿por qué no despertó la alarma la noticia de la existencia de los campos de exterminio? En parte, porque la Historia le ganó el terreno a la Memoria. E inmediatamente después de la guerra el Poder escribió su propio discurso en el cual la experiencia de los judíos y las "minorías nacionales" quedaban fuera, puesto que aceptar el acontecimiento no se ajustaba al relato heroico dominante^{vi}. Aún después de que el acontecimiento fuese conocido y aceptado por el discurso del historiador décadas más tarde, el testimonio seguía resultando ajeno a los lectores. El mismo Levi mantuvo una estrecha vigilancia en su propia recepción y desempeñó un papel activo con la esperanza de que los lectores de *Si esto es un hombre* (1947) le ayudaran a entender a los alemanes. En una declaración expresa que "los lectores son por ahora los hijos y nietos, el trauma ya no es de ellos [...] Expresan solidaridad vaga, la ignorancia y el desapego. Para ellos, que el pasado es realmente el rumor del pasado" (Levi, 2008:168). Así, encontramos dos tipos de lectores: el lector que se sitúa en un contexto inmediatamente después de la guerra, el cual ignora el testimonio del deportado porque está dominado por el discurso de la Historia, es decir, el discurso del Poder. Y un lector fuera del contexto del holocausto, envuelto por el discurso de la memoria pero que, sin embargo, no muestra empatía ni apego por los víctimas.

Nos centraremos en este primer lector engullido por la Historia e intentaremos exponer como el fracaso de la recepción de esos primeros años está íntimamente ligado al problema de la representación. Richard Johnson ya ha demostrado a través del "Círculo de la cultura" como la producción de sentido depende de la práctica de interpretación, la cual está sostenida por nuestro uso activo del código y por la interpretación de la persona que está al otro lado (Hall, 1980). Por tanto, una manera de pensar el acontecimiento histórico del Holocausto es en términos de mapas conceptuales compartidos por una cultura, sistemas de lenguaje y códigos

que gobiernan la relación entre los sucesos, las cosas y el mundo. Las cosas no significan por sí mismas sino que construimos el sentido a través de las prácticas discursivas usando sistemas de representaciones. La representación, por tanto, conecta el lenguaje y la cultura, pero también con la recepción, *“la cual es así misma un “momento” del proceso de producción en su sentido más amplio”* (Hall, 2003: 390). El papel del receptor es, por ende, tan importante para la configuración de un sentido en la cultura vivida como el del emisor, puesto que ambos deben de entrar en el dominio simbólico de la vida: el emisor codificando sentidos que se producen en un contexto cultural concreto y el receptor debe entrar en el lenguaje descodificando esos sentidos ocultos que dependen de un proceso histórico. Ambos entran en el “juego” constante de producción de nuevos sentidos y nuevas interpretaciones dentro del discurso, y nunca fuera de él.

Cada vez estamos más convencidos de que la ideología que omitió el holocausto de la historiografía del periodo no se entenderían en su compleja magnitud si no le dedicamos la atención necesaria a los lenguajes específicos a través de los que esa misma ideología aparece simbólicamente definida.

2. El discurso de la Historia: la construcción de la culpa y la noción de víctima y verdugo

El discurso de la literatura sobre la deportación está construido alrededor de un concepto esencial para la comprensión de la Historia del siglo XX: la culpa. La figura del judío arrastra desde sus orígenes grandes connotaciones negativas que se han forjado a través de leyendas con carácter antisemita. El discurso y el poder, sobre todo la religión, ha infundado un resentimiento hacia el judío, insertando en la ideología el mito del deicidio y la traición de Judas. Ello fue la causa de que los estratos educativos de las sociedades occidentales contemporáneas (mayoritariamente cristianas) expresaran un desprecio hacia los judíos. Un desprecio que contribuyó a crear una profunda conciencia de jerarquías sociales en la Europa de Este en la que el judío era calificado como una

“minoría” de la que no merecía la pena pensar. Por ello, la noticia fue inmediatamente ignorada.

