



“Draußen war Deutschland, und drinnen war ich”: frontera, periferia y liminalidad en la autoficción de Maxim Biller

Pedro David Alemany Navarro¹

Recibido: 12 de enero de 2021/ Aceptado: 4 de febrero de 2021

Resumen: En este artículo se ofrece una aproximación al personaje autoficticio de Maxim Biller, enmarcado principalmente en *Der gebrauchte Jude*, desde una perspectiva mixta: como personaje de frontera y, también, como personaje de periferia. Con esto se pretende, por un lado, encontrar un nuevo espacio de discusión sobre las posibilidades y límites del uso de la teoría postcolonial en el contexto germano-judío, así como analizar el uso de la burla y la sátira como elementos estratégicos en el contexto cultural y literario de la Alemania post-Shoá. Por otro lado, se explorarán también las posibilidades y límites de un discurso de periferia que mire al centro israelí. Esta aproximación tendrá como finalidad la de analizar tal relación como espacio psíquico donde se producen fenómenos como el reflejo, la proyección y la aspiración.

Palabras clave: Maxim Biller; *Der gebrauchte Jude*; frontera; centro-periferia; germano-judío

[en] “Draußen war Deutschland, und Drinnen war Ich”: Frontier, Periphery and Liminality in Maxim Biller’s Autofiction

Abstract: This article will offer an approach to the autofictional character of Maxim Biller, framed mainly in *Der gebrauchte Jude*, from a mixed perspective: as a frontier character and, also, as a periphery one. This is intended, on the one hand, to find a new space for discussion on the possibilities and limits of the use of postcolonial theory in the German-Jewish context, as well as an analysis on the use of mockery and satire as strategic elements in the cultural and literary context of post-Shoah Germany. On the other hand, the possibilities and limits of a peripheral discourse that looks at the Israeli center will also be explored. This approach will aim to analyze such a relationship as a psychic space where phenomena such as reflection, projection, and aspiration occur.

Keywords: Maxim Biller; *Der gebrauchte Jude*; Frontier Narrative; Center-periphery; German-Jewish

Sumario: 1. Introducción 1.1. Diálogo, simbiosis y conflicto 1.2. Centro, periferia y frontera 1.3. Después de la Shoá: de la primera a la segunda generación 2. Maxim Biller desde la frontera 2.1. ¿Judeidad sin centro? 2.2. La estética del diáspora 2.3. El *trickster* como personaje autoficticio 3. Maxim Biller desde la periferia 3.1. La búsqueda del centro 3.2. El ideal del yo en el espejo 3.3. Aliá: la historia nunca escrita.

¹ Universidad de Sevilla (España)
E-mail: palemany@us.es
ORCID: 0000-0003-0193-879X

Cómo citar: Alemany Navarro, P. D., «“Draußen war Deutschland, und drinnen war ich”»: frontera, periferia y liminalidad en la autoficción de Maxim Biller» *Revista de Filología Alemana* 29 (2021), 63-77

1. Introducción

1.1. Diálogo, simbiosis y conflicto

Ningún otro adjetivo podría caracterizar mejor las dinámicas germano-judías a lo largo de los siglos mas que el de intrincado; pues intrincado ha sido el diálogo entre alemanes y judíos iniciado en el siglo XVIII por Moses Mendelssohn. El padre de tal diálogo, hablante nativo de yiddish y producto de una estricta educación religiosa, decidió retar a sus coetáneos, liberarse de la vida del gueto y adherirse, por consiguiente, al ideal de la *Bildung*: la tradición alemana de cultivar la mente con la finalidad de conseguir la maduración integral y la unicidad del yo. Mendelssohn se convertiría así en el primer judío ashkenazi² en cruzar la frontera que separaba el gueto de la vida cultural alemana, hasta ser incluso considerado *el Sócrates alemán*. Para Mendelssohn, el judaísmo no habría de entrar, en ningún caso, en contradicción con las ideas ilustradas alemanas.

Un siglo después de Mendelssohn, el movimiento de la Ciencia del Judaísmo (*Wissenschaft des Judentums*), fundado por Gans, Zunz y Moser, e inspirado en las ideas provenientes de la *Hashkalá* (la denominada Ilustración judía), seguiría el legado de la empresa mendelssohniana al pretender buscar la armonización cultural e identitaria de la judeidad alemana. La finalidad principal de tal movimiento fue la de desarrollar una aproximación al judaísmo que pudiera casar con la cosmovisión académica europea; sirviendo además de puente entre la educación religiosa y la secular. Con esto se pretendía la difícil tarea de atraer al judío a la órbita de la cultura alemana sin que esto conllevara un detrimento de su autoadscripción judía, es decir, evitando la asimilación y el bautismo.

Varios han sido los altibajos que desde entonces ha sufrido la denominada conversación germano-judía y el intento de simbiosis que tal diálogo pretendía conquistar. Conceptos como el antisemitismo, el autodesprecio, la autocrítica, la asimilación o la autosuperación han sido tratados, criticados e incluso ironizados a lo largo de estos siglos desde Leopold Zunz a Max Nordau, pasando por los reformistas y, naturalmente, por autores de la talla de Ludwig Börne o Heinrich Heine; ambos polémicos, provocadores y conversos al cristianismo. Este último llegaría incluso a ser considerado uno de los mayores representantes del denominado “sufrimiento judío” o “*Judenschmerz*” (Meyer-Sickendiek en Horch 2016: 92), a pesar de la autoironía con la que él mismo trataba el hecho de su judeidad y su conversión. Este sufrimiento, no obstante, era propio de una generación de autores incapaces de resolver los dilemas propios de la judeidad moderna; en especial, aquellos que emergían de la tensión entre la germanidad y la judeidad en el contexto de la Alemania decimonónica.

² El pionero fue, un siglo atrás, el sefardí Baruch Spinoza (o Benedicto de Espinosa), generalmente considerado el precursor del pensamiento ilustrado y padre de la exégesis moderna.

