Nuestra Memoria

Año XIII · Nº 28 · Abril de 2007

MUSEO DEL HOLOCAUSTO
SHOÁ
FUNDACIÓN MEMORIA DEL HOLOCAUSTO
Buenos Aires • Argentina

El Museo del Holocausto de Buenos Aires es miembro de la delegación argentina de la ITF*

*ITF: Task Force for International Cooperation in Holocaust Education, Remembrance, and Research. Grupo de Trabajo para la Cooperación Internacional en Educación, Rememoración e Investigación del Holocausto.

Consejo de Administración 2005/2007

Presidente	Dr. Mario Feferbaum
Vicepresidentes	Dr. Alejandro Dosoretz Arq. Boris Kalnicki Dr. José Menascé Dr. Enrique Ovsejevich Sra. Susana Rochwerger
Secretaria General	Lic. Sima Weingarten
Prosecretarios	Sr. Daniel Banet Lic. Mario Silberstein
Tesorero	Dr. Manuel Kobryniec
Protesoreros	Sr. Jaime Machabanski Dr. Sixto Stolovitzky
Vocales	Sr. Moisés Borowicz Sra. Raquel Dawidowicz Sr. Enrique Dychter Sr. Gregorio Fridman Dr. Pablo Goldman Sra. Danuta Gotlieb Sr. León Grzmot Lic. Susana Luterstein Sra. Eva Rosenthal Dr. César Siculer z'l Sra. Eugenia Unger Lic. Susana Zang
Vocales Suplentes	Lic. Tobías Holc Dr. Norberto Selinger z'l Sr. Ernesto Slelatt
Revisor de Cuentas	Sr. Israel L. Nielavitzky
Presidente Fundador	Dr. Gilbert Lewi z'l
Directora Ejecutiva	Prof. Graciela N. de Jinich
Comité de Honor	Arq. Ralph Appelbaum Prof. Haim Avni Prof. Yehuda Bauer Dr. Michael Berenbaum Dra. Griselda Pollock Rab. Israel Singer Sra. Simone Veil Sr. Elie Wiesel

Nuestra Memoria
Año XIII, Nº 28, abril de 2007

CONSEJO EDITORIAL

Coordinación general
Lic. Sima Weingarten

Asesor
Prof. Abraham Zylberman

Colaboradores
Julia Juhasz
Dr. José Menascé
Miriam Scheinberg
Nejama Schneid
Bruria Sorgen

Consejo Académico
Dra. Graciela Ben Dror
Dr. Yossi Goldstein
Prof. Avraham Milgram
Dr. Daniel Rafecas
Dr. Leonardo Senkman

Producción
Lic. Claudio Gustavo Goldman

Diseño e impresión
Marcelo Kohan

"Nuestra Memoria" es una publicación de la Fundación Memoria del Holocausto. Las colaboraciones firmadas expresan la opinión de sus autores, declinando la institución toda responsabilidad sobre los conceptos y/o contenidos de los mismos. Permitida su reproducción citando la fuente.

Se imprimieron 3.000 ejemplares de esta edición.

Congreso Latinoamericano para el Aprendizaje
y la Enseñanza del Holocausto-*Shoá*

Políticas de la Memoria y Pedagogía de la Transmisión

En este número especial de *Nuestra Memoria* ofrecemos al lector las ponencias centrales presentadas en el Congreso Latinoamericano para el Aprendizaje y la Enseñanza del Holocausto-*Shoá,* durante el cual se abordaron especialmente las "Políticas de la Memoria y la Pedagogía de la Transmisión".

La realización de este Congreso reunió cerca de cuatrocientos docentes, académicos e intelectuales y se propuso los siguientes objetivos:

- Generar un efecto de transmisión que instale el tema de la *Shoá*-Holocausto en la sociedad toda, para poder reflexionar acerca de los aspectos históricos, sociales, políticos y culturales que se desprenden del mismo.

- Educar para que Auschwitz no se repita.

- Incentivar el compromiso activo con la convivencia en la diversidad cultural, contra toda forma de xenofobia y racismo.

- Brindar herramientas conceptuales y pedagógicas que faciliten el proceso de enseñanza y aprendizaje de la *Shoá*-Holocausto.

El material presentado confirma un aporte sustantivo al estudio de la temática de la *Shoá* y contribuye a un significativo enriquecimiento de la bibliografía existente en español.

Congreso Latinoamericano para el Aprendizaje y la Enseñanza del Holocausto-*Shoá*

24, 25, 26 y 27 de octubre de 2006

Políticas de la Memoria y Pedagogía de la Transmisión

Consejo Académico

Dr. Haim Avni
Dr. José E. Burucúa
Lic. Patricio Brodsky
Lic. Renee Dayan-Shabot
Rab. Daniel Goldman
Prof. Abraham Huberman
Dr. José Itzigsohn
Prof. Fortunato Mallimaci
Dr. Daniel Rafecas
Dr. Leonardo Senkman
Prof. Manuel Tenembaum
Prof. María L. Tucci Carneiro
Prof. Baruj Zaidenknop
Prof. Abraham Zylberman

Comité Organizador

Presidente Dr. Mario Feferbaum
Sr. Daniel Banet
Dr. Pablo Goldman
Dr. José Menascé
Lic. Miriam Scheimberg
Prof. Bruria Sorgen
Lic. Sima Weingarten
Coordinación General Prof. Nejama M. Schneid
Dirección Ejecutiva Prof. Graciela N. de Jinich

Auspician este Congreso

Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología

Ministerio de Desarrollo Social de la Provincia de Mendoza

Ministerio de Educación del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires

Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires

Dirección General de Educación de Gestión Privada

UNESCO

Embajada de Israel

Claims Conference

AMIA

DAIA

OSA

Congreso Judío Latinoamericano

Centro Wiesenthal

Agradecimiento especial

Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto

Sumario

9 El concepto historiográfico de “masacre” y la realidad histórica de la *Shoá*. Masacre antigua y masacre moderna
Dr. José Burucúa

21 Relaciones sociales y sus consecuentes prácticas deshumanizantes
Lic. Damián Andrés Melcer

35 La negación del Holocausto. Un problema de metodología histórica
Prof. Ana Laura Umansky / Prof. Adriana Assandri

49 Las sombras del horror. La *Shoá* en los manuales de Historia alemanes de la posguerra (1949-1968)
Lic. Liliana Ruth Feierstein

55 Yad Layeled (el Museo del Niño) como paradigma del principio pedagógico en la enseñanza de la *Shoá*
Prof. Nora Gaon

61 La memoria procedimental. Los múltiples discursos de la *Shoá*
Dr. Ralph Buchenhorst

73 El rol de la memoria visual en el proceso educativo
Prof. Ayala Feller

87 Una matriz antijudía y antisemita en redes católico-romanas argentinas. Gestación, desarrollo y relecturas. Una mirada crítica desde la *Shoá*
Presb. Marcelo González / Lic. Andrea Hojman

123 Los museos de la memoria
Lic. Claudia Jakubson

129 Marc Chagall, un artista singular
Prof. Perla Bajder

133 El arte obligado. Trauma, memoria y denuncia en Terezin
Lic. Dina Ergas / Prof. Melina Graves

139 Los años previos a la *Shoá*, ¿un clima favorable para un genocidio?
Prof. Alicia Benmergui

153 El mandato de la memoria
Dr. Arnoldo Liberman

165 El exterminio como desafío a la memoria y la transmisión
Dr. Emilio Crenzel

173 1946-2006. A sesenta años de Nüremberg, ¿qué aprendimos?
Dr. Alejandro Finocchiaro

179 Filosofía de la historia
Dr. Alejandro Laje

183 Catástrofe, memoria e identidad post catastrófica
Lic. Patricio Brodsky

195 El delito de genocidio. La construcción de un discurso de la memoria
Dra. Marisa Braylan

201 Del drama musical a la *Shoá*. La fundación wagneriana del nazismo
Dr. Arnoldo Siperman

221 ¿Enseñamos sufrimientos o actos? Consideraciones estratégicas para una enseñanza no victimal ni memorial de la *Shoá*
Prof. Pablo Hupert

233 Singularidad de la *Shoá*. Libertad de elección
Prof. Adriana Schwartzman / Lic. Susana Goldman

237 La memoria en la construcción de un mañana sin discriminación
Arq. Andrea Poretti

247 La memoria de la *Shoá* como "memoria ejemplar"
Lic. Gerardo Caetano Hargain

277 Inmigración judía en tiempos del primer peronismo (1946-1955)
Lic. Adrián Jmelnizky z'l

287 La prensa argentina frente a la *Shoá*
Lic. Gustavo Efron / Lic. Darío Brenman

303 Congreso Latinoamericano para el Aprendizaje y la Enseñanza del Holocausto-Shoá. Conclusiones

307 Latin American Congress for the Teaching and Learning of the Holocaust-Shoah. The politics of the memory and the pedagogy of the transmission

310 Disertantes

Dr. José Burucúa

El concepto historiográfico de "masacre" y la realidad histórica de la *Shoá*

Masacre antigua y masacre moderna

La masacre es un acontecimiento del devenir humano cuyo relato presentó ya a los historiadores greco-romanos enormes dificultades de construcción narrativa y explicación racional. La tesis de la conferencia apuntará a mostrar en qué medida la historiografía y el arte que se han ocupado de la experiencia contemporánea de la *Shoá* y de otros genocidios han reeditado, ahondado y trascendido aquellos dilemas que los antiguos vivieron con perplejidad científica y angustia emocional.

I

Los aspectos generales que plantea la dialéctica en el título de la ponencia nos remiten a dos nociones warburguianas fundamentales: 1) la idea del Renacimiento como conflicto de horizontes, y 2) una teoría general de la cultura entendida como yuxtaposición de umbrales cognitivos y entrecruzamientos de vida y latencia de las *Pathosformeln*.[1] A partir de este marco he procurado indagar un aspecto parcial de la tensión civilizatoria moderna: la polémica alrededor de las definiciones operativas jurídicas y las posibilidades de las representaciones estéticas de la masacre entendida en un sentido lato, que comprende los genocidios del siglo XX, desde la matanza de los armenios y la *Shoá* hasta la tragedia camboyana y los procesos de desaparición de personas en América Latina.

Me limitaré a examinar dos cuestiones:

1) En el plano historiográfico, ciertos caracteres que despuntan ya en los actos homicidas masivos de la Antigüedad nos ayudan a comprender mejor lo común a ellos y lo peculiar distintivo de las masacres genocidas del mundo contempo-

[1] Burucúa, José E. *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003; Burucúa, José E. *Historia y ambivalencia. Ensayos sobre arte*. Buenos Aires, Biblos, 2006.

ráneo, al mismo tiempo que a replantear el tema de la imposibilidad presunta de sus representaciones; es decir, de una explicación y comprensión racional –en última instancia– de sus causas y desarrollos.

2) En el plano estético, analizaré una escena de martirio, pintada por Alberto Durero en 1508, y dos escenas de matanzas antiguas, pintadas por Antoine Caron en los años '60 del siglo XVI. El fin consiste en describir las mallas de propósitos, intereses y otras representaciones en las cuales los tres cuadros se insertan, para vislumbrar alguna aproximación a los dilemas o perplejidades que esas obras han dejado abiertos y que nos permiten tender relaciones de inteligibilidad con imágenes de los genocidios contemporáneos.

El punto de partida es –según todos sabemos– el trauma de la *Shoá*, un proceso histórico sobre el cual el abogado polaco-norteamericano Rafael Lemkin construyó, en 1944, la definición de una forma nueva del Derecho penal, el delito de genocidio, adoptada –cuatro años– más tarde por la Asamblea General de las Naciones Unidas (con una mutilación de lo político, que Lemkin había tenido en cuenta y que reaparecerá sólo años más tarde, a la luz de Camboya y de la tragedia argentina).

Genocidio es un acto *"cometido con la intención de destruir, en el todo o en la parte, un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal: asesinato de miembros del grupo, ataque grave contra la integridad física o mental del grupo, sumisión intencional del grupo a condiciones de existencia que provoquen su destrucción física total o parcial, medidas que procuren dificultar los nacimientos en el seno del grupo, transferencia forzada de niños de ese a otro grupo"*.[2]

El genocidio parecería estar necesariamente asociado con una ideología de Estado que busca la destrucción sistemática, no esporádica, de un grupo humano delimitado por criterios raciales o religiosos. Leo Kuper incluyó, más tarde, en el "asesinato genocida" la destrucción por móviles políticos y las matanzas o asesinatos colectivos aun no sistemáticos ni preparados a partir de un plan previo y global.[3]

Cabe, entonces, realizar en este punto una distinción entre "masacre", como matanza masiva y catastrófica de seres humanos y comunidades, y "genocidio". La diferencia radicaría –según la perspectiva de varios especialistas– en la presencia de una política, una ideología, un Estado genocida[4] sobre el cual recaen responsabilidades colectivas, a la par que corresponde la responsabilidad penal –definida por la tradición jurídica– a los individuos particulares que ordenaron las matanzas.

[2] El Kenz, David. *Le massacre, objet d'histoire*. París, Gallimard, 2005, pág. 11.
[3] Ibíd.
[4] Wenzel, Eric. "Le massacre dans les méandres de l'histoire du droit", en El Kenz, D., op. cit., pp. 28-31.

Sin embargo, apenas examinamos los casos antiguos se nos adelanta con fuerza la cuestión del Estado y el reconocimiento político de sus agentes, tanto en la indagación causal de cada fenómeno de masacre cuanto en el relato verbal o icónico de sus avatares.

Para empezar, recordemos hasta qué punto buena parte de la legitimidad de la soberanía en las monarquías del Cercano Oriente se asentaba en su capacidad para infligir a sus enemigos la herida de una devastación demográfica generalizada, mediante los asesinatos en masa y las deportaciones. Aunque a menudo tal poder no fuese más que teórico, una amenaza que sólo bastaba blandir en forma de textos de anatema e imágenes simbólicas de aniquilamiento o castigo.[5]

Ese tipo de acción política, "*phonou pollou*" ("gran carnicería") o masacre, fue desde muy temprano condenado por el humanismo helénico, que se expresaba en la poesía épica, la sátira y el ditirambo desde los siglos VII y VI a.C.[6] Avanzado el siglo de Pericles, Heródoto de Halicarnaso ensayó la primera explicación histórica racional de una matanza del género, al narrar los episodios del desembarco de los atenienses en Egina para vengar a los de Epidauro por el asunto de sus estatuas hechas con madera del Ática y robadas por los eginetas.[7]

Heródoto registró dos versiones de la masacre que allí sufrieron los atenienses, de la que sólo un hombre pudo salvar la vida y regresar a su patria: la primera versión atribuía la matanza a un estado de locura colectiva, inducido por una tormenta espantosa que se cernió sobre los atenienses en Egina; la segunda se refería a una acción desmesurada de los argivos, aliados de los eginetas. En ambas relaciones, el testigo sobreviviente padeció la muerte en Atenas, a manos de las mujeres de los atenienses masacrados.

En uno y otro relato subyacía la incapacidad de comprensión de lo acaecido, expresada ora en la idea de una demencia pasajera en todo el ejército de Atenas, ora en el estallido de una venganza ciega por parte de las mujeres de esa misma ciudad. Ha ocurrido algo tan excesivo, tan monstruoso, que su narración escapa al hilo habitual de la temporalidad, a las formas más complejas del tejido de causas y efectos de los hechos humanos.

Decía Heródoto: *"Ésta es, pues, la historia que nos cuentan argivos y eginetas, y en un punto convienen con los de Atenas; a saber, que uno solo volvió salvo al Ática, bien que los argivos quieren que de sus manos se salvase aquel individuo, dándose ellos por los que echaron a pique toda aquella*

[5] Butterlin, Pascal. "La figure du massacre dans l'histoire du Proche-Orient ansíen. Du stéréotype à la terreur calculée", en El Kenz, D., op. cit., pp. 51-59.

[6] Eck, Bernard. "Essai pour une typologie des massacres en Grèce classique", en El Kenz, D., op. cit., pp. 73-82.

[7] Heródoto. *Historias.* V, pp. 82-84.

armada, y los atenienses pretenden que no se libró aquél sino de la venganza de algún numen exterminador, aunque no por esto logró verse libre de su ruina el hombre que escapó, sino que pereció tan desgraciadamente. Porque vuelto a Atenas el infeliz, como anduviese contando aquella gran calamidad y destrozo, oyéndole las mujeres de los muertos en la jornada referir el estrago común y no pudiendo sobrellevar que, perdidos todos los demás, se hubiera salvado él solo, le fueron rodeando y, tomado en medio, le iban dando tanto golpe y picazo de hebilla, preguntándole cada una dónde estaba su marido, que acabaron allí mismo con el infeliz, después de que se hubiera librado de la ruina común de sus compañeros".

En las últimas décadas del siglo V, Tucídides se ocupó de uno de los acontecimientos catastróficos de la guerra del Peloponeso: la destrucción de Melos, en las islas Cícladas, por parte de los atenienses.[8] Melos se negaba a quebrar su neutralidad en el conflicto entre Esparta y Atenas, una equidistancia que la segunda ciudad exigía fuese abandonada a favor de la Confederación de Delos.

Tucídides se explayó en las réplicas y contrarréplicas que tuvieron lugar durante el debate entre los atenienses y los melios, al punto de transformar su texto en un diálogo a la manera de un drama. La justicia y la razonabilidad de los argumentos quedan –obviamente– del lado de los negociadores de Melos; la irracionalidad, la intolerancia y la crueldad se manifiestan en las amenazas proferidas por los de Atenas desde el principio de la discusión.

El alegato final de los melios es una síntesis conmovedora de la postura justa: *"Nuestra decisión, ¡oh, atenienses!, es la misma que ha sido desde el principio. No estamos preparados para renunciar en un breve momento a la libertad de la que nuestra ciudad gozó por 700 años desde su fundación. Ponemos nuestra esperanza en la fortuna que nos enviarán los dioses y que nos salvó hasta hoy, y también en la ayuda de los hombres; es decir, de los espartanos; y por supuesto, trataremos de salvarnos por nosotros mismos. Pero los invitamos a permitirnos el ser vuestros amigos sin ser enemigos de ninguno de los dos bandos, a celebrar un tratado que sea agradable para vosotros y nosotros, y a abandonar nuestro país"*.

Al no ceder Melos, se precipitan el ataque y la matanza indiscriminada de sus habitantes; los sobrevivientes son vendidos como esclavos y la ciudad de las Cícladas es borrada del mapa. Pero Tucídides despacha el suceso final en dos líneas, contra cientos que le ha llevado la polémica política previa: *"los melios se rindieron incondicionalmente a los atenienses, quienes mataron a todos los hombres en edad militar que capturaron y vendieron a las mujeres y los niños como esclavos"*. La dificultad de la narración se ha hecho evidente y la compresión casi abismal del episodio hacia su fin señala estilísticamente

[8] Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. V, pp. 85-113.

el quiebre de la cadena de causas y efectos y el derrumbe de la continuidad histórica.

El tercer ejemplo antiguo que me gustaría analizar se encuentra en la *Vida de Caracalla* en la *Historia augusta*,[9] en la *Historia romana* que debemos a Dión Casio[10] y en la *Historia de los emperadores romanos de Marco Aurelio a Gordiano III*, escrita por Herodiano.[11] Las palabras latinas que emergen, asociadas, en los dos primeros textos son "*occidio*", "asesinato", y "*massa*", "caos".

Se trata de una masacre de los habitantes de Alejandría que ordenó el emperador Caracalla en el año 215.[12] El césar visitaba, entonces, la gran ciudad del delta del Nilo para rendir homenaje a los restos mortales de Alejandro. Pero –al parecer– de algún tiempo atrás, el joven Antonino conocía las bromas que allí habían corrido acerca de su poquedad y petulancia al querer compararse con el rey de Macedonia e incluso con el mítico Aquiles. *"Tales palabras, que no eran más que chascarrillos, empujaron a* [Caracalla]*, naturalmente irascible y sanguinario, a elaborar proyectos peligrosos y perniciosos contra los alejandrinos"*, explicaba Herodiano.[13]

El emperador participó de buen grado en las ceremonias y fiestas preparadas para la ocasión, y luego ordenó que toda la juventud de la ciudad se reuniese en la explanada del gimnasio, con el pretexto declarado de formar una falange en honor de la memoria de Alejandro. Inspeccionó atentamente los grupos de muchachos y repartió elogios, *"hasta que, sin que ellos lo supieran y contra lo esperado, el conjunto del ejército los hubo cercado. Y cuando juzgó que los jóvenes estaban envueltos por las tropas como peces en una red, se retiró sin ser visto, al cabo de la inspección de conjunto, con la guardia que tenía a su lado. Entonces bastó una señal y cayeron los soldados de todas partes sobre la juventud, reunida por entero en el interior del círculo que habían formado, y también sobre las personas que allí se encontraban por otras razones y cometieron masacres de todo tipo; armados, atacaron a las gentes sin armas a las que rodeaban"*.[14]

En este momento de la trama se precipitan los paralelos del texto de Herodiano con nuestra experiencia inmediata de la masacre moderna: *"Pero mientras una parte de los soldados se entregaba a la masacre, otros –en el exterior– cavaban grandes fosos, hacia los cuales arrastraron los cuerpos para*

[9] *Vida de Caracalla*. 6, pp. 2-3.
[10] Casio, Dión. *Historia romana*. LXXVII, pp. 22-23.
[11] Herodiano. *Historia de los emperadores romanos de Marco Aurelio a Gordiano III*. IV, pp. 8-9.
[12] Bérenguer-Badel, Agnès. "Caracalla et le massacre des Alexandrins. Entre histoire et légende noire", en El Kenz, D., op. cit., pp. 121-135.
[13] El Kenz, D., op. cit., pág. 138.
[14] Ibíd., pp. 138-139.

tirarlos dentro y los llenaron, así, de cadáveres. Luego, volcaron tierra encima y elevaron rápidamente un inmenso montículo fúnebre".[15]

Al contrario de los historiadores griegos de la época clásica, casi mudos de tan parcos en la transmisión de los detalles de las matanzas, los cronistas de la Roma tardía parecen haber alcanzado una forma madura de representación de esas hecatombes, asentada en los antecedentes proporcionados por Tito Livio, sobre la destrucción de Sagunto y Cartago, o Flavio Josefo, acerca de la caída de Jerusalén y la catástrofe de Masada.

De tal modo, revisado el arco de casi un milenio de la Antigüedad desde la época de Pericles hasta la disolución del imperio romano, caemos en la cuenta de que aquella historiografía había planteado ya entonces varios *topoi* problemáticos en torno a la descripción de la masacre, que hoy vemos despuntar en el tratamiento de sus equivalentes modernos; por ejemplo, intervención directa del aparato del Estado y de sus agentes en la matanza colectiva, enormidad del mal acontecido, engaño de las víctimas, ahogo u opresión del testimonio, ocultamiento del hecho, destrucción de pruebas, carácter inexplicable de la ruptura producida en las cadenas de causas y efectos, discontinuidad en la progresión del tiempo, pérdida abisal del significado de los hechos, sensación de la incapacidad insuperable del lenguaje y de otros medios de representación para describir acontecimientos de semejante naturaleza, y búsqueda incesante de las fórmulas necesarias a ese fin, más allá de los fracasos y suspensiones de la racionalidad histórica.

Si bien la planificación previa de la masacre tampoco estuvo ausente de los procesos antiguos (los atenienses llevaban en sus mentes y corazones la idea feroz de arrasar Melos, Caracalla descendió a Alejandría con la intención de infligir un castigo devastador a sus habitantes burlones), ellos revistieron la forma de un estallido que no se prolongó más de una jornada, que fue asistemático y ajeno a cualquier superioridad en los medios técnicos y organización del aniquilamiento. Otro aspecto que parece faltar en la masacre antigua es la participación espontánea de las masas populares en las filas de los perpetradores del gran crimen.

Hay, sin embargo, un rasgo fundamental de la masacre moderna que en ninguno de los casos analizados hasta aquí despunta: el desdén radical de los hombres objeto de la matanza; en otras palabras, la conversión de las víctimas en un otro radical, inferior, asimilable a lo no-humano o animal.

II

Las artes visuales en el Mediterráneo antiguo se ocuparon de masacres míticas y reales. Entre las primeras, destaquemos las figuraciones del mito de Niobe en relieves funerarios y pinturas de vasos; entre las segundas, las matanzas

[15] Ibíd., pág. 139.

de bárbaros en los frisos esculpidos y desenrollados sobre los fustes de las columnas conmemorativas; por ejemplo, la de Marco Aurelio, en la cual las ejecuciones de prisioneros forman multitud y sólo se ven interrumpidas debido a la aparición fantasmal del genio alado de la noche.

Subrayemos de nuevo que los bárbaros en ningún momento aparecen representados como ejemplos de una humanidad inferior, sino que –por el contrario– sus gestos, facciones, ademanes corresponden a la expresión de seres enaltecidos por el sufrimiento e inspiradores de la más elevada compasión. A decir verdad, nada semejante habrá de verse asociado con la historia real de los hombres hasta que los artistas del Renacimiento del siglo XV hayan dirigido su mirada hacia los modelos de la escultura pagana, pues las descripciones caóticas de los castigos infernales en el arte medieval podrían ser equiparadas a las visiones plásticas de las masacres antiguas, mas –en tal caso– se trata de sucesos escatológicos que están completamente por fuera del devenir y de los cambios históricos. Sólo las escenas de martirios masivos nos remiten finalmente, en la pintura y el grabado renacentistas, a los esquemas del arte romano imperial.

Detengámonos en un cuadro monumental que Alberto Durero pintó para el duque Federico "el Sabio", de Sajonia, en 1508, en el cual prevalece el tema de la masacre por sobre el del martirio, aunque el título de la pieza sea –desde el siglo XVI– *Martirio de los diez mil*. [16]

Resulta claro que las matanzas que el martirologio romano ubicaba en la Nicomedia de los primeros años del siglo IV simbolizan, también, los padecimientos y sacrificios de las poblaciones europeas –de los cristianos del Mediterráneo oriental, en particular– bajo el poder de los turcos.

Téngase presente que Eneas Silvio Piccolomini, posteriormente papa Pío II, había llamado al sultán, en 1453, "abyecto jefe" y "bestia feroz", al tiempo que le atribuía la violación de una muchacha y su hermano y el posterior asesinato de ambos sobre el sagrado altar de Santa Sofía.[17]

Insisto en que la masacre toma la delantera en lugar del martirio, en el cuadro de Durero, por cuanto resulta difícil discriminar en la escena algún atisbo de esperanza en las miradas o los gestos de las víctimas, máxime si comparamos la tabla pintada con la xilografía del mismo tema, grabada por el autor diez años antes.[18] Pues en la lámina, la figura del muchacho flagelado y atado a la columna con otros cuatro compañeros, en el centro de la composición, exhibe la bella calma de los santos (el joven nos recuerda a San Sebastián), a la par que –en

[16] Óleo sobre tabla, transferido a tela, 99 x 87 cm., en el Kunsthistoriches Museum de Viena.
[17] Pertusi, Agostino (ed.). *La caduta di Costantinopoli. L'eco nel mondo*. Milán, Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla, s/f, pp. 62-65.
[18] Hütt, Wolfgang (ed.). *Albrecht Dürer 1471 bis 1528. Das gesamte graphische Werk. Druckgraphik*. Munich, Rogner & Bernhard, 1971, lám. 1688.

primer plano– vemos un martirio individualizado, el del obispo Acacio, quien sufre el aplastamiento de un ojo por medio de un torniquete. En la pintura, por el contrario, el obispo aparece conversando sin demasiada angustia con su próximo ejecutor y sólo una figura –muy semejante a la de un Jesús, coronado de espinas, que espera su turno para ser crucificado– nos remite con fuerza al sufrimiento y a la idea cristiana de la salvación. Pero tenemos que buscar entre las multitudes de verdugos y víctimas desnudas o destrozadas antes de descubrir esa cita de la Crucifixión, a partir de la cual Erwin Panofsky ha sugerido que el cuadro encargado por el duque de Sajonia ha de leerse como una metáfora multiplicada de la *Schola Crucis*,[19] mucho más que como una referencia a las reliquias de los santos de Nicomedia, que se encontraban seguramente en la colección de más de 30.000 reliquias de Federico, una de las más grandes y famosas de toda la cristiandad.