Durante la ocupación nazi el discurso se sirvió de la imagen estereotipada e inculpatoria del judío para distorsionar e, incluso, invertir las categorías conceptuales de *víctima* y *verdugo*^{vii}. A diferencia de otras ejecuciones, el judío no miraba a la cara a su verdugo; su rostro no era el de un humano sino el rostro de la máquina o, en otros casos, los mismos judíos debían cumplir la función de verdugos. Así, se vaciaba la noción misma de solidaridad y las víctimas eran incapaces de reconocerse a sí mismas como tales. De este modo, se transfirió a las víctimas la responsabilidad de sus crímenes^{viii}.

Enzo Traverso indica otro tipo de culpa a la que califica como “la vida tras la máscara” (Traverso, 2001). Es una culpa moral que implica al pueblo alemán y todos aquellos que mediante actos aparentemente inofensivos contribuyeron a la construcción del discurso nazi dominante. El saludo hitleriano, la aceptación bajo el temor la amenaza de las injusticias más escandalosas, el respeto a los SS, etc.; todos de ellos actos que no tienen sentido por sí mismos, pero que en el discurso, cuando el receptor activa su sistema de relaciones conceptuales, éste produce el mensaje y lo enmarca ideológicamente. A eso es a lo que Barthes llama “nivel del mito” o “metalenguaje” (Barthes, 2000). Por tanto, aunque el pueblo alemán no tuviese conocimiento directo de los campos de exterminio, todas esas manifestaciones cotidianas significaban la acomodación al nazismo del que todos eran moralmente culpables.

Por otro lado, el superviviente siempre se entiende a sí mismo porque es la fuente de sentido en primer lugar, pero como tal ya posee unos atributos que imaginamos de antemano (modelo de superviviente). Del mismo modo que nosotros como receptores vemos al superviviente como una figura específica dentro de un régimen discursivo y periodo histórico específico, el escritor cuando decide darnos su testimonio también adopta una posición dentro del discurso. Es decir, la memoria confiere identidad; una identidad de paria que necesita, como toda víctima, de un verdugo. Por tanto, la memoria cuando es narrada configura también su discurso en torno a las clásicas categorías actanciales de víctima y verdugo, bueno y

malo. Aunque hemos de hacer inciso en que, en este caso, las fronteras entre el bueno y el malo se encuentran confundidas. En la tragedia del holocausto esas categorías actanciales se disuelven por la complejidad burocrática, jerárquica y funcional del sistema. Es entonces cuando surge el problema de recepción: el receptor al entrar en contacto con la memoria del superviviente y encontrarse categorías nuevas de pensamiento sus mapas conceptuales se reestructuran transformando y creando nuevos valores, conceptos significativos y significados en la cultura occidental.

3. El lenguaje nacido aquí: el hombre en la fábrica del infierno

En todos los testimonios encontramos expresiones como “inexplicable”, “indescriptible” o “inefable”. Los supervivientes son conscientes de que las palabras comunes y cotidianas no son suficientes, solo sirven para explicar la vida ordinaria y el holocausto era un acontecimiento exclusivo en su horror. Ese otro mundo cambió el contenido de las palabras e hizo surgir un léxico nuevo que nacía en los campos de concentración transformando la relación entre el lenguaje y la experiencia, lo que implica también una transformación de valores éticos y morales.

2.1. La noción de hombre

Lo que desapareció en los campos de exterminio no fueron solo miles de hombres sino la idea de hombre mismo como la medida de todas las cosas y en particular de nuestro pensamiento. Primo Levi declara en *Si esto es un hombre*:

Hemos llegado al fondo, más abajo no puede llegarse; una condición humana más miserable no existe, y no pude imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado la ropa, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escuchan y si nos escuchasen no nos entenderían. Nos quitarán hasta el nombre (Levi, 1987: 69).