Las reacciones del autor judío moderno al reto de encontrar –y negociar– el espacio para su judeidad en las sociedades pertenecientes al paradigma cultural alemán han sido múltiples. Prueba de esto son escritos tan antagónicos como la llamada a la asimilación total por Walther Rathenau en su famoso ensayo “Höre Israel” (1897) y la llamada a la *disimilación* por Moritz Goldstein, años más tarde, en su “Deutsch-jüdischer Parnass” (1912). Textos como estos prueban que el espectro de actitudes judías con respecto a la eterna tensión entre la judeidad y la germanidad se podría antojar abrumadora, confusa y hasta paradójica. El reto por encontrar la armonía cultural e identitaria en el contexto alemán, desde una posición de alteridad como la judía, ha constituido y constituye, generación tras generación, la cuestión principal de multitud de autores provenientes de tan particular contexto. Este reto se ha convertido, en la historia del pensamiento y la literatura judía en Alemania, en una constante que se ve reflejada en variedad de autores: antes y después de la emancipación, y antes y después de Auschwitz³.

1.2. Centro, periferia y frontera

Arduo ha sido, a lo largo de la historia, evitar adherirse a un modelo centro-periferia que parece acabar siempre por imponerse a la hora de aproximarse a la cuestión germano-judía; pues este modelo constituye la quintaesencia de la literatura judía diaspórica, especialmente –aunque no exclusivamente– la de corte religioso. Esta siempre multidimensional otredad judía suscitada por la realidad geográfica de la dispersión es, no obstante, ambivalente, tal y como Gilman señala. La idea nostálgica del exilio tan prototípico de aquel del pueblo judío en Egipto sirve como modelo cultural y psicológico para conceptualizar todos los posteriores exilios: desde el Cautiverio de Babilonia a la Europa moderna, pasando por la medieval Sefarad (Gilman 1995: 7).

Es, por tanto, esencial comprender que la mirada de representaciones de la judeidad que se pueden ver a lo largo de la historia bebe de estas referencias religioso-culturales que definen el exilio y, por tanto, la relación psicológica del intelectual judío para con el concepto de diáspora. De aquí surgirá la consciencia de exogenismo tan prototípica de la otredad judía. Una idea que podría resumirse, por una parte, en la de *ser* de manera auténtica cuando se *es* lejos del *locus* centralizador; o, al contrario, en la de *ser* más auténtico cuando se *es* fuera de ese mismo *locus*, es decir, en la periferia. Tanto el centro como la periferia pueden ser lugares idealizados y hasta sacralizados, religiosa y/o secularmente. Es, sin embargo, desde esta periferia desde donde el autor judío se ha autoreconocido históricamente de manera recurrente en su rara vez cómoda relación para con la sociedad de acogida; obteniendo de este a veces tenso estado periférico su particular inspiración.

En la era post-Shoá nos encontramos con la articulación de un nuevo centro histórico: Auschwitz, pero también con la consolidación en forma de estado de aquel centro durante siglos casi exclusivamente metafísico y psicológico: Israel. Estos dos nuevos centros problematizan las lecturas de frontera, como más adelante se tratará en profundidad; pues sirven como ejes fundamentales en torno al cual pivo-

³ Para un análisis diacrónico de la experiencia germano-judía, ver Aschheim (2015) y Voigts (2013). Para un análisis sincrónico, ver Fireberg (2015).

tan las diferentes representaciones de la judeidad contemporánea. Podría resultar ingenuo el intentar negar la existencia de algún tipo de fuerza centrípeta dirigida hacia alguno de estos dos centros y argumentar solamente a favor de una difusa lectura de frontera, allende un uso estrictamente heurístico. Como se quiere subrayar en el presente artículo: ambas lecturas –la de frontera y la de periferia– son posibles.

En ocasiones, en los autores judíos contemporáneos –también en aquellos que desarrollan su obra y su pensamiento en Alemania o en el idioma alemán– se puede entrever el reconocimiento tácito de ambos centros, aun cuando haya un interés en huir retórica o ideológicamente de ellos; tanto por parte del autor como por parte del crítico. Por un lado, el reconocimiento del primero de estos centros, la Shoá, tenderá a desarrollarse desde el reconocimiento del diálogo germano-judío como predecesor de una “simbiosis negativa”⁴. Por otro lado, el reconocimiento del segundo centro, Israel, tiende a despertar en muchos autores diaspóricos (y especialmente en los *diasporísticos*) sentimientos encontrados. La existencia del estado judío como entidad política establecida reta –desde un prisma sionista– la autoimagen judía diaspórica y su función en un mundo donde el uso cotidiano de la lengua hebrea y la idea de la aliá se han oficializado y politizado. Esta particular amalgama de conceptos (a priori tanto religiosos como seculares) han pretendido históricamente conceptualizar el exilio involuntario fuera de la *Eretz Yisrael (galut)* en una dispersión voluntaria de la *Medinat Yisrael (diáspora)*. *Galut* y diáspora son conceptos aparentemente semejantes, pero disímiles. Tanto una experiencia positiva de diáspora deliberada como una experiencia negativa de *galut* moderna autoimpuesta pueden coexistir en el autor judío contemporáneo. En última instancia, ambas experiencias mantienen una relación recíproca con los diferentes modelos de frontera y periferia que se pongan en uso para aproximarse a cualquier comprensión de la judeidad.

1.3. Después de la Shoá: de la primera a la segunda generación

En relación con el centro que la Shoá supone en la psique judía contemporánea, cabría decir que, aún hoy en día, los trabajos ensayísticos y autobiográficos de supervivientes de la Shoá son esenciales a la hora de delimitar las posibilidades del diálogo germano-judío, especialmente de aquel que tiene lugar entre la generación de los supervivientes. Estos escritos pertenecen a una primera generación de autores judíos a quienes se atribuye generalmente una autoridad especial a la hora de abordar y desarrollar las complejas ramificaciones de la llamada simbiosis negativa. En la segunda generación coexisten posturas diversas entre los hijos de los supervivientes fuera de Alemania y aquellos que deciden vivir, o seguir viviendo, en Alemania. Particularmente, en el contexto alemán, encontramos dos figuras clave que no solo continuarán delimitando las posibilidades del diálogo germano-judío

⁴ El término “simbiosis negativa” (*negative Symbiose*) fue acuñado por Hannah Arendt en una carta dirigida a Karl Jaspers en 1946. Años más tarde, en 1964, Gershom Scholem incluso llegaría a rechazar no solo la existencia de la denominada simbiosis germano-judía, sino la existencia misma de cualquier tipo de diálogo. Finalmente, en 1986, el historiador judío alemán Dan Diner adoptaría este término para referirse a las relaciones germano-judías después de la Shoá (cfr. Diner 1986).

después de Auschwitz, sino que además introducirán una variable raramente localizable en los escritos de la primera generación: la ironía.

