

ÁNGELES JUDÍOS SOBREVOLANDO AMÉRICA: TONY KUSHNER Y HANNAH ARENDT SOBRE LA TRADICIÓN OCULTA DEL JUDAÍSMO

De política y
cotidianidad

Responsable

Maharba Annel
González García

Mario Alfredo Hernández Sánchez*
UAM-I

Recibido: 1-julio-2011
Aprobado: 29-julio-2011

* Candidato a doctor en filosofía política por la UAM-Iztapalapa. Es autor de diversos ensayos, entre los que destacan: "A New Approach on the Long-Standing Problem of Evil", en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 35, núm. 3, 2009, pp. 357-362, SAGE Publications, EE.UU.; "Con Arendt y contra Arendt: Juzgando su juicio sobre la discriminación racial en Estados Unidos durante el siglo XX", en *Andamios*, vol. 6, núm. 12, pp. 225-247, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, diciembre de 2009; y "¿A quién pertenece la facultad de juzgar el pasado? El actor y el espectador en el espacio público arendtiano", en Castor M. M. Bartolomé Ruiz y Manuel F. Quinche (comps.), *Justicia, estados de excepción y memoria. Por una justicia anamnética de las víctimas*, Universidad del Rosario, Bogotá, 2011.

RESUMEN: El propósito de este texto es mostrar la forma en que la obra filosófica de Hannah Arendt y la dramaturgia de Tony Kushner pueden inscribirse en lo que la primera definió como la *tradición oculta del judaísmo*, es decir, la tendencia reflexiva a observar la identidad judía no como un problema de identidad insuperable, sino como una cuestión históricamente construida a partir de prejuicios discriminatorios que ha colocado a las personas judías en espacios de exclusión e inseguridad. Arendt y Kushner hacen una apropiación crítica y lúdica de la tradición judía para hacer evidente que ni la victimización ni la naturalización de los prejuicios discriminatorios relacionados con la identidad judía son una respuesta políticamente responsable frente al antisemitismo. Lo que ellos proponen, más bien, es un desmontaje crítico de tales prejuicios para combatirlos y mostrar que, como afirmó Arendt, cuando "uno es atacado como judío debe responder como judío". Esto no significa alinearse con las interpretaciones historicistas o deterministas del antisemitismo, sino reclamar los derechos asociados a la ciudadanía por medio de una recuperación narrativa de la historia de exclusión que ha determinado la historia de las personas judías.

PALABRAS CLAVE: Judaísmo, juicio reflexionante, imaginación moral, narratividad, disidencia, teatro estadounidense contemporáneo, discriminación, exclusión.

Con mucha frecuencia, y sobre todo a partir de la idea de la banalidad del mal y de la toma de partido por parte del sionismo que impulsa la refundación de Israel con el reconocimiento de una doble

nacionalidad, se ha calificado la obra de Hannah Arendt como poco sensible a la historia de discriminación del pueblo judío, cuando no —como hizo Gershom Scholem— como francamente desleal a

sus orígenes.¹ En el centro de esta polémica se sitúa “Eichmann en Jerusalén” y la relativización del antisemitismo como *leitmotiv* en la conciencia del burócrata que decidió como destino la muerte de los deportados en el este europeo durante la Segunda Guerra Mundial. Para los críticos de Arendt, por el contrario, no resulta plausible recuperar el exterminio de los judíos si se elude al antisemitismo como la ideología que predispuso a los ciudadanos europeos corrientes a la complicidad activa o pasiva con el totalitarismo.