Es más, si en el dibujo preparatorio de la pintura[20] ya nos distraen los dignatarios vestidos y tocados "a la turca" que dirigen la masacre desde el extremo inferior derecho del primer plano, ese efecto se acentúa en la tabla terminada, mediante la figura del niño que juega con su perro al lado del príncipe corpulento del manto azul (un absurdo emocional en medio de semejante horror) y merced a los dos hombres de negro, vestidos a la moderna, que se ubican casi en el centro de la escena. Ellos son el propio artista, Alberto Durero, quien sostiene una cartela con su firma –*"Iste fatiebat anno domini 1408, Albertus Dürer aleman"*–, y su amigo humanista Conrad Celtes, según la identificación de Panofsky.

Es muy probable que así fuera, porque Celtes murió en 1508, el mismo año en el que Durero trabajaba en la pintura, y podría haberle sugerido el tema de los cristianos muertos en Nicomedia, conocido a partir de los textos de Lactancio[21] y de la *Historia eclesiástica* de Eusebio.[22]

Ambos están allí para contar y dar testimonio –con la palabra, el uno; con las imágenes, el otro– de la catástrofe humana acontecida y sus dimensiones universales, de las cuales la naturaleza parece hacerse eco en las formas de los árboles y los precipicios escarpados de las rocas. El pintor y su amigo son testigos y, por consiguiente, mártires por reflejo, pues me permito recordar que la palabra griega "mártir" quiere decir, precisamente, "testigo". De modo que quien narra la atrocidad cometida para que su recuerdo nos espante, conmueva

[19] Panofsky, Erwin. *La vita e le opere di Albrecht Dürer*. Milán, Feltrinelli, 1979, pp. 159-161.
[20] Viena, Albertina. Ver Hütt, W., op. cit., lám. 498.
[21] Lactancio fue uno de los autores más editados antes de 1500, fecha en la cual ya habían salido de la imprenta unas quince versiones de sus *Divinae Institutiones*.
[22] Caesariensis, Eusebius. *Historia ecclesiastica, latine, interprete Ruflino*. Trajecti ad Rhenum (Utrecht), N. Ketelaer et G. de Leempt, 1474, In-fol. Traductor: Rufino de Aquileia (c. 340-c. 410).

y eduque en pro de un "nunca más", ese relator –sea cual fuere el medio por el cual transmite la historia: palabra, imagen, secuencia sonora– comparte –en buena medida– el carácter y el sufrimiento de las víctimas.

Prefiguraciones semejantes o transferencias de significado de las masacres antiguas a las modernas fueron moneda corriente en la Francia de la segunda mitad del *Cinquecento*, en las representaciones pintadas y grabadas de las matanzas históricas sucedidas durante las guerras civiles que acabaron con la república romana en el siglo I a. C. Aquellos exterminios cumplidos por las tropas de los triunviros –Octavio, Antonio y Lépido–, escenificados entre los palacios y monumentos de la Roma antigua, aludían a las matanzas de protestantes –recientes o por venir– en las guerras de religión en Francia.

Un grabado y veinte cuadros sobre este tema han sido relevados en la producción artística francesa entre 1556 y 1570.[23] Los ejemplos más asombrosos los proporcionan dos lienzos pintados por Antoine Caron, en 1562[24] y 1566,[25] que podrían referirse a los hechos luctuosos de Wassy, en 1562, pero también podrían profetizar el espanto de la "estación de San Bartolomé", entre agosto y octubre de 1572.[26]

La saña de los atacantes, lo macabro de las cabezas acumuladas en la degollina general, los masacrados indefensos e inermes en ambas telas, la impasibilidad de los triunviros en la primera de ellas han situado la ferocidad animal del lado de los tiranos de antaño y hogaño: los gobernantes de Roma tras la muerte de César anuncian y representan la corte de los Valois, la reina madre Catalina, los príncipes católicos de la sangre y los *ligueurs* de la segunda mitad del siglo XVI.

En una oda de *Trágicas*, *Los Hierros*, el poeta reformado Agrippa d'Aubigné trazó –años más tarde– un paralelo equivalente: mientras Nerón *"gracias a los llantos de los mártires acalló los lamentos de los romanos engañados"*, los protestantes *"sirven de hostia, injusto sacrificio con el que es necesario expiar de nuestros príncipes los vicios"*.

En 1573, el hugonote François Dubois pintó la *Mañana de la Matanza de San Bartolomé*:[27] las poses, los movimientos, los grupos, el espacio urbano de París apenas se diferencian –por la ropa y los revestimientos decorativos de la arquitectura– de sus homólogos romanos en las obras de Caron.

La transfiguración de las masacres ha sido completada para la época moderna:

[23] Ehrmann, Jean. *Antoine Caron. Peintre des fêtes et des massacres*. París, Flammarion, 1986, pp. 21-51.

[24] Óleo sobre tela, 142 x 177 cm., en el Musée Départemental de l'Oise, en Beauvais.

[25] Óleo sobre tela, 116 x 195 cm., en el Museo del Louvre de París.

[26] Garrisson, Janine. "Guerre civile et compromis. 1559-1598", en *Nouvelle Histoire de la France Moderne 2*. París, Seuil, 1991, pp. 168-194.

[27] Óleo sobre tela, 94 x 154 cm., en el Museo Cantonal de Bellas Artes de Lausanne. Aunque la atribución es discutida, digamos que François Dubois nació en Amiens, en 1529, y murió exiliado en Suiza, en 1584.

la ideología y la acción directa de las masas han asumido papeles principales en el drama.

III

El menosprecio de los otros hasta su "bestialización" asomó con fuerza en las civilizaciones europeas a partir de la conquista de América, aun cuando las descripciones coetáneas del asalto depredador a las culturas del Nuevo Mundo a menudo presentaron no a las víctimas del etnocidio, sino a los atacantes como los seres brutalizados por la violencia. Pensemos en los relatos de los dominicos Bartolomé de Las Casas y Diego Durán[28] o en las imágenes de Théodore de Bry.[29]

Correspondió al imperialismo europeo del siglo XIX ahondar la deshumanización de los indígenas americanos, los asiáticos y –más que nada– los africanos, fueran semitas, bereberes o bantúes. Es difícil imaginar los extremos que –en tal sentido– alcanzaron los ocupantes franceses en Argelia, los agentes del rey Leopoldo II en el Congo y los alemanes en el África sudoccidental.[30]

En el siglo XX, todos los genocidios –de Armenia a Bosnia–Herzegovina y Ruanda– se fundaron en el anatema de la alteridad humana, y a éste aunaron planificación y prolongación en el tiempo.

La organización técnica fue un factor central en los casos de la colectivización forzosa soviética, el genocidio camboyano, las desapariciones de personas durante las tiranías militares en la Argentina, Chile y otras naciones del Cono Sur de América, y –por supuesto y en forma superlativa– en el caso de la *Shoá*. Ésta representó –en verdad– la confluencia, en su más alto grado, de todas las variables examinadas, a las que cabría agregar la colaboración –cuando no la acción directa y frecuente– de las masas en las primeras formas del exterminio, una práctica política de larga y triste tradición en la historia europea desde los primeros *pogroms* que acompañaron a las Cruzadas, en el siglo XII, hasta la *Kristalnacht*, en noviembre de 1938.

Por ello mismo, igual que ocurrió con Heródoto y Tucídides –quienes experimentaron la dificultad intelectual y emocional de contar la masacre y se detuvieron en el borde de ese agujero del tiempo–, los historiadores de la *Shoá* se han enfrentado con el problema de la representación narrativa y visual de la catástrofe.[31]

[28] Todorov, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. París, Seuil, 1982.
[29] Bry, Théodore de. *La cuarta parte del mundo. La conquista en imágenes*. Venier, Lieselotte-Lange, John (ed.). Caracas, Centro de Arte Félix, 1992.
[30] Bruneteau, Bernard. *Il secolo dei genocidi*. Bolonia, Il Mulino, 2005, pp. 39-45.
[31] LaCapra, Dominick. *Representing the Holocaust. History, theory, trauma*. Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1994; LaCapra, Dominick. *History and memory after Auschwitz*.

No creo inadecuado el declararme a favor de una hermenéutica tenaz de las representaciones, de las más cercanas al abismo de las cámaras de gas en Auschwitz –como los papeles enterrados por los *Sonderkommando* en las inmediaciones de los crematorios,[32] las tomas de los SS en la explanada de Auschwitz (que nos revelan la asimilación que la mente nazi hacía de sus víctimas con los animales: ¿ganado o insectos?) o las fotos de Alex, que ha interpretado Georges Didi–Huberman con tanto acierto–[33] hasta las más alejadas, pero que presienten lo inenarrable, con la perspicacia y agudeza que sólo es capaz de otorgar la inocencia absoluta de un alma infantil de artista.

Me refiero, está claro, a los niños pintores de Terezin: Helga Pollaková, Petr Weidmann, Ruth Heinová, Eva Meitnerová, Hanus Fischl, Lenka Lindtová, Erika Taussigová, Doris Weiserová, Kitty Brunnerová, Hana Beková, Jack Alster, Ruth Scerbaková, Doris Zdekauerová.[34]

El payasito encantador de Anna Klaussnffová está hecho de lana de colores, pero el dibujo impreso del formulario sobre el que ella pintó aprisiona, sin querer, al muñeco. Anna murió en la cámara de gas, el 12 de octubre de 1944.

Los paisajes de Robert Bondy son serenos, pero sus sombras son extrañas: hacen un mayor efecto que los objetos de las que se desprenden. Robert murió en la cámara de gas, el 6 de octubre de 1944.

Las luces de los cirios alegres brillan en una *menorá* de oro, en la noche de *Shabat*, según Irena Karpelesová, pero la casa está cerrada, no apta para claustrofóbicos. Irena murió en la cámara de gas, el 23 de octubre de 1944.

La visión de las montañas de Sonia Waldsteinová nos recuerda la pintura romántica y su idea monumental del infinito luminoso que diluye las formas, pero sus figuras miran hacia afuera del cuadro y marchan al abismo. Sonia sobrevivió.

Los soles de Ruth Guthmannová, los niños desconocidos de Josef Novak, Jiri Ries, Rutzena Zentnerová, Marianna Langová, se propagan en arco iris o mandan sus rayos a los animales, las plantas, el hombre, pero uno de los tonos del espectro o la corona del astro o el mismo cielo es el negro del sol de la melancolía, que poéticamente describió Gérard de Nerval. Ruth y Marianna murieron en el mismo lugar y día que Robert, el de las sombras grandes y oscuras. Josef murió en la cámara de gas, el 18 de mayo de 1944. Rutzena y Jiri también fueron asesinados allí, el 4 de octubre de 1944.

Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1998; Bartov, Omer. *Murder in our midst. The Holocaust, industrial killing and representation*. Nueva York, Oxford University Press, 1996.

[32] Gradowsky, Zalmen et al. *Des voix sous la cendre. Manuscrits des Sonderkommandos d'Auschwitz-Birkenau*. París, Calmann-Lévy/Mémoires de la Shoah, 2005.

[33] Didi-Huberman, Georges. *Images malgré tout*. París, Éditions du Minuit, 2003.

[34] Langer, Lawrence. *Art from the ashes. A Holocaust anthology*. Nueva York, Oxford University Press, 1995.

El *collage* de Eva Riessova evoca los bosques de Bohemia, pero sus regularidades, sus siluetas algo mecánicas aíslan, encierran cada cosa en su lugar. Eva sobrevivió.

Aquella Ruth Guthmannová pintó con gracia y belleza el fondo del mar, pero el manchón oscuro con piernas, que busca representar un buzo, quizá sea la figura de la artista. Sabemos que Ruth murió junto a Marianna y a Robert.

La composición abstracta de Nelly Silvinová tiene colores cálidos, variados, alegres, pero la forma reproduce la de un laberinto. Nelly murió en la cámara de gas, el mismo día que Rutzena.

Otra vez Ruth, con un sol que florece y se estrella contra el pico de una montaña.

Otra Ruth, Schachterová, ha construido, en *collage*, una aldea en la cual arde el fuego en los hogares, un cisne nada tranquilo en el lago, el sol se pone tras las montañas, pero el cielo –hecho de papel de formulario– se ha convertido en la planta involuntaria de un *lager*. Esta Ruth murió en la cámara de gas, el 18 de mayo de 1944.

Marika Friedmannová pintó un *Séder*, pero la mesa y el mundo se desmoronan. Marika murió en la cámara de gas, el 4 de octubre de 1944.

Sólo Doris Zdekauerová representó algo parecido a una pesadilla: una jovencita bellísima y frágil es acosada contra la boca de una cueva por un dragón que vomita fuego, mientras un personaje de gafas y fez en el fondo observa impávido la escena, o tal vez controla los movimientos del monstruo, pero el sueño podría ser –asimismo– la cita de un pasaje de *La flauta mágica*, con Pamina que sortea las pruebas, bajo la mirada del siniestro Monostatos. Doris murió en la cámara de gas, el 16 de octubre de 1944.

Ya basta. Adiós.

SUMMARY

THE HISTORICAL CONCEPT OF THE MASSACRE AND THE SHOAH'S HISTORICAL REALITY

The narration of a massacre (an event of mankind's evolution) presented enormous difficulties of narrative construction and rational explanation to the Greco-Roman historians.

This thesis wishes to present how historiography and art that have dealt with the contemporary experience of the Shoah and with other genocides, have also re-published and explored in depth the dilemmas which the ancient historians experienced with scientific puzzlement and emotional anxiety.

Lic. Damián Andrés Melcer

Relaciones sociales y sus consecuentes prácticas deshumanizantes

"Observa al hombre en sus limitaciones. Mira cómo actúan sobre él las impresiones, cómo arraigan en él las ideas, hasta que –al fin– una pasión creciente le roba todas las serenas fuerzas de su razón y le impulsa a su destrucción."

Johann W. von Goethe.[1]

A modo de introducción decidí que sería mejor –o por lo menos, más fructífero– dejar en claro desde qué perspectiva será analizado el tema en cuestión. De esta manera, quien aborde este escrito deberá entender al Estado como un órgano que es poseído y dirigido por un sector social, que lo utiliza para imponer –al resto de la sociedad– sus intereses particulares, que son "ofrecidos", que se muestran como universales. La lucha entablada por la conquista de dicho órgano, entonces, irá conformando sujetos sociales con intereses tanto generales como particulares. Es decir, hablamos de clases sociales antagónicas y de fracciones de clase. Bajo esta concepción, la sociedad se construye según los intereses de la clase social que se impone como clase general, y al interior de ésta, diversas fracciones se impondrán sobre otras.

Si el Estado es, entonces, un órgano conquistado por un sujeto social, cabe plantearse que su potencialidad –bajo los intereses de un determinado sujeto– es mantener, reproducir y reforzar su lugar en la sociedad. De esta manera, deben reproducirse y reforzarse las relaciones sociales que se imponen en nuestro presente y en nuestra historia, logrando –así– que el sujeto dominante se mantenga en las esferas del control social, político y económico.

Ahora bien, cabría preguntarse: si estas relaciones son beneficiosas para un sujeto y no para otro, ¿cómo es posible la existencia de una representación democrática? Una respuesta aludiendo a la cuestión de la elección como un medio para rescindir diferencias no satisface la pregunta, ya que cabría –una vez

[1] Goethe, Johann W. von. *Las desventuras del joven Werther*. Cátedra, 1998, pág. 99.

más– interrogarse acerca de cómo es posible que un sistema social que reproduce el aumento de la pobreza –entre una mayor cantidad de individuos– y la riqueza –entre una cantidad menor– no sea puesto en debate. Para resumir e intentar ser más claro: uno no vota el cambio del sistema social, sino entre plataformas que siempre ofrecen garantías de otorgar mayor empleo y asegurar la alimentación, la vivienda, la salud y la educación. Pero casi "mágicamente", años después de una votación la sociedad se encuentra con que las garantías anteriormente ofrecidas no sólo han sido relegadas, sino que ha acontecido lo contrario; es decir, no se ha desarrollado el empleo, sino el desempleo; surgen casos de desnutrición, desalojo y aumento de la población viviendo en las calles; aumento de enfermedades psicológicas (depresiones, angustias, etc.), del estado de ánimo, y un notable incremento de la deserción escolar y el analfabetismo; como así también, una caída en la calidad de todas las áreas de la sociedad (caída en las actividades profesionales que repercute en la caída de la calidad de vida).

Lo que resulta paradigmático es que cuando el régimen social es cuestionado por los individuos y los grupos sociales que crea, surgen discusiones sobre lo que debe ser priorizado, lo que es correcto y lo que no; discusiones que colocan en un mismo plano tanto a los grupos sociales que buscan salir de la situación de opresión que se les impone como a aquellos a quienes la práctica opresiva les garantiza diversos beneficios.

Claro está que las cosas resultan correctas según los intereses en juego; por lo tanto, ¿cómo es posible que un sistema social que se impuso reivindicando la igualdad, la libertad y la fraternidad general de los hombres se "permita justificar" las matanzas, los genocidios, las torturas y las violaciones de miles de seres humanos?

La forma de justificar esto buscará construir un "otro" ajeno a lo establecido como correcto, "alguien" que se muestra como ajeno al entendimiento del objeto. Por lo tanto, alguien que está "fuera de". No se concibe el movimiento dialéctico de la posibilidad de la antinomia. Se establece el objeto quieto y el extraño por fuera de él. No existe, en dicha práctica, la búsqueda de una segunda instancia, instancia que niega este objeto –es decir, que utiliza la razón– porque trabaja con antinomias.

Este es el momento "dialéctico", el momento de la negación de la fijación del objeto, en el cual el objeto deja de estar fijo y se mueve, permitiendo –de esta manera– que la cosa devenga otra. Finalmente, el momento que condensa ambos en una superación es el que será denominado "la negación de la negación".

De esta manera podemos concluir que el sujeto social que posee el control del órgano estatal construye, constantemente, un otro que será definido históricamente. No será un ser "ahistórico", sino que tendrá personificación según el período histórico, político, económico y social. Por lo tanto, la persecución de ese otro marcado, excluido y marginado será la acción cotidiana y consciente

de quien posea el control del aparato de reproducción de la vida social; es decir, quien posea el poder político y económico, que en la era moderna se encuentra centralizado en el Estado.

Manteniendo este razonamiento puede pensarse que el Estado totalitario es una expresión del Estado democrático. No pretendo concluir que todo tipo de Estado es totalitario; por el contrario, considero que es necesario identificar los momentos históricos que se dan los sujetos sociales para imponer diversos tipos de Estados.

Ahora bien, lo que sí pretendo es marcar que la existencia del Estado tiene entera relación con la necesidad de imponer la concepción del mundo de un sujeto social al resto de la sociedad. Por eso, al hablar de "Estado totalitario" debemos tener en claro que se habla de "Estado total"; es decir, todas las acciones prácticas del Estado se desarrollan de tal manera que se encuentran totalizadas. Las organizaciones políticas opositoras son desarticuladas, perseguidas, proscriptas. Se aísla gradualmente, pero en lo inmediato, a las organizaciones populares y obreras. En los siguientes momentos se hará con otras expresiones políticas que se presenten independientes de la organización política en el poder. Las organizaciones económicas, tanto de instituciones privadas como los sindicatos, son intervenidas desde el Estado; los representantes del mismo se transforman en miembros dirigentes ante los actores económicos de la sociedad. Pero fundamentalmente, los sindicatos serán las organizaciones que deberán adaptar a sus miembros a las políticas del Estado.

En cuanto al aspecto social, toda expresión artística, cultural –es decir, toda práctica social– no escapa a las esferas del control estatal. Es el Estado –y su mirada política (o biopolítica, fundamentalmente en el caso del nazismo)– el que ofrece las posibilidades de expresión y divertimento.

De esta forma, puede hablarse de que las prácticas cotidianas son llevadas a su más clara y alta expresión, lo que permite observar al Estado en su esencia, en su manifestación de instrumento de un sujeto social que necesita reproducir su vida y sus materiales para seguir viviendo (en el caso del capitalismo, lo que debe ser sostenido y reproducido son las relaciones entre explotadores del trabajo ajeno y... los ajenos). Un Estado que pone en evidencia que los intereses sociales son los que están en juego y que necesitan ser definidos.

Por eso es totalitario, porque utiliza de manera total los medios que posee a su alcance: por un lado, los represivos, para aniquilar, destruir o diezmar a aquellos sujetos que resulten posibles centralizadores de resistencias; y por otro, los ideológicos, a través de los cuales busca la aceptación y la contemplación[2]

[2] No se busca la participación activa y cuestionadora. La participación que el Estado logra de los individuos se encuentra regimentada; es decir, no escapa a las esferas del control y la normativización.

del grueso de los individuos, quienes pasan a conformar una masa sin forma ni centralización.

Negación del Holocausto-*Shoá*

Hegel decía que *"la historia avanza por su lado malo"*, en referencia a que el alma de la dialéctica es la negación, instancia en la que surge su opuesto.[3] Por eso, en la era moderna, en la época de la "libertad, igualdad y fraternidad", es necesario negar la opresión, la desigualdad y el enfrentamiento, hechos que –a su vez– niegan los principios anteriormente mencionados, ingresando en un círculo vicioso. La forma en que nuestra sociedad niega es negando al sujeto que hace presente esta contradicción. Desde los sectores dominantes no se supera esa primera instancia de negación, sino que se busca corregirla, como si el problema resultase de una desviación, por ejemplo: una desviación de la corrupción política, una desviación de aquellos que no quieren trabajar, una desviación de aquellos que están resentidos por no haber obtenido lo de uno, etc.

Sin embargo, el surgimiento constante de movimientos de crítica y resistencia a lo establecido pone en duda la desviación. Por eso la percepción de que la "historia se repite", ya que como las diferencias sociales se hacen presentes de manera estructural, quienes las encarnan también se tornan presentes sobre una estructura que los coloca en posiciones enfrentadas. Ahora bien, este enfrentamiento no es superado, sino que se estanca. Por eso, el sujeto que es negado exige ser eliminado como tal; es decir, como simple negatividad. No hay detenimiento para pensar qué parte de verdad existe en la primera instancia, como tampoco lo hay para observar la existencia de verdad en su negación. No se conjugan ambas verdades para superar lo existente, sino que se estancan las relaciones. Es necesario dejar de aclamar la libertad, la igualdad y la fraternidad para pasar a transformarlas en reales.

Será, entonces, desde la perspectiva mencionada que se abordará el concepto de "negación".

Podrían marcarse diversos aspectos en lo que entiendo como "negación del Holocausto-*Shoá*". Debo aclarar que considero, por lo menos, tres esferas: quienes niegan sus propias acciones durante y posteriormente de haberlas realizado; quienes niegan su conocimiento de los hechos, al finalizar los mismos; y en última instancia, la negación de quien debe ser negado, según los intereses de quienes controlan el aparato estatal, instrumento fundamental para implementar las prácticas de negación. Negación que, a su vez, es doble: por un lado, la

[3] Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, 1999 (6ª reimpresión).

que se realiza desde el aparato estatal, y por otro, aquella que los mismos negados realizan sobre sí mismos.

En primer instancia, el Estado aparece como el principal impulsor de la acción de negar los acontecimientos que él mismo impulsa, tal como queda evidenciado en el siguiente documento: *"Los fusilamientos deben realizarse lejos de las ciudades, pueblos y vías públicas. Las tumbas deben ser allanadas de tal manera que no se conviertan en un lugar de peregrinación. Prohíbo las fotografías y que se permitan espectadores en las ejecuciones (...) el emplazamiento de las tumbas debe mantenerse en secreto".*[4]

Esta cita conforma uno de los aspectos de la instancia que denominaré "objetiva"; es decir, el plan político con el fin de ocultar los hechos concretos al grueso de la población. Puede considerarse, entonces, que las políticas de desinformación –en este caso– son llevadas a cabo a conciencia por los integrantes de las esferas estatales. En la misma instancia surge un segundo aspecto, denominado por mí "subjetivo". Es decir, nos encontramos con la intención de desarrollar –desde el aparato estatal y al interior del mismo– los mecanismos represivos del psiquismo humano, buscando negar lo actuado, lo que permitirá –entonces– negar la *Shoá* mientras ésta acontece.

La construcción de la negación de las acciones al interior del aparato estatal apunta a quienes participan activamente en las acciones de persecución y asesinato. La campaña hacia las propias filas de los miembros del aparato estatal que ejecutaban las órdenes apuntaba a lograr que las *"impresiones del día tienen que borrarse mediante la celebración de acontecimientos sociales por las tardes"*. Dicha *"celebración"* posee características particulares, a saber: *"Comieron poco, pero bebieron en exceso. Se les suministraron generosas cantidades de alcohol y muchos policías se pusieron bastante borrachos"*.[5]

Desde esta perspectiva aparece el Estado como destacado impulsor de las prácticas adictivas y de ensueño, efecto que producen las drogas, por lo que no sería extraño permitirse relacionar el comercio de elementos dañinos para la salud de los individuos y un interés concreto en dicha implementación, por parte del aparato estatal. Un interés que no sólo es económico, sino también social. Enaltece, vincula –los individuos se desinhiben y se relacionan– y luego adormece.

Resulta interesante, en base a esto, tomar como referencia el libro de Aldous Huxley *Un mundo feliz*,[6] en el cual diversas apreciaciones dan cuenta del régimen nazi, como el *"soma"* –la droga de la felicidad, facilitada por los orga-

[4] Orden confidencial del coronel Montua, el 11 de julio de 1941. En Browning, Christopher R. *Aquellos hombres grises. El Batallón 101 y la Solución Final en Polonia*. Edhasa, febrero de 2002 (1ª ed.), pág. 47.

[5] Relato de la experiencia vivida en la Masacre de Józefow. En Browning, C., op. cit., pp. 136-137.

nismos estatales–. La negación cubre también la necesidad imperante de lograr que "no se sepa". Es decir, que el Holocausto será negado doblemente, en lo que a la población se refiere. Por un lado, *"los fusilamientos deben realizarse lejos de las ciudades"*; por otro, la existencia de los guetos y, luego, los campos permite que lo que allí acontece, allí se quede.