Rafael Seligmann (Tel Aviv, 1947) y Maxim Biller (Praga, 1960) son dos autores de esta segunda generación que habríamos de insertar en una especial categoría: la del ironista judío post-Shoá que sigue la estela tanto de autores judíos alemanes como Kurt Tucholsky, como la de autores judíos americanos como Philip Roth (Seligmann 1991: 185). Estos dos autores, Seligmann y Biller, sostienen un discurso que amalgama el sarcasmo y la ironía con la frivolidad y hasta, en algunos casos, la agresividad verbal. Además, ambos han sido acusados (en alguna ocasión hasta el uno por el otro) de construir personajes germanófobos y autodespreciativos; personajes que, en última instancia, podrían entrar dentro de la categoría de “malos judíos” (Gilman 1995: 48).

En este artículo se ofrecerá una aproximación al personaje autoficticio de Biller enmarcado en *Der gebrauchte Jude* desde una perspectiva mixta: como personaje de frontera y, también, como personaje de periferia. Con esto se pretende, por un lado, encontrar un nuevo espacio de discusión sobre las posibilidades y límites del uso de la teoría postcolonial en el contexto germano-judío, así como analizar el uso de la burla y la sátira como elementos estratégicos en el contexto cultural y literario de la Alemania post-Shoá. Por otro lado, se explorará también las posibilidades y límites de un discurso de periferia que mire al centro israelí. Esta aproximación tendrá como finalidad la de analizar tal relación como espacio psíquico donde se producen fenómenos como el reflejo, la proyección y la aspiración.

2. Maxim Biller desde la frontera

2.1. ¿Judeidad sin centro?

Una constante que encontramos en las obras de Biller –también en *Der gebrauchte Jude*– es la de hacer partícipe al lector del juego de la construcción y deconstrucción del significado de la judeidad (*das Judesein*), hasta el punto de pretender convertirla en una suerte de significante flotante. La finalidad, quizás exclusivamente retórica, es la de despojarla de todos sus centros tradicionales; romper temporalmente su significado para entremezclarlo con nuevas e inesperadas categorías: “Soy judío y solo judío, porque yo, como todos los judíos, solo creo en mí mismo, y porque no tengo ningún Dios con el que poder estar furioso”⁵ (Biller 2011: 12). No es por tanto extraño que Biller acabe comparando la judeidad con el proceso de escritura mismo⁶, bajo la consciencia de que el yo psíquico es construido en tanto en cuanto es narrado.

Numerosos son los intentos que desde la crítica literaria se llevan a cabo para intentar insertar a Biller dentro de las dinámicas identitarias propias de la siempre romántica judeidad sin centro; y diferentes son las acepciones que se pueden en-

⁵ Todas las citas presentes en este artículo han sido traducidas por mí de los textos y audios originales en alemán e inglés.

⁶ “Ser judío es como ser escritor, aunque uno tiene que querer serlo” (Biller 2011: 170).

contrar de este particular estado que desde la teoría postcolonial⁷ viene llamado un “tercer espacio” (Codrai 2015). Este espacio se caracteriza por una suerte de hibridismo identitario que, dentro del paradigma teórico de la crítica postcolonial, viene además cargado de connotaciones y reivindicaciones políticas. No obstante, aunque la comprensión de la posición intermedia propia de este perfil de autores tiene un valor heurístico inmediato y claro, habríamos de mirar con cierto recelo la viabilidad de incluir las ideas del hibridismo identitario provenientes de la teoría postcolonial americana en el contexto de la judeidad europea y, en concreto, en la de la judeidad del contexto alemán⁸; pues la ambivalencia y la indeterminación han caracterizado la identidad judía moderna desde Spinoza. Como Henryk Broder ha señalado, los judíos han sido pioneros en simultanear y cristalizar múltiples y complejas identidades a lo largo de la historia, mucho antes de que la teoría postcolonial (o cualquier predecesor o derivado político de ella) acuñara e idealizara términos como “*multikulti*” (Broder 2009).

El modelo de la frontera sugerido por Gilman (2003) pretende reconfigurar la posición judía en el contexto diaspórico; en un intento, presuntamente más fidedigno, por comprender la cosmovisión diaspórica sin necesidad de establecer centros en torno a los cuales pivote la judeidad. Gilman pretende así evitar, por un lado, las connotaciones tanto positivas como negativas del modelo centro-periferia y, por otro lado, las connotaciones políticas de la multitud de conceptos de exaltación del hibridismo provenientes del repertorio de teorías postcoloniales. Este nuevo modelo, debido a que encuentra su *arjé* y su *telos* en la frontera (y solo en ella), entiende que este estado es uno de constante confrontación, negociación, configuración y reconfiguración de las identidades del yo y del otro.

Con el modelo de frontera, Gilman pretende ofrecer una visión menos romantizada de los conflictos intrínsecos a las posiciones liminales que encontramos en autores judíos a lo largo la historia, aun reconociendo que este modelo coexiste y se interseca con el modelo centro-periferia (Gilman 2003: 3). La frontera como espacio único para desarrollar la judeidad no tiene como fin ni una simbiosis identitaria ni una resolución de las tensiones mismas generadas en virtud de ella; es decir, aquellas tensiones intrínsecas a estas posiciones liminales. En última instancia, la judeidad diaspórica a la que Biller se adhiere se traduce en un autoconsciente sentimiento de otredad que opera ni siquiera en un “tercer espacio” que dirían los adherentes a la crítica postcolonial, sino en un espacio indefinido y en constante conflicto.

2.2. La estética del diasporismo

En el caso de Biller, estamos ante la siempre ambivalente propuesta de aquel que pretende aspirar –como muchos otros antes que él– a la quintaesencia del intelectual judío interparadigmático e individualista: sin *Heimat*, *mishpajá*, ni *locus cen-*

⁷ *The Location of Culture* (1994) de Homi Bhabha es un texto clave en el contexto de la teoría postcolonial. Este ofrece un marco de referencia para hablar de minorías sociales que se expresan en el contexto literario y cultural de una lengua mayoritaria.