Sin embargo, Arendt no acepta la consideración del judaísmo como un bloque monolítico de rasgos psicológicos que acarrearía automáticamente el desprecio al exponerse a la luz del espacio público. Precisamente, y de acuerdo con ella, el error político de Rahel Vanhagen y otros judíos asimilados habría consistido en pensar la discriminación como una negación de derechos superable sólo si se cambiaban los rasgos de la personalidad que resultaban desagradables a la sociedad hegemónica. Desde el punto de vista políticamente irresponsable que



considera al judaísmo como un motivo *natural* para la exclusión, afirma Arendt,

los judíos no eran agentes sino pacientes históricos que conservaban una especie de identidad eterna como pueblo bondadoso, cuya monotonía sólo se veía perturbada por la igualmente monótona crónica de persecuciones y pogromos.²

En este sentido, y a contracorriente de la historiografía tradicional, Arendt formula un juicio político sobre un sector de la tradición judía “que empieza con Salomón Maimon y termina con Franz Kafka”³ y que ella denomina *la tradición oculta*, cuyos elementos distintivos serían la negación a asimilar al judío a la sociedad hegemónica a costa de perder su individualidad, así como la renuencia a identificar la condición judía con un

1. En una carta que Gershom Scholem le dirige a Hannah Arendt en 1963, le dice: “En la tradición judía hay un concepto, difícil de definir y, sin embargo, bastante concreto, que conocemos como Ahabath Israel: ‘Amor al pueblo judío...’ En ti, querida Hannah [...], no encuentro apenas traza de ello.” Arendt responde a esta misiva: “Tienes bastante razón: yo no me siento movida por ningún ‘amor’ de esa clase [...], yo nunca en mi vida he ‘amado’ a ningún pueblo ni colectivo, ni al pueblo alemán, ni al francés, ni al norteamericano, ni a la clase obrera, ni nada semejante.” Véase Hannah Arendt y Gershom Scholem, “‘Eichmann en Jerusalén’. Intercambio epistolar entre Hannah Arendt y Gershom Scholem”, en *Hannah Arendt, Una revisión de la historia del pueblo judío y otros ensayos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2005, p. 139.

2. *Ibid.*, p. 23.

3. Hanna Arendt, *La tradición oculta*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 51.

destino trágico. Aunque dicha tradición oculta del judaísmo habría permanecido en los márgenes de la historiografía oficial —privilegiándose la imagen heroica de un pueblo que habría resistido imperturbable todo tipo de humillaciones en el exilio—, resulta útil sacarla a la luz del espacio público por medio de un ejercicio de juicio reflexionante que ilumina la forma particular en que los judíos respondieron a la exclusión y a la condición de ciudadanía de *segunda clase* que los distintos Estados nacionales les asignaron. Así, el propósito de este texto es mostrar cómo la obra del dramaturgo estadounidense Tony Kushner y la de Hannah Arendt son piezas fundamentales de este mosaico marginal que es la reconstrucción de la identidad judía en sentido político.

Los ángeles judíos de Tony Kushner sobrevolando América

Cuando en 1991 se estrenó “El Milenio se aproxima”, la primera parte de la obra de teatro que el dramaturgo Tony Kushner después llamaría *Angels in America*, la crítica aplaudió el resurgimiento de la dramaturgia épica norteamericana que emparentaba a su autor con Tennessee Williams o Arthur Miller, quienes habían devuelto al público la fe en el teatro —a diferencia del cine que es más grande que la vida misma y la televisión que devalúa la realidad—, el cual es exactamente del mismo tamaño que las existencias individuales que, con sus acciones u omisiones, configuran la realidad que compartimos bajo la forma

de la memoria del pasado o la esperanza en el futuro. Más aún, al escenificar los conflictos trágicos que resultan de las interacciones humanas desde una perspectiva general, el teatro épico obligaría al espectador a un ejercicio de juicio moral de carácter reflexionante para relacionar los hechos representados y la imagen del mundo configurada de manera colectiva con su subjetividad y sentido de la responsabilidad. Esta obra de Kushner, a la que el autor añadió al año siguiente “Perestroika”, su segunda parte, no sólo daría continuidad al teatro épico norteamericano en virtud de su gran formato, sino también a causa de la intención reflexiva de construir un punto de vista moral sobre la vida pública.