Lo que es llamativo –e interesante, a su vez– es que todos los Estados autoritarios hayan implementado políticas de "atemorización" social; es decir, que generaban temor en la población "inocente". Ante la pregunta "¿por qué esto sucede?", la respuesta más firme y elocuente que considero es que se debe a la necesidad de quebrar cualquier búsqueda de una salida ante el autoritarismo, la pérdida de libertades y la inevitable crisis económica que se sufre bajo un régimen de explotación; es decir, que se necesita sostener una sociedad en la cual reine el "malestar en la cultura". Pero anteriormente a generar este "temor", deben destruirse los canales de expresión que encuentra la sociedad para resistir o construir alternativas. Por eso, las persecuciones de estos Estados se dirigen inmediatamente a los partidos y organizaciones obreras o a aquellas pertenecientes al campo popular, que son los representantes del sector más oprimido, ya que son estas organizaciones los núcleos de mayor resistencia a lo establecido, a lo instituido. En relación a esto, Primo Levi dirá que *"no se debe olvidar que las primeras víctimas de los* Lager *alemanes, cientos de miles, fueron –precisamente– los cuadros de los partidos políticos antinazis. Al faltar su aportación, la voluntad popular de resistir, de organizarse para resistir, resurgió mucho más tarde"*.[7]

Otro comentario al respecto será transmitido a través de la experiencia de un sobreviviente, Jan Valtin, quien dirá: *"Comprobé que los presos llevados a las sesiones de tortura se diferenciaban –ahora, en la última parte del año 1936– de los distintos tipos de militantes conducidos en los primeros tres años de gobierno de Hitler. Había ahora más judíos, profesionales, sacerdotes católicos, pequeños comerciantes y otras personas que jamás pertenecieron al partido o al proletariado"*.[8]

Finalmente, las palabras de un alto colaborador nazi resultan, a esta altura, elocuentes: "*Vi puntos buenos en el programa nacionalsocialista: los puntos sociales, el alejamiento del antagonismo de clases. Uno de los problemas graves de Alemania era el aumento del antagonismo de clases, y alejarnos de aquello fue un gran alivio para todos, y fue un gran avance; y estábamos convencidos de que podíamos combatir el bolchevismo*".[9]

[6] Huxley, Aldous. *Un mundo feliz*. Hyspamerica, 1984 (1ª ed.).
[7] Levi, Primo. *Si esto es un hombre*. Muchnik, febrero de 2005 (4ª ed.), pág. 317.
[8] Valtin, Jan. *La noche quedó atrás*. Claridad, agosto de 1988 (10ª ed.), pág. 596.
[9] Declaración de Franz von Papen, diputado del Centro Católico en la Cámara prusiana (1921/28), efectuada en Nüremberg, el 12 de octubre de 1945. Cuando Hitler asumió el

Al ilegalizar o proscribir diversas organizaciones políticas, los canales de expresión van reduciéndose notablemente. De esta manera se quiebran los espacios de canalización de los posibles descontentos de la población, porque inmediatamente serán otras organizaciones o partidos políticos los que quedarán proscriptos y perseguidos, quedando –de esta manera– los individuos a merced del poder centralizado del Estado.

No es la esfera política la única instancia social de los seres humanos; por eso, el Estado totalitario se derrama en las diversas esferas de la sociedad, incluyendo los sitios de reuniones y expresiones socioculturales. *"Las organizaciones de la Juventud de Hitler se ocuparon de que los salones de baile en los que reinaba el* swing *fueran gradualmente reemplazados por las reuniones y bailes de carácter netamente folclórico, en armonía con la ideología de la 'comunidad nacional'."*[10]

Una vez "controlados" o "desmembrados" estos grupos, la sociedad sólo presenta seres individuales, que pueden ser corrompidos y atemorizados más fácilmente por el aparato estatal y sus prácticas. Estos seres se encuentran separados y aislados unos de otros, en contraposición con el aparato del Estado, que –homogeneizado y armado– unifica a un sujeto político que construye imaginarios sociales e individuales. Se combinan, así, elementos fundamentales para lograr el objetivo de "atemorización" y opresión.

Por lo tanto, será necesario construir objetivos a cumplir, para lograr que fluyan las expresiones sociales en un mismo sendero. Dichos objetivos contendrán conceptos que serán también totalizadores, que buscarán fortalecer la imagen de unidad; en este sentido, aparecen expresiones como "el pueblo", "el ario" y, en nuestra actualidad, "el mundo occidental".

En este sentido es que debemos entender el comportamiento de los individuos, y no como dice Goldhagen en su libro acerca de los ciudadanos alemanes, a quienes denominó *"verdugos voluntarios de Hitler"*. No es una cuestión de mera voluntad. Los individuos que ejercen las acciones son producto de su contexto social. El ser social crea sus propias relaciones –lo que se conoce como "relaciones sociales"–, y el hecho que el ser social cree determinadas relaciones y no otras se debe al estado en que se encuentran las fuerzas que producen en la sociedad, estado que también resulta de la manera como producen las fuerzas

---

poder, en 1933, Von Papen formó parte del primer gabinete, como vicecanciller. A partir de 1934, criticó abiertamente la exacerbación del nacionalsocialismo, así como su campaña anticristiana, lo que le valió su destitución, siendo nombrado embajador en Austria (agosto de 1934). Durante la Segunda Guerra Mundial fue embajador en Ankara, Turquía (1939/44), donde lograría el acuerdo de no agresión germano-turco (1941). En Overy, Richard. *Interrogatorios. El Tercer* Reich *en el banquillo*. Tiempo de memoria-Tusquets, marzo 2006 (2ª ed.), pág. 450.

[10] Bronfman, Miguel. "El jazz en la Alemania nazi", *en Nuestra Memoria*. N° 17. Fundación Memoria del Holocausto, http://www.fmh.org.ar/revista/17/eljazz.htm.

sociales. Es decir que, en definitiva, las relaciones sociales que se establecen en los períodos históricos tienen su propia lógica, la cual –a su vez– "produce" los hombres que ese momento histórico necesita.

El individuo que mejor capte las necesidades del momento y las que serán necesarias en el devenir inmediato será aquel que se destacará por sobre el resto de los hombres, será la personificación de los movimientos sociales (pintores, músicos, políticos, estadistas, filósofos, religiosos, etc.). Por lo tanto, el hombre, si bien produce su vida, es –fundamentalmente– producido por las relaciones que escapan al control del individuo. Por las relaciones que establecen las fuerzas sociales, las cuales se expresan como relaciones de poder. Porque "poder" es la capacidad para controlar la conducta de otras personas, porque *"convierte las fuerzas y entusiasmos de los demás en la ejecución de sus propios planes"*.[11] Y que exista poder significa que existen relaciones de superior e inferior, de subordinación y dependencia. Por eso, la responsabilidad se encuentra en la esfera de la centralización del poder, cuyo accionar fue el de disgregar, atomizar, individualizar –de manera totalizante– a los hombres, porque *"volverse insignificante constituía una defensa que, más que cualquier otra, ayudaba a producir el tipo de persona infantil, sumisa, fácilmente manejable, como deseaban los SS"*.[12]

Las prácticas del poder conllevan la conformación de un otro que será presentado como ajeno. Como el objeto que se diferencia del grueso de la población o se encuentra por fuera del "contrato social". Un otro que será denominado *"malhechor"*, ya que *"al atacar el derecho social, se vuelve –por sus delitos– rebelde y traidor a la patria; deja de ser miembro de ella al violar sus leyes, e incluso le hace la guerra. Entonces, la conservación del Estado es incompatible con la suya"*.[13] En estas palabras de Rousseau encontramos que desde la conformación de las sociedades modernas es percibida la necesidad de quitarle a quien se enfrente al soberano su calidad de ciudadano y colocarle la marca del "malhechor". (Aquí me detengo para tomarme la atribución de hacer el siguiente juego de palabras: "malhechor" puede descomponerse en quien "mal hace" o –¿por qué no?– quien está "mal hecho", por lo que la problemática social –ya en tiempos de Rousseau– se focalizaba hacia la negación de lo social y la búsqueda del problema en la desviación, en el mal particularizado.)

El malhechor –por su acción confrontativa hacia el Estado– deberá perecer, y al morir, lo hará –según palabras de Rousseau– como enemigo, no como

[11] Goethe, J., op. cit., pág. 120.

[12] Bettelheim, Bruno. *La autonomía en la sociedad de masas. El corazón bien informado.* Fondo de Cultura Económica. Si bien Bettelheim se refiere a la actitud asumida por la mayoría de los prisioneros del régimen nacionalsocialista, considero pertinente ampliar el uso de la caracterización, ya que considero que esclarece cuál era la actitud buscada al interior de la población.

[13] Rousseau, Jean Jacques. *El contrato social*. Losada, Junio de 1998 (1ª ed.), pág. 80.

ciudadano. Ese "no ciudadano" ya no es parte de un "nosotros", se convierte –mejor dicho es convertido– en "otro".

No será sólo en Rousseau, sino también en otros autores que pertenecen a la teoría social, como Durkheim, que podemos encontrar extractos que pueden ser entendidos en base al eje de la "deshumanización"[14] del otro: *"Siguiendo la fórmula kantiana, debemos respetar la personalidad humana dondequiera que se encuentre; es decir, en nosotros como en nuestros semejantes"*.[15] Esta frase debe ser comprendida con otra que –en el orden de la escritura original del libro– la precede y que dice: *"Hoy, como antes, si el criminal es objeto de reprobación, lo es por no ser nuestro semejante"*.[16] Es decir que si el criminal es reprobado por no ser nuestro semejante y debemos respetar la persona humana en nuestros semejantes, entonces –al no ser nuestro semejante el criminal– cabría preguntarse si acaso no debemos respetar su humanidad.

Podrá contestarse que a la persona humana se la respeta; sin embargo, la respuesta real, concreta, es innegable a los ojos de quienes quieran ver. Las torturas no son cosa del pasado, el enemigo es deshumanizado a través de producciones simbólicas, pero también a través de políticas de exclusión, alejamiento, demarcación. De esta forma se busca justificar las acciones posteriores; el proceso puede no ser a conciencia, pero acontece gradualmente, es progresivo.

Las prácticas del nazismo no pueden dejar de pensarse como procesos. Es decir, no es que un día diversas personas se levantaron y decidieron salir a masacrar judíos, gitanos, opositores políticos y demás; tuvo que darse un proceso de desprestigio del otro.

La práctica del gueto no fue la única, aunque sí la más concreta: significó el encierro y la señalización del "problema". Como lo es, en nuestra actualidad, el cierre –en algunos casos, "virtual"; es decir, jurídico– al paso de inmigrantes, como las leyes de inmigración recientemente votadas en Suiza, entre otras cosas: *"La nueva legislación prohíbe la entrada al país de extranjeros no europeos sin contrato de trabajo. Y admite que quienes se hagan pasar por refugiados puedan ser encarcelados hasta por dos años"*.[17]

Otros casos, también de nuestra actualidad, presentan el problema de la demarcación de manera concreta, con paredes de "concreto", como ser el muro levantado contra determinados territorios, marcados como –en algunos casos, potencialmente, y en otros, efectivamente– dañinos. Para 2008, la tercera parte de la frontera estadounidense con México deberá contar con vallas elevadas,

[14] Al hablar de "deshumanización" no me refiero, únicamente, a las prácticas del nazismo –sobre las que hay diversos relatos–, sino a toda aquella construcción que no permita comprender al otro, a toda idea que niegue al hombre como sujeto actuante y pensante.
[15] Durkheim, Emile. *La división del trabajo social*. Vol. II. Planeta-Agostini, pág. 205.
[16] Ibíd., pág. 201.
[17] *Clarín*, 24/9/06.

con el objetivo de contrarrestar el afluente inmigratorio de los países latinoamericanos.[18] De esta manera, no se plantean los problemas –desde las altas esferas del poder– como sociales. Se construye un "otro" que aparece negado como "ser propio" porque es construido desde las esferas que controlan y organizan la vida social; por lo tanto, ese otro lo es según la mirada de quien es responsable de la sociedad.

Por lo tanto, los aspectos anteriormente mencionados acerca de la práctica del Estado frente a sus integrantes, como así también frente a la amplia población, confluyen –entonces– en un tercero, que se hace presente como "justificación" para actuar como se actúa: la negación del desarrollo del cuerpo del "otro" hombre; por tanto, la negación del ser. La negación del cuerpo y del ser es la expresión total del régimen totalitario, lo cual se manifiesta en el *"asocial"* o *"musulmán"*.[19] Resulta una obligación marcar que, si bien este cuerpo no fue el predominante en los campos, sí muestra el absoluto de la perdición individual y su consecuente subsumición al régimen imperante en su totalidad.

Igualmente, la búsqueda del cuerpo obediente, que responde mecánicamente, como un autómata, será producto no sólo de las fuerzas productivas de la sociedad, sino también el resultante de las formas de gobierno implementadas. De esta manera, en los campos de concentración uno se enfrenta a la potencialidad del cuerpo y del ser de manera negativa, haciéndose presente la posibilidad de que el hombre sea negado. Convirtiéndose en un absurdo; es decir, un hombre cuya realización como tal no puede manifestarse ni objetiva, ni subjetivamente. En síntesis, cabría preguntarse *"si esto es un hombre"*.[20]

La acción de asesinato, odio y demás actos "irracionales" no se aplica solamente a los aspectos educativos o de clase. La implementan hombres sumergidos en una estructura económica, política y social; es decir, hombres que se encuentran subsumidos en determinadas relaciones sociales.

Al pretender buscar en los individuos la razón del accionar del régimen nazi se cae en un problema sin resolución. Los hombres que fueron parte del régimen provenían de instituciones educativas que se desarrollaban en un Estado democrático. El régimen es el que se impone y, de esta manera, reconstruye a los hombres tanto simbólica como físicamente.

La idea del "judío piojoso" se hace real al someter al judío a la miseria en los guetos. La idea del "judío como peste" se vuelve real al estar éstos encerrados

[18] *Clarín*, 27/10/06; *La Nación*, 29/10/06.

[19] Por el contexto histórico que rodea a este escrito prefiero utilizar el término "asocial", de Bettelheim. Los asociales eran los prisioneros que *"parecían esqueletos ambulantes; era obvia la desintegración de sus cuerpos y sus personalidades (...) eran realmente peligrosos, transmitían enfermedades (...) y su desesperación y nihilismo eran contagiosos"*.

[20] Levi, P., op. cit. La lectura del texto plantea interrogantes sobre la definición del ser humano bajo los efectos del campo de concentración (*Lager*).

e infectados. El terrorista se vuelve terrorífico cuando su sociedad, lo que la humanidad puede ofrecerle, se le presenta de forma apocalíptica.

La historia social de opresión y marginalidad de la humanidad, la historia del aislamiento y la enajenación de la vida humana coarta la perspectiva de poder realizar una "mirada social" de los hombres. Las prácticas cotidianas, nuestras esferas individuales y particularistas, nuestra especificidad en las tareas y nuestra –en consecuencia– conformación de la conciencia como conciencia de lo inmediato que nos rodea se enmarcan en un contexto que presenta al hombre separado, alejado, enajenado de su ser genérico; es decir y en definitiva, el hombre enfrentado al otro hombre.

Sólo se piensa al hombre según el interés de satisfacer la necesidad, se ve al hombre como un instrumento, como un objeto, como una cosa, como un "no hombre". Las necesidades se imponen por sobre cualquier otro interés humano. Esto se debe a que aún se vive sin garantizar la satisfacción de las necesidades fundamentales para el desarrollo del ser humano.

Por lo tanto, este hombre que será negado en la *Shoá*, no será la última vez que lo sea en la historia. En nuestro presente, la negación del ser del otro ha surgido en diversos momentos; en la Argentina, durante la constitución del discurso de los "dos demonios", el subversivo. En la actualidad, el terrorismo ha ocupado el eje central sobre el cual se plantean –una vez más– estas prácticas: el pasado 28 de septiembre, el Parlamento estadounidense sancionó una ley que contaba con la aprobación del Senado, "*la llamada Military Comission Act de 2006 (MCA), ley (...) que está dirigida a reprimir a los 'combatientes enemigos ilegales' en cualquier parte del mundo*".[21]

Si existe la desigualdad, quien oprime intentará mantener esa relación y quien se encuentra oprimido buscará romperla, en determinado momento y bajo determinadas circunstancias; por lo tanto, la desigualdad conlleva a la construcción –constantemente– de un "otro" social. Es en base a esto que se debe considerar al Estado capitalista como potencialmente genocida. Ese "otro" se irá construyendo a medida que las necesidades se impongan y los sujetos a vencer sean pasibles de personificar políticamente (por ejemplo, los aborígenes, los inmigrantes, los judíos, los esclavos, los "cabecitas negras", los subversivos, los piqueteros, los terroristas). Por esta razón, los conflictos que se esconden bajo los mantos de la religión, la etnia, el enfrentamiento de culturas sólo ocultan que son los sujetos sociales quienes –producto de las relaciones que construyen– intentan imponerse a través de diversos medios.

La negación del Holocausto-*Shoá*, en la actualidad, es la práctica de un sujeto social que vive porque las relaciones sociales que existen hoy –como antes– le permite seguir reproduciendo sus prácticas.

[21] Gelman, Juan. *Página/12*, 8/10/2006.

La negación del Holocausto no es sólo eso; es decir, no es sólo negar la matanza de millones de seres humanos y una política de exterminio consciente de los judíos.

El nazismo, como hecho histórico particular –de uno de carácter general, como el fascismo–, al ser la expresión más desarrollada del sostenimiento del régimen capitalista ante su descomposición, termina manifestando todas las contradicciones del régimen social capitalista, pero de manera exacerbada. Su discurso, su demagogia, lo presenta como una herramienta para subvertir el orden establecido. Sin embargo, al no atacar la forma de producción –es decir, el modo como se produce, constantemente, la vida individual y social–, mantiene intacto el régimen social de reproducción de la vida.

Ese régimen social exige ser negado, ya que deben negarse las relaciones sociales que han dado vida, que hicieron posible, que permitieron las prácticas del terrorismo, el exterminio, el genocidio.

Ahora bien, durante el transcurso del nazismo como actualmente, que se niegue el Holocausto no deja de significar y de hacernos pensar en la existencia de un sujeto que niega. Pero ese sujeto que niega se sitúa en un mundo que permite y que –podemos pensar– busca ser negado. Porque resulta imposible pensar por fuera del mundo en el que uno vive debe deducirse que la negación del Holocausto también es pensar negando la vida misma.

Negar el holocausto es negar, una vez más, las contradicciones que se establecen en las sociedades modernas. Contradicciones que han tornado extremadamente posible la destrucción de la humanidad. Contradicciones que llevan a pensar en que si –actualmente– el aumento creciente de la desnutrición, la opresión, la explotación se mezcla con la falta de estímulo, se irá generando que el cerebro termine atrofiándose y el cuerpo se desarrolle limitadamente, por lo cual –entonces– nos encontraremos con un individuo al que llamaremos "humano" sólo por su morfología análoga con otros seres. Esta contradicción plantea la pregunta de si acaso la actual reproducción social nos lleve, tarde o temprano, a redefinir el concepto de lo humano.

Al negar el Holocausto-*Shoá* –es decir, las relaciones que le dieron vida– se niega la posibilidad de la vida actual, presente; se niega la posibilidad de buscar un mundo en el cual –efectivamente, como decía Hegel– la razón se desarrolle en las instituciones que deberán ser reflejos de la misma. Lo que no es si no decir que las instituciones serán reflejos de nuestras reales necesidades para permitir la satisfacción de las mismas, acrecentando las capacidades creativas y emancipadoras de los hombres. Por lo tanto, no se trata de negar el Holocausto-*Shoá*, sino de negar –para superar– las relaciones sociales que han negado la vida, permitiendo el Holocausto-*Shoá*.

Bibliografía adicional
Plejanov, G. "El papel del individuo en la historia", en *Obras escogidas*. Tomo I. Quetzal.
Feierstein, Daniel. *Seis estudios sobre genocidio*. Eudeba, abril de 2000 (1ª ed.).
Marx, Karl. *La ideología alemana*. España, L'Eina.
Marx, Karl. "El trabajo enajenado", primer manuscrito de *Manuscritos sobre economía y filosofía*. Alianza editorial, 1997 (16ª reimpresión).
Feinmann, Juan Pablo. "La filosofía y el barro de la historia". Artículos varios publicados en *Página/12*.

SUMMARY

SOCIAL RELATIONSHIPS AND THE RESULTING DEHUMANIZED PRACTICES.

During the course of Nazism, like now, the denial of the Shoah does not stop signifying and at the same time, driving us to think about the existence of a denier.

But this denier is located in a world that allows, and we can think, that even looks to be denied.

Because it is impossible to think outside of the world where we one lives, we must conclude that to deny the Shoah like thinking about denying life.

Denying the Shoah is to deny our current life, and the possibility to look for a world where, actually, reason will develop institutions that should be a reflection of it; institutions that will be the reflections of our real needs.

History and social reality have denied – and still continue denying – social and political forms suitable to the principles of reason. Therefore, the denier denies himself and only can think about himself ideally if he cannot find an alternative to deny the denial; when he cannot locate his need to deny that precise relation he tries to overcome.

During and in spite of itself, to deny the Shoah frames in its own practices.

Prof. Ana Laura Umansky

Prof. Adriana Assandri

La negación del Holocausto

Un problema de metodología histórica

En las últimas propuestas de la didáctica de la historia se ha hecho hincapié en la necesidad de enseñar, en los últimos niveles de la educación media, la metodología de la historia, para proveer al alumno de los contenidos metodológicos y procedimentales que son necesarios para propiciar una crítica de las narrativas históricas. En este intento, creemos que la negación del Holocausto ofrece un ejemplo fascinante para trabajar en las aulas, ya que se entrecruzan temas actuales –como el antisemitismo, la historia oficial y no oficial, el revisionismo histórico, la formación discursiva– y el trabajo del historiador.

El pensamiento y la problemática que se exponen en este artículo comenzaron a gestarse luego de una investigación cualitativa y cuantitativa de acumulación de información en torno a los argumentos utilizados por los negadores del acontecimiento capital de la Segunda Guerra Mundial: el Holocausto del pueblo judío bajo el régimen nazi.

De esta manera, un primer acercamiento a la "negación del Holocausto" es fundamentalmente de carácter informativo, ya que la información es el punto de partida de toda ciencia histórica. Es común que los docentes de Historia manifiesten la imposibilidad de conciliar los contenidos de las investigaciones históricas con las exigencias de la didáctica. El psicólogo educativo Alberto Rosa Rivero señala que los docentes *"admiten un divorcio entre la práctica docente, por un lado, y la teoría y la investigación histórica, por el otro: los historiadores hacen una historia, pero los docentes tienen que enseñar una muy distinta"*.[1]

Existen diferentes acepciones de "negar el Holocausto" o "revisionismo del Holocausto". Aquí se entenderá por ello *"la doctrina según la cual el genocidio practicado por la Alemania nazi contra los judíos y los gitanos no existió, sino que es producto del mito, de la fabulación, del fraude"*.[2]

[1] Rosa Rivero, Alberto. "Memoria, historia e identidad. Una reflexión sobre el papel de la enseñanza de la historia en el desarrollo de la ciudadanía", en Carretero, M.-Voss, J. (comp.). *Aprender y pensar la historia*. Buenos Aires, 2004, pág. 38.

[2] Vidal-Naquet, Pierre. *Los asesinos de la memoria*. España, 1994, pág. 106.

Estos son los primeros contenidos con los que contamos. Por un lado, un tema problemático de la Historia –la negación del Holocausto–, y por otro, un problema didáctico –¿cómo introducir la negación del Holocausto en las aulas de educación? Pregunta que se complejiza aún más al comprobar que en los programas curriculares de educación media el tema del Holocausto apenas se nombra o se omite... ¡Ésa es la realidad actual!

El enfoque que aquí se presenta tiene tres ejes centrales. El primero, "La negación del Holocausto". Debemos saber qué se entiende por negación, quiénes son los negadores y qué argumentos utilizan. Una vez establecido esto, pasaremos a una segunda instancia, que hemos denominado: "La negación del Holocausto, un problema de metodología histórica". Esta sección tiene como guía conceptual el método histórico; es decir, cuál es el objetivo de la Historia y cuál es su método de trabajo como ciencia, haciendo énfasis en cómo se construye y reconstruye la memoria. En la exposición que haremos de lo que proponen los negadores compararemos su método con el de la metodología histórica y realizaremos un análisis de su discurso. Por último, nos adentraremos en el tercer eje: "Diferentes lecturas del Holocausto, una oportunidad educativa". Estos tres ejes conceptuales estarán unificados siempre en torno a la problemática que nos compete: ¿cómo introducir la negación del Holocausto en las aulas de educación?, ¿cuáles serían las intenciones?

La negación del Holocausto es un tema conocido y reiterativo para algunos –la comunidad judía–, novedoso para otros –la comunidad no judía– y de especial relevancia para los educadores, ya que de ellos depende que las nuevas generaciones cuenten con herramientas que les permitan posicionarse críticamente frente a sus planteamientos –el estudiantado–.

¿Una revisión de la historia del Holocausto?

Si bien el Holocausto ha estado sujeto a diversas visiones y revisiones desde la finalización de la Segunda Guerra Mundial, tanto en el campo de la investigación académica como en los programas oficiales de educación, lo que ha pasado a denominarse en el *jargon* académico "la negación del Holocausto" contiene cualidades específicas. Éstas lo diferencian de otro tipo de negación, que implica la omisión o breve mención de este genocidio en la enseñanza de la Historia en la educación media. Esta situación también la comparte con otros genocidios "olvidados", como el armenio de la segunda década del siglo XX y el de los gitanos durante la Segunda Guerra Mundial.

En el presente artículo nos concentraremos en la forma más organizada y racional de cuestionar las características de la existencia de un Holocausto del pueblo judío durante la Segunda Guerra Mundial, perpetrado por el régimen nazi alemán: la "revisión" o negación del Holocausto.

El fenómeno de la "revisión del Holocausto" comenzó poco después de 1945, como un movimiento de propaganda activo en los Estados Unidos, Canadá y Europa Occidental. Su objetivo más importante consiste en refutar la existencia de la masacre de cerca de seis millones de judíos en Europa por el régimen nazi. En su libro *Denying the Holocaust*, el profesor Israel Gutman sostiene que las raíces de este grupo pueden ser rastreadas y encontradas en el lenguaje burocrático de la política nazi, que intentó camuflar el genocidio bajo la denominación "Solución final al problema judío".[3] Además, alega que la destrucción premeditada durante el Holocausto de la evidencia de campos de exterminio, cuerpos, cámaras de gas y documentación que atestiguara los crímenes letales creó tierra fértil para los negadores de la posguerra.

Es interesante reflexionar acerca del nombre que se adjudicó este grupo de investigadores: el de "revisionistas". Lejos de ser casual, este título demuestra las intenciones de estas personas de entroncar e identificarse con la tradición revisionista histórica de los Estados Unidos de 1920 y 1930, y así ganar legitimidad en el campo académico.

En las primeras décadas, las comunidades judías decidieron no dignificar aquellas acusaciones con una respuesta, creyendo que contestar sólo llevaría a este grupo a una mayor credibilidad. Más tarde, y con cierta resistencia por parte de la comunidad judía, la historiadora estadounidense Deborah Lipstadt rompió ese silencio y los denominó "negadores del Holocausto", ya que –desde su punto de vista– no estaban "revisando" la Historia, sino –más bien– negando lo innegable.[4] Desde entonces, otros investigadores se han sumado a la posición de estudiar lo que han presentado estos "revisionistas" de la *Shoá* y han contrapuesto lecturas y fuentes a las "pruebas" por ellos presentadas de que este genocidio no tuvo lugar. Desde lo estrictamente factual, así como desde la investigación metodológica, adherimos a llamar "negadores" a estos falsos revisionistas.

Después de la guerra, los nazis y sus simpatizantes se rehusaron a tomar seriamente las pruebas del Holocausto presentadas en los Juicios de Nüremberg como crímenes de guerra. De modo similar, un grupo de trotskistas franceses y anarquistas, liderados por Paul Rassinier, denunciaron la evidencia del genocidio como "atroz propaganda estalinista".