Para transformar la noción de hombre no hicieron falta los códigos lingüísticos; la ropa en sí misma es significativa. El código convierte a la ropa en un signo que puede ser leído como un lenguaje. En el desnudamiento, en el afeitado de cabeza y en la imposición del uniforme de

rayas que convierte al sujeto en un habitante más del infierno, se organizan significantes en torno a una secuencia, en relaciones de unas piezas con otras y así, se vinculan los campos semánticos de nuestra cultura. La manera en que los judíos eran caracterizados físicamente al llegar al campo de concentración debe ser leído como una sola secuencia, pues se trata de fragmentos de una ideología. Es el momento que marca la pérdida definitiva de identidad, "porque ya no les queda nada, ni siquiera el instinto de conservación" (Levi, 2000: 78). La manera de vestir a los deportados tiene una estrecha comunicación con la cultura, el conocimiento y la historia y es a través de esa manera de caracterizarlos como la ideología invade el sistema de representación.

2.2. La noción de fábrica

Nuestro sistema de representación depende de dos procesos: el de las cosas y los objetos y el de las abstracciones. La fábrica sería el un concepto real que pertenecería a la categoría de los objetos. En los testimonios se han descrito comúnmente esas fábricas como la imagen misma del infierno. El infierno es una noción abstracta de la que adquirimos su representación, sobre todo, a través de la Biblia (y otras religiones) y el arte (tanto representaciones pictóricas como literarias). A través de los principios de semejanza y diferencia se establecen relaciones cognitivas entre ambas nociones en las que su sentido depende de los sucesos de los campos de concentración.

Muchos supervivientes describen el primer encuentro con la máquina como una epifanía negativa en la que, sin duda, sin la indispensable ayuda que supone el imaginario colectivo del infierno que nos ayudan a descifrar acontecimientos ajenos a nuestra experiencia ordinaria, la noticia de las fábricas y los campos de trabajo permanecería abstracta, vaga y en el fondo incomprensible. El carácter nuevo e inesperado del holocausto nos lleva a evocar su realidad mediante ciertas figuras alegóricas más familiares a nuestra mentalidad. La alegoría del infierno, como en toda tradición cristiana, es un lugar de expiación donde cada condenado es consciente de su culpa y puede encontrar una razón de su muerte, por otro lado, se trata de un lugar de lamento y sufrimiento. Por tanto, los campos nazis cumplen una función muy diferente: allí se eliminan a víctimas inocentes, únicamente culpables de existir. Además, los elementos visuales que

configuran el infierno del campo (la fábrica, la cárcel y la prisión) no están, por ejemplo, en *El triunfo de la muerte* de Brueghel. En los campos de concentración y exterminio gobernaba la paradoja de la producción-destrucción: el riguroso y racional medio de producción en cadena era, a su vez, la mayor fábrica de destrucción creada hasta el momento^{ix}.

2.3. La noción de muerte

Desde la Edad Media hasta mediados del siglo XVIII el arte pictórico hizo del infierno una de sus principales obsesiones. Son muchos ya los estudios que mencionan las obras del Bosco o de Brueghel, por ejemplo, para comentar el acontecimiento del holocausto. Sin embargo, la ruptura radical y el desgarró que provocó en la continuidad histórica el conocimiento de los campos, transformó también la representación misma de la muerte. A partir del holocausto, la muerte perdía su carácter épico: ya no se moría por el amor o por el honor. Allí las víctimas no eran ejecutadas por otros hombres, sino devoradas por la fábrica infernal. En consecuencia, la muerte pierde su carácter individual y se convierte en una tragedia colectiva que invalida la teoría clásica estética sobre la tragedia. Queda anula porque el papel del héroe se ha deshumanizado. El protagonista de la historia, ahora colectivo, ha sido privado de atributos materiales, morales e ideológicos. Morían como ganado, sin tener tan siquiera derecho a un rito funerario que les caracterizara con un nombre y un rostro. Todo ello queda patente en el testimonio, en el que además se perdía la unidad de coherencia que tanto caracteriza a la épica clásica (*Odisea, Ilíada*).