La narrativa de Kushner hace que en el teatro converjan tradiciones religiosas, culturales y nacionales diversas, pero no con la intención de escenificar el *choque entre civilizaciones* y mostrar la imposibilidad de un diálogo intercultural, sino para demostrar que cualquier lectura dogmática y fundamentalista de la historia se enfrenta con la diversidad y riqueza de una realidad común que se construye desde una pluralidad de puntos de vista que se contradicen pero que también se complementan. Kushner sabe que el dramaturgo, lo mismo que el historiador, recurre a un conjunto de convenciones heredadas que se refieren a “las diferentes maneras de organizar los sucesos del pasado en una narrativa” y que

estos ‘modelos de trama’ [...] incorporan diversas suposiciones sobre el tipo de efecto que se provocará en la imaginación del [espectador].⁴

4. Robert C. Pirro, *Hannah Arendt and the Politics*

En última instancia, quizá la ausencia de posturas políticas comprometidas entre los dramaturgos contemporáneos fue lo que motivó que la obra de Kushner se interpretase como épica: simplemente por su abierta toma de partido por la socialdemocracia y por su rechazo del individualismo posesivo como horizonte insuperable para esquematizar la intersubjetividad. De acuerdo con Kushner, la “más pequeña unidad humana indivisible la constituyen dos personas, no una sola; el individuo es una ficción”.⁵ Para más originalidad, su reflexión sobre la inserción de las personas en una red de vínculos cuyas consecuencias son impredecibles, en el caso de *Angels in America* estaría como trasfondo la tradición judía, recuperada de una manera heterodoxa que, sin embargo, nunca toma la forma de la herejía. Kushner, de alguna manera, y coincidiendo con Hannah Arendt, sabe que cuando un judío es atacado por ser judío, debe responder como judío. Porque en el espacio de libertades civiles que define la Constitución de Estados Unidos, afirma Kushner,

hay lugar para cualquier posibilidad. La libertad estadounidense se convertiría en el punto de partida de la justicia social y económica. Los judíos que llegaron a Estados Unidos han ganado su acceso a este salón grandioso, como los otros grupos de inmigrantes.⁶

Una de las líneas temáticas de *Angels*

in America es su lectura crítica y lúdica de la tradición judía posterior a la migración masiva de europeos a Estados Unidos como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial. Kushner coloca a tres judíos *seculares* como protagonistas de su obra de teatro: el abogado homosexual Louis Ironson, el fiscal macartista Roy Cohn y el fantasma de Ethel Rosenberg, sentenciada a muerte en 1953 por espionaje y traición a Estados Unidos. Junto a ellos, Kushner sitúa a Prior Walter, pareja de Louis por cinco años y ahora portador del VIH, al matrimonio mormón que integran los hastiados Joseph y Harper Pitt, a la madre fundamentalista de Joseph, a un enfermero afrodescendiente y travesti llamado Belize y, finalmente, al Ángel de América que llevará un mensaje apocalíptico para este mosaico multicultural de neoyorquinos eminentes.

Como puede observarse la incursión de ángeles, fantasmas y versiones deformadas de personajes históricos en una trama que se inicia con la presidencia de Ronald Reagan y concluye con la incertidumbre política posterior a la caída del Muro de Berlín, no puede calificarse de *realista*. Y, sin embargo, la representación de sucesos políticos bien conocidos del pasado reciente, alternada con la escenificación de los delirios producidos por la narcotización o el avance del sida en el cuerpo de uno de los protagonistas, producen un juicio político sobre el lugar de la religión en el mundo moderno, la responsabilidad por el conservadurismo político que orienta a las instituciones estadounidenses y la idea de que todo acto humano es político por naturaleza y exige una consideración seria de la

of Tragedy, Northern Illinois University Press, DeKalb, IL., EE.UU., p. 23 (la traducción de éste y otros fragmentos de obras en inglés es mía).
5. Tony Kushner, “With a Little Help from My Friends”, en *Thinking About the Longstanding Problems of Virtue and Happiness: Essays, a Play, Two Poems and a Prayer*, Theater Communications Group, Nueva York, 1995, p. 40.
6. *Ibid.*, p. 6.