[3] Yisrael Gutman provee ejemplos de diversos intentos nazis de oscurecer sus actos de matanza, los cuales sembraron las semillas de la negación, tales como: la ausencia de órdenes escritas por Hitler (*Feuhrerbefehl)* que se refieran a la aniquilación de los judíos y al uso de denominaciones verbales; la utilización de palabras en código (*Sprachregelung*) para referirse a la aniquilación de la judeidad europea: *Aussiedlung* (evacuación), *Endloesung* ("Solución Final"), *Sonderbehandlung* (tratamiento especial), *Umsiedlung* (reubicación), *Abschiebung* (deportación), *Aktion* (operación); la formación de una unidad secreta (la *Unit* 1005), en 1942, comandada por Paul Blobel, que tenía como función la destrucción de la evidencia de la matanza de judíos, quemando sus restos en fosas comunes. Ver Gutman, Yisrael. *Denying the Holocaust*. Jerusalem, 1985, pág. 14.

[4] Lipstadt, Deborah. *Denying the Holocaust*. Nueva York, 1993.

Paul Rassinier es considerado el primer negador del Holocausto, y su libro *Le passage de la ligne*, publicado en 1948 por primera vez, presenta los argumentos clave que han continuado desarrollando los siguientes negadores. El profesor Ephraim Kaye resume los puntos centrales del libro de Rassinier en su *Desecraters of memory*, de la siguiente manera: 1) nunca hubo un plan para la aniquilación sistemática de la judeidad europea, 2) el número de las víctimas judías fue sólo de un millón, 3) fueron los judíos los que declararon la guerra a Alemania, y 4) los testimonios de los sobrevivientes se encuentran inflados y son poco fiables.[5]

Kaye distingue dos períodos en la evolución de la negación del Holocausto con un antes y un después a fines de la década del setenta. En la primera etapa, el autor sostiene que no se presentaban investigaciones firmes y las publicaciones eran de baja calidad y burdas en su encare.[6] La situación cambia con la publicación *The hoax of the twentieth century*, del ingeniero norteamericano Arthur Butz, a fines de 1970, en la cual el autor interpreta de una manera novedosa numerosos detalles tomados de variados documentos. En Europa, los textos del profesor de Literatura francesa de la Universidad de Lyon Robert Faurisson y del historiador británico David Irving le otorgaron a la negación el estatus de una seria erudición. Si bien la esencia de los argumentos básicos presentados por Rassinier continúa siendo el eje de sus publicaciones, estos nuevos investigadores lograron ponerle un halo de "academicismo" a sus escritos.

La historiadora Deborah Lipstadt arguye que mientras que la primera generación buscaba "limpiar" a los nazis a través de justificar el antisemitismo alegando que los judíos merecían el tratamiento que habían recibido por su comportamiento hostil con Alemania, la segunda utilizaba diferentes tácticas.[7]

En esta segunda fase, los negadores reconocen el antisemitismo alemán y declaran su propio rechazo y su disociación del mismo, pero argumentan que –más allá del terrible comportamiento de la Alemania nazi con los judíos– el Holocausto no existió. De esta manera, y utilizando una fraseología vaga, se mostraron como hombres instruidos y sin prejuicios cuya única aspiración era buscar la verdad histórica.

Fue también a fines de la década del setenta que, en los Estados Unidos, se fundó un instituto que le dio al movimiento la posibilidad de una propaganda organizada: el Institute for Historical Review (IHR). De acuerdo a sus propias declaraciones, el IHR se creó como un centro educativo, de investigación y publicación, de interés público, sin fines de lucro y dedicado a la promoción de

[5] Kaye, Ephraim. *Desecraters of memory. Confronting Holocaust denial*. Jerusalem, 1997, pág. 5.
[6] En este primer período se encuentran, además del libro de Paul Rassinier, un panfleto de 37 páginas del estadounidense Austin App y un tratado de 24 páginas del alemán Thies Christopherson. Ver Kaye, E., op. cit., pág. 6.
[7] Lipstadt, D., op. cit.

una mayor conciencia de la historia, especialmente aspectos sociopolíticos del siglo veinte.[8]

Aunque hemos encontrado información significativa que conecta a este instituto con otras formas de racismo, más allá de su antisemitismo, sólo mencionaremos una en esta ocasión: la relación del IHR y *Noontide Press*, un periódico en el que cual han sido publicado artículos del IHR (por ejemplo, *"The Protocols of the Learned Elders of Zion"*, *"The six million reconsidered"* y *"Antizion"*).

Noontide Press pertenece a la Legion for Survival of Freedom, Inc., una corporación fundada en Texas, en 1952, dentro de la cual el IHR también trabaja como entidad. Otros títulos re-publicados por la *Noontide Press* son: *"Amendment to the Constitution"*, escrito por James O. Pace, en el cual se eleva una propuesta para limitar la ciudadanía americana a las personas blancas; y *"The testing of negro intelligence"*, de Robert T. Osborne y Mc Gurk, cuyas investigaciones se encuentran basadas en la *performance* de pruebas de inteligencia realizadas en el período 1966-1980.[9]

Además, el IHR ha organizado una red de propagandistas internacionales que escriben para sus revistas y reuniones anuales. Entre sus miembros afiliados se encuentran: Mark Weber, Bradley Smith y Freud Leuchter, de los Estados Unidos; Ernst Zundel, de Canadá; David Irving, de Inglaterra; Robert Faurisson, de Francia; Carlo Mattogno, de Italia; y Ahmed Rami, de Suecia. El que ha adquirido mayor notoriedad en los Estados Unidos es Bradley Smith, debido a numerosos artículos publicados en periódicos universitarios.

Los negadores del Holocausto han sido procesados por difamación racial en Canadá y Europa Occidental.[10] Sin embargo, los críticos más prominentes de estos negadores –Deborah Lipstadt, Pierre Vidal-Naquet y Michel Shermer– han declarado públicamente que se oponen a las leyes que criminalizan el "revisionismo". [11]

[8] Tomado de su página en Internet: www.ihr.org. Las oficinas del IHR se encuentran en Orange, California del Sur. Afirman que su trabajo es financiado por la venta de libros y grabaciones, suscripciones a sus revistas (*Journal for Historical Review*, *The IHR Newsletter*, *The IHR Update*) y donaciones que mantienen anónimas.

[9] Esta información es tomada del *website* educativo: http://www.nizkor.org.

[10] En el caso canadiense, existe una ley que prohíbe la propagación de noticias falsas, la cual ha sido utilizada –de manera efectiva– contra los negadores. En Francia es ilegal dudar de la existencia de cualquier "crimen contra la humanidad". En Alemania es considerado contra la ley difamar la memoria de los muertos. Leyes similares rigen en Austria, Bélgica, Italia y Suecia. Sin embargo, en los Estados Unidos, aunque la Primera Enmienda garantiza el derecho a la libertad de opinión, más allá de su contenido político, esta legislación no fuerza a los periódicos u otros medios de comunicación a otorgarles espacios para la difusión de esas ideas.

[11] Pierre Vidal-Naquet publicó un artículo, titulado "Del lado de los perseguidos", en *Le Monde*, en el cual hace referencia a cómo enfrentar a los negadores del Holocausto: "No les 'discutimos', demostramos los mecanismos de sus mentiras y falsedades, lo cual puede resultar metodológicamente útil para las jóvenes generaciones. Precisamente es por eso que no hay que encomendar a un tribunal que pronuncie la verdad histórica. Precisamente porque la

Los negadores han basado sus investigaciones en probar que no se ha encontrado evidencia alguna que demuestre la existencia del Holocausto judío. Sin embargo, su metodología de investigación se distancia de la utilizada por los académicos: los negadores se focalizan en ciertos detalles del Holocausto, ignorando absolutamente la vastedad y complejidad del evento. A través de intentar cuestionar la veracidad de variados detalles, sin combinarlos con la gran historia, intentan sembrar la duda de la verdadera existencia del evento. Los detalles en los que se han basado incluyen: la prueba de un plan sistemático para aniquilar a los judíos; la prueba de la existencia de cámaras de gas, especialmente en Auschwitz; la veracidad del *Diario de Ana Frank*; la existencia de campos de exterminio; la utilización de jabón realizado con grasa humana; la fiabilidad de las declaraciones de los testigos, entre otros.

Ephraim Kaye ha explicado que es justamente a través del pensamiento de los negadores que podemos comprender qué es el pensamiento histórico correcto y que, a través de invalidar sus técnicas, podemos aprender a pensar correctamente.[12] Esto puede ser logrado a partir de una unión de todos los materiales que se encuentran disponibles para obtener una visión correcta de la historia, y de este modo, detectar las tácticas ilegítimas de los negadores.

Kaye alega: *"La mayoría de los investigadores consideran que la Segunda Guerra Mundial es el evento histórico más documentado del siglo XX y en general. (...) Esta vastedad de documentación dificulta nuestro trabajo, como historiadores, de buscar y reubicar los detalles del mosaico del Holocausto, ya que ningún documento –por sí solo– es capaz de contar toda la historia. Los negadores son conscientes de esto y, por lo tanto, lo explotan. También explotan la dificultad psicológica que las personas tienen para aceptar esa atrocidad como real"*.[13]

Por su parte, Pierre Vidal-Naquet ofrece una síntesis de ocho puntos que caracterizan al método revisionista. He aquí lo más interesante de los mismos:[14]

- Cualquier testimonio directo aportado por un judío es una mentira o fabulación.
- Cualquier testimonio o documento anterior a la liberación es una falsedad, o bien se lo ignora, o se lo trata como "rumor".
- Cualquier documento, en general, que nos ilustre –de primera mano– acerca de los métodos de los nazis es una falsedad o ha sido manipulado.
- Cualquier documento nazi que aporte un testimonio directo es tomado como un valor nominal, si está escrito en lenguaje codificado, pero se lo ignora (o se lo subinterpreta) si está redactado en lenguaje directo.

---

veracidad de la gran matanza surge de la historia, y no de la religiosidad, es que no debe tomarse demasiado en serio a la secta revisionista. Hay que hacerse a la idea de que existe". En Vidal-Naquet, P., op. cit., pág.104.

[12] Kaye, E., op. cit., pág. 7.

[13] Kaye, E., op. cit., pág. 8.

- Cualquier testimonio nazi posterior al fin de la guerra se considera obtenido bajo tortura o intimidación.
- Han movilizado todo un arsenal pseudotécnico para demostrar la imposibilidad material del gaseado masivo.
- Usan una "prueba ontológica", como se usaba antiguamente para probar la existencia de Dios.[15] Puede decirse que, para los negadores, las cámaras de gas no existen porque la inexistencia es uno de sus atributos.
- Se ignora o falsifica todo cuanto pueda tornar razonable o creíble esta espantosa historia, marcar su evolución o proporcionar términos de comparación política.

Para concluir esta síntesis, el autor escribe: *"Acaso pueda verse mejor qué significa este método histórico; en nuestra sociedad de representación y de espectáculo, es una tentativa de exterminio sobre el papel, que releva el exterminio real. Se resucita a los muertos para herir mejor a los vivos"*.[16]

Uno de los mayores peligros que presenta la negación del Holocausto no es el de convencer a antisemitas de la inexistencia de un genocidio judío, sino el de sembrar la duda en mentes de muchas personas que no son necesariamente antisemitas. Encubiertos bajo el atractivo disfraz de "revisionistas" de la historia han logrado cautivar a muchas personas que, simplemente, se encuentran seducidas por una re-lectura de la historia y –en especial– por una nueva mirada de los eventos más oscuros del siglo XX, sobre todo porque –además– libera de la culpabilidad de que algo tan atroz haya tenido lugar.

Si bien, en nuestro marco latinoamericano, los textos de los negadores no han tenido la difusión de la que gozan en los Estados Unidos y Europa, el hecho que estas personas utilicen Internet para publicar –de una forma barata y rápida, y hasta en ocasiones, anónima– sus "investigaciones" lo convierte en un problema de todas las regiones del planeta que tengan acceso a la misma.

Otra dificultad que surge es el hecho que sus documentos no son fácilmente confrontables, y aunque diferentes especialistas se han ocupado de su contestación, para hacerlo es necesario pasar años en archivos y bibliotecas. Es justamente por esta razón que creemos que, más allá de la necesidad de conocer las investigaciones más actuales sobre los documentos presentados por los negadores, lo que se torna esencial es des-velar, sacarle el velo, a su lógica argumentativa y discursiva, bajo la luz de una correcta metodología histórica de investigación.

[14] Tomado y/o basado en Vidal-Naquet, P., op. cit., pp. 42-44.
[15] Como explica Vidal-Naquet, antiguamente se probaba la existencia de Dios mediante aquello de que su existencia está contenida en el propio concepto de Dios.
[16] Vidal-Naquet, P., op. cit., pág. 45.

La negación del Holocausto, un problema de metodología histórico

"Negar" la historia no es lo mismo que "revisar" la historia. Por lo tanto, negar el Holocausto no es lo mismo que revisar el Holocausto. Dentro de las tareas del historiador está la de revisar los hechos, los acontecimientos, y las interpretaciones de los temas con que trata. Al ser ésta una labor cotidiana de cualquier especialista histórico, el término "revisar" es familiar a la historia y útil a su método y a la verosimilitud que busca alcanzar.

Ya que definimos la negación del Holocausto como un problema de metodología histórico, es preciso explicitar qué es y cómo trabaja la historia, para luego tomar esta referencia como argumento contra lo que expresan los autodenominados "revisionistas del Holocausto".

La historia es una ciencia social que estudia el pasado de la humanidad. Para legitimarse como ciencia, la historia batalló durante siglos para encontrar su propio método, que hiciera que la comunidad científica la aceptara como tal. No contaremos aquí su evolución y sus disputas, pero sí debemos clarificar que es su método el que permite su legitimidad y fiabilidad, y no sólo su definición o los objetivos que se plantea en su estudio.

La metodología de investigación se propone la obtención de nuevos conocimientos, la cual –al seguir prácticas regladas e institucionalizadas– permite que el relato adquiera validez historiográfica.

La historia puede ser vista, también, como un proceso investigador para la reconstrucción de hechos pasados. Hagamos énfasis en la palabra "reconstrucción". Reconstruir no es lo mismo que construir; lo construido está en el pasado. Las construcciones fueron los guetos, los campos de concentración y exterminio, la "Solución Final", las cámaras de gas. La reconstrucción significa volver a construir. Es buscar las fuentes, los documentos, las evidencias, los testimonios que nos permitan volver a ellas en la narración histórica. Este es el trabajo esencial de la historia.

Tanto para reconstruir como para revisar, la historia debe basarse en las evidencias y en las fuentes. Pero no todas las fuentes tienen la misma importancia. Existen las fuentes primarias y las secundarias; esta clasificación tiene relevancia para el tema investigado. Una vez que el historiador tiene esta fuente, debe concentrarse en su análisis –determinar o describir la naturaleza de algo, luego de analizar sus partes–, para luego interpretarla, atribuirle un significado.

En la actualidad, los negadores del Holocausto, quienes han sabido organizarse hábilmente, toman en cuenta el pedido de la comunidad científica de basarse en fuentes para poder refutar un hecho. Utilizan buenas fuentes; o al menos, aquellas que sean válidas y relevantes para probar su teoría. Pero es preciso no caer en su juego, ya que las etapas de análisis e interpretación de las fuentes son trascendentales, y es justamente allí donde fracasan. Durante la

búsqueda de documentación suelen encontrarse con fuentes que no corroboran su hipótesis inicial –que más que una hipótesis, es una conclusión preconcebida–, por lo cual no las incluyen. Un buen historiador debe aceptar esta eventualidad, ya que no es lícito ocultar o forzar las pistas para que se adecuen a la explicación inicial.

Gord Mc Fee, en su ensayo *Why Revisionism isn´t?*, explica: *"El 'revisionismo' se encuentra forzado a desviarse de la metodología de investigación histórica tradicional, ya que busca moldear los hechos para hacerlos coincidir con un resultado preconcebido, niega eventos que han sido probados empírica y objetivamente, y porque trabaja al revés, desde la conclusión hacia los hechos. De esta manera, necesita de la distorsión y manipulación de los eventos que difieran de su conclusión preconcebida. En resumen, el 'revisionismo' niega algo que está demostrado que ocurrió, a través de la deshonestidad metodológica"*.[17]

Ya que estamos inmersos en el tema "método histórico vs. método de los negadores", es útil recordar el funcionamiento de los métodos de la deducción y la inducción en la investigación histórica. La deducción consiste en pasar de lo "general" o "universal" a lo "particular". Por lo tanto, implica sacar conclusiones de ciertas verdades generales; o sea, un conocimiento no basado en fuentes. Por otra parte, la inducción es un método que parte de lo "particular" hacia lo "general"; es decir, se limita a las fuentes y formula afirmaciones basadas en ellas.

En el caso de los negadores del Holocausto, éstos utilizan el método deductivo, yendo de lo general a lo particular. Veamos el siguiente ejemplo: A partir de "El Holocausto no existió" van en busca de fuentes para demostrarlo, y en caso que prueben lo contrario, las consideran falsas. Si no es así, interpretan los documentos según su conveniencia, y si aún no es posible determinarlo, afirman lo que creen con contundencia.

El historiador Jersy Topolsky, especializado en los estudios de metodología de la investigación histórica, advierte: *"El llamado método deductivo en la investigación histórica: 1ro.) es usado para establecer aquellos hechos a los que las fuentes no se refieren directamente, o sea, aquellos que no pueden establecerse con el único apoyo del desciframiento de la información de las fuentes apropiadas; 2do.) recurre a los tipos no fiables de inferencia para establecer los hechos"*.[18]

Gord Mc Fee señala otra estrategia utilizada por los negadores, que titula "*Falsus in uno, falsus in omnibus*". Se refiere al procedimiento que los negadores aplican para refutar la cantidad de evidencia empírica existente. Se

[17] Mc Fee, Gord. "Why Revisionism isn't?", en www.holocaust-history.org.
[18] Topolsky, Jersy. *Metodología de la Historia*. Madrid, 1992, pág. 357.

podría traducir como: "Una cosa equivocada equivale a que todas las cosas están equivocadas". Pongamos un ejemplo: En *The Jerusalem Post International Edition* se publicó un artículo en el cual Yad Vashem reconoce, luego de varias investigaciones, que no existen pruebas de que los nazis hayan utilizado la grasa de sus víctimas para hacer jabón. Para los negadores, éste es un caso que ejemplifica que muchos de los argumentos proporcionados por la historia oficial son incorrectos, y por lo tanto, la existencia del Holocausto en su totalidad se encuentra en cuestionamiento.

Los negadores no sólo son hábiles en la tergiversación que realizan de la lectura de las fuentes y en la manipulación del método histórico, sino que también utilizan elementos discursivos seductores. Por ejemplo, en semiótica se estudia una figura retórica llamada "sinécdoque", que significa "tomar la parte por el todo", de modo que a partir de un concepto pequeño, se reproduce uno más amplio, en el cual está contenido. Es éste un recurso "engañoso" de seducción que se ha utilizado mucho en política. En palabras de Alex Grijelmo, *"dando la parte por el todo, se hace énfasis en la parte para ocultar el todo (y no para significarlo)"*.[19]

Este recurso retórico es utilizado por los negadores. A manera de ejemplo: dicen que las cámaras de gas no existieron; por lo tanto, el Holocausto no existió. Nos dejan ver, entonces, cómo no sólo no utilizan correctamente la metodología histórica básica para ser creíbles para la comunidad científica, sino que –además– utilizan un recurso retórico "engañoso".

Grijelmo toma en cuenta la importancia de los medios de comunicación para analizar la seducción que las palabras ejercen en la actualidad y cómo se les da cada vez menos importancia, y más cabida a las imágenes, la publicidad y la propaganda política. Busquemos un ejemplo en un medio de comunicación utilizado por los negadores. En una página web, éstos presentan una foto del *"supuesto campo de concentración y exterminio"* de Auschwitz, en la cual se muestra una piscina. Simplemente titulan la foto *"¿Quiénes eran los inhumanos?"*. Por lo tanto, no sólo hacen uso de la metáfora y la sinécdoque retórica y engañosa, sino también se valen de la imagen para seducir. Junto a esta foto colocan otra que muestra a prisioneros de guerra alemanes viviendo en hoyos en el terreno, contando apenas con comida y refugio, y ningún tipo de calefacción en invierno. De esta manera comparan lo que llaman irónicamente la "inhumanidad" de las barracas de Auschwitz, en las cuales los prisioneros contaban con césped cortado, calefacción, camas confortables, agua corriente, e incluso una piscina.[20] Que hubo piscinas en los campos de concentración no es un dato novedoso, como tampoco lo es el uso que se les daba: eran para

[19] Grijelmo, Alex. *La seducción de las palabras*. España, 2002, pág. 206.
[20] Ver http://www.revisionists.com/revisionism.html.

los altos mandos nazis, que tenían que convivir con el horror diario de sus matanzas.

Por último, también nos gustaría analizar la seducción que producen las "sorpresas" en el campo de las palabras: *"Las sorpresas resultan seductoras por naturaleza, el ser humano busca las sorpresas continuamente (...) acuden a la sorpresa para producir placer"*.[21] Por ejemplo, utilizan la palabra "holoinvento" (traducción de "*holohoax*", juego de palabras entre "*holocaust*", holocausto, y "*hoax*", invención, utilizada por el negador Greg Raven). Esta palabra es seductora, nos atrae, nos hace pensar en un engaño, en una trampa. Es seductora al oído. Es una palabra que no existe, pero que seduce a través del juego irónico.

Cuando un verdadero revisionista revisa la historia, lo que está haciendo es tratando de replantearse lo que ya existe. Esto implica que los historiadores desafían la versión aceptada (el paradigma) buscando la verdad de la historia (los enigmas que aún hace falta descubrir). Esto lo hacen para entender mejor el pasado, comprender mejor el presente y valernos de más guías para el porvenir. Si éstos son los objetivos de un revisionista de la historia, lo que cabría examinar realmente es cómo este mundo llegó a engendrar gente dedicada a negar el genocidio nazi a pesar de las pruebas contundentes y los testimonios desgarradores, y aún más, cómo existen personas que creen en una falsedad. Vidal-Naquet remarca que este hecho es más importante que la circunstancia –históricamente hablando, "secundaria"– de que se trate de una falsedad.[22]

Teniendo en cuenta la idea de que el historiador vive permanentemente en el mundo de lo relativo, Vidal-Naquet explica que ésta es la causa subyacente que explica por qué les está costando tanto a los historiadores ir contra el discurso de los negadores: porque se presentan como "en revisión". Pero en esencia, dice el autor, *"no me parece que la empresa revisionista se ocupe de esta búsqueda, de 'otra explicación'. Más bien hay que buscar en ella esa negatividad absoluta (...) y es precisamente eso lo que tanto le duele comprender al historiador. Se trata de un esfuerzo gigantesco, no sólo para crear un mundo de ficción, sino para arrancar de la historia un inmenso acontecimiento"*.[23]

Diferentes lecturas del Holocausto, una oportunidad educativa

Para volver al pasado existe un mecanismo esencial que utiliza el ser humano: revisar su memoria. Lo mismo hacen las ciencias dedicadas al estudio de la

[21] Grijelmo, A., op. cit., pág. 159.
[22] Idea que toma, a su vez, de Hanna Arendt, cuando analiza *Los protocolos de los sabios de Sión*.
[23] Vidal-Naquet, P., op. cit., pág. 134.

humanidad en el pasado: la historia también busca el pasado en la memoria colectiva del pueblo.

La memoria no registra, construye. Cuando uno escribe sobre la historia selecciona qué contar y –sobre todo– cómo. Deberíamos utilizar esta idea como máxima. Esto debería estar presente en la mente de una persona que tan sólo se enfrente a un ensayo de historia.

La forma narrativa, que es el producto final de la historia, tiene características propias: no sólo se relatan eventos –los contenidos–, sino que también existe una trama narrativa que no se encuentra exenta de influir moralmente sobre el consumidor de esa historia, ya que contiene componentes ideológicos que la atraviesan transversalmente. De esta manera, si bien las narrativas históricas son sesgadas, no es posible admitir que cualquier relato sobre el pasado sea un discurso con validez historiográfica.

Como explica Alberto Rosa Rivero, "la historia es una forma de saber reglado, es una disciplina científica, sigue unas reglas que son las que suministran las garantías de fiabilidad y validez en sus interpretaciones."[24] Rosa Rivero señala que un texto debe tener dos cualidades para ser científicamente válido: ser verosímil –es decir, compatible con la evidencia conceptual sobre la causalidad física y las acciones individuales y grupales humanas– y, además, tener validez empírica –las evocaciones de los acontecimientos y causas deben apoyarse sobre la evidencia documental o monumental disponible–.[25]

Si los alumnos de las escuelas medias tuvieran estas herramientas básicas a su alcance –qué es la historia, cómo trabaja y cómo se construye la memoria–, estaríamos en mejores condiciones para estudiar un tema histórico como la aparición de los negadores del Holocausto, sin tener que concentrarnos en demostrar que sus argumentos no son válidos. Si logramos que los alumnos se acostumbren a ver la validez de la historia por su método, los argumentos de los negadores pasarían a segundo plano y perderían posibles adeptos, que es lo que –realmente y en esencia– preocupa, no sus argumentos.

La enseñanza de la historia debería servir como un ejercicio de tolerancia hacia otros pueblos, ideas, religiones, etc. Los alumnos deberían ganar capacidad de análisis sobre la sociedad, la cultura o la cosa pública, ya que constituyen las generaciones que escucharán cada vez mayores extremismos, según lo que hemos estado viendo en estos pocos años que dieron comienzo al siglo XXI. Es decir, la enseñanza de la historia debería *"entrenar a los alumnos en habilidades para la interpretación crítica de los fenómenos sociales y culturales a través del tiempo; dotarlos de recursos para comprender activamente lo que sucede a su alrededor; suministrarles procedimientos para poder orientar su*

[24] Rosa Rivero, A., op. cit., pág. 54.
[25] Ibíd., pág. 64.

acción presente hacia el futuro que ellos son capaces de imaginar y construir, en lugar de canalizarles una visión del pasado y del presente que les aboque a preparar el futuro deseado por quienes les suministran unos instrumentos de conocimientos limitados".[26]

Por lo tanto, si pretendemos que la historia tenga un valor formativo, es necesario exponer abiertamente la propia fábrica de los métodos con los que se construyen y reconstruyen sus explicaciones sobre el pasado. De esta forma, su enseñanza se alejaría de la herencia positivista, que predicaba una narrativa acrítica de los acontecimientos, cuyo objetivo primordial era la adquisición memorística de contenidos preseleccionados por el docente.

Sin negar la realidad de que el docente debe hacer un trabajo de selección y reducción de los contenidos de la materia a enseñar, el cual –además– constituye un valor pedagógico, es necesario resaltar el riesgo que se corre al simplificar la exposición a unos pocos hechos. La realidad es múltiple y compleja, y su simplificación sólo llevaría a la devaluación de los contenidos y –aún peor– a la distorsión de los hechos.[27] El docente no sólo debería, entonces, conocer el contenido factual –en nuestro caso, las "pruebas" que presentan los negadores y sus refutaciones por parte de la comunidad académica–, sino también la estructura y el funcionamiento de la narrativa histórica, así como el discurso seductor de los negadores.