⁸ Herzog (1997) ha recordado que el concepto de identidad híbrida tiene una tradición particular en el contexto alemán que no debería ser ignorada. Este tipo de calificaciones provenientes de la crítica postcolonial se asemejan al estado –otrora patologizado– del “*Mischling*”.

tralizador. La tensión, sin embargo, surge de una inescapable autoadscripción a la judeidad: un significante que lo ata a un significado con el que constantemente juega –de manera subversiva y provocadora para el lector– a lo largo de su obra y proyecto autoficticio. Una aproximación desde la teoría postcolonial a los personajes de Biller, así como a su propio personaje autoficticio, resultaría inexacta e insuficiente. Como Chase ha señalado, una crítica encaminada a una comprensión de las dinámicas de *identidad negativa* es más apropiada para aproximarnos a la obra de Biller (2001: 112); ese que en su obra autoficticia, además, continuamente se repite a sí mismo y al lector que su única esencia es la judía:

Soy judío, porque no quiero ser ruso, checo o alemán. Soy judío, porque a los veinte años ya estaba contando chistes de judíos, porque tengo más miedo a un resfriado que a una guerra, y considero que el sexo es más importante que la literatura. Soy judío, porque un día me di cuenta de cuánto me gustaba confundir a los demás con el hecho de que soy judío (Biller 2011: 12).

La diáspora autoimpuesta (esa que se asemeja al estado cognitivo propio de la *galut*) se establece, en el caso de Biller, como elemento inspirador. Esto es recurrente en muchos autores contemporáneos, a un lado y al otro del Atlántico, que disfrutan –no de manera poco “masoquista”⁹– del fetiche de la otredad: de pertenecer, y no, a su sociedad; de contribuir a ella y, a la vez, hacer tambalear las presuposiciones y expectativas que en ella operan.

En *Verrat* (1990), Biller ironiza, por un lado, con la exagerada representación de la *judeidad judía* por parte de Hugo y la expone como objeto de fetichismo. Hugo encuentra en su nueva judeidad un marco de referencia para poder insertar su propia tensión entre la autoafirmación y el autodesprecio neuróticos. Gracias a su madre Lea, Hugo descubre y hereda su judeidad, “el sentido de su vida” (Biller 1990: 192). Por otro lado, no obstante, Hugo rechaza frontalmente la *no judeidad* de su madre, ergo a su madre misma. En *Der gebrauchte Jude*, el personaje autoficticio de Biller deja entrever su propio fetiche. Este no sería ni la *judeidad judía* de Hugo ni la *no judeidad* de Lea, sino la denominada *judeidad no judía*; esa que anteriormente se ha denominado *judeidad sin centro*.

El concepto de “judeidad no judía”, sugerido por el escritor marxista Isaac Deutscher (1968), resulta esencial a la hora de entender el *diasporismo* judío. Para Deutscher, como para el personaje de Biller, el ateísmo lo hace rechazar la observancia de la religión judía, y su internacionalismo lo hace rechazar, a priori, cualquier tipo de nacionalismo. Sin embargo, como Deutscher sugiere, esta “judeidad no judía” se convierte en un fenómeno tan judío como la propia “judeidad judía”. Esta particular representación de la judeidad es prototípica de lo que Deutscher considera el intelectual judío por antonomasia. Si consideramos a Maxim Biller heredero del legado de la “judeidad no judía” propia del intelectual europeo, habrí-

⁹ Como reacción a la simbiosis negativa, Seligmann introduce la idea del filosemita “masoquista” influenciado por la culpa prototípica del pensamiento protestante. (Seligmann 1991: 112-113) Más tarde, Gilman extendiera este “masoquismo” a la experiencia judía en la Alemania post-Shoá. Este, señala Gilman, no debería entenderse como una patológica búsqueda tanática, sino como la manera de usar el propio sentimiento de debilidad como herramienta de control a través de la escritura. (Gilman 1995: 42)

amos de entender que este es un legado que el propio Biller está dispuesto, también, a satirizar.

2.3. El *trickster* como personaje autoficticio

Tiempos complejos requieren la presencia de figuras complejas. Si el ya de por sí intrincado diálogo germano-judío torna especialmente problemático después de la Shoá, el estado actual de este diálogo no podría ser menos. Como ya se ha mencionado, Biller, con el estilo sumamente polémico del que hace uso en sus artículos, novelas, entrevistas y en su obra autoficticia, rechaza la posibilidad —o siquiera el deseo— de continuar con tal diálogo; en tanto en cuanto este se entienda como una discusión en busca de avenencia. Ahora bien, un autor como Biller habría de ser comprendido más que como un autor judío de identidad indeterminada, híbrida o interparadigmática. La polémica y la sátira se convierten en las señas de identidad de este autor, cuyo personaje o *persona* autoficticia participa del arquetipo junguiano¹⁰ del *trickster*, es decir: aquel propio del cómico, del provocador y del ironista¹¹. Como el propio Biller señala, “el humor es realmente *ratio*, el humor es Ilustración. Por lo tanto, el humor es algo casi completamente no alemán” (Biller 2009, archivo de vídeo).

El estado liminal (o liminoide) de Biller es, por tanto, aquel propio del personaje que —de manera no poco contrariada— ha adoptado la misión de jugar con los límites del discurso y la corrección cultural y política, mofándose así de los tabúes sociales. Todas las etiquetas de las que se suelen hacer uso para caracterizar a Biller y a sus personajes (ambigüedad, paradoja, marginalidad, periferalidad, liminalidad o inversión) son representativas de la figura arquetípica del *trickster* (Doty y Hynes 1997: 25). Esta figura tendrá como función, en primer lugar, la de cuestionar las dinámicas de la sociedad en donde esta esté insertada. Si la intención del *trickster* es la de introducir un vector de caos (ergo destructivo¹²), Biller lleva a cabo su función mofándose de la sociedad en donde él mismo se incluye y se excluye de manera simultánea; desestabilizando así un sistema externo (Alemania) y desestabilizando, también, un sistema interno (a sí mismo).