responsabilidad por sus consecuencias. Si bien se trata de “una fantasía gay sobre temas nacionales” —como su propio autor definió a *Angels in America*—, el ejercicio de juicio político resultante de esta obra no tiene nada de imaginario ni se agota en una crítica de los códigos culturales que definen a la comunidad homosexual estadounidense. En este sentido, la afirmación de que las acciones políticas producen narraciones y mantienen actualizado el espacio público en un sentido democrático a partir de una revisión de las posiciones periféricas, se vincula a la crítica de Arendt hacia el ideal de imparcialidad abstracta presente en la filosofía tradicional.

La primera subversión del texto de Kushner sobre la tradición judía ocurre en relación con la figura del Ángel de América, que lleva la orden de detener el movimiento humano para no acelerar la inevitable llegada del Apocalipsis futuro. En medio de los delirios que el VIH provoca a Prior, su amante Louis lo abandona, incapaz de soportar el peso de la responsabilidad que significa cuidar a un enfermo condenado a muerte, como era la percepción sobre el sida en la década de 1980. Como consecuencia de su depresión y los delirios que le provoca la enfermedad, Prior ve al Ángel de América bajar hasta su habitación, para revelarle que él es un profeta y que la *Nomenklatura* Celestial de Ángeles Burócratas le ha confiado la custodia del Tomo de la Inmovilidad, que obligará a la humanidad entera a dejar de lanzarse hacia el progreso con toda la velocidad que le permite su tecnología y esas ansias de novedad que tan bien detectó Walter Benjamin. El Ángel le

revela a Prior que el fin de los tiempos es inminente, no por voluntad de Dios, sino precisamente porque el mundo humano ha llegado a un estado final de caos como consecuencia del abandono del Creador. Los ángeles debían servir de enlace entre el plan divino y los seres humanos, pero en épocas de oscuridad aquéllos deben tomar sus propias decisiones, para salvar a la humanidad de experimentar dolores innecesarios. Dios puede desentenderse del mundo, pero no los ángeles, a causa de su parcial condición terrenal.

De alguna manera, el Ángel de América es la versión renovada del *Angelus Novus* de Benjamin: ambos contemplan con ojos azorados y a punto de desplegar las alas para un vuelo que posibilite la fuga, mientras las pilas de escombros se acumulan como consecuencia del ejercicio de la libertad en el pasado. Donde nosotros vemos una cadena de hechos coherentes y de progreso, asegura Benjamin, el Ángel “observa una única catástrofe que continúa apilando escombros sobre escombros y los arroja frente a sus pies”.⁷ Prior, quien ha presenciado durante los últimos cinco años la forma en que su pareja Louis ha construido una relación simultánea de amor y odio con la tradición judía, sabe que el primer sacrificio que Dios les pide a los profetas es renunciar a su humanidad, abandonar la posibilidad de recibir la bendición para ser ellos mismos quienes la administren. A diferencia de otros profetas, Prior rechaza la encomienda del Ángel y lo obliga a que lo lleve ante la *Nomenklatura* para revelarle el único

7. Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History”, en Hannah Arendt (ed. e introd.), *Illuminations. Essays, and Reflections*, Schocken Books, Nueva York, 1988, p. 257.

mensaje que como profeta fallido puede transmitir:

Si alguna vez Dios regresase, si alguna vez Él se *atrevera* a dar la cara, o su Aleph o su figura tallada o lo que sea, en este Jardín otra vez... Si después de toda esta destrucción y de los días terribles de este siglo espantoso que Él nos ha hecho vivir, si Él regresase para ver cuánto sufrimiento ha creado con su deserción. Si Él volviera, habría que entablar una demanda en contra de Él, porque es un bastardo. Ésta va a ser mi única contribución a toda esta Teología: hacerle un juicio al bastardo por habernos abandonado, por habernos dejado tan solos.⁸