2.4. La noción de genocidio

Hay palabras que no solo son signo sino que funcionan como mito dentro del lenguaje sin necesidad de operar dentro del texto en unidades mayores de análisis. Tal es el caso de la palabra "genocidio" cuyo término nació en las entrañas mismas de la barbarie. Tras la experiencia del holocausto la noción de genocidio entró en la conciencia y en el vocabulario de Occidente. Aunque en la historia de la humanidad podemos encontrar relatos que han construido la idea de genocidio, el significante fue creado por un judío polaco, Raphael Lemkin, en 1944 para referirse a matanzas raciales, nacionales y religiosas. Después de las atrocidades nazis el concepto se aceptó casi inmediatamente, lo que reflejaba que la sociedad era consciente de la dimensión del horror que implicaba el acontecimiento. Teniendo en

cuenta que el horror es una representación abstracta que solo existe en nuestra mente y su significado se adquiere por la suma de todos los enunciados (y las reglas que los combinan) dentro de una misma cultura, se necesitaba, entonces, un concepto que pudiera dar nombre a ese horror que era, a su vez, un fenómeno histórico radicalmente nuevo. Así, el genocidio no representa la regresión hacia el pasado, sino hacia un progreso que refleja el rostro patológico y enfermizo de la modernidad, pues los campos de exterminio son inconcebibles sin la tecnología y la racionalidad del funcionamiento de la máquina.

3. Conclusiones

La omisión de los testimonios inmediatos sobre el holocausto es particularmente reveladora y nos indica que el discurso de la época no se ajustaba al relato heroico dominante. Esta omisión fue producida, como hemos señalado, por la existencia de residuos arcaicos en la estructura social y en los mapas conceptuales prevalecientes de la época que no podían asimilar el acontecimiento. El antisemitismo no se desarrollaba solo en Alemania sino que estaba ampliamente difundido por Europa de entreguerras. Y en toda ella, el discurso de los judíos no tenía la magnitud suficiente para formar parte del discurso generador de mitos sobre las víctimas, transformándolos, de este modo, en sus propios verdugos. Las leyes culturales reinantes imponían sus propias formas concretas de construcción de la realidad en la cual la opinión pública se mostró insensible al trato de los deportados. Por tanto, nada tiene que ver su omisión y su fracaso de recepción con la desproporción entre la experiencia vivida y la capacidad del lenguaje para representarla, como tantos textos han destacado. Por el contrario, creemos que la literatura siempre ha tenido los medios para representar ese horror; esa es la gran ventaja de los conceptos: podemos pensar sobre las cosas. Nadie ha visitado nunca el infierno y, sin embargo, podemos pensar sobre él, esté o no en el mundo material. No obstante, sí careció en el lenguaje de ese momento una dimensión figurativa nueva que produjera conocimiento sobre lo social y sobre el individuo porque el lenguaje, tengámoslo en cuenta, no es

imitación de la naturaleza y de una verdad incuestionable. Al receptor, el cual no había vivido la experiencia de la deportación, le faltó un código cultural que se adaptara a la nueva tragedia para poder entender esos nuevos signos que, al no ser adecuadamente interpretados, no resultaron significativos.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah (2005): «**La imagen del infierno**» en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, traducción de Agustín Serrano Haro, Madrid: Caparrós editores.

Agamben, Giorgio (2000): ***Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo***, Homo Sacer III, Cuspinera, traducción de Antonio Gimeno, Valencia: Pre-Textos.

Barthes, Roland (2000[1957]): ***Mitologías***, traducción de Héctor Schmucler, Madrid: Siglo XXI de Espasa,.

Borges, Jorge Luis (1995[1994]): «**Funés el memorioso**», en *Ficciones*, Madrid: Alianza.

Foucault, Michel (2010 [1968]): ***Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas***, traducción de Elsa Cecilia Frost, Madrid: Siglo XXI.

Johnson, Richard, (1996 [1986]): «**What is cultural studies anyway?**», en Storey, John (org.), *What is Cultural Studies? A Reader*, London: Arnold pp. 75-114.

Levi, Primo, (1987[1947]): ***Si esto es un hombre***, traducción Pilar Gómez Bedate, Barcelona: El Aleph.

.....(2008[1986]): ***Los hundidos y los salvados***, traducción de Pilar Gómez Bedate, Barcelona: El Aleph.