¹⁰ En el contexto de la psicología analítica de Jung se entienden los arquetipos como universales y analizables en cualquier sistema de creencias. Jung entiende que los arquetipos se enraízan en una psique humana trascendental y, por tanto, la finalidad de una aproximación sería la de estudiar las manifestaciones culturales de los arquetipos para así teorizar sobre su posible origen en la psique humana. Esta aproximación epistemológica choca, naturalmente, con cualquier aproximación (de corte antropológico) que rechace, por una parte, la posibilidad del estudio de los universales y que pretenda, por consiguiente, centrarse exclusivamente en el estudio de los particulares.

¹¹ El arquetipo del *trickster* (*der Trickster* o *die Tricksterfigur*) es posiblemente la figura más compleja tanto dentro de la teoría de los arquetipos de Jung como dentro de los estudios de corte antropológico que deciden estudiar esta figura en la mitología, el folklore y la producción cultural moderna. En el contexto hispanohablante se pueden encontrar diferentes traducciones de este significante: *bufón*, *embaucador*, *burlador* o *pícaro* están entre las acepciones utilizadas, cada una haciendo uso de su particular matiz semántico. No obstante, en este artículo se ha decidido utilizar el vocablo original dentro de la teoría junguiana de los arquetipos.

¹² En el contexto de una aproximación de corte psicoanalítico al estudio del fenómeno literario, se debería evitar la comprensión de conceptos como ‘caos’ o ‘destrucción’ siguiendo lógicas extremas. A la hora de comprender las dinámicas de la figura del *trickster* en el contexto literario, se habrían de apreciar los matices de tales conceptos en su aplicación a los paradigmas de discusión correspondientes. En el contexto literario, el vector del caos estaría conectado con el uso de la broma, la mofa y la provocación en tanto en cuanto inesperadas y desestabilizadoras del *statu quo*.

En virtud de su judeidad, el personaje de Biller entra en conflicto con el ciudadano alemán, pero también con el judío que pretende armonizar la relación germano-judía, es decir, con aquel que pretende no enfrentarse a la post-traumática realidad de la judeidad alemana después de la Shoá desde una disposición conflictiva. Por lo tanto, las esencias contra las que Biller carga son, por un lado, aquella representada por el/lo alemán, y, por otro lado, aquella representada por el/lo judío alemán que no problematiza su propio *ser en el mundo*; aquel al que Biller llama “el judío que no quiere serlo”. Para Biller, todo aquel que pretende buscar la armonía como alemán y judío es poco realista (Biller 2009, archivo de vídeo).

La respuesta del autor judío post-Shoá de segunda generación que Biller representa es, por tanto, la de obstaculizar el diálogo germano-judío *ad infinitum*, la de mantener una tensión en él mismo (el judío) y en el otro (el alemán y el judío alemán). Biller asume así la realidad de la simbiosis negativa, impidiendo que esta torne jamás neutra. Para Biller, el *trickster*, ningún orden se antoja sacrosanto ni ningún tabú no profanable; pues él (como Jonathan Swift, Heinrich Heine o Vladimir Nabokov) es un autor satírico “*in extremis*” que no solo se burla del propio lector, sino también del proceso de escritura (Chase 2001: 122); ergo de la judeidad misma.

No obstante, el vector del caos, aun cuando destructivo, aspira a ser también creativo. Sería inexacto suponer que Biller, en cuanto figura *trickster*, tiene como única finalidad la de desestabilizar y destruir las bases de todo entendimiento germano-judío. A través de la mofa y la paradoja, Biller expone un dilema esencial en el mundo judío: la complicada –quizás imposible– hazaña de buscar una armonía identitaria para el judío en la Alemania después de la Shoá. No obstante, podríamos considerar que Biller abre la puerta simultáneamente a la reconceptualización de identidades ya cristalizadas. El *trickster* a través de su estatus marginal, a través de su estado de figura de frontera –de figura liminal– comparte con el bufón y el payaso la función de abrir nuevas posibilidades de acción y autocomprensión (Turner 1969: 125).

La finalidad pedagógica que habría de adquirir la introducción de un vector de caos no evita las consecuencias negativas para el personaje autoficticio de Biller. Siguiendo el estilo del escritor judío americano –y especialmente el de Philip Roth, el autor que Biller reconoce como padre literario– la provocación y la incomodidad de la escritura de Biller dejan entrever el estado psicológico propio de una condición no sutilmente autodespreciativa; una que además es, por parte del yo autoficticio, simultáneamente autoreconocida y autoironizada:

Estoy tan deprimido de una forma tan locamente bella,
 creo que esta es hasta ahora
 la más profunda de mis depresiones,
 podría vomitar y llorar
 y gritar y componer,
 I love my sufrimiento.
 Espero que nunca se acabe,
 hundirse es una costumbre tan antigua y bella,
 quiero vomitar y llorar

y gritar y emigrar,
I love my sufrimiento. (Biller 2011: 160-161)

Como Jung señaló, el *trickster* como figura provocativa y burlona no escapa de una “búsqueda sin sentido hacia la destrucción” y “el sufrimiento autoimpuesto” (Jung 1995: 160). En el caso del personaje autoficticio de Biller, tal tanática búsqueda se expresa con la canción *I love my Leid*; la cual deja al lector ante la duda de si el personaje de Biller pretende hacer uso del autohumor, el autoescarnio o de una particular combinación de ambos. Así, en un estado de tensión y sufrimiento autoimpuestos, Biller, como Broder señala, “sufre mucho y sufre con gusto”; algo que “diferencia al judío de la diáspora del judío israelí”. Biller es para Broder un autor que “vive en un mundo que él se ha creado para sí mismo: un universo de pesimismo¹³, melancolía y autocompasión” (Broder 2009).