Pese a la violencia de estas invectivas, la obra de Kushner es religiosa en un sentido particular. Para demostrarlo, allí está el sentido de la teurgia –literalmente “obra de Dios”– que se desprende de *Angels in America*: Dios se ha retirado del mundo para dejar un espacio suficiente para el ejercicio de la libertad humana, sufre porque la autonomía frecuentemente deriva en actos de violencia y crueldad extremas, pero sabe que no puede intervenir sino a costa de ejercer una forma de tiranía sobre las existencias individuales. La libertad, es decir, la posibilidad de empezar de nuevo cada vez que la voluntad se lo propone es la causa de que la abuela de Louis haya viajado de Polonia a Estados Unidos para establecer de manera definitiva un fragmento del cielo europeo en la Quinta Avenida; la misma indeterminación de la voluntad es la que permite a Louis



abandonar a Prior cuando descubre que tiene una infección por VIH. Y, aunque Louis haya renunciado a la práctica de la religión judía y no sepa siquiera recitar los primeros versos del Kadish, no puede seguir actuando irresponsablemente en un mundo que considera corrompido de antemano. A fin de cuentas, la única bendición que puede otorgar el Dios que retrata Kushner es la de conceder más vida, para que los seres humanos seamos capaces de modificar el sentido futuro de la pila de escombros en que hemos convertido a la historia. Así lo señala Prior casi al final de *Angels in America*, después de que la *Nomenklatura* le ha revelado todas las desgracias que están por azotar a la humanidad, frente a las que el sida aparece como un asunto menor. Con la paz que resulta de contemplar la inminencia del fin de una

8. Tony Kushner, *Angels in America: A Gay Fantasia on National Themes*, Theatre Communications Group, Nueva York, 1995, p. 429. Esta edición incluye ambas partes de la obra: “Millenium Approaches”, y “Perestroika” [N. de la E.].

existencia dolorosa, Prior repite a la corte de burócratas divinos:

Pero aun así [...] quiero mi bendición. Quiero más vida. No puedo evitarlo. De verdad [...] No sé si sólo soy nuestra parte animal. Aún no he descubierto qué es más valiente: si estar vivo o estar muerto..., pero reconozco que en mí hay un hábito y una adicción, que es seguir vivo [...] Sé que lo que nos rodea hoy conspira en contra nuestra, y la esperanza tal vez sea insuficiente, pero no tengo nada más. Quiero su bendición. Quiero más vida.⁹

Arendt y la historia judía moderna contada desde los márgenes hacia el centro

De acuerdo con Arendt una revisión somera de la tradición judía, integrada por sucesivos comienzos y conclusiones provisionales al tratarse de un pueblo paria y objeto de discriminación desde el momento mítico de la huida de Egipto, produce como resultado una sensación de permanencia y continuidad a lo largo del tiempo, que parecen desmentir la ruptura con la cultura y la civilización que representó el totalitarismo alemán. No obstante, las lecturas del legado intelectual de la tradición judía son diversas: unas –como la de Tony Kushner– son más críticas y sujetas a la discusión que otras desde una óptica ajena a la ortodoxia; otras son más responsables desde el punto de vista político que aquellas que se niegan a aceptar la injerencia de los propios judíos en la configuración de lo que con el tiempo se ha observado simplemente

como un destino trágico. Arendt siempre se opuso a contar la historia del pueblo judío como una serie de variaciones sobre un mismo tema, a saber: el antisemitismo inmemorial frente al que los judíos tendrían que comportarse como víctimas. En última instancia, lo que a Arendt le parecía políticamente irresponsable era concebir cualquier obra humana como el producto de leyes históricas o naturales que actuaran a espaldas de las personas, es decir, rendirse frente a una versión fatalista de la historia que otorgue sentido a los hechos particulares subsumiéndolos dentro de una trama narrativa oculta para la mayoría.