Desde un punto de vista didáctico, el docente de los cursos superiores de la enseñanza media debería –luego de presentar la forma de trabajar de la historia y los recursos para defenderse de las narrativas ya hechas– utilizar los textos de la negación del Holocausto como forma de alentar visiones activas, críticas y creativas en los alumnos. De esta forma, no es conveniente que el docente presente el "producto acabado" –es decir, las explicaciones de por qué desde el punto de vista factual y metodológico los negadores no realizan una revisión, sino una negación de la historia, que se opone a las normas establecidas por la disciplina histórica–, sino el "producto en bruto", para que sean los alumnos quienes, con los contenidos metodológicos y procedimentales que hayan adquirido, logren llegar a las conclusiones por su propio análisis y deducción.

Como dijimos al comienzo, el estudio de la negación del Holocausto en los niveles superiores de la enseñanza media proporciona una formidable instancia educativa para trabajar la construcción y la reconstrucción de hechos pasados, la forma en que se construyen las narrativas históricas y las metodologías que les proporcionan validez académica. Esta exposición de la "fábrica" histórica

[26] Ibíd., pág. 66.

[27] Ideas tomadas de Martínez-Shaw, Carlos. "La historia total y sus enemigos de la enseñanza actual", en Carretero, M.-Voss, J., op. cit., pp. 37-45.

y el encuentro con narraciones diametralmente opuestas del Holocausto constituyen instrumentos magníficos para la metacognición y, así, la formación de individuos que no sólo no sean ingenuos frente al dogmatismo interpretativo, sino que cuenten con las armas que les permitan ejercer control sobre las narrativas y discursos –mediáticos, escritos, etc.– con los que se enfrenten. De esta manera, los procesos de pensamiento que es posible distinguir en las narraciones de los negadores nos enseñan, a través de su negación, lo que un correcto pensamiento histórico implica. Es a través de invalidar sus técnicas que podemos aprender a pensar correctamente.

SUMMARY

HOLOCAUST DENIAL: A PROBLEM OF HISTORICAL METHODOLOGY

Never during our way through the teachers' academy, or as students in our high schools, was any reference made to the catastrophe of the Holocaust.

We do believe essential start thinking about the better way to present "The Holocaust denial" in the classrooms.

The focal points are;

1. ***The Holocaust denial:*** What was the Holocaust? What do we understand as anti-Semitism? The case of the Holocaust deniers (Institute for Historical Review, identification of the deniers and their arguments, the most provocative debates).
2. ***How does the historical science work?*** Historical methodology (what we understand as history, the evidences, the sources, how the memory and the oblivion are constructed, how events already studied are worked out, what means revision in history).
3. ***Why the self called "Holocaust revisionists" are not such in fact?*** Their method vs. the historical method. Analysis of the speech.
4. ***Examples of other historical events that has been revised (with credibility) and denied (unjustly) by the history of the historiography***: the origin of humanity, the Middle age, the Armenian genocide, the American natives, the black slavery, the dictatorships in Latin America.

The subject of the Holocaust denial is a well known and a very worrying topic.

Lic. Liliana Ruth Feierstein

Las sombras del horror

La *Shoá* en los manuales de Historia alemanes de la posguerra (1949-1968)[1]

En 1950, entre las ruinas de una Europa devastada, la socióloga judía Eva Reichmann se preguntaba: *"¿Cómo educan los alemanes a sus hijos, hoy? ¿Existe alguna posibilidad de que la nueva generación crezca sin aquel espíritu agresivamente nacionalista que empujó al mundo al caos y a los judíos europeos a la ruina? Un análisis de los actuales manuales escolares de Baviera puede ayudarnos a contestar esta pregunta"*.[2]

El primer gesto después de la catástrofe es la pregunta por las narrativas nacionales y la educación de las nuevas generaciones: la descripción del espanto. La sospecha de Eva Reichmann de que huellas de aquel espíritu racista seguían latentes entre los renglones de los manuales puede confirmarse parcialmente aún en la actualidad, ya no en lo que respecta a la *Shoá*, pero sí a la existencia de sobrevivientes.

En este artículo me centraré sólo en el análisis de los libros de Historia de la "primera época" de ambas Alemanias, desde su fundación en 1949 hasta la "crisis" de 1968. A partir del mismo (terrible) pasado, ambos Estados construyeron narrativas nacionales que ignoraban tanto la historia como a las víctimas de la *Shoá*, educando a las generaciones postnazismo en discursos "limpios" del genocidio que la misma sociedad –unos pocos años antes– había llevado a cabo.

El programa de re-educación

El rol central de la educación y los materiales pedagógicos, tanto durante las dictaduras como en la restauración democrática, resultaba evidente para los intelectuales alemanes en el exilio. Ya en 1942, Marx Horkheimer envió un me-

[1] Este artículo forma parte de mi actual investigación de doctorado sobre representaciones de las minorías culturales en los manuales escolares alemanes (1949-2004), en la Heinrich Heine Universität de Düsseldorf (Alemania). Los resultados de la misma serán publicados a la brevedad.

[2] Reichmann, Eva G. "Das Erziehungswesen in Deutschland", en *Jüdische Wochenschau*. Buenos Aires, 13/1/50, pág. 5.

morando al Ministerio de Relaciones Exteriores estadounidense con los lineamientos de un plan de "re-educación" para Alemania. Este término proviene –en realidad– de la psiquiatría y fue propuesto por Brickner, quien en 1941, en su libro *Is Germany incurable?*, sugería la adaptación de este tratamiento psiquiátrico para el caso de una nación que –según él– se comportaba como un paciente con rasgos paranoides graves.[3]

En 1948 se decide comenzar con la redacción de nuevos libros de Historia.[4] Surge, así, la colección *Wege der Völker* (*Caminos de los pueblos*), producida bajo la supervisión de los Aliados. En ésta no se calla el genocidio, pero se presenta una visión parcial e ideologizada del mismo. La "personalización" de la historia lleva al absurdo de plantear que la culpa de todo lo sucedido la tuvo Hitler, quien *"odiaba a los judíos"*. La responsabilidad colectiva de la sociedad alemana se omite, y esta negación es reforzada por el mito de la "ignorancia": la gran mayoría de la población "ignoraba" lo que estaba sucediendo. Entrelíneas no faltan argumentos antisemitas solapados, como en el siguiente párrafo:

> *Lamentablemente, el antisemitismo encontró terreno fértil, ya que el modo de comportarse de un pequeño grupo de ciudadanos judíos, que carecían de toda sensibilidad, irritaba y provocaba al resto de la población, especialmente en las grandes ciudades. Naturalmente, la gente veía –a primera vista– a estos pocos y no a las decenas de miles de judíos bienintencionados y menos escandalosos. La ola antisemita pudo, así, envolver a una gran parte de la población alemana. Pero como reconocimiento a una gran parte de la población hay que decir que en cuanto el nazismo empezó a realizar acciones contra los judíos, cambió la atmósfera. La estrella amarilla que cada hombre, mujer y niño judíos debía llevar –por lo general– no resultaba peligro alguno en la vida pública. Si se había esperado que –a través de ello– la población 'aria' realizara acciones en contra de quienes llevaban la estrella, en realidad se consiguió lo contrario: se despertó el sentimiento de piedad y la disposición a ayudar.*[5]

Este libro no solamente mezcla la cronología de los hechos –la disposición que obligaba al uso de la estrella amarilla es de 1941–, sino que renueva prejuicios **legitimando** las razones del antisemitismo –en la primera parte de la cita– y **mintiendo** –en la segunda– respecto del *"sentimiento de piedad y la disposición a ayudar"*. Estos párrafos, como muchos otros, pasaron –sin em-

[3] Ambos citados en Gerhardt, Uta. "Das Re-education Programm der USA", en Erler, Hans (ed.). *Gegen alle Vergeblichkeit. Jüdische Widerstand gegen den Nationalsozialismus*. Frankfurt, 2003, pp. 407-431.

[4] Respecto a la política de uso y producción de manuales escolares en la Alemania de la posguerra ver Kolinsky, Martin y Eva. "The Treatment of the Holocaust in West German Textbooks", en *Yad Vashem Studies*. Jerusalem, 1974, pp. 149-216.

[5] *Wege der Völker. Band IV*. Berlin, 1949, pág. 284.

bargo– la censura de los Aliados y constituyeron el primer libro de Historia editado después de la catástrofe.

Levantamiento de la censura y retorno de lo reprimido

La amnesia de Occidente

En 1949 se fundan oficialmente las "nuevas" Alemanias (Occidental y Democrática). Los Aliados retiran la censura sobre los libros: las jóvenes repúblicas pueden elaborar sus propios materiales pedagógicos.

Las narrativas de los manuales escolares de Alemania Federal demuestran, a partir de ese momento, algo esperable, pero no por eso menos decepcionante. Así, los discursos circulan ya sin censura externa y realizan una perversa operación histórico-psicológica: a través de un "desplazamiento", los autores construyen a los alemanes como víctimas, "borrando" literalmente de la historia a quienes sufrieron la crueldad y el genocidio.

Uno de los ejemplos más extremos para el caso de Alemania Occidental tal vez sea el del manual de Historia *Grundzüge der Geschichte* (*Rasgos fundamentales de la historia*), editado en 1953 y reeditado en 1957 y 1966. Si bien éste menciona la persecución a los judíos y los socialdemócratas (otros grupos, como los gitanos, testigos de Jehová, homosexuales, etc., no aparecen en libro alguno hasta mediados de los '80), no se nombra –en ese contexto– ni una sola vez la *Shoá*, los campos de concentración o las cámaras de gas. Por el contrario, los relatos espeluznantes comienzan en 1945, cuando los alemanes son **víctimas** de expulsiones en Europa del Este. Cito:

> *Quien no poseía más que las ruinas de su casa era todavía más rico que los alemanes que fueron expulsados de su patria. (...) Se realizó una terrible persecución. Los alemanes ya no era sujetos de Derecho. Su propiedad pertenecía al que la robara. (...) Usualmente les eran tomados hasta los pequeños atados que llevaran consigo, con sus pocas pertenencias. Miles fueron víctimas del odio del pueblo, murieron en campos de concentración o fueron asesinados en los caminos de la fuga. Cientos de miles murieron por hambre, frío o cansancio.*[6]

La primera generación de posguerra creció, así, en un discurso que simplemente **reprimió** la *Shoá*. No se trataba sólo del silencio, sino de la autoestilización de los victimarios en víctimas. La descripción de los "suplicios" sufridos por los alemanes es sospechosamente parecida a los que –en realidad– sufrieron otros grupos **por causa** de los alemanes. En esa versión "revisionista" de la

[6] *Grundzüge der Geschichte. Band 4. Diesterweg.* Frankfurt/Berlin/Bonn, 1953, pág. 149 y ss. En las ediciones posteriores, el párrafo aparece casi idéntico.

historia, los procesos de desnazificación y los juicios de Nüremberg son descritos con resentimiento, como en el siguiente párrafo: *"En el Derecho de los pueblos no existía, hasta ese momento, una ley sobre la cual pudieran basarse las acusaciones. Los Aliados* ***inventaron*** *esas leyes: ellos eran, al mismo tiempo, redactores de las leyes, fiscales y jueces".*[7]

Con el transcurso de los años, la represión (en el sentido freudiano) se debilita y la *Shoá* comienza, aunque de manera marginal, a aparecer en los manuales. Pero entonces se utilizan otras estrategias discursivas que permiten alejarse de la culpa histórica, similares a las que se usaban bajo el control de la censura de los Aliados. Así, las frases se encuentran redactadas en forma pasiva: los judíos "sufren" deportaciones, "mueren" en los campos, "dejan sus vidas" en las cámaras de gas. Casi nunca se menciona al sujeto de la acción, y cuando lo hay, está personalizado: se trata de Hitler, Himmler o Rosenberg.

Los textos dan a entender que el resto de la población alemana fue engañada y vivía también perseguida por el régimen fascista. Así, por ejemplo, en un manual de 1956 aparece:

> *El pueblo alemán y la opinión pública mundial se enteraron de estos crímenes recién después de la ocupación de Alemania, en 1945. En Nüremberg, un juez norteamericano afirmó: "Las declaraciones de quienes estuvieron envueltos en estas terribles y planificadas matanzas masivas demuestran que, con gran probabilidad, no más de 100 personas estuvieron al tanto de lo sucedido".*[8]

La afirmación resulta absurda habiéndose mencionado, unas páginas antes, la cantidad estimada de víctimas en millones.

En un tono similar se expresan la mayoría de los materiales publicados hasta la crisis política de 1968, que en Alemania representó no solamente la protesta del movimiento estudiantil conocida a nivel mundial, sino una rebelión de los hijos frente a los padres, su historia y su silencio.

Alemania Oriental, la cámara obscura del socialismo

Los procesos de represión de la *Shoá* se dan también en Alemania del Este, pero a través de otro mecanismo. Los libros de texto exponen lo sucedido sin intentar encubrir la realidad, pero las estrategias ideológicas los libran, también a ellos, de toda culpa histórica por lo sucedido.

Si en las primeras décadas de posguerra los manuales occidentales optaban por una versión personalista de la historia, en el Este se aplicó la estrategia con-

[7] Ibíd., pág. 150. Subrayado de la autora. Párrafos de un tono similar se encuentran en libros de Historia hasta fines de los '60, como *Zeit und Menschen* (*Tiempo y personas*), de 1966.

[8] *Um Volkstaat und Völkergemeinschaft*. Stuttgart, 1956, pág. 192.

traria: una narración marxista, estructuralista y dogmática en la cual las "condiciones sociales" –y de ninguna manera los sujetos– determinan la historia.

Aunque los razonamientos son opuestos, la conclusión es la misma: la sociedad alemana y los sujetos individuales quedan eximidos de sus responsabilidades. Así, la historia la hacen o bien las estructuras –en la versión oriental "marxista"– o bien dos o tres sujetos aislados y todopoderosos –en la versión personalista occidental–.

La segunda falsificación de la historia también utiliza un mecanismo similar al de los textos occidentales: la identificación con las víctimas. En este caso, de otra manera: el relato convierte los doce años de dictadura en una lucha entre nazis y comunistas. Si bien es cierto que los comunistas fueron las primeras víctimas del sistema, la historia queda al menos "recortada": los otros grupos son mencionados sólo marginalmente, como pinceladas de fondo en el retrato central de los comunistas.

Después de este recorte, una maniobra histórica permite encuadrar a la Alemania Democrática –y por tanto, a todos sus ciudadanos– como "herederos de las víctimas" del nazismo: los comunistas alemanes. Los nazis quedaron del otro lado de la frontera, en la Alemania capitalista; allí hay que buscarlos.

La historia se manipula a tal extremo que en el campo de concentración de Auschwitz, en Polonia, donde se dedica una barraca a cada nación víctima del nazismo, Alemania del Este también poseía la suya; un país que, entonces, ni siquiera existía.

Es importante, sin embargo, destacar que existe una diferencia importante en cuanto al relato de la historia respecto de Alemania Occidental: en el Este, al menos no se calló lo sucedido y –aunque fuera de manera marginal o manipulada– se nombraba a víctimas reales. El problema reside en que, al presentar a Alemania Oriental como la heredera de los comunistas, se "limpia" el pasado común: la gran mayoría de los habitantes de lo que después fue la República Democrática de Alemania colaboraron tanto con el régimen nazi como los occidentales.

Sugerente es la falta de conocimiento e interés sobre este período de la historia que tienen muchos alemanes socializados en este sistema y lo "lejos" que lo ubican de su propia biografía. Las historias familiares fueron –en muchos casos– silenciadas, y las nuevas generaciones tampoco preguntaron demasiado. Al fin de cuentas, es menos doloroso creerse heredero de las víctimas que saberse descendiente de los victimarios.

El basurero de la historia

El 9 de noviembre, (no) casualmente un aniversario del *pogrom* cínicamente denominado "Noche de los cristales", cayó el Muro de Berlín. La reunificación alemana estableció el desafío de una nueva ideologización de la historia, que uniera –en una narrativa nacional conjunta– los mitos construidos hasta entonces. Difícil tarea, aunque –como demuestran los ejemplos citados– en el caso de

la *Shoá*, si bien con ideas opuestas, los "resultados" obtenidos eran muy similares: la represión y la negación como estrategias psicológicas subliminales.

Stefan Hermling describe, en un texto autobiográfico, una escena de la posguerra en la cual los Aliados proyectaban un documental sobre Dachau y Buchenwald a los alemanes, antes de darles sus tarjetas de racionamiento. *"En la media luz del proyector vi cómo la mayoría, apenas empezada la película, daba vuelta su cara hacia la pared, y así la mantuvo, insistiendo en ese gesto hasta que terminó la proyección. Hoy me parece que esa cara dada vuelta es la postura que tuvieron y tienen millones."*[9]

Ese gesto es el mismo que se reproduce en los libros de texto: dándole vuelta la cara al horror de la historia "se pone a ésta de cabeza", con mecanismos ideológicos que –como en una cámara obscura– transformaron a los victimarios en víctimas.

Algo de esto deben haber intuido los autores del *Diccionario de la alegría* (sic), de Alemania Oriental, que afirmaba: *"Lamentablemente, no hay una mujer de la limpieza ni un tacho de basura para la historia. Toda la suciedad debe ser trabajada"*.[10] Ese "trabajo" implicaría el gesto contrario: no dar vuelta la cara, sino –en palabras de Emanuel Levinas– divisar el "rostro" del otro, cuya mirada me dice: "no me mates".

La filosofía de la alteridad de este autor, escrita con la tinta del dolor irreparable de la *Shoá*, puede ayudarnos a pensar cómo representar ese dolor y tantos otros en libros de texto escritos después de la barbarie.

[9] Citado en Stern, Frank. *Im Anfang war Auschwitz*. Göttingen, 1991, pág. 15.
[10] Citado en Käppner, Joachim. *Erstarrte Geschichte. Faschismus und Holocaust im Spiegel der Geschichtswissenschaft und Geschichtspropaganda der DDR*. Hamburg, 1999, pág. 216.

SUMMARY

THE SHADOWS OF HORROR. THE SHOAH IN THE GERMAN HISTORY BOOKS OF THE POSTWAR PERIOD (1948-1968).

In my paper, I will tackle the analysis of the "first epoch" history books of both Germanies (Federal and Eastern), starting from their creation up to the 1958 "crisis". I will state also how starting from the same (terrible) history, both Germanys have constructed national fictions that ignored the history and the Holocaust victims, educating the post Nazi generations with speeches cleaned of the horror that the same society had only a few years earlier carried out.

Prof. Nora Gaon

Yad Layeled (el Museo del Niño) como paradigma del principio pedagógico en la enseñanza de la *Shoá*

Ante una idea abstracta existe la necesidad de presentarla de un modo concreto y preciso; es necesario crear un modelo, un arquetipo, un paradigma.

Frente a un acontecimiento histórico-sociocultural como la *Shoá* se crean museos que buscan acercar el tema, representándolo concretamente y tratando de dar una idea de lo que allí pasó.

Beit Lojamei HaGuetaot, Casa de los Combatientes de los Guetos, es el museo donde trabajo. Sus fundadores entendieron, ya en abril de 1949 (a cuatro años del fin de la Segunda Guerra Mundial), que hacía falta un lugar donde se pudiera dialogar y formular las preguntas más difíciles. No sólo un lugar de recordación.

Los fundadores, todos sobrevivientes de la *Shoá* que llegaron a Israel durante los años 1948/49, decidieron fundar un *kibutz* y, a su lado, un museo. Éste sería el primero en Israel que hablase de la *Shoá*, mucho antes de Yad Vashem.

Yad Layeled (el Museo del Niño), que se fundaría recién en 1995, al lado de Beit Lojamei HaGuetaot, es el resultado de una actitud especial de acercamiento a este tema.

Beit Lojamei HaGuetaot nos da la posibilidad de dialogar sobre el tema con los adultos. Llegan a nuestro museo diversos grupos: estudiantes, profesores, soldados, policías, etc. Con ellos abrimos el tema de la *Shoá* y dialogamos, haciendo las preguntas más difíciles.

¿Qué pasa cuando queremos tocar ese mismo tema con los niños? Sabemos que cuando hablamos con chicos debemos adecuar lo que estamos diciendo a ese público con el que estamos dialogando.

Por qué hablar de la *Shoá* con los niños es una pregunta irrelevante. La memoria de la *Shoá* evolucionó hasta convertirse en parte de nuestra identidad personal y de nuestra identidad como pueblo. Por ser la *Shoá* parte de nuestras vidas, no hay razón por la cual no tocarla y dejarla de lado.

El tema, con toda su complejidad, es parte de la base educacional. Debemos enseñarlo como un hecho único –acentuando sus connotaciones–, que cambió

el futuro del pueblo judío desde el aspecto demográfico y desde el punto de vista de la ruptura del mundo de valores y creencias.

Por otro lado, debemos enseñarlo para desarrollar el humanismo, fomentando una relación positiva con el "otro" –no importa quién sea– para poder afrontar la maldad y reconocer la bondad.

Muchas dificultades y preguntas surgen ante el tema de la enseñanza de la *Shoá* a los niños:

- La problemática del tema: su extremismo (¿qué hizo que se llegara a tal extremo de odio?) y su complejidad (diversos temas difíciles de tratar: pérdida, destrucción, exterminio, sistematización de la muerte, etc.).
- ¿Cómo es posible darle un énfasis especial a un tema que es tan diferente a los otros tópicos de estudio?
- ¿Cómo pueden prevenirse los efectos traumáticos sobre el niño?
- ¿Existe un mensaje humanístico, o sólo de fuerza?

Los mayores pueden afrontar los "hechos"; a los niños les falta la madurez para entender procesos históricos, con su complejidad.

En los '70 se empezó a enseñar el tema en los colegios de Israel. Desde entonces se presentó el problema de hablar de "los 6 millones". La solución –en esa época– fue transformarlo en un símbolo: seis velas, seis flores. Yad Vashem, en su rincón de recordación de los niños, sigue utilizando el mismo método: luces que se multiplican por medio de espejos. En los viajes de jóvenes a Polonia, tratan de concretizar la problemática del número pidiéndoles que cuenten de 1 a 6 millones, para darles la pauta de su inmensidad.

Yad Layeled como respuesta a esos cuestionamientos

Yad Layeled, al tratar de afrontar esos problemas, parte desde un punto de vista diferente. No surge de "la necesidad de recordar", sino que se ubica del otro lado del recuerdo y la perpetuación. No se parte desde el punto de vista de la muerte o la pérdida, sino del de la vida y todo lo que la rodea.

El relato no comienza con lo que no hay, con lo que se perdió, sino con lo que sí hubo: infancia colorida, hogar, familia, etc.

- Antes que nada, Yad Layeled **no es un museo histórico**. No se enseña la historia de la *Shoá*, se tratan de entender los procesos humanos que la gente vivió, especialmente los niños. Se toman "situaciones históricas" –dentro del contexto– y se busca "abrir" el tema a los niños, para que sientan empatía. No hacen falta conocimientos históricos exactos, sino el entendimiento de lo humano. La relación que llevará a la empatía se crea escuchando y viendo lo que les pasó a niños de su misma edad.

- Yad Layeled es **un museo conceptual**. Frente a la pregunta "¿cómo se hace un museo para los niños de la futura generación?", Yad Layeled decidió narrar un cuento. Todo cuento tiene un comienzo, un desarrollo y un final, también Yad Layeled. Teniendo en cuenta cómo los niños absorben y entienden la información acerca de la *Shoá*, existe la necesidad de aclarar conceptos: "gueto", "campos de concentración", "deportación", etc. Para aclarar estos puntos, el relato no debe ser histórico, no deben abundar los detalles. El relato debe ser acerca de niños; por ejemplo, niños que juntaron fuerzas y lograron sobrevivir, niños que vivieron ese período como una aventura y tomaron el papel de adultos, ayudando a su familia.
- Yad Layeled es **un museo metafórico**. ¡La *Shoá* no es un metáfora, es un hecho real! Pero frente a niños, los conceptos reales pasan a "ser como": como el gueto, como el campo de concentración… Recorriendo el museo se llega a un lugar en el cual se ven siluetas de gente deportada; "es como" una deportación. Sería muy traumático introducir al niño en un lugar que lo haga sentir mal; él es parte del relato, "es como" fue en la *Shoá*.
- Yad Layeled es **un museo con mensaje humano**. El mensaje es muy claro: un individuo puede llegar a tener fuerzas para sobrellevar una situación tan difícil como ésa. El niño que recorre el museo y ve y escucha los relatos de los niños que tuvieron esa fuerza, puede salir diciendo: "Yo también puedo...".
- Yad Layeled es **un museo que relata un cuento/historia**. Pero no una sola, como "Daniel's story", en el Museo de Washington. Un millón y medio de niños perecieron en la *Shoá* y otros tantos quedaron con vida. Por medio de ellos podemos observar –y tratar de entender– qué pasó allí. Escuchando el relato de un niño de su edad –no importa que hoy tenga más de 70 años– o mirando a través de una ventana durante el recorrido, el niño puede llegar a ver cosas que le lleguen más que una clase de historia.
- Yad Layeled es **un museo que relata un cuento a través de su diseño y su arquitectura**. Yad Layeled relata a través de su diseño arquitectónico y su texto histórico. Como lo expresa Ran Carmi, el arquitecto de Yad Layeled, "la arquitectura, por un lado, y los hechos históricos, por el otro, concebirán este lugar, que es la síntesis entre la forma y el contenido. (...) El acueducto que está ubicado a su lado es un elemento importante, simbolizando el tabique divisorio que tuvieron que pasar los niños cuando bajaron a los abismos. Bajando, se escuchan las voces y los hechos". El arquitecto propone dos recorridos a seguir, uno derecho y otro circular, para sintetizar simbólicamente los hechos dramáticos y la arquitectura.

En el edificio hay un cono central, el cual está rodeado por un recorrido de dos vueltas descendentes. El cono está iluminado por luz natural y en él están grabados nombres de niños que murieron en la *Shoá*. La luz y los nombres

acompañan a los visitantes a lo largo de la exposición. La luz une lo que no se puede separar, la realidad del visitante con la de la exposición, tratando de dar un aire de optimismo.

El cono contiene tres salas: la de los vitrales, que abre la exposición; la de Korczak, en el medio; y la de la llama votiva, que la cierra. La idea del recorrido descendente, en forma de espiral, hasta la llama votiva representa la analogía del tema. El edificio circular, el movimiento circular, el principio y el fin que se tocan uno a otro incluyen a los niños que murieron, a quienes se salvaron y a los niños visitantes. Creo que en el recorrido nos encontramos con los tres niños, que corretean en el mismo momento.

La bajada de la luz a la oscuridad –y en su base, la llama votiva, en recordación de los que perecieron– nos hace volver de la oscuridad nuevamente a la luz. No nos quedamos en las tinieblas del recuerdo, volvemos a la luz. Simbólicamente, se llega al abismo del final y se sube de vuelta a la naturaleza, a la luz, a la vida.

Esta es una experiencia histórica sin indicar años, lugares geográficos, ni nombres, fuera de los nombres propios del cono central. Aquí, la arquitectura da una respuesta lírica: la interacción simbólica entre la luz y la oscuridad nos hace ver el edificio en un tono poético y personal.

Como lo expresa Ran Carmi, "el edificio de Yad Layeled humaniza nuestros sentimientos, les ofrece un ancla en la discusión sobre la *Shoá*, a pesar de que ésta quedará por siempre incomprensible e inexplicable".