Raymond, Aron (1983): ***Mémoires. Cinquante ans de réflexion politique***, París: Julliard Presses Pocket.

Stuart, Hall (2004): <<**Codificar y descodificar en el discurso televisivo**>> CIC (Cuadernos de Información y Comunicación), traducción de Ana I. Segovia y José Luís Dader, Madrid, nº 9, pp. 210-236.

..... (1997) (ed.), **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices**, London, Sage Publications, University Press (vol. 2 de *Culture, media and identities*), traducción Elías Sevilla Casas, Cap. 1, pp. 13-74,

Traverso, Enzo (2001 [1997]): **La historia desgarrada: ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales**, traducción David Chiner. Barcelona: Herder.

ⁱ A pesar de las connotaciones negativas que tiene el olvido en una sociedad obcecada por la memoria como la nuestra, tenemos que admitir que tanto la memoria como el olvido son necesarios para procesar la información en nuestro sistema conceptual y cognitivo. Jorge Luis Borges lo señala muy bien en uno de los cuentos que configuran sus *Ficciones* (1944). En "Funés, el memorioso" se indica como gracias al olvido nuestra mente no es un vaciadero de basura donde se acumulan datos carentes de significación para nuestro uso cotidiano. Además, Borges insinúa la necesidad de crear un vocabulario nuevo que de nombre a los sucesos nuevos de la Historia: "esas palabras indescifrables forman parte de la Historia Natura" (Borges, 1995: 36).

ⁱⁱ Evitaremos entrar en el espinoso tema de la terminología. No obstante, hemos de tener en cuenta que la palabra holocausto fue adoptada sobre todo por los medios de comunicación y tiende a conferir implícitamente una justificación teológica a la tragedia judía, la cual aparece como un "castigo divino" y funciona como redención de la humanidad condenada por el martirio judío, etc. Por ese motivo hemos decidido utilizar en estas páginas la palabra holocausto; por estar cargada de las significaciones ideológicas y religiosas que impulsaron el acontecimiento.

ⁱⁱⁱ El testimonio de Levi y Améry se distingue de otros porque convierten a Auschwitz en su fuente de inspiración: "son escritores cuya vocación nace de la experiencia de Auschwitz" (Traverso, 2001: 26).

^{iv} Primo Levi es un autor imprescindible para conocer la experiencia de la deportación y, sin embargo, aunque *Si esto es un hombre* fue publicada en 1947, sólo editó 2 500 ejemplares en una pequeña editorial y pronto caerá en el olvido. Sin embargo, en la década del 1970 fue traducido a siete idiomas.

^v De ahí que hoy día consideremos que el discurso de la memoria representa mejor la realidad de lo que asociamos con el Holocausto que el discurso del historiador. Puesto que la memoria es capaz de llegar a eso que ha sido reprimido y omitido en el pasado por la colectividad y que atraviesa las entrañas de lo innombrable

^{vi} Véase Raymond Aron, *Mémoires. Cinquante ans de réflexion politique*, Julliard Presses Pocket, París, 1983.

^{vii} Enzo Traverso señala acertadamente en su *Historia desgarrada* que la culpa del judío en el Holocausto es “una regresión hacia el mito en tiempos modernos” (Traverso: 2001, 87)

^{viii} Esta inversión de la culpa es un elemento esencial de la literatura Kafkiana, en la cual la condición judía aparece prefigurada por la culpabilidad inexistente y la dominación de un orden autoritario y destructor en el cual los protagonistas están condenados a vivir en una condición de parias (*El castillo*) o son eliminados (*El proceso*). Hannah Arendt fue la primera en establecer una relación entre el holocausto y la literatura de Kafka en un ensayo publicado en 1944, titulado “Frank Kafka: una reevaluación en ocasión del vigésimo aniversario de su muerte”, el cual podemos encontrar en *Ensayos de comprensión 1930-1954*.

^{ix} Véase Hannah Arendt, “La imagen del infierno” en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, 2005, Caparrós editores, traducción de Agustín Serrano Haro.