Ante el constante señalamiento de Arendt sobre la singularidad del exterminio de las personas judías, es legítimo preguntar por qué fueron éstas precisamente las víctimas propiciatorias de la violencia totalitaria. Una forma tradicional de responder a esta pregunta se propuso rastrear el antisemitismo alemán de la década de 1930 hasta sus fuentes supuestamente *originales*, es decir, el odio a los judíos por parte de los gentiles por haberse visto despojados de sus medios de producción; así, los judíos se habrían convertido gradualmente en el centro de la economía europea y se habrían identificado con la figura estigmatizada del usurero. Para Arendt,

la explicación de la víctima propiciatoria sigue constituyendo uno de los principales intentos por escapar a la gravedad del antisemitismo y al significado del hecho de que los judíos se vieran conducidos al centro de los acontecimientos.¹⁰

9. Tony Kushner, *Angels in America...*, op. cit., p. 431.

10. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, México, 2004, p. 3.

Si no existe una víctima propiciatoria en la historia de cualquier conflicto, tampoco hay verdugos cuyo comportamiento esté determinado de manera necesaria por sus circunstancias. El nazismo tal vez se sirvió del antisemitismo como *amalgama* y *catalizador* de los otros elementos totalitarios —por ejemplo, la ausencia de protección jurídica para las minorías étnicas en los Estados nacionales tradicionales— porque estaba relacionado de algún modo con dichos elementos en lo tocante a la justificación de la violencia hacia quien es distinto y no se reconoce como igual y con los mismos derechos. Así como los colonialistas europeos percibían como obvia la superficialidad de los nativos al incursionar en África, en el corazón de Europa prevalecía la percepción de los judíos como una *raza* naturalmente degradada pero que organizaba el destino de Europa desde el secreto y la conspiración mundial.

A lo largo de su obra, Arendt no dejó de subrayar el carácter *apolítico* de las experiencias de los judíos como comunidad para responder a la discriminación social —que cuando a uno lo atacan *como judío* también sea capaz de organizarse para responder *como judío*. Arendt siempre conservó su optimismo en cuanto a las posibilidades de la acción política, es decir, en la siempre presente alternativa de reunirse con otros ciudadanos para instaurar un nuevo sentido en el mundo. Así, como ha señalado Richard Bernstein,¹¹ es a causa de un temprano interés por la acción política que ella participó en

el movimiento sionista en Alemania y, después de su huida de Europa, en Estados Unidos. Pero también es cierto que Arendt siempre fue muy crítica —y eso le ganó la antipatía de alguien con tal sentido de pertenencia comunitaria como Gershom Scholem— de la supuesta permanencia del sufrimiento y la discriminación que los judíos asumieron en las evaluaciones retrospectivas de su historia. Al pensarse a sí mismos como un pueblo elegido al que Dios sometía constantemente a las pruebas de fe más extremas, los judíos habrían sido incapaces de responsabilizarse de un mundo político común, que no era el producto de la voluntad divina, sino de las acciones y omisiones de quienes asumieron acríticamente los prejuicios antisemitas y quienes los experimentaron sin oponer resistencia.

El ejercicio de juicio político que realizó Arendt sobre la conducta de los consejos judíos colaboracionistas durante la Segunda Guerra Mundial, en *Eichmann en Jerusalén* contrasta con el ejemplo de juicio sobre la libertad de pensamiento que ejercieron los pilares intelectuales ocultos del judaísmo moderno —Heinrich Heine, Bernard Lazare, Charles Chaplin y Franz Kafka— en distintas *épocas de oscuridad*. En un caso lo que se revela es el conformismo político y la negación de la libertad y, en el otro, lo que sale a la luz es la posibilidad de pensar la realidad desde una perspectiva diferente y más incluyente que la hegemónica que predica el prejuicio y el estigma discriminatorios. Por decirlo de alguna manera, la falta de lealtad hacia el pueblo judío que Scholem le reclamó a Arendt a propósito del libro sobre Eichmann —si la aceptáramos por

11. Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and The Jewish Question*, Cambridge, The MIT Press, 1996.

un momento— tiene su complemento en la casi desesperada búsqueda que ella realizó para encontrar, en medio del horror totalitario, ejemplos de acción política responsable entre los propios judíos, para mostrar que la libertad no puede cancelarse por completo y que, por consiguiente, el totalitarismo está condenado al fracaso. Según Arendt, es preciso examinar

tanto [a] las personas como los argumentos con los que se justifican a sí mismas, ante sus propios ojos y los de los demás. Sobre esos argumentos tenemos derecho de juzgar.¹²

A Arendt no le interesa convertirse en la historiadora definitiva de la tradición judía, ni anular otras comprensiones alternativas de su legado, porque describir

el pasado no supone un ejercicio de nostalgia, sino que tienen consecuencias normativas para el presente, recordando y mostrando, a través de un pasado que nunca está muerto, que no es ni siquiera pasado, las permanentes posibilidades de la acción humana.¹³

En su búsqueda de la tradición oculta, Arendt encontró que la modernidad occidental recibió al pueblo judío —tan particular en lo referente a su cultura y religión y, al mismo tiempo, tan periférico en relación con su integración al Estado nacional— siempre de una manera estereotipada y reduccionista. En el imaginario colectivo moderno se ha puesto el acento en que los judíos

son buenos comerciantes y que protegen celosamente su frágil identidad al abrigo de la religión, pero poco se ha hecho por destacar, incluso entre los propios judíos, la rica y compleja tradición literaria que ha acompañado el desarrollo de este pueblo. En el contexto de un mundo hostil ante la diferencia y que basa la cohesión social en la definición de grupos minoritarios frente a los que la mayoría hegemónica se define en forma negativa, las personas judías sólo han conocido la opción de la asimilación o la de la marginalidad, siendo ambas posiciones el resultado de la reducción de un hecho político, como la exclusión, a un rasgo de psicología inmodificable, que sería el supuesto carácter permanente de extranjero en el caso del judío.

Ante este panorama excluyente, quienes en opinión de Arendt realizaron un verdadero acto de heroísmo desde el punto de vista político fueron los judíos que decidieron definirse como individuos antes que como herederos de una particular tradición cultural, que se presentaron como un crisol en el que convergían tradiciones diversas, y que finalmente exigieron que ninguno de estos rasgos particulares fuera motivo de exclusión política y social. Encontramos ejemplos de este comportamiento judío políticamente responsable en la figura de muchos de sus grandes escritores, quienes aunque ocuparon posiciones *marginales*, no puede decirse que hayan vivido existencias definidas por la condición de *parias*, situados en la periferia de una sociedad que no los acepta y ante la que tampoco exigen sus derechos, o de *arribistas* que borrarían de sí mismos cualquier rasgo que los delatara como

12. Hannah Arendt y Gershom Scholem, “Eichmann en Jerusalén”. Intercambio epistolar..., en *Una revisión...*, op. cit., p. 147.

13. Cristina Sánchez Muñoz, Hannah Arendt. *El espacio de la política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2003, p. 53.

judíos, para ingresar camuflados a una sociedad que los desprecia. Para Arendt, intelectuales como Heine, Lazare, Kafka y Chaplin se convirtieron en *parias conscientes*, porque experimentaron la exclusión, aceptaron que ésta era producto de un rasgo de su personalidad que no habían elegido y al que se asociaba toda una serie de prejuicios y estereotipos que favorecía una cultura política no democrática; pero, al mismo tiempo, no lucharon por integrarse a la sociedad hegemónica. En vez de ello, estos representantes de la *tradición oculta* del judaísmo eligieron permanecer al margen de dicha sociedad, para ejercer un punto de vista crítico no disponible a ningún otro ciudadano asimilado. Para Arendt, no es casual que la literatura judía haya creado la figura del paria, cuya influencia en el mundo no judío

contrasta grotescamente con el silencio espiritual y político al que su propio pueblo ha condenado a estos grandes judíos. Sin embargo, para el historiador que mire retrospectivamente forman una tradición, aunque sea oculta.¹⁴