Recorrido del museo

- **Entrada:** "Salón de los vitrales": Ventanas con dibujos hechos por niños del gueto de Terezin; en el centro, el sol y una mariposa atrapados por una red.
- **Recorrido:** No se ve el comienzo ni el final.
- **Cono central:** Nombres propios de niños, recogidos del Archivo de Yad Vashem.
- **Estaciones:**
  - "La Noche de los Cristales".
  - "Restricciones".
  - "Comienzo de la guerra".
  - "Huída".
  - "Entrada al gueto".
  - "Refugio".
  - "Deportación a los campos".
  - "Los trenes".
  - "Selección", fin del recorrido.
  - La llama votiva.

El recorrido en redondo crea, en cada punto, una nueva realidad, como el niño que busca con curiosidad y encuentra respuestas.

El recorrido crea un **diálogo** entre hoy y entonces, entre los vivos y los muertos. Por medio de una dialéctica, el recorrido transforma al visitante en una parte activa dentro del escenario de la historia. Las fotos de las personas que aparecen en la exposición fueron agrandadas a un tamaño natural, los juguetes y objetos son auténticos, los párrafos que se escuchan durante el recorrido fueron sacados de diarios escritos por niños en ese entonces. Todo esto crea asociaciones personales y empatía.

Estamos en el comienzo de una época en la cual educamos a la tercera generación de sobrevivientes de la *Shoá*. El tiempo se aleja de los hechos, los medios de comunicación nos exponen más y más, los hechos históricos se mezclan con los ficticios.

Yad Layeled se siente obligado a abrir un capítulo muy importante y muy dramático, el de la *Shoá*, en el cual el mal es un mal sin fronteras, en el cual niños juegan roles que no son característicos de su edad y, por otro lado, quienes deciden salvar a alguien –con el peligro de su propia muerte– cambian los límites del bien. Estamos hablando de una época en la cual las definiciones se modifican, para bien y para mal.

Yad Layeled trata de apuntar a una narrativa con un simbolismo intenso. Cuando venimos del lado de la vida, el miedo no nos impide tocar el tema.

Toda enseñanza es fruto de elección. Como dijo Primo Levi, "los verdaderos testigos no pueden atestiguar, atestiguan los que sobrevivieron". Ellos nos cuentan una narrativa personal, desde su experiencia.

Nuestra elección es elegir la vida, esos momentos –horas, días– en los cuales los niños debieron aferrarse a sus fuerzas para seguir con vida, dejando de lado el miedo, sobreponiéndose al llanto.

Queremos que nuestros chicos se conecten con ese niño que les trae su testimonio, que después de una visita a Yad Layeled sigan hablando del tema, que estén preparados para "tocar" el tema sin miedo.

Conclusión

El tema de esta presentación es "Yad Layeled como paradigma del principio pedagógico en la enseñanza de la *Shoá*".

"Paradigma" es un término conocido y usado. Sabemos que los paradigmas son ejemplos que sirven de normas, figuras de las que se sirve la didáctica –entre otras disciplinas– para presentar, de una manera concreta y precisa, un proceso mental.

Los paradigmas cumplen una doble función: por un lado, la positiva, que consiste en determinar las direcciones en que ha de desarrollarse normalmente

la disciplina, por medio de la solución de enigmas. Por otro lado, la función negativa del paradigma es establecer los límites.

Según Thomas Kuhn –historiador de la ciencia–, cada paradigma delimita el campo de los problemas que pueden plantearse.

Adam Smith define al paradigma como "la manera como percibimos al mundo, ayudándonos a predecir su comportamiento". La nota que hace Smith sobre la predicción es de suma importancia porque ahí está la clave del entendimiento del porqué es indispensable en la dimensión educativa.

Yad Layeled es un ejemplo de todo esto:

- Concretiza un tema problemático.
- Determina, de una forma clara, el camino por el cual tiene que pasar el niño con el cual estamos hablando de la *Shoá*.
- Establece límites concretos.
- Advierte, afrontando la problemática de los valores morales pisoteados en la *Shoá*.

Para asumir desde hoy el futuro, para mejorarlo, para que la *Shoá* no suceda nuevamente, debemos traer el tema a los niños.

Yad Layeled nos brinda una forma de acercamiento.

SUMMARY

YAD LAYELED (THE CHILD MUSEUM) AS A PARADIGM OF THE PEDAGOGICAL CONCEPT IN THE SHOAH EDUCATION.

In face to a historical, social, and cultural event such as was the Shoah we must think about the need of creating paradigms that could help us to represent in a concrete and adequate way, the idea of what happened there.

Yad Layeled was created facing the need to establish an appropriate place adapted to children, where it is possible to speak about the subject of the Shoah.

The subject, with all its complexity, is part of the educational basis.

In Yad Layeled, we do not tell other stories, only the Shoah. The difference is the point of view: we do not start from the deaths' point of view or from what was lost. We come from life's side and all what surrounds it.

We do not begin by relating what does not exist anymore, or what got lost, but what in fact existed there: a colorful childhood, a home, a family, the meaning of life and the forces of good.

Dr. Ralph Buchenhorst

La memoria procedimental

Los múltiples discursos de la *Shoá*

El objetivo de esta ponencia es mostrar que la única manera de describir el discurso sobre la *Shoá* es a través de entenderlo como un foro en el cual los diferentes subdiscursos –sobre todo los de los testigos, los historiadores y los artistas– tratan de definir y defender la autonomía de sus producciones, y –al mismo tiempo– se muestra que cada subdiscurso depende de los demás para arribar a un sentido transmisible dentro del foro como un todo. Intentamos, pues, describir nuestro objeto sin recurrir a conceptos normativos y unificadores, presuponiendo –simplemente– que la memoria es un proceso directo de consideraciones, argumentaciones y expresiones.

Partimos de la hipótesis que existe un discurso bien establecido acerca del acontecimiento histórico del exterminio de los judíos, uno que asumen artistas, historiadores, teóricos de la literatura y la cultura, filósofos y periodistas.

Este discurso obliga a sus protagonistas a repetir cuestiones de principio de la modernidad y, así, realzar sus consecuencias hermenéuticas y epistemológicas.

Desde la perspectiva del funcionamiento y la autopoiesis del discurso, no se puede detectar una tendencia hacia un consenso sobre una narración unificable que represente al genocidio en su esencia. Lo que sí se puede constatar es que dicho discurso alcanzó una autonomía abrumadora que puede absorber fácilmente las posiciones más extremas: la del rechazo de cualquier representación estética, la de una musealización internacional, la de la calificación del mal como banal, como también la de la autonegación.

En su interior, cada subdiscurso pretende lograr un acceso específico a una realidad desconocida por los demás. Al mismo tiempo, teóricos atizan discusiones acerca de la autenticidad de ciertos medios y géneros en cuanto a la representación de la *Shoá*: a menudo, es la imagen la que se ve descalificada en ese contexto, pero también la poesía y el arte de los monumentos se ven atacados, acusados de ser incapaces de encontrar expresiones adecuadas para la memoria del terrorismo de Estado. Cada uno de los medios, en las diversas formas

y denominaciones, se encuentra –por decirlo así– permanentemente sometido a pruebas de legitimidad.

Frente a este escenario, parece adecuado conceptuar el discurso acerca de Auschwitz como un foro autónomo establecido en la opinión pública, cuyos argumentos se desarrollan dentro de una red interdisciplinaria de cuestiones de ideología, ontología, forma y autenticidad histórica. Sin embargo, muchas veces, ese discurso reproduce un argumento clave de la modernidad: la paradoja de la representación de lo irrepresentable o de la explicación (historiográfica) de lo inexplicable por definición.[1]

Giorgio Agamben, en *Lo que queda de Auschwitz*, desarrolla de manera ejemplar esta paradoja en torno al análisis del *"musulmán"*, una figura fronteriza de los campos de exterminio. Los *"musulmanes"* se caracterizaban por el embotamiento total de sus sentidos: se hacían indiferentes a su propia suerte y dejaban de hablar. Por ese motivo se los llamó *"cadáveres ambulantes"*. Agamben, siguiendo las reflexiones de Primo Levi en su *Si esto es un hombre,* define al *"musulmán"* como el único testigo auténtico de la *Shoá* y –al mismo tiempo– destaca que su rasgo más característico era su incapacidad de hablar.[2]

Es paradójico llamar a alguien "el único testigo verdadero de los campos" y –simultáneamente– definir su esencia por su incapacidad de dar testimonio, dado que ha perdido su condición de individuo (y, por lo tanto, de testigo jurídicamente aceptable): no se puede hacer responsable de sus afirmaciones. En un paso posterior, Agamben extiende esa paradoja al trabajo del historiador en general: *"La aporía de Auschwitz es, en rigor, la misma aporía del conocimiento histórico: la no coincidencia entre hechos y verdad, entre comprobación y comprensión"*.[3]

Una vez presupuesto este escenario, quedan solamente dos alternativas: usar esa paradoja para revalorar el propio discurso teórico, indicando que el testimonial es limitado y precisa de otro discurso, más experimentado en preguntas paradójicas: el de la autorreflexión filosófica de la modernidad; o bien, armar la paradoja como una autocontradicción preformativa, una recursiva reconstrucción de la propia posición.[4]

[1] Dos ejemplos: Diner caracteriza la *Shoá* como *"tierra de nadie del entender"* (Diner, Dan. "Zwischen Aporie und Apologie. Uber Grenzen der Historisierbarkeit der Massenvernichtung", en *Babylon* 2. Francfort d. M., Neue Kritik, 1987, pág. 33) y Baudrillard formula que, a través de las investigaciones permanentes, la *Shoá* –paradójicamente– se hace menos y menos entendible (Baudrillard, Jean. *Transparenz des Bösen. Ein Essay über extreme Phänomene*. Berlín, Merve, 1992, pág. 105).

[2] Giorgio Agamben lo denomina "la paradoja de Levi". Véase Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo* (*Homo Sacer III)*. Valencia, Pre-Textos 2000, pp. 84 y ss.

[3] Ibíd., pág. 9.

[4] Esa característica es considerada fundamental por Niklas Luhmann para el sistema del arte en sociedades diferenciadas. Véase Luhmann, Niklas. *El arte de la sociedad*. México D. F., Herder, 2005, pág. 484.

En el primer caso se descalifica el testimonio como algo privado del habla que necesita de un comentario externo. Dentro de la misma lógica se compromete el argumento del filósofo francés Jean-Luc Nancy, cuando advierte sobre una *"cultura Auschwitz"*: *"Documentos, novelas, poemas, contemplaciones, análisis, películas, funciones, coloquios (…) La amenaza del olvido puede obligar a un habla que uno hubiera deseado menos complaciente, y la obligación de rememorar puede ser la justificación para una vana repetición sin fin"*.[5] Nancy critica la hipertrofia del discurso sobre Auschwitz, añadiendo –de esa manera– otro comentario, pero –al mismo tiempo– decorándolo con el aura de lo distanciado y reflexivo.

En la segunda opción, el discurso filosófico se ve radicalmente afectado por esa paradoja. Entiende que el proceso diferenciado de la autonomía llevó al cuestionamiento de todos los límites y a la escenificación permanente de ese cuestionamiento. Eso parece ser el sentido de la paradoja de la impresentabilidad o de la inexplicabilidad (una paradoja que no puede ser mostrada en el discurso, sino sólo indicada). Si el discurso teórico niega la autenticidad de cualquier discurso acerca de Auschwitz –incluso el testimonio más concreto de los sobrevivientes–, si niega –simultáneamente– que él mismo pueda –en una segunda reflexión– alcanzar esa autenticidad, la consecuencia necesaria es una tendencia a la emancipación de la contingencia.

Parece que la lógica del terror de Estado destaca en grado extremo un rasgo fundamental del pensamiento de la modernidad: tiene su núcleo en la imaginación de lo inimaginable y, en consecuencia, gira permanentemente alrededor de la destrucción del paradigma de la imaginación que se hizo realidad abrumadora en los campos de exterminio. Por eso, los intentos de representar estéticamente el terror oscilan entre presentar los residuos del terror y acercarse a la ausencia de cualquier hecho presentable.

La fotografía, un medio como foro

Trataremos de mostrar de qué manera un medio específico, la fotografía, logra incluir la paradoja de la representación de lo impresentable en su propia autorreflexión. La hipótesis acá presentada es que la fotografía (y el discurso teórico sobre ella), como cualquier otro sistema de representación, es –por un lado– un foro en sí mismo que produce permanentemente diferencias y contingencias y –por el otro– un discurso limitado que precisa otros sistemas de representación para poder desarrollar un sentido complejo y aceptable para nosotros.

Comencemos con un artista, Simón Attie, quien integra la fotografía en su

[5] Nancy, Jean-Luc. "Un Soufflé/Ein Hauch", en Berg, Nicolas et al (edts.). *Shoah. Formen der Erinnerung. Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst*. Munich, Fink, 1996, pp. 123 y ss.

obra. Su caso interesa por la complejidad pictórica: combina fotografías históricas con sus respectivos lugares auténticos a través de proyecciones de diapositivas sobre fachadas, trenes, veredas y superficies acuáticas. Dado que esos lugares "históricos" no son conservadores y reproductores de su propia historia, sólo la memoria materializada puede reactivar sus pasados. Así ilustra Attie la distinción que el historiador francés Pierre Nora hace entre *"lugares de historia"* y *"lugares de memoria"*.[6]

Su serie "*Sites unseen*" lucha contra la amnesia de los "lugares de historia" para convertirlos, en el momento de su proyección, en "lugares de memoria". Attie hace un triple trabajo en su serie: se compromete con investigaciones historiográficas y teóricas y con la construcción artística. Como historiador, busca –en los archivos fotográficos de las respectivas ciudades– documentos que podrían identificar la historia de los lugares urbanos relacionados con la vida judía antes de la dictadura nazi. La búsqueda de imágenes históricas se lleva a cabo mano a mano, con la identificación de las direcciones donde fueron tomadas.

En "La escritura en la pared", *performance* realizada en 1994, en Berlín, Attie trata –además– de cumplir el papel del testigo. Dice Attie: *"Lo principal era la intervención en el espacio público y la proyección sobre esos lugares, exactamente. Se pueden sobreponer continuamente esas imágenes en el laboratorio o la computadora, pero yo quería tocar esos lugares".*[7]

La constelación de imágenes históricas proyectadas sobre fachadas urbanas, "tocando" –así– los lugares auténticos, muestra –quizá de la manera más paradójica– la tarea del testigo. El concepto de "testigo" (del latín, *testis*) combina –desde su etimología– los discursos biológico y jurídico. La combinación de procreación biológica y testimonio jurídico era, en el Derecho romano, privilegio del hombre. El *testis*, entonces, procrea –un acto de contacto físico, de tocar– o da testimonio oral para posibilitar el futuro, procreando –biológica o comunicativamente– correspondencia y continuación.

Paradójicamente, Attie evita la representación directa de la *Shoá*. Lo que ocurrió entre el momento de las tomas de las fotos y el estado actual de los lugares que funcionan como fondo de proyección –el asesinato de los referentes– no aparece en las imágenes, no se materializa como luz en una superficie, sino que se esconde en una referencia indirecta, en la *"masa negra"* entre el referente de la foto y la materialidad actual de la superficie de proyección. El intervalo histórico flanqueado por ellas se presenta como desiderato en la memoria del espectador.

El espectador se ve enfrentado a un hueco de representación, a un espacio

[6] Nora, Pierre. "Between memory and history", en *Les lieux de mémoire. Representations*. Nº 26, spring 1989, pp. 13-25.

[7] Attie, Simón, citado en Axelrod, Toby. "Time exposures. Resurrecting Berlin's Jews in photographs", en *Jewish Week*, 3/2/95, pág. 40.

y un tiempo vacíos entre las fotos históricas y el fondo actual.[8] Es entonces el espectador quien tiene que imaginar y conceptuar los momentos del terror, es él quien debería ubicar y animar la *"masa negra"* de lo no representado entre las fotos pre-*Shoá* y las fachadas post-*Shoá*, en el abismo entre el proceso fotoquímico –en el cual la luz afecta una superficie fotosensible– y la luz de la proyección de diapositivas sobre fachadas o trenes. Parece que el trabajo del artista consiste en la creación y la disposición de esos espacios vacíos, de esas "masas negras".

La discusión entre Didi-Huberman y Wajcman y Pagnoux en *Imágenes pese a todo* también trata el problema de la imposibilidad de la iluminación del abismo, de la "cesura" que representa la *Shoá*.

Didi-Huberman pone el foco de atención sobre las cuatro imágenes sacadas en agosto de 1944, por un miembro del *Sonderkommando*, desde la cámara de gas de Auschwitz-Birkenau.

Hay ilustraciones que muestran una fosa, el humo de la cremación, los cadáveres que todavía esperan ser quemados, y también hay ilustraciones de mujeres empujadas hacia la cámara de gas del crematorio V de Auschwitz. Didi-Huberman califica esas fotos como "acontecimiento visual".

En el contexto de nuestra investigación, es decisivo que el autor destaque como parte integral de las fotos lo que normalmente se identifica como perturbación, desacierto o desecho: el desenfoque, lo borroso de las imágenes y –sobre todo– las partes negras se califican como lo auténtico de la imagen: *"Esa masa negra no es otra que la marca del estatus último en el cual hay que comprender estas imágenes: su estatuto de acontecimiento visual (…) Ofrece el equivalente de la enunciación en la palabra de un testigo: sus suspensos, sus silencios, la gravedad de su tono… Esta imagen está, formalmente, sin aliento: como pura 'enunciación', puro gesto, puro acto fotográfico"*.[9]

Cabe destacar que Didi-Huberman contempla en lo "mal logrado" de las imágenes, en su calidad de actos de resistencia, una relativización de la realidad. *"Basta con haber posado una vez la mirada sobre ese resto de imágenes, ese errático corpus de imágenes –pese a todo– para sentir que ya no es posible hablar de Auschwitz en los términos absolutos (…) de lo 'indecible' y lo 'inimaginable'."*[10] Es la calidad de acontecimiento, no de representación, la que desmitologiza –para el autor– el asunto de la representación de lo impresentable.

[8] La *Shoá* –según Philipe Lacouc-Labarthe– es una "cesura", en el sentido en el que la concibió el poeta alemán Friedrich Hölderlin: en la cesura ya no quedaría otra cosa que las condiciones del tiempo o el espacio (Hölderlin, Friedrich. *La ficción de lo político*. Madrid, Arena, 2002). La "masa negra", el espacio histórico no iluminado por las diapositivas, podría ser leído como una referencia a ese concepto hölderliano.

[9] Didi-Huberman, Georges. *Imágenes pese a todo*, pág. 65.

[10] Ibíd., pág. 47.

Wajcman y Pagnoux, en oposición a Didi-Huberman, critican la manera totalizante de destacar las imágenes en el contexto de la *Shoá* como *"justificación casi inesperada del amor generalizado a la representación"*. Al análisis visual de Didi-Huberman lo califican como *"anulación de la memoria"* y *"obstáculo para que ocurra el pasado"*.

Pagnoux relaciona la fotografía y la palabra de los testigos: la primera *"toma la posición del testigo…, usurpa el estatuto del testigo. Perdida la fuente, se niega la palabra"*.

La crítica concluye: *"Para quien conserve el recuerdo del crimen, la idea de mirar una imagen más, la idea de mirar otra vez esas imágenes ya conocidas, resulta insoportable, y una foto no nos enseña algo que no sepamos ya"*.[11]

Entendemos esa crítica de la siguiente manera: para Wajcman/Pagnoux, Auschwitz es –en cuanto a imágenes– incapaz de ser aplicada a la comunicación. Es un evento sin contexto visual. Didi-Huberman extrae del texto de Wajcman una cascada del tipo *reductio ad absurdum*: *"No hay imágenes de la* Shoá *(…) No hay imagen de la* Shoá *(…) No hay imagen (…) No hay"*.[12]

No parece muy atrevido concluir de esas afirmaciones que Wajcman y Pagnoux rechazan la diferenciación visual porque establece una distinción en la cual el acontecimiento no merece distinción alguna, sino una "masa negra absoluta", en el sentido fotográfico.

El "no hay" no permite la fijación de luz en una superficie fotosensible, pues pertenece a otra categoría diferente a la de los procesos fotomecánicos y a la de los argumentos falibles en discursos científicos. Pertenece a la categoría de acontecimientos *sui generis*, de acontecimientos míticos.

Dado que nosotros buscamos una comunicación no coactiva en un foro que trata de incluir en su reflexión sus propios presupuestos y límites, podemos aceptar el argumento de Wajcman y Pagnoux solamente como un argumento más, y así relativizar su contenido. De esa manera repetimos la paradoja ya discutida.

"Manchas negras": el defecto y la contingencia en la historia de la fotografía

Como siguiente paso nos proponemos mostrar cómo se puede escribir la historia de la fotografía desde la perspectiva de las ya introducidas "manchas negras" y la categoría de la contingencia.[13]

[11] Ibíd., pág. 113.
[12] Ibíd., pág. 92.
[13] En los ejemplos históricos de la fotografía nos referimos a la investigación del historiador de las ciencias Peter Geimer, presentada en "Was ist kein Bild? Zur 'Störung der Verweisung'" en Geimer, Peter. (edt.). *Ordnungen der Sichtbarkeit. Fotografie in Wissenschaft, Kunst und Technologie*. Francfort del Meno, Suhrkamp, 2002, pp. 313-341.

Es llamativo que el autor del primer experimento con una sustancia fotoquímica haya denominado a esa sustancia "*scotophorus*", "portador de oscuridad". En un experimento realizado en 1727, el profesor de Anatomía Johann Heinrich Schulze observó que la luz del día ennegreció la sal argentada de una solución que había preparado. Entonces, montó algunos moldes de letras sobre una solución de plata, expuso todo a la luz del día y consiguió, después de sacar los moldes de la solución, la inscripción de letras claras sobre un fondo negro. El problema de Schulze era que no disponía de un fijador que pudiera detener el proceso de ennegrecimiento de las partes claras. Entonces, el mismo proceso que produjo las imágenes también las destruyó, en un acto de iconoclasmo no intencional.[14]

Aplicando ese dato histórico a nuestro tema de representación visual del Holocausto podríamos constatar lo siguiente: la conversión de algo visible en una "masa negra", inscripta en la cédula de fundación de la fotografía, es –en sí– un acto histórico. Para conseguir algo visible hay que detener el proceso de ennegrecimiento. Ése es el sentido de la fotografía como memoria.

El historiador Peter Geimer propone –en este contexto– escribir la historia de la fotografía como la historia de sus perturbaciones, de sus defectos de material, de la "no imagen". Geimer define las perturbaciones como *"esencia de lo que no se puede producir"*,[15] destacando las imponderabilidades en el intento epistemológico de fijar y controlar el límite entre la representación de un objeto y la diferencia arbitraria de procesos químicos.

Geimer presenta como ejemplo el famoso daguerrotipo *Boulevard du temple, a mediodía,* de 1839, en su estado actual y lo denomina *"ruina iconográfica"*, por el proceso de pérdida del referente. Lo que quedó del artefacto son sedimentos de sulfito de plata. Se entiende que cada vez que el material no produce el resultado pretendido, su cualidad bruta se superpone al referente que debería reproducir. Expresado de otra manera: solamente en el defecto nos damos cuenta de que la fotografía se compone de dos elementos: el referente producido y el material que brinda la representación, como en la fotografía del Domo de San Pedro de Roma, donde el calor excesivo quemó parte de la emulsión.

Ahora bien, Geimer muestra –a lo largo de su investigación– que mientras la identificación del referente y del defecto es simple en las fotografías de un objeto visible, es mucho más complicada en fotografías de lo invisible, como

[14] Con el mismo problema se vio enfrentado Thomas Wedgwood (1771-1805), observando que sus imágenes podían ser examinadas solamente escasos minutos a la sombra, antes de desaparecer. Recién en 1819, el astrónomo John Herschel indicó la acción de hiposulfatos de sosa como fijador de las sales de plata. Entonces, en ese momento faltaba alguien que reuniera los logros diseminados en el campo de la química, la física y la mecánica. Por esta razón se considera a Joseph-Nicéphore Niépce (1765-1833) el padre de la fotografía. Véase, en ese contexto, Soguees, Marie-Loup. *Historia de la fotografía*. Madrid, Cátedra, 2001, sobre todo pp. 25-49.

[15] Geimer, P., op. cit., pág. 326.

–por ejemplo– en las placas de rayos X o en fotografías de procesos electromagnéticos.

Geimer muestra cómo –alrededor del 1900– varios científicos trataron de fijar estos fenómenos, dejándolos actuar directamente sobre la placa fotosensible. En dichos experimentos reaparece el problema de estabilizar (¿establecer?) el límite entre la representación de los fenómenos y los efectos secundarios que no se querían producir, las interferencias incontrolables.[16]

En ese contexto ocurre que, en 1890, el físico norteamericano Arthur Goodspeed tomó fotografías de chispas de descarga eléctrica de una máquina de inducción, dejándolas actuar directamente sobre una placa fotosensible. A lo largo del experimento usaba también unas monedas comunes, cargadas de electricidad. En el revelado aparecían, en una placa, dos manchas negras que Goodspeed no podía explicar porque no se parecían a las que normalmente producían las chispas.

Goodspeed consideró a esa fotografía un desecho. Cinco años después, Wilhelm Conrad Röntgen publicó su tratado *Sobre un nuevo género de rayos.* Al conocer la investigación de Röntgen, Goodspeed comprendió que era él mismo quien había realizado la primera radiografía, pero sin saberlo.

En el transcurso de la historia, la "masa negra" de su fotografía mal lograda se convirtió en un significado importante de la historia de las ciencias naturales.

Para nosotros, la conclusión de ese desarrollo histórico es la siguiente: en un foro sobre la representabilidad de la memoria del terror siempre aparecerá el argumento de lo impresentable del terror absoluto, como en la *Shoá*.

Tratamos de definir ese fallo de representación con la referencia a la "masa negra", metafóricamente en la obra de Attie, concretamente en las fotos del miembro del *Sonderkommando*, en cuyo contexto Didi-Huberman le otorgó el carácter de un acontecimiento. Wajcman, por último, la absolutizó, llamándola "la esencia y *ultima ratio* de la *Shoá*".

La historia de la fotografía muestra que la "masa negra", la perturbación, la interferencia, es parte integral de esa historia y de su producción de saber. No se puede controlar –de una vez y para siempre– el límite entre un mensaje pretendido y una interferencia.

Si Auschwitz era "algo sin mirada", algo invisible, entonces las fotografías del Holocausto pueden significar eso: son sujetos de interferencias históricas, nunca representaciones logradas. Un foro debe reflexionar el proceso histórico de transformar "masas negras" en significados y representaciones "logradas" en accidentes, falsificaciones o abusos.

[16] La constelación científica de la visibilización de lo invisible reaparece en una afirmación metafísica famosa de Maurice Blanchot acerca de la *Shoá*: *"Campos de concentración, campos de aniquilamiento, figuras en que lo invisible se ha hecho visible para siempre"*. Véase: Blanchot, Maurice. *El diálogo inconcluso*. Caracas, Monte Avila, 1993, pág. 73.

Voto por un foro de los foros: La dependencia mutua de los discursos

Cerramos esta investigación con el caso de una representación del terror político que debería mostrar la dependencia mutua de los medios en cuanto a fallos en el acto de representación.

Si tomamos en serio la afirmación que el discurso acerca de la representación de la *Shoá* tiene que aceptar su contingencia, deberíamos mostrar también que no hay un medio más adecuado que los demás en cuanto a la construcción de una memoria social. Nuestra hipótesis consiste en que cada uno de los medios y los discursos tiene una función exclusiva, que no puede ser cumplida por los demás, pero que –al mismo tiempo– cada representación tiene una mancha ciega que exige una observación complementaria con otro medio u otro discurso.