No obstante, este sufrimiento tan explícitamente expresado en *Der gebrauchte Jude* es aquel propio del judío “usado”, pero también de aquel propio del judío “necesario”; un elemento que nos podría llevar a despatologizar (como sugería Gilman) el “masoquismo” que emana de sus líneas. Ambos adjetivos –“usado” y “necesario”– son los dos posibles significados del título de la obra autoficticia de Biller. *Usado* –e incluso abusado– como judío hijo de las cenizas de una historia que no se puede olvidar, pero también *necesario* para dar fe de la vida post-Shoá, para alertar y problematizar el entendimiento entre alemanes y judíos: “Huir de Alemania: jamás... Tenía que escribir sobre lo que aquí pasaba, y eso haría daño” (Biller 2011: 64). La aproximación al personaje de Biller como *trickster* ayuda a integrar elementos oximorónicos de su obra que tanto confunden a sus críticos. Al hacer uso, por un lado, de la provocación, la sátira y la bufonería y, por otro lado, al decir tener una finalidad loable y necesaria, Biller simultanea –de manera proteica– la imagen del héroe y la del antihéroe.

3. Maxim Biller desde la periferia

Maxim Biller entraría dentro de la categoría de autores que pretenden, especialmente a través de sus obras de ficción, romper la relación centro-periferia tan propia de las dinámicas judías a lo largo de los siglos. No obstante, como señalábamos anteriormente, el centro o los centros propios de la judeidad coexisten con un modelo de frontera que, en muchas ocasiones, tiene un valor meramente estratégico. En *Der gebrauchte Jude*, Biller hace uso de una honestidad que lo sitúa, quizás por primera vez, allende el personaje público del *trickster* del que hace uso, a modo de defensa, para reivindicar el lugar del judío en la Alemania post-Shoá. Estos momentos introspectivos en la obra autoficticia de Biller –en donde la sátira o la ironía no se establecen como métodos válidos de expresión literaria– dejan entrever los dos centros prototípicos de la judeidad post-Shoá: tanto el centro que supone Auschwitz como aquel que proviene del modelo Israel-diáspora después de 1948.

¹³ La palabra original en alemán que Broder utiliza es “*Weltschmerz*”: un pesimismo y dolor psicológico creados por la disonancia entre el mundo deseado por el yo psíquico y el mundo real con el que este se encuentra; un mundo que se presagia siempre malvado y lleno de sufrimiento.

3.1. La búsqueda del centro

El centro que supone Israel se deja entrever si llevamos a cabo una lectura minuciosa de las referencias que encontramos en *Der gebrauchte Jude*. Naturalmente, no se habría de esperar una defensa explícita de ninguna causa nacionalista desde el personaje autoficticio del judío diaspórico (de frontera o de periferia) que el personaje de Biller representa. Este, sin embargo, ironiza con la postura antinacionalista en conversación con su propio padre. Haciendo uso, una vez más, del personaje del *trickster*, Biller sube progresivamente el tono de antisionismo a modo de provocación parricida:

“No soy un judío nacionalista”, dije, aparentando ser tan intransigente como mi propio oponente. — “¿Como yo?” — “Sí, como tú” — “Tienes razón; me gusta ser judío, porque no soy otra cosa. — “A mí también” [...] — “No me mudaría nunca a Israel”, *le dije para hacerle daño*. [...] Él no reaccionó — “Los israelíes son tan malos y sanguinarios como los árabes, pero uno no se da cuenta de eso al instante” — Ninguna reacción — “Apoyo una palestina judeo-árabe, ¿tú no?” — Frenó bruscamente, aunque viajábamos a 180 km/h y el periódico Frankfurter voló por los aires. (Biller 2011: 131-132; énfasis añadido)

Extraer o inferir una posición política concreta de momentos en los que Biller saca a la palestra el personaje del *trickster* parecería poco agudo. Esto ejemplifica, una vez más, cómo Biller —a través de un uso continuado y desestabilizador de la ironía y el autohumor— puede llegar a jugar con su propio lector y crítico. En un pasaje anterior de *Der gebrauchte Jude*, Biller relata una discusión con Tommy, quien hace uso (quizás también de manera provocadora) de los lugares comunes del antisemitismo/antisionismo contemporáneo: “Tommy creía que los judíos se estaban vengando de los palestinos por Auschwitz” (Biller, 2011: 29-30). Ante las ideas y la actitud de Tommy para con los israelíes, Biller mantiene una posición firme: ataca a Tommy, insulta a los alemanes y acaba yéndose de la mesa; pues Biller no solo no cuestiona la *raison d'être* de Israel: también sale en defensa del estado judío ante un ataque frontal a la ética de cohabitación de los israelíes.¹⁴

En *Der gebrauchte Jude*, dos son los errores que Biller confiesa haber cometido en su vida. Ambos errores tienen que ver con la falta de reconocimiento de los centros que operan en su judeidad. El primero de estos errores es el de mantener la ilusión de que el pensamiento antisemita en Alemania no iba a influenciar su obra, su carrera y, en definitiva, su vida. Es decir, el error sería el de ignorar la abismal fuerza centrípeta que el centro de Auschwitz ejerce en la historia, el pensamiento y la psicología judía después de 1945. Si ya en el contexto previo a la Shoá había sido altamente problemático no definir al judío en contraposición al *gentil* o *goy*, en el contexto post-Shoá —especialmente en Alemania— intentar definir la judeidad fuera de una relación dicotómica con la no judeidad se antoja quimérico para Biller: “¿Era ingenuo o egocéntrico? ¿De verdad no me daba cuenta de que lo judío

¹⁴ Para encontrar una defensa más explícita del estado judío por parte de Biller, así como una crítica al discurso político antisionista, véase Biller (2014).

siempre se define en contraposición a lo no judío, al antisemitismo, a los nazis?” (Biller 2011: 19).

El segundo de los errores que Biller reconoce es el de reconocer abiertamente a Alemania como hogar, al alemán como su lengua, y dejar, así, de imaginar una vida en Israel: en un nuevo hogar, allende las fronteras de Europa, y con una nueva lengua resucitada gracias al afán nacionalista:

En el verano de 1976 quise convertirme en Oficial del ejército israelí; preferentemente, hasta en General. En el verano de 1977 quise mudarme a un kibutz, trabajar desde las cinco de la mañana y tener el día libre a partir de la una de la tarde. [...] En el verano de 1980 estuve durante tres semanas en un kibutz, pero me fui a los tres días, porque no quería trabajar sin cobrar, y menos, desde las cinco de la mañana. [...] En el verano de 1981 [...] estuvimos de fiesta en una yeshivá en Jerusalén. Todos bailaban y fumaban hierba, y pensé que quería convertirme en rabino. Y en el verano de 1982 dejé de soñar con Israel. El alemán era mi lengua, Alemania era por tanto mi país. Mi segundo error. (Biller 2011: 26-27)