Conclusión

La obra de Tony Kushner es, desde mi punto de vista, el equivalente contemporáneo de aquello que Hannah Arendt denominó *la tradición oculta del judaísmo moderno*. Según ella, en la literatura judía son más bien atípicos los autores que se ocupan de la responsabilidad y la acción políticas como las actitudes necesarias para aprehender el pasado, para hacer soportable una historia de violencia y discriminación sin caer en los extremos

14. H. Arendt, *La tradición oculta...*, op. cit., p. 50.



que representan la victimización y la resignación a aceptar una historia que se percibe como destino inevitable. Los autores de la tradición oculta se habrían esforzado por mostrar que el absurdo del antisemitismo, la irrealidad de la conjura judía para dominar la economía mundial, la violencia absurda del campo de concentración o el sinsentido de la cámara de gas..., no fueron producto del destino, sino de la acción voluntaria de todos aquellos que colaboraron para la destrucción de los judíos y que reprodujeron acríticamente los prejuicios antisemitas. En síntesis, la tradición oculta del judaísmo afirmarí la libertad sobre la necesidad histórica, la responsabilidad

política sobre la resignación a dejarse ahogar por los poderes fácticos, la acción concertada sobre el individualismo que vuelve imposible cualquier vínculo solidario. Los derechos, para Arendt y Kushner, tienen que permitir un margen de libertades al individuo; pero, para ampliar el disfrute de estos derechos, se necesita producir una solidaridad en el espacio público que permita a cada persona identificarse con su semejante por el solo hecho de requerir las mismas libertades para conseguir una existencia con calidad y autonomía.

Por eso, la obra de Tony Kushner se alinea con la disidencia celebrada por Arendt: en ésta se encuentra presente el humor, una reelaboración lúdica de ciertos elementos de la cultura judía, la crítica al conservadurismo que hoy se ha instalado cómodamente en los imaginarios políticos mundiales y, adicionalmente, una perspectiva sobre el derecho a la libertad sexual que vuelve esta lucha un asunto de justicia elemental que, si no se cumple, cuestiona hasta el fondo la legitimidad democrática del sistema en su conjunto. Lo más interesante de la obra de Kushner, me parece, es que todo lo anterior —un asunto muy serio como todos los que tienen que ver con el sentido de la justicia en el mundo contemporáneo— lo aborda con ironía, incluso con crueldad hacia algunos de los tesoros más preciados de la tradición judía, para poder ser solidario con las personas particulares,

a partir de una exposición pública de lo que significa ser diferente en un mundo que sataniza la diferencia.

Es, precisamente, la cualidad mundana de la experiencia de leer a autores disidentes del judaísmo como Arendt y la experiencia del teatro épico radicalmente igualitario de Kushner, la que define la situación de los ángeles judíos que sobrevuelan América y todas aquellas comunidades políticas que necesitan replantear sus fronteras literales y simbólicas, así como los requisitos para conceder la ciudadanía y el acceso pleno a derechos y oportunidades. No es casual, entonces, que la épica kushneriana concluya con una imagen redefinida del Ángel de América en boca de Louis Ironson, el judío secular que ha transitado desde el aislamiento cínico hacia la construcción de lazos solidarios y responsables con quienes, como él, han sobrevivido a la muerte. Frente a la Fuente Bethesda, en el Central Park de Nueva York, la misma cuyo ángel representa la promesa de la cura de todas las enfermedades físicas y morales del mundo, Ironson hace su declaración final de principios: “Cuando más me gustan los ángeles es cuando son solamente estatuas porque conmemoran la muerte, pero a la vez proponen un mundo donde nadie muere. Están hechos de los materiales más pesados de la tierra, la piedra y el hierro; pesan toneladas, pero también son alados y a su vez son motores e instrumentos para el vuelo”.