Bajo este aspecto cabe citarse el caso de Leonardo Henrichsen, un camarógrafo que –el 29 de junio de 1973– filmó en la calle Augustinas de la ciudad de Santiago de Chile lo que después se conoció como "El tanquetazo", el golpe fallido contra el entonces presidente socialista chileno, Salvador Allende. Cabe destacar que ese documento no era fotográfico. Era un filme de apenas seis minutos que mostraba la llegada de unos soldados, bajando de una camioneta y acompañando los tanques.

Vale indicar esa diferencia, dado que una fotografía representa una constelación **fija** de objetos o personas, mientras que el filme representa un **proceso**; es decir, un **cambio** de constelaciones.

Henrichsen se hizo famoso como el hombre que filmó su propia muerte. La secuencia muestra al cabo Héctor Hernán Bustamante Gómez, quien advirtió cómo era filmado en plena acción golpista. Disparó y mató al camarógrafo.

Hans Belting, en su *Antropología de la imagen*, cita el caso de Henrichsen refiriéndose –erróneamente– al documento en cuestión como fotografía, en el contexto de la relación entre el fotógrafo y su objeto. Para Belting, el primero, cuando se cuela en el espacio privado de una persona, tiene el papel del autor con su arma, la cámara, y su objeto, el papel de la víctima. En el caso de Henrichsen, dos autores con sus respectivas armas se encuentran cara a cara.[17]

Aunque sería interesante desarrollar el tema de la representación de la memoria del terror desde la perspectiva de esa constelación de armas (de alguna manera, la del miembro del *Sonderkommando* que sacó las fotos de las ilustraciones era un arma de resistencia), queremos realzar otro aspecto del caso.

Miramos la secuencia de Henrichsen varias veces,[18] y lo sorprendente de ella consiste en la particularidad de las imágenes después del disparo del asesino. El cabo llega, observa atentamente alrededor de la plaza, fija finalmente su mirada en

[17] Belting, Hans. *Antropología de la imagen*, pp. 230 y ss.
[18] En www.5vt.se/svt/jsp/Crosslink.jsp, 30/10/05.

el lugar de la cámara, dispara, se da vuelta y sigue hacia la derecha, supuestamente disparando otra vez, por otro lado. Lo asombroso de los momentos posteriores al asesinato es que la cámara sigue filmando como si nada hubiera ocurrido, no se registra ningún golpe, defecto mecánico o apagado inmediato del aparato; es decir, **no hay cambio inesperado alguno en las constelaciones filmadas**. Se observa incluso un *zoom* de la cámara hacia la camioneta, y recién quince segundos después del disparo comienzan a mezclarse tomas del horizonte, el piso y el cielo, pero el espectador no sabe si se trata de las consecuencias del disparo o de la decisión espontánea del camarógrafo de dejar el lugar, olvidándose de apagar su aparato.

La secuencia muestra un defecto general de la cámara: no puede representar su propia representación; es decir, falla en mostrar –al mismo tiempo– su referente y el sujeto del proceso de la representación. Cuando, en nuestra constelación única, el último se convierte de sujeto observador y grabador en referente de la secuencia fílmica, la filmadora es incapaz de reproducir ese cambio. Haría falta una segunda cámara para filmar al operador de la primera y una tercera para filmar al operador de la segunda, y así *ad infinitum.* En nuestro caso, fue el compañero de Henrichsen, el periodista sueco Jan Sandquist, quien en ese momento cumplió el papel del observador de segundo orden y lo convirtió en un reportaje escrito.[19]

Entonces, el testigo y la representación de ese acto del terror no son la cámara ni el periodista sueco y su informe escrito, sino la combinación de ambos.[20]

Un foro de la representación de la memoria del terror no puede ser otra cosa que una multitud de medios.

[19] Para más información sobre el caso Henrichsen y las consecuencias jurídica actuales véase, por ejemplo, *Clarín*, 6/12/05, pág. 28.

[20] La observación de Walter Benjamin, de 1931, de que la leyenda es una parte integral de la toma fotográfica todavía tiene actualidad. Véase Benjamin, Walter. "Kleine Geschichte der Photographie", en Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*. Vol. II, I. Francfort del Meno, Suhrkamp, 1991, pág. 385. R. Tiedemann. H. Schweppenhäuser (edts).

SUMMARY

THE PROCEDURAL MEMORY. THE MULTIPLE SPEECHES OF THE SHOAH.

The conference departs from the hypothesis of the existence of a well-established discourse concerning the historical event of the extermination of the Jews, assumed by artists, historians, literature and culture theorists, philosophers and journalists. This speech forces its protagonists to repeat modernity's questions of principles, and this way emphasizes its hermeneutical and epistemological consequences.

In face to this scenery, it seems suitable to conceptualize the discourse about Auschwitz like an autonomous forum established in the public opinion, whose arguments develop inside an interdisciplinary network of ideology and ontology subjects, historically and formally authentic. Nevertheless, this speech often reproduces the key argument of the modernity: the paradox of the representation of what is not presentable, or of the (historic) explanation of what is unexplainable by definition.

This paradox affects radically the production of the images of the Shoah and the theoretic speech over the consequences of the figurative representation.

The conference tries to show how a specific means, the photograph, achieves to include in its own self-reflection the paradox of the representation of what is not presentable.

Prof. Ayala Feller

El rol de la memoria visual en el proceso educativo

Saltaron hacia abajo,
desde los pisos en llamas:
uno, dos, todavía unos cuantos
más arriba, más abajo.
La fotografía los mantuvo con vida,
y ahora los conserva
sobre la tierra, hacia la tierra.
Todos siguen siendo un todo
con un rostro individual
y con la sangre escondida.
Hay suficiente tiempo
para que revolotee el cabello
y de los bolsillos caigan
llaves, algunas monedas.
Siguen ahí, al alcance del aire,
en el marco de espacios
que justo se acaban de abrir.
Sólo dos cosas puedo hacer por ellos:
describir ese vuelo
y no decir la última palabra.
Wislawa Szymborska[1]

Elijo comenzar la conferencia sobre la memoria visual o –en otras palabras– el lugar que ocupa el lenguaje visual en el proceso educativo con esta poesía de la poetisa polaca Wislawa Szymborska. La decisión es intencional: así puedo adelantar la conclusión final y determinar que la imagen visual está íntimamente ligada al texto. Y para ser más correcta diré que la imagen visual debe ser concebida como texto y utilizada como lenguaje, como narrativa.

[1] Traducción de Gerardo Beltrán y Abel A. Murcia Soriano.

Me detengo en dos frases:

1) *"La fotografía los mantuvo con vida"*.

El evento aquí destacado no sólo fue lo acontecido con las Torres (Gemelas), sino el impacto de haber podido ver el acontecimiento en el momento mismo de lo sucedido, no sólo en New York, sino también en Varsovia o Buenos Aires. La fotografía y los satélites lo permitieron.

2) *"Sólo dos cosas puedo hacer por ellos:*
describir ese vuelo
y no decir la última palabra."

Szimborska describe el vuelo, que en realidad se ve, pero aclara: nada hace falta agregar.

El cuestionarnos la necesidad de agregar descripción a la imagen vista es también relevante a las fotografías del Holocausto. A veces nos hace pensar que la explicación puede llegar a ser superflua. Pero esta frase nos hace pensar en cómo juega el diálogo entre la imagen, la representación, la descripción y la interpretación de la misma.

Lo importante a destacar es que la diferencia entre esta imagen y las del Holocausto es que cuando Wislawa Szymborska escribió esta poesía, en 2002, fue contemporánea al hecho, lo vio, lo "vivió". Al utilizar las imágenes del Holocausto no es así. Y aquí comienza nuestro cuestionamiento: en nuestro caso, como educadores, ¿cómo utilizar estas imágenes? ¿Qué significa "visualizar el Holocausto"? ¿Capturar todo lo que está vinculado con él? ¿Capturar parte? ¿Capturar la esencia?

Saul Friedlander ya dijo, a comienzos de los '90, que el Holocausto está más allá de los límites de la representación. Y éstos nos llevan a discusiones sobre ética y estética. El cuestionamiento es qué entendemos por representación y cómo la utilizamos en el proceso educativo.

Para quienes el Holocausto no es parte de la memoria personal, la única fuente de conocimiento son los agentes de la memoria. Estas fuentes provienen de medios diversos: testimonios orales y textos escritos o visuales.

Pero también para quienes el Holocausto es parte de la memoria personal, ésta es fragmentaria, selectiva. Y las fuentes también lo son. Son imágenes "sobrevivientes",[2] imágenes que quedaron. Son una parte, y por lo tanto, no es éste un testimonio integral.

Dentro de la memoria visual podemos integrar, en forma muy amplia: fotografía, arte, cine, objetos y lugares de memoria. Me remitiré, en esta presentación, básicamente a la fotografía y, en forma referencial, a las artes plásticas.

Al ser este *corpus* de imágenes tan amplio, es necesario organizarlo. Uno

[2] Levi, Primo. *Los hundidos y los salvados.*

de los parámetros de análisis es el cronológico: las imágenes anteriores al período del Holocausto; las propias del Holocausto, como documentos históricos visuales; y las posteriores al Holocausto, a las que denominaremos "efectos del Holocausto".

Teniendo estas imágenes como fuentes, volvemos nuevamente a cuestionarnos cómo utilizarlas. Y si pregunto es porque quizá no siempre se supo cómo. ¿Quizás hay riesgo de superficialidad, banalización, manipulación emocional? ¿O de desentendimiento? Y éste, en cuestiones del Holocausto, no es simplemente desentender una foto o una pintura, es desentendimiento de cuestiones éticas.

Es interesante analizar el rol que cumplieron y cumplen estas imágenes en el diseño de la memoria colectiva.

Las primeras fotografías que revelaron, en forma masiva, las atrocidades del Holocausto fueron las de los *reporters*, fotógrafos que acompañaron las fuerzas de liberación; entre ellos, norteamericanos, ingleses, franceses y rusos.

La novelista y ensayista norteamericana Susan Sontag recuerda que, al tener 12 años, vio –por primera vez– una publicación con imágenes de la liberación de Bergen Belsen. El impacto fue tan grande que asegura que puede dividir su vida en un antes y un después. Al ver esas imágenes, algo se rompió dentro de ella, algo murió.

Estas fotografías pasaron a ser íconos de las atrocidades, dejando una huella que marcó la nueva era del fotoperiodismo, marcando el estándar más alto del horror. Pasaron a ser el máximo referente, todo se minimizó ante ellas.

El rol de esas fotografías radica básicamente en el impacto, el choque emocional. Estas imágenes no dejan espacio para la elaboración; su uso o abuso puede llegar a ser problemático.

La memoria colectiva es una trama que no tiene principio ni fin. El aporte de la segunda y tercera generaciones llevó a madurar, también, el uso de las imágenes. Éstas no provocan lo mismo que hace sesenta o treinta años. El reuso de las mismas, hoy en día, puede ser banal (y aclaro, no la fotografía, sino el abuso de la misma).

Lo interesante es el juego entre el tiempo y la dinámica de la memoria. Las primeras fotografías publicadas fueron las últimas en ser sacadas; o sea, la de los liberadores. Con el tiempo fueron publicadas las fotografiadas durante el Holocausto, y hoy en día, utilizamos imágenes anteriores al Holocausto para transmitir un mensaje más sutil, el de la pérdida.

Si tomamos como ejemplo la instalación de fotografías del edificio del sauna en Birkenau, abierta en 2001, donde fueron expuestas 2.400 imágenes traídas por prisioneros de la zona de Zaglembia a Auschwitz y encontradas –posiblemente– en las barracas denominadas "Canadá", vemos un esfuerzo por mostrar las fotografías de esos prisioneros antes de la guerra o en el comienzo de la misma.

Y el esfuerzo es el de señalar los nombres de cada una de las personas fotografiadas. Esta instalación es fruto de la maduración.

En el proceso educativo, el recordar está acompañado e influenciado por la selección de la memoria, y partimos del axioma "El recordar no se cuestiona, sino el cómo recordar".

Veamos como ejemplo el desarrollo del uso de la imagen visual en programas de estudio en Israel. Si analizamos los textos desde los años '50 hasta los actuales, la diferencia se hace evidente. La fotografía actuaba como mera ilustración y sólo en una pequeña parte de las páginas de los primeros textos. Comparando con publicaciones más modernas, vemos cómo la imagen va ocupando la escena principal. A veces es el texto el que pasa a ilustrar la imagen. Evidentemente, este proceso no es particular de la temática del Holocausto, sino la media visual en general, pero indica que tampoco la memoria es lineal en el tiempo: se transforma, se va adaptando al espíritu de la época, al *zeitgeist*. No todo lo que era válido en los años '70 lo es hoy en día, y viceversa.

Utilizando estos ejemplos quiero entrar en el análisis mismo, tocando puntos pertinentes al lenguaje visual y al proceso educativo:

Primero quiero referirme al "educando pasivo y receptor, lo que ve como sujeto mirante" y el "educando activo, lo que hace, lo que crea".

Quiero comenzar analizando lo que el educando ve, dividiendo el análisis de la imagen en los siguientes parámetros: el contenido, la forma y la interpretación.

Estudio de la imagen al nivel del contenido. La "foto-ícono"

¿Qué significa la "foto-ícono"?

Analicemos los epígrafes que acompañan dos fotos de la liberación de los campos: en una está escrito *"Buchenwald"*; en la otra, *"*Muselmaniot*"*, (femenino en plural del concepto "*muselman*"), como eran definidos los presos de los campos de concentración.

La información es fragmentaria y hasta errada. La foto de Buchenwald es famosa, ya que en ella aparece fotografiado el escritor Elie Wiesel. Fue tomada el 16 de abril de 1945, días después de la liberación del campo. El nombre de Elie Wiesel aparece en el texto, pero no hay referencia alguna que lo una con la imagen. Esta desconexión entre imagen e información, o información fragmentaria, es lamentablemente común.

Las fotos se convierten en símbolos manipulados y, a veces, manipuladores. No casualmente Claude Lanzmann propone una narrativa "iconoclasta" al utilizar un lenguaje pulcro de imágenes, declarando que si hubiese imágenes verídicas del interior de las cámaras de gas, tampoco las usaría y hasta las destruiría. Lanzmann no está contra la imagen, sino contra el poder del símbolo.

Estos síntomas ya los vemos desde un comienzo, en un artículo sobre Auschwitz, con foto de Bergen Belsen y leyenda sobre el campo de Ohrdruf.[3] O el caso –citado por la investigadora Sybil Milton– de una fotografía sobre una matanza colectiva en el gueto de Mizocs, editada como la entrada a una cámara de gas.

Estas fotos –y en especial, las de la liberación– se convirtieron en íconos del horror, sin mención de fecha, lugar, identidad del fotógrafo. Hay una autosuficiencia de la representación, espontánea, sin reflexión.

A esto se le suma que estas imágenes fueron reproducidas infinitas veces, con informaciones incorrectas, alejándose de las originales, aquellas piezas que poseen –como Walter Benjamin definió– el "aura" de lo auténtico.

Fue instaurada la "pedagogía del horror": fotografías de los campos pasan a ser íconos de violencia; la "foto-*shock*", en vez del documento. La "foto-símbolo"; lo documental es superfluo. Cuanto más terrible, menos explicación precisa. La espectacularidad supera a la historicidad.

La investigadora de la memoria visual Barbie Zelizer lo define como "imagen sin sostén", Jorge Semprún, como "imagen muda" (no por la realidad mostrada, sino porque es fragmentaria).

Tomemos como ejemplo la publicación de un libro de historia del siglo XX. Aquí hay un discernimiento bastante claro entre la imagen como símbolo, en la carátula, y la imagen que ilustra el texto, en el interior, dentro del contexto.

Y si hay un uso como símbolo, la elección es evidente: el niño del gueto de Varsovia. Esta fotografía (que puede llenar –en sí misma– una conferencia, pero simplemente me remitiré a destacar que fue tomada durante la represión del gueto) o la de la entrada a Birkenau no son íconos, pero se las mira como si lo fuesen; íconos seculares que van adquiriendo una sobrecarga simbólica que las dotó de un significado universal.

Las imágenes de la memoria colectiva son convencionales, porque deben ser significativas para un grupo entero, y simples, por el hecho que tienen que ser capaces de transmitir significados generales; por lo tanto, la complejidad de la imagen debe ser reducida lo máximo posible. La simplificación y convencionalidad a veces dan memorias trilladas y repetidas.

La imagen, que en un comienzo produce un *shock*, crea una emoción fuerte, pero superflua, y deriva –paradójicamente– en un acostumbramiento. La fuerza se debilita por la repetición. Pierde efecto. A diferencia de la "imagen-símbolo", aquella que fue comprendida en un proceso de entendimiento crea empatía.

¿Qué significa "perder efecto" en una foto? Ya de por sí, la foto es más rápida e instantánea que el texto. Basta recordar el famoso dicho "una imagen vale más que mil palabras".

Primo Levi escribió que si un sobreviviente, al volver a su casa, quisiera

[3] *L'Humanite*, 24/4/45.

contar su experiencia, le faltarían las palabras, y que una fotografía –en contraste– cuenta veinte o cien veces más que una página escrita. Sin duda, la fuerza de la fotografía deriva de su verosimilitud.

Pero este dictamen es también una trampa porque, para que una imagen valga mil palabras, hay que conocer todos esos términos. Las imágenes dependen de la palabra para la interpretación directa. La invitan para que las relacione con localidades, tiempo, identidad y otras categorías del entendimiento humano. La palabra da orden y conexión.

Veamos el caso de las fotos tomadas en el gueto de Lodz por Henryk Ross. Aparentemente, hay niños comiendo, jugando. Si no hubiese una mujer con la estrella de David en la solapa, nunca podríamos darnos cuenta de que fueron fotografiadas en un gueto. La que muestra niños jugando fue tomada el 22 de octubre de 1943, más de un año después de que la mayoría de ellos fue deportada.

Estas fotos confunden, pero son verídicas. Henryk Ross, el fotógrafo, estaba ligado a la élite dirigente y acomodada del gueto, y por lo tanto, pudo documentar este texto sobre la existencia de la división de clases allí.

Comentando estas fotos con Mijal Unger, historiadora del gueto de Lodz, ella se muestra escéptica, dudosa de la publicación de las mismas. Es consciente de la fuerza de la imagen y piensa que esas fotos pueden ser mal entendidas o llevar a un malentendido acerca de la realidad del gueto. La imagen habla. Sin duda será mal entendida si no se la conoce en el contexto de la constelación económica especial del gueto de Lodz.

Y abriendo un paréntesis: ¿es correcto utilizar estas fotos para mostrar la realidad cotidiana del gueto de Lodz? ¿Mostrar esta realidad fragmentaria puede llegar a confundir? Pero por otro lado, al no mostrarla, ¿no pecamos de ser fragmentarios?

No es casual que estas fotografías fueran publicadas a un público más amplio sólo en 2004. La memoria colectiva no estaba madura para recibir ese tipo de imágenes en los ’70. Volvemos a lo que dije anteriormente: lo que era relevante mostrar en los años ’50 y ’60 no necesariamente es válido hoy en día, y viceversa.

Ésta es otra prueba de cuán importante es el diálogo entre foto y texto. Y esto nos lleva a otro punto de análisis: la lectura de una imagen no es igualitaria para todo tipo de público. Una imagen tiene diferentes niveles de entendimiento, tanto a nivel cognitivo como emocional.

Volvamos a la fotografía de la liberación de Buchenwald.

Viktor Frankl –un psicólogo que fue recluido en Auschwitz– relata, en *El hombre en busca de sentido*, que –luego de la liberación– al mirar una foto de prisioneros, las personas quedaban conmocionadas, mientras que a él no le parecía tan terrible. ¿Y por qué? La imagen le hizo recordar un episodio que

le sucedió: unos prisioneros –al estar enfermos– tenían permiso para quedarse dentro de la barraca, y otro entró repentinamente, buscando protección de una tormenta de nieve. Su permanencia estaba prohibida y fue devuelto al exterior, donde murió. Él lo relacionó con el privilegio que tuvieron aquellos que pudieron quedarse dentro de la barraca.

Frankl nos reafirma –muy crudamente– cuán subjetiva y relativa puede ser la interpretación de una fotografía y que ella parte del punto de referencia asociativo del espectador.

Toda fotografía del pasado juega una doble cuestión de comprensión: cómo fueron entendidas en su época y cómo lo son hoy en día. O sea, cuantos más puntos de referencia tengamos para interpretar una foto, ésta será más ampliamente identificada.

Análisis de la imagen al nivel de la forma

Tomemos otros puntos de referencia para el análisis de la fotografía, que nos ayudan a entender su contexto. Me refiero a la calidad de la imagen.

Se trata de dos fotografías consideradas "de campos", pero muy diferentes, y debemos analizarlas en sus contextos relevantes.

Una fue tomada por la fotógrafa norteamericana Margaret Bourke White en abril de 1945, durante la liberación de Buchenwald, y la otra es una de las cuatro fotografiadas, clandestinamente, en el crematorio 5 de Birkenau, por la resistencia polaca, en agosto de 1944.

La primera es clara. Incluso, cuando se las muestro a los estudiantes, generalmente me dicen: "Seguro que fue sacada de una película". Pero no, es verdadera. Entonces me dicen: "Seguro que la fotógrafa les pidió que posen junto a los alambres de púa". Pero no, lo hicieron solos, para calentarse con los reflectores. Estos cambian la textura de la escena, le dan tridimensionalidad. La fotógrafa cuenta que los campos estaban en tinieblas y que no tenía tiempo para pensar: llegaba y disparaba. Como un torbellino. No había tiempo para fotos posadas.

La otra fue sacada en forma clandestina, sin ángulo ni foco. Es un *snapshot* (**NdR:** instantánea) fugaz. Nos muestra un grupo de mujeres en camino hacia la cámara de gas.

Una foto es nítida; la otra, casi manchas. Pero, ¿cuál muestra mejor la realidad? O quizá la pregunta correcta es: ¿cuál nos transmite mejor la realidad? No nos confundamos, la realidad será siempre fragmentaria, en una y en la otra. La cuestión es qué nos sucede como observadores. Paradójicamente, la foto de Bourke White es más nítida, pero quizá la de Birkenau nos parezca más "verídica".

Y aquí hago un paréntesis comparativo con las artes plásticas. Tomo como

ejemplos dos dibujos hechos por el mismo artista: Bedrich Fritta, prisionero en el gueto de Terezin. Uno fue hecho en el marco de su trabajo como artista profesional del Departamento de Gráfica del gueto; lo definimos como "arte oficial". Y el otro, definido como "arte clandestino", fue hecho por propia motivación, como documentación de los hechos. El estilo de uno es lineal y objetivo; el del otro, expresivo. Pero, ¿cuál de los dos refleja mejor la realidad? Dice la investigadora de arte del Holocausto Ziva Amishai Maisels que quizás es el arte expresivo y subjetivo el que mejor puede transmitirnos la sensación y percepción de la realidad que Fritta vivió.

Entro a otro punto muy importante del análisis de la imagen: el color de la foto y cómo éste juega en nuestra percepción.

La imagen del Holocausto es concebida en blanco y negro. Y es lógico, así son las imágenes de aquella época. Esto influye en lo simbólico: la imagen pertenece a un pasado lejano, allá lejos en el tiempo, en Europa.

¿Qué sucede cuando las imágenes son en color? La primera reacción es que no son verdaderas, que fueron pintadas posteriormente. En clase explico que fueron tomadas por alemanes, como Walter Genewein, un fotógrafo *amateur*, director del Departamento de Finanzas de la Administración Alemana del Gueto de Lodz, quien tomó más de trescientas fotos entre 1941 y 1944.

Al ver la fotografía en color, de repente la imagen se hace más cercana, más tangible. Es interesante destacar que esa cercanía provoca un cambio en la visión de los estudiantes: la imagen baja de su pedestal simbólico. La foto, que aparenta ser cotidiana y hasta contemporánea, al principio crea una reacción de "no parece tan terrible" o "las personas sonríen", pero cambia hacia una visión más profunda: que –justamente– su "realismo" y "cotidianeidad" la convierten en más terrible.

Esta fotografía me lleva a otro parámetro que quiero mencionar: la identidad del fotógrafo y sus intenciones.

No podemos poner en un mismo saco todas las fotografías tomadas durante el Holocausto. Están las fotografiadas por las fuerzas alemanas, como parte de la documentación de la guerra, con un sistema de censura interna; por observadores, que también tomaron parte de los hechos; por las víctimas mismas y por los liberadores.

Voy a analizar un caso específico, para aclarar cuán importante es conocer cuáles fueron las intenciones del autor: en el gueto de Lodz y como parte de la legitimación de las actividades públicas promovidas por el liderazgo judío, el *Judenrat* les dio permiso a dos fotógrafos (Grossman y Ross) para retratar lo que vieran. Tomaron fotografías personales, sensibles, y otras públicas, posadas, manipuladas.

Análisis de la imagen en el nivel de la interpretación

Ahora quiero entrar en la utilización del material visual, en su interpretación e inserción dentro de la memoria visual.

Utilizo la comparación entre fotografías y artes plásticas. Ambos medios visuales son –generalmente– usados como ilustraciones, a veces en forma pareja, sin una real introspección de cuáles son las características propias, las fuerzas de cada medio, o sin entablar un diálogo entre los mismos.

Tomemos como ejemplo de comparación fotografías y retratos de prisioneros en los campos.

Comencemos con una imagen de un presidiario de Auschwitz. Uno de los fotógrafos que trabajó en el Servicio de Documentación del campo contó cómo eran tomadas: para acelerar el proceso, la silla donde se sentaban los prisioneros se levantaba abruptamente al terminar, haciéndolos sobresaltar y provocando miedo. Esto no se ve en la foto, que sólo muestra el instante fotografiado, ni antes ni después.

Vamos a un dibujo de Boris Taslitzky, prisionero en el campo de Buchenwald. Él se dedicó, en especial, a retratar prisioneros. ¿Sabemos cuánto tiempo le llevó dibujar esa imagen? ¿Estuvo todo el tiempo frente al retratado? Incluso sabemos que, a pedido de los cautivos, Taslitzky los favorecía en sus retratos, ya que existía una necesidad de mostrar, de conservar, la apariencia de humanidad. O sea que el dibujo nos ofrece otro significado, más profundo, más interno. Vemos en él, combinados, el deseo del retratado y la sensibilidad del artista. Taslitzky no está dibujando lo que vio, sino cómo lo vio.

Remitámonos a un tercer dibujo, hecho por el soldado-artista Zinovii Tolkatchev. Está lleno de expresión: no es un retrato personalizado, sino una imagen simbólica de la desesperación de un prisionero liberado.

Fue dibujado en Auschwitz, en 1945, pero hay que tener en cuenta que Tolkatchev también participó en la liberación de Majdanek por el "Ejército Rojo", o sea que cuando hizo este retrato, ya tenía en su memoria, su conciencia y su conocimiento las imágenes del otro campo.

Aquí, el dibujo es una interpretación, pero no sólo fruto de un momento específico, sino de todo un mundo interno, un contexto, sin limitaciones de tiempo y espacio.

Como conclusión podemos decir que la fuerza de la fotografía conecta lo inimaginable con lo imaginado. Es trivial decirlo, pero si no tuviésemos estas imágenes, ¿cómo imaginaríamos el Holocausto?, ¿cómo complementaríamos, con imágenes, el relato de los sobrevivientes? Un hecho histórico se hace más tangible cuando existen representaciones que lo conectan. Tomemos, por ejemplo, las colonias de presidiarios en el archipiélago de Gulag: ¿podemos imaginarlas?