3.2. El ideal del yo en el espejo

Israel aparece en numerosos episodios de la obra autoficticia de Biller en momentos en los que no se puede percibir ninguna finalidad provocadora propia de la figura liminal del *trickster*. En estos momentos, Israel se establece como lugar que no solo sirve de centro para la periférica otredad de Biller, sino como el lugar en donde es posible la neutralización de los conflictos intrínsecos a la vida diaspórica en Alemania. Sería, por tanto, un error atribuir a Israel un mero carácter político. Israel es, además –o, sobre todo– un lugar metafísico y psicológico para el autor diaspórico. Así, en un proceso que recuerda al *stade du miroir* lacaniano (Lacan 1949), Biller reconoce en aquel Otro que la imagen del espejo le devuelve su propia judeidad; una que consigue escapar de las connotaciones negativas atribuibles a la experiencia en la diáspora. En el espejo israelí, Biller reconoce un potencial yo autoafirmativo: “Cuando estaba en Israel, me miraba mucho en el espejo. Me gustaba lo que veía: una cara morena, oriental, fuerte, segura, sin apenas rasgos femeninos. Aquí yo era como todos los demás: también judío –sin rastro alguno de mi narcisista y débil abuelo armenio” (Biller 2011: 109).

La idea del varón judío como un hombre sobresexualizado a la par que afeminado ha sido recurrente en el discurso antisemita desde el siglo XIII (Boyarin 1997). Esta visión de la masculinidad judía entraba naturalmente en contradicción con las aspiraciones de masculinidad (o hipermasculinidad) del hombre europeo en el *fin de siècle*; momento en el que se empezaría a desarrollar la empresa sionista de transformar el cuerpo y la psique judíos. En este particular estado del espejo que Biller nos presenta, se ve el reconocimiento de una masculinidad judía con la que el autor aspira a identificarse: una masculinidad que abraza la orientalidad y la autoafirmación; la misma masculinidad de la que el nacionalismo judío hizo bandera.

Podría parecer que Biller proyecta en el espejo israelí su *yo ideal* (*Ich-ideal* o *moi-idéal*); un yo que recuerda muy de cerca al denominado *judío musculoso* (*Muskeljude*) que ocupó a autores del sionismo temprano como Nordau (1892) y

que pretendía promover el nacimiento de un denominado *nuevo judío* que dejara atrás las características “femeninas” y “débiles” de la diáspora. Estos mismos adjetivos son usados por el propio Biller en referencia a su distorsionado autoconcepto fuera de Israel. Sin embargo, Biller asegura que, en ese potencial yo, no queda rastro de narcisismo infantil. Por tanto, en el mejor de los casos, podríamos deducir que no se trata de una proyección del yo ideal, sino más bien del encuentro del yo psíquico con su *ideal del yo* (*Ideal-Ich* o *l'Idéal du moi*).

La imagen del espejo con la que el personaje de Biller se identifica y a la que simultáneamente aspira es, en este caso, el *yo israelí*. Este yo seduce a Biller con la promesa de una unicidad que la diáspora no le ofrece. No es por tanto baladí que, después de ver el ideal del yo en el espejo, el personaje liminal del judío de frontera que analizamos anteriormente pase a reconocerse como judío de *periferia*; aquel que, aún desde lo lejos, se entiende a sí mismo en referencia a su centro. Tras mirarse en el espejo de su *ideal de judeidad*, un Biller —ahora autoalienado— se pregunta: “¿Debería mudarme a Israel?” (Biller 2011: 109).

3.3. Aliá: la historia nunca escrita

En *Der gebrauchte Jude*, Biller introduce la dimensión subjuntiva del *locus* metafísico y psicológico que Israel representa. El rasgo *irrealis* de una vida en Israel es canalizado, por parte del autor, en la historia que jamás se escribe: la ficción a la que nunca se acaba dando forma. Esta novela tendría lugar durante la Segunda Guerra Mundial. El héroe sería el hijo de una mujer judía que sobrevive gracias a que es ocultada por un miembro del partido nazi en su casa. Esta mujer judía tendría un hijo con un hombre alemán; un argumento que, de entrada, recuerda enormemente al de *Verrat*. La tensión identitaria del héroe de la historia nunca escrita está servida: “¿Es judío o alemán? ¿Se acabará mudando a Israel o a Nueva York?” (Biller 2011: 63) Este héroe anónimo se circuncidaría —como Hugo— y fantasearía —como Biller— con una vida judía autoafirmativa: primero en Nueva York —cuna de la judeidad diaspórica americana— y luego en Tel Aviv —cuna de la judeidad secular israelí.

Biller recuerda, al introducir al lector a la historia nunca escrita, que él mismo decidió seguir viviendo en Alemania y abandonar la idea de la aliá; “mi segundo error”, como él mismo confiesa. Tal y como ocurre en el pasaje del espejo en Israel, esta vez Biller proyecta en el reflejo que le devuelve su (anti)héroe —una vez más autoficticio— otro yo; uno que no es ni el *yo ideal* narcisista, ni el *ideal del yo* maduro; pues este yo, en conflicto con su judeidad y su germanidad, es consciente de su propia tensión autoimpuesta: “¿Por qué debería el héroe sin nombre hacer algo que yo mismo no haría?” (Biller 2011: 64).

Como Broder explica al propio Biller: “Para un judío de la diáspora, Israel es el lugar donde puede olvidar que es judío” (Broder 2009). Tanto para Biller como para su héroe anónimo, la judeidad *diasporística* —esta consciencia de otredad inquirida y hasta secularmente sacralizada— es la piedra angular de su autoconcepto; una otredad que, sin embargo, no se habría de comprender como una que opera meramente en la frontera. Esta puede encontrar su centro en Israel —como se ve en multitud de autores diaspóricos— pero es en la periferia (y solo en ella) donde encuentra su *raison d'être*. La recientemente fallecida germanista y superviviente de

Auschwitz, Ruth Klüger, ejemplificó el lugar que ocupa Israel en la psique judía de muchos autores contemporáneos de la siguiente manera: “Israel es de alguna manera parte de mi ajuar interno” (Klüger en Schmidtkunz 2013). Cabría preguntarse hasta que punto el personaje autoficticio de Biller –ese aparentemente destinado a vivir en el límite entre paradigmas– compartiría esta misma reflexión.

La estética del diásporismo y el fetiche de la otredad emanan del estudio del personaje del yo construido y narrado en *Der gebrauchte Jude*. Como Broder concluye, devolviendo a Biller cierta ironía hiriente: “Él [Biller] prefiere estilizarse a sí mismo como víctima de las circunstancias” (Broder 2009). Manifiestamente, la frontera entre la victimidad y el victimismo, así como aquella entre el autohumor y el autoescarnio, tienden a difuminarse en la autoficción de Biller, como también ocurre en el famoso *Rubinsteins Versteigerung* de Rafael Seligmann (1989) o en el *Portnoy’s Complaint* de Philip Roth (1969); autores para los que la judeidad diaspórica conforma la piedra angular de toda una cosmovisión.

En *Der gebrauchte Jude*, esta judeidad es sugerida por el personaje del *trickster* como una en constante cambio; una permanentemente construida en tanto que narrada. Sin embargo, cuando el personaje del *trickster* se aparta, se puede observar una judeidad que queda expuesta como aquella propia de la romántica *judeidad sin centro* o la intelectualista “*judeidad no judía*”, en donde un autor como Biller encuentra su cómoda incomodidad literaria. Esta judeidad negativamente idealizada –esta judeidad siempre en el *limen*– opera en los conflictos propios del estado de frontera. No obstante, esta misma judeidad también experimenta, en ocasiones, la fuerza centrípeta de su centro.

Si tanto una lectura de frontera como una de periferia pueden simultanearse e intersecar en la aproximación a un autor como Maxim Biller, también, por lo tanto, las dos acepciones del significante ambiguo “*gebraucht*” (“usado” y/o “necesario”) presente en el título de obra. De este término emana la dimensión dual de Biller, es decir, la liminalidad desorientada y desorientadora propia de la indeterminación entre estados que –como la diáspora y la *galut*– son semejantes, pero disímiles: entre el autohumor y el autoescarnio, entre la victimidad y el victimismo, entre la heroicidad y el antiheroísmo. En pocas palabras: entre la frontera y la periferia.

4. Referencias bibliográficas

- Aschheim, S., *The German-Jewish Experience Revisited*. Boston: de Gruyter 2015.
- Bhabha, H. K., *The Location of Culture*. Londres: Routledge 2004.
- Biller, M., *Wenn ich einmal reich und tot bin: Erzählungen*. Colonia: Kiepenheuer & Witsch 1990.
- Biller, M., Verlag Kiepenheuer & Witsch. [kiepenheuerwitsch]. (24/09/2009). Maxim Biller - «Der gebrauchte Jude» [Archivo de vídeo]. <https://youtu.be/OUpQwMPvulA> [19/02/2020].
- Biller, M., *Der gebrauchte Jude: Selbstporträt*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag 2011.
- Biller, M., «Antisemiten sind mir egal», *Zeit Online* (18/10/2014). <https://www.zeit.de/2014/41/juden-deutschland-antisemitismus> [18.02.2020].
- Boyarín, D., *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*. Berkeley: University of California Press 1997.

- Broder, H. M., «Maxim und Modest», *Der Spiegel* (26/09/2009). <https://www.spiegel.de/spiegel/a-651439.html> [18.02.2020].
- Chase, J., «Shoah Business: Maxim Biller and the Problem of Contemporary German-Jewish Literature», *The German Quarterly* 74, 2 (2001), 111-131.
- Codrai, B. A., *Ich-Diskurse in Maxim Billers Prosa*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2015.
- Deutscher, I., *The non-Jewish Jew and other essays*. Londres: Oxford University Press 1968.
- Diner, D., «Negative Symbiose: Deutsche und Juden nach Auschwitz», *Babylon 1* (1986), 9-20.
- Doty, W. G. / Hynes, W. J. (eds.), *Mythical Trickster Figures*. Tuscaloosa: University of Alabama Press 1997.
- Fireberg, H., / Glöckner O. (eds.), *Being Jewish in 21st-Century Germany*. Europäisch-Jüdische Studien. Beiträge, vol. 16. Berlín: De Gruyter Oldenbourg 2015.
- Gilman, S. L., *Jews in Today's German Culture*. Bloomington: Indiana University Press 1995.
- Gilman, S. L., *Jewish Frontiers: Essays on Bodies, Histories, and Identities*. Nueva York: Palgrave Macmillan 2003.
- Goldstein, M., «Deutsch-jüdischer Parnass», *Kunstwart* 25, 111 (1912), 281-94.
- Herzog, T., «Hybrids and *Mischlinge*: Translating Anglo-American Cultural Theory into German», *The German Quarterly* 70 (1997), 1-17.
- Horch, H. O. (ed.), *Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur*. Berlín: De Gruyter Oldenbourg 2016.
- Jung, C. G., «Zur Psychologie der Tricksterfigur», en: Jung, C.G. (Hg.), *Archetypen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag [1954] 1995, 159-175.
- Lacan, J., «Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je», *Revue Française de Psychanalyse* 13, 4 (1949), 449-455.
- Nordau, M., *Entartung*. Berlín: C. Duncker 1892.
- Rathenau, W., «Höre Israel!», *Die Zukunft* 5 (1897), 454-62.
- Roth, P., *Portnoy's Complaint*. Londres: Jonathan Cape 1969.
- Seligmann, R., *Rubinsteins Versteigerung*. Frankfurt am Main: Eichborn 1989.
- Seligmann, R., *Mit beschränkter Hoffnung: Juden, Deutsche, Israelis*. Hamburgo: Hoffmann und Campe 1991.
- Schmidtkunz, R. (dir.) Rosenberger J. & Schmidtkunz R. (prods.) (2013), *Das Weiterleben der Ruth Klüger*. Alemania: Navigator Film.
- Scholem, G., «Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch», *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 7, 25 (1964), 278-281.
- Turner, V. W., *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Nueva York: Aldine de Gruyter 1969.
- Voigts, M., *Zwischen Antisemitismus und deutsch-jüdischer Symbiose: Aufsätze und Vorträge*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2013.