La fotografía es un reflejo de un segundo de una realidad determinada. Pero es sólo parte de la misma, un fragmento; es un espejo de una milésima de segundo. Como dijo Susan Sontag, es una *"miniatura"* de la realidad. Es un documento de esa milésima de segundo.

La fotografía es una imagen selecta, congelada en el tiempo. Pero, ¿sabemos lo que pasó antes? ¿Y después? La foto no tiene secuencia, ni continuación, ni duración, si no se la adjudicamos.

Walter Benjamin atribuye una cita a Bertolt Brecht, según la cual éste dice: *"La cámara está limitada a mostrar las apariencias superficiales de las cosas; sus razones profundas le quedan vedadas. Una fotografía de las Factorías Krupp nos enseñará paredes y personas, que nada nos dirán de las relaciones de explotación que allí se dan".*

La representación fotográfica aparece como una tecnología al servicio de la verdad, pero –nuevamente– una verdad fragmentaria. La fotografía no evoca, sino que muestra, cita. La representación pictórica describe, narra, interpreta.

Combinando ambos, concebimos un medio para ver lo externo y percibir lo interno.

Implicaciones didácticas en el uso de la imagen

- Mi primer consejo es utilizar la foto como texto; o sea, evitar su uso icónico, aprovechando la fuerza del medio.

  Roland Barthes aplico la lectura semiótica –o sea, del significado de la imagen– a la fotografía. En *La cámara lúcida*, Barthes construye un dispositivo de análisis de la imagen muy especial. La percepción de una fotografía posee dos instancias: una que denominó "*studium*", que es una visión de la información general de la imagen, una cierta observación macro, referencial; y una segunda instancia, que denominó "*punctum*".

  El *punctum* es algo que viene desde la imagen a punzarnos como una flecha. Es un detalle que aparece en forma casual, no premeditada. Está ahí; hay que saber leerlo. Según Barthes, este pinchazo adviene para perturbar, escandalizar el *studium*, es una herida que emerge del azar, es la que punza los sentidos.

  El *studium* es lo normativo, lo cultural; el *punctum* es lo que viene a perturbar. Va más allá de la imagen.

  Si tomamos como ejemplo dos fotos del gueto de Lodz que uso en mis clases, el *studium* es "personas llevando carros de comida en el gueto" y "niño dándole de comer a una niña". Vemos el *punctum* en la manta colgada y en la cinta en el cabello de la nena. Son motivos no tan evidentes, pero son puntos que muestran determinada "normalidad" (la entrecomillo para no ser malentendida).

Generalmente, esta lectura causa incomodidad en los estudiantes, los desubica, porque los obliga a desconectarse de la imagen icónica, simbólica, del relato "normativo".

- Mi segundo consejo es integrar la lectura paralela de fotografías y artes plásticas. Traer una lectura paralela de la documentación: por un lado, de la representación externa de la fotografía, y por otro, una introspección de la interpretación interna que brinda el trabajo artístico, integrando la documentación objetiva de la foto como reflejo de la realidad con la interpretación subjetiva de sensaciones, estado de ánimo, imaginación de la obra plástica. No por ello estas obras son menos "documentos".
- Tercer consejo: Integrar imágenes posteriores al Holocausto, analizando su narrativa; o sea, los "efectos del Holocausto".

La fotografía y el arte creados después del Holocausto

Aquí paso a un tema que –él solo– puede llenar una conferencia. En este caso, la fotografía pasa a ser también un medio artístico, como lo muestra la obra del israelí Haim Maor, hijo de sobreviviente del Holocausto y clave en la integración de los artistas de la segunda generación en la narrativa de la memoria del Holocausto.

En una fotografía que forma parte de la instalación "Las caras de la raza y de la memoria y la biblioteca prohibida" vemos su sombra reflejada en los rieles de Auschwitz, dejando una huella. Haim integra en su obra la intersección de tres relatos: el particular, el colectivo y el universal.

En una instalación fotográfica de los años '90, Naomi Tereza Salmon, representante de la tercera generación, expone –entre otros objetos– una serie de anteojos rotos. Opina que, para referirse al Holocausto, basta con presentar esta imagen mínima, ya que el observador puede completar el cuadro con su propia asociación. Para la memoria colectiva madura no es necesaria la descripción representativa, la imagen conceptual puede decirlo todo.

Este proceso que va desde la representación de la catarsis hasta la pureza de lo conceptual es sumamente importante para el proceso educativo.

¿Por qué? Aquí entramos en una discusión ética. En 1949, al volver del exilio en Norteamérica, el filósofo alemán Theodor Adorno[6] concluyó que escribir poesía después de Auschwitz es imposible. La poesía juega, aquí, como representante de las artes. El dictamen de Adorno –sumamente discutido y elaborado– no se refiere a la muerte de la poesía relacionada con sus falencias en lo representacional, sino a su irrelevancia ante la tortura y la muerte.

¿La poesía produce placer, y éste no puede derivar de una descripción de la realidad cuando el hombre es torturado? ¿Es una cuestión si el arte también puede existir bajo esta realidad? ¿Tiene el arte derecho de existencia como expresión de humanidad ante la ruptura de la civilización, de lo cultural?

Pero Adorno se retrae: en 1966, la lectura de las poesías de Paul Celan influye en él y escribe que el sufrimiento tiene derecho a la expresión, como el hombre torturado tiene derecho a gritar. Ve el arte como un paralelo al grito.

El arte cumple el rol no de describir el dolor, sino de expresarlo. Lo estético no es paralelo a lo bello. Existe la estética del dolor. Si vemos representación como traducción y no como mero reportaje, más como metáfora que como índice, como incompleto más que como amplio, entonces admitimos la fragilidad de los códigos de representación en los que ésta puede ser u ofrecer.

Y esto coincide con el desarrollo del arte moderno después de la guerra, cuando la abstracción, lo conceptual, reemplazó a la representación mimética, descriptiva, y el arte entró en la búsqueda de otras formas de diálogo.

Tomo como ejemplo de este camino tres ejemplos: la obra que caracteriza la necesidad de catarsis, en una representación terrible de Linke para poder expresar la terribilidad; la depuración intelectual de Boltanski, que juega con el concepto de ausencia y presencia en el espacio vacío que dejó una casa en la cual vivían judíos berlineses antes de la guerra; y el diálogo que establece Wolin entre imagen y texto, al retratar a un sobreviviente junto con su biografía.

Si esta búsqueda es válida para el artista, ¿por qué no puede serlo para un joven que está estudiando el tema? ¿Por qué no aprovechar este potencial fantástico que brindan las artes, que permite el diálogo interno entre racionalidad y emociones, entre Apolo y Dionisio, diálogo que permite filtrar la percepción del mundo en imágenes y palabras?

Y la imagen nacida como "efecto del Holocausto" es la que nos lleva a la relevancia del evento en la actualidad, en la sociedad que nos rodea.

Tomo, por ejemplo, dos obras de fotógrafos polacos, no judíos. En una vemos cómo el autor tomó a una niña sudvietnamita, emigrante y refugiada y la fotografió en varios contextos relacionados con paisajes en los cuales vivieron judíos. El artista cuestiona: ¿cómo tratamos, hoy en día, a los extranjeros, al "otro"? ¿Aprendimos del pasado?

El otro caso es el de Pawel Herzog, un joven de Lodz que, al caminar por las calles de Baluti –barrio donde estaba ubicado el gueto–, se cuestiona sobre la historia de esas paredes, que fueron testigos del pasado de su ciudad, insertando fotografías de Mendel Grossman –fotógrafo del gueto– en las ventanas de las casas, como espectros que verifican ese "*memento mori*", esa presencia irrevocable de la muerte que existe en toda fotografía, pero concreta –y no metafórica– en las del Holocausto.

Y si de pertinencia hablo, no olvidemos el dictamen de Walter Benjamin, tan relevante en el proceso educativo: "Toda imagen del pasado que no es reconocida por el presente como de su propia incumbencia nos amenaza con su irremediable desaparición".

Conclusión

Usar las imágenes con ojo crítico. Mirarlas con profundidad, revisando todos los estratos. No aislarla, entenderla en su contexto y traerla al nuestro, hacerla relevante.

¿Y cómo se la puede hacer relevante? Traduciéndola, creando, permitiendo que haya más de una narrativa. Decir con imágenes y formas cómo pensamos lo que conocemos.

SUMMARY

THE ROLE OF THE VISUAL MEMORY IN THE EDUCATIONAL PROCESS.

The memory of the Holocaust is heterogeneous and is shared by three generations: the survivors, their children, and their grandchildren, joining them those who feel as if "they were", without even belonging to any of these three categories, sharing "symbolically" the Jewish narrative. These circles, the individual and the communitarian, extend moreover towards the external circle of what is universal, to the memory of man while man.

These circles are not independent, they are superimposed, interlaced, and interacting, with common denominators. Also, neither the memory, nor the timeline transforms, adapts to the "zeitgeist" - to the spirit of the epoch. The memory designs itself, adopts textures.

Today it is not matter of questioning the remembrance but "how to remember". Postmodernism makes possible different and parallel narratives.

Presb. Marcelo González

Lic. Andrea Hojman

Una matriz antijudía y antisemita en redes católico-romanas argentinas

Gestación, desarrollo y relecturas. Una mirada crítica desde la *Shoá*

La *Shoá* fue y es un viento arrasador, una devastación, un aniquilamiento; una amenaza y un cuestionamiento radical a todo lo que pretenda llevar el nombre de humano. El silencio prolongado, la herida abierta de una injusticia que grita, provocan al pensamiento a hacerse cargo del "después de"; como si una suerte de "cráter", de divisoria de aguas se hubiera instalado en su ser y quehacer. "Antes y después de Auschwitz", "antes y después de la *Shoá*", son intentos de decir, un desafío radical al mundo de la reflexión, la crítica y el discurso. Las comunidades religiosas, sus teologías, sus fiestas, sus anuncios, han tenido que enfrentarse –o tendrán que hacerlo– con esta grieta antropológica, ética y teológica. Aceptado el reto, sin embargo, la cuestión no hace más que empezar.

La teología cristiana, que ha buscado hacerlo, ha descubierto que lo que era necesario pensar "después de..." no eran unos años o unos lustros. Era la totalidad de la herencia, los largos plazos, lo supuestamente perenne, lo que requería desmontaje y desarticulación. ¿Cómo pudieron personas, motivos, discursos, concepciones cristianas ser inspiradores, cómplices y hasta ejecutores de lo que desembocaría en la *Shoá*? ¿Cómo volver, sin agravar el cráter, a pensar y hablar de los principales núcleos del cristianismo: Israel, la alianza, la elección, la misión, Jesús Mesías, la cruz, la salvación, el dolor, el cielo y el infierno? ¿Y de Dios mismo...?

La teología católicorromana en la Argentina, además de lo que es propio de todos los que intenten el camino "después de...", carga sobre sí una deuda intransferible. Se trata de despertar la conciencia y la reflexión sobre las graves responsabilidades de la comunidad católicoargentina en haber sido la cuna de una forma histórica de vivir y comprender el cristianismo que tiene al antijudaísmo como uno de sus componentes articuladores y ha colaborado en la gestación y plasmación de ideas, prácticas e instituciones antisemitas en la cultura local.[1] Se trata de una matriz de pensamientos, sentimientos, actitudes y prác-

[1] Para la terminología que se usará a lo largo del artículo seguiremos, en lo esencial, esta distinción: *"Con la expresión 'antijudaísmo' designamos, específicamente, las formulaciones*

ticas que se relaciona con elaboraciones teológicas, interpretaciones históricas, concepciones de la Iglesia y su misión, miradas sobre los otros y las otras del catolicismo, modalidades de comprender el país, su cultura y sus destinos.

Nominada de muchos modos, ha sido objeto de diversos estudios históricos, sociológicos, filosóficos y políticos,[2] pero casi ignorada en la reflexión teológica. "Argentina católica", "integralismo", "nacionalismo católico", "tradicionalismo" son algunos de los nombres que recibió.

Gestada en torno a los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, alcanzará su cumbre de influencia entre los '30 y los '40. Desplazada, luego, del centro de la escena, la encontramos aún muy presente –en la etapa posterior al Concilio Vaticano II– en sectores minoritarios, pero influyentes (mundo intelectual, ámbito educativo y Fuerzas Armadas). En los últimos años, personas, colectivos y publicaciones han manifestado –de maneras muy diversas– estar relacionados con esta matriz y buscar repensar, desde ella, la actual situación del país y de la Iglesia.

La existencia de semejante matriz dispara una avalancha de interrogantes: ¿cómo afrontar el hecho que redes de personas, colectivos e instituciones que apelaban explícitamente a su identidad católica fueran responsables directas de su transmisión, perduración y difusión capilar en el imaginario nacional? ¿Cómo asumir que su teología, los colegios, las universidades, los espacios de creación de pensamiento, así como las revistas y publicaciones católicas –no

---

teológicas que denigran a los judíos y a su fe. Al observar las raíces del antijudaísmo en la teología cristiana, se lo puede entender como un fenómeno derivado de la separación de la Iglesia del judaísmo. Más tarde, otros motivos (sociales, políticos, económicos, racistas) comenzaron a predominar y llevaron a la exclusión y persecución de los judíos a lo largo de los siglos. Con el término 'antisemitismo' nos referimos a una realidad más amplia: el odio y la hostilidad contra los judíos, en la realidad y en la retórica, que les niega legitimidad entre los pueblos del mundo. Este odio y esta hostilidad deben entenderse dentro del problema, más amplio, del racismo y son contrarrestados mediante la afirmación de los derechos humanos". En Federación Luterana Mundial. *Antisemitismo y antijudaísmo hoy. Mensaje de una consulta de la Federación Luterana Mundial*. Dobogoko (Hungría), 9-13/9/01. En http://www .jcrelations.net/es.

[2] Para su reconstrucción histórica y sus principales rasgos seguimos de cerca a: Lvovich, Daniel. *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 2003; Ben Dror, Graciela. *Católicos, nazis y judíos. La Iglesia argentina en los tiempos del Tercer* Reich. Buenos Aires, Universidad de Tel Aviv/Lumiere, 2003; Rock, David (y otros). *La derecha argentina. Nacionalistas, neoliberales, militares y clericales*. Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 200l. Para otros estudios en esta línea, cfr. Navarro Gerassi, M. *Los nacionalistas*. Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1968; Zuleta Álvarez, E. *El nacionalismo argentino*. Buenos Aires, La Bastilla, 1975; Barbero, M. I.-Devoto, F. *Los nacionalistas*. Buenos Aires, CEAL, 1983; Buchrucker, C. Nac*ionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*. Buenos Aires, Sudamericana, 1987; Zanata, L. *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996; McGee Deutsch, S. *Las derechas. The extreme right in Argentina, Brazil and Chile. 1890-1939*. Stanford, Stanford University Press, 1999.

pocas veces, con licencias de las autoridades eclesiásticas–, fueran piezas clave de esta maquinaria?

El intento de este artículo es colaborar en la respuesta a estas preguntas y en el desmontaje de una lectura tal de la tradición cristiana. Para ello, daremos dos pasos. El primero busca presentar la gestación, la estructuración teológica y la trama vital de la matriz entre fines del siglo XIX y la mitad del XX. El segundo, por su parte, tiene un doble objetivo: si, por un lado, intenta rastrear hitos en su recepción, relectura y replasmación ante nuevos acontecimientos históricos nacionales; por otro, ensaya una contrastación del contenido e itinerario de tal matriz con el paradigma-motivo de la *Shoá*.

1. Gestación y protagonistas de la matriz antijudía y antisemita en redes católicorromanas argentinas

La existencia de una matriz de comprensión de la tradición, la vida, el pensamiento y la misión cristiana que tiene como uno de sus ejes estructurantes el antijudaísmo y el antisemitismo requiere atender, ante todo, al proceso de su gestación y a los actores principales de su configuración. El primer apartado de este capítulo atiende al primero de los requerimientos, ensayando una visión de conjunto de sus contornos. El segundo, se detiene a considerar a algunos de sus principales protagonistas.

1.1. Las redes católicas como ámbito genético y campo de cruce de motivos antijudíos y antisemitas en la Argentina

Las redes de la Iglesia católica fueron claves en la introducción de la "cuestión judía" en la Argentina, tal como se la estaba planteando en Europa, particularmente en Francia e Italia. Esto hará del país un caso excepcional en el espacio latinoamericano:

> *La Argentina es el único país latinoamericano en que se logró instalar una "cuestión judía" perdurable, esto es, el único caso en que de manera recurrente a lo largo del siglo XX se tematizó desde distintos sectores de la sociedad civil la presencia judía como un problema para la nación.*[3]

Una serie de colectivos católicos, entre los que sobresalieron la prensa y los voceros eclesiásticos, plantearon la existencia de un problema judío que urgía posicionamientos, al tiempo que releyeron las matrices recibidas de Europa de acuerdo con diversas circunstancias locales. Entre fines del siglo XIX y la primera década del XX, estas redes se constituirán en el ámbito en el cual se

[3] Lvovich, D., op. cit., pág. 19.

producirá un conjunto de procesos decisivos en la construcción del judaísmo y los judíos como enemigos irreconciliables de la Iglesia católica y de la Argentina. Analicemos algunos de los más importantes:

a) Las redes católicoargentinas fueron un lugar de convergencia entre los motivos y discursos del secular antijudaísmo católico y los provenientes del antisemitismo moderno.

Entre los primeros se destacan:

- Los judíos son un pueblo deicida. Han cometido el crimen más horrendo de la historia humana: han matado al Hijo de Dios. Por eso han quedado marcados, castigados para siempre; han sido dispersados y serán errantes. No pueden tener los mismos derechos que los demás pueblos. Todo cristiano ha de precaverse de ellos como de los leprosos, por lo que deben vivir apartados, controlados, señalizados con símbolos claramente visibles.
- Los judíos son hijos y agentes del demonio, dedicados a la destrucción de la Iglesia. Son diablos con forma humana.
- Las matanzas de judíos son presentadas como reacción justa ante sus provocaciones y acciones: asesinan a niños cristianos, torturan la hostia consagrada, envenenan los pozos de agua.
- Un consejo de rabinos con sede en la España musulmana condujo una guerra secreta contra la cristiandad, usando la brujería como principal arma. Los judíos son arteros, rapaces, carnales, no obedecen las leyes.

Entre los segundos tenemos:

- Hay una conspiración judeo-masónica para derrotar a la civilización católica. Ella es la responsable de todos los "males" de la modernidad: Revolución Francesa, capitalismo, socialismo.
- Los judíos son enemigos de los pobres y las masas, sólo buscan explotarlas y esclavizarlas.
- Hay una oposición inconciliable entre la raza semítica y la aria. Los judíos son de una raza inferior, degradada. Será necesario evitar, por todos los medios, que su sangre contamine a los demás humanos.
- Francia, Rusia, Argelia, Austria, Inglaterra son "judías": están sometidas al control económico judío. Es urgente una reconquista, una restauración.

Así recapitulaba Lvovich el efecto final de este proceso: *"Una creencia atravesaba gran parte del pensamiento de la Iglesia católica en el siglo XIX: todo el que no era católico era judío"*.[4]

[4] Ibíd., pág. 48.

b) A través de estos canales se introdujo en la Argentina el "mito de la confabulación judía mundial" y se afirmó un antisemitismo conspirativo. Se trata de un motivo ampliamente difundido, con raíces en el siglo XI, que irá reciclándose y enriqueciéndose con el trascurso del tiempo. Relectura de la demonología tradicional cristiana, alcanzó régimen de mito cultural y político, capaz de movilizaciones de personas y grupos en orden a evitarlo.

En términos generales, el mito sostiene la existencia de un complot judío para dominar el mundo. Esta confabulación está dirigida por un gobierno secreto, que actúa a través de una red mundial de organizaciones camufladas. El plan que todo lo guía es el dominio judío del mundo, la destrucción de la cristiandad y la esclavitud de los pueblos.

Aggiornado a las circunstancias de fines del siglo XIX, se lo presentaba como el poder judío para controlar el mundo de la política (partidos, gobiernos), la economía (empresas, bancos), la prensa y la opinión pública. Más aún, se insistía en que su concreción estaba a las puertas y se requería de todas las alianzas posibles, entre las fuerzas damnificadas, para detenerlo.

Las redes católicoargentinas no sólo lo introdujeron y difundieron en el país, sino que lo legitimaron y releyeron desde las circunstancias locales. Fogoneado, remodelado, repetido una y otra vez, alcanzará una profunda inserción en el imaginario colectivo argentino. Se construyó una atmósfera de amenaza, en la cual el judaísmo estaba en una guerra a muerte contra la Iglesia y el país estaba siendo "tomado":

> *Los partidos revolucionarios, los sectores masónicos (...) dueños del gobierno y los judíos (...) dueños de las finanzas, esas conjuraciones contra el derecho, contra la justicia y contra la conciencia de las naciones: ésos son los agentes que han producido en el mundo las leyes del matrimonio civil.*[5]

El diario católico *El Pueblo* advertía contra el *"peligro judaico"* en estos términos:

> *El comercio de granos está completamente dominado por tres o cuatro grandes casas judías, que imponen en nuestros mercados el precio de los cereales. El trust de los molineros, que existe desde hace años, ha sido hecho por una casa de propiedad judía, que es la causante de que se pague en Argentina el pan tan caro (...) Otras ganancia no menor proporcionan el trust de la carne, de los ferrocarriles, de las compañías*

[5] Discurso de José Manuel de Estrada, 18/10/1888. En Rock, David. *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública.* Buenos Aires, Ariel, 1993, pág. 92.

> *de seguros y de los introductores de artículos rurales, etc. En todas estas operaciones, el judío, su capital, su viveza comercial, tienen un lugar preferente y posiciones poderosas (...) Para defender los intereses de su capital han conquistado a la prensa, que sabiéndolo o no, le prestar grandes servicios.*[6]

Dos libros publicados por Los hermanos de las escuelas cristianas, de amplio uso en la comunidad educativa general (*Tierra* y *La Argentina*), afirmaban que los judíos eran *"usureros"* y *"parásitos"*, constituyendo un peligro moral y económico para el país, al mismo tiempo que aseguraban que el barón Hirsch buscaba crear un nueva Palestina en la Argentina.

La *Revista Eclesiástica*, del Arzobispado de Buenos Aires, por su parte, aseguraba que la colonización de Entre Ríos buscaba implantar un Estado judío independiente.

Las consecuencias que se sacan son claves:

- Los judíos son un peligro porque todo lo que hacen está en relación con su plan de dominación del mundo y destrucción de la Argentina y de la Iglesia católica.
- Los judíos actúan siempre en la oscuridad, conjurando y tramando.
- Es urgente una cruzada, una unión de fuerzas para la reconquista del país y la influencia de la Iglesia católica.
- Los judíos se convierten en una suerte de concentración de enemistades: se pone sobre el colectivo o sobre individuos la totalidad de lo que se considera malo, agresivo, peligroso, indeseable, rechazable.

c) Las redes católicas ayudan a construir la idea de la incompatibilidad entre ser judío y ser argentino. Los judíos no son argentinos, ni pueden serio. No quieren, ni pueden asimilarse a la Nación ni a los valores de la Patria. Ponen en peligro a la Argentina católica con su alteridad disolvente. Todo patriota y católico debe defenderse de su penetración en el país. La llamada "oración final", elevada a Dios, en 1939, por el presbítero católicorromano Virgilio Filippo desde su parroquia de Villa Devoto, es un ejemplo elocuente:

> *Señor, Tú que siempre has rechazado las promesas falaces de Satanás, mira a este pueblo argentino sometido actualmente por el espíritu del mal. No es justo que una nación de arraigadas tradiciones cristianas, con tanta sangre latina e italiana circulando en sus venas y arterias, de alma católica, sea puesta al servicio del judaísmo internacional y de sus jefes visibles, Franklin Delano Roosvelt y el verdugo de todas las Rusias, José Stalin, destructor de tu Iglesia. Ilumina la mente de nuestros gober-*

[6] *El Pueblo*, 28/1/13. En Lvovich, D., op. cit., pp. 98-99.

> *nantes para que no permitan que seamos la vanguardia fratricida de la retaguardia cobarde, siempre en fuga. Estos anticristos judaicos, en sus naufragios, suelen clamar habitualmente: ¡Primero las mujeres y los niños! Mas ahora, en su hundimiento final gracias a la acción libertadora de los líderes europeos, quieren que seamos nosotros, los argentinos, los primeros en sacrificamos. Tú no lo permitirás, Señor.*[7]

d) Las conexiones secretas: judaísmo, socialismo, comunismo, capitalismo.

Una de las derivaciones más importantes del antisemitismo conspirativo consistió en su acusación al judaísmo de ser la fuente secreta de todos los sistemas de pensamiento y acción que se consideraban enemigos de la Nación católica y la civilización cristiana. La revista nacionalista radical *Clarinada* afirma esta convicción en toda su amplitud:

> *Programa de lucha sin cuartel contra ese ejército de alimañas, integrados por fuerzas aparentemente heterogéneas: materialismo, liberalismo, marxismo, comunismo, socialismo, anarquismo, ateísmo, masonería, etc., pero que están unidas en la misma finalidad: la destrucción de la civilización cristiana y que obedecen al mismo comando que las dirige desde las tinieblas: el judaísmo.*[8]

Una de las manifestaciones más recurrentes del mito de la conspiración releído desde el país es la asociación entre el judaísmo y el socialismo. El trasfondo de tal relación hay que buscarlo en la radicalización del problema obrero, el creciente influjo de la izquierda a nivel internacional y las posiciones de la Iglesia católica romana a partir de León XIII.

El peligro "rojo" y la competencia por la fidelidad de las masas trabajadoras pusieron a los católicos ante la necesidad de un cambio de estrategia pastoral. Se trataba de salir del repliegue y recuperar la iniciativa, procurar la reconquista de los trabajadores, postular una tercera posición católica opuesta –al mismo tiempo– al capitalismo y al socialismo. Había que salir a las calles, retomar la presencia pública, la acción social en las bases. Los ámbitos católicoargentinos asumieron con prontitud el desafío.

A estas dinámicas generales es necesario sumar la repercusión que tuvo el asesinato del comisario Ramón Falcón a manos del anarquista Simón Radowitzky. Los medios católicos y la gran prensa hablarían de un *"atentado judío"*, acusando al colectivo hebreo de la acción, lo que llevó a un crecimiento de las sospechas y la vigilancia de los migrantes judíos, así como el refuerzo de la idea de las redes conspirativas.

[7] Filippo, Virgilio. "La oración final", en Schiller, Herman. *Cien años de antisemitismo en la Argentina*. Cap. 20, en http://www.lavozylaopinion.com.ar.

[8] "Nuestros propósitos". *Clarinada*, 1937, pág. 3.

Será precisamente *La Voz de la Iglesia* la que publique, en el país, la primera exposición sistemática de este plexo de ideas:

> *Desde que Eduardo Drumont reveló en sus obras antisemitas las infamias del capitalismo judío (pulpo, monstruo que no ha descansado hasta ahogar con sus tentáculos la independencia económica, religiosa y política de las naciones civilizadas) desde la revelación de esas infamias decimos, nadie ignoraba que el socialismo no era más que un esclavo inconsciente de la Sinagoga; los únicos que lo ignoraban eran los que precisamente no debían ignorarlo: los obreros, los explotados, los que al grito de "muera el capitalismo" contribuían a engrosar los fondos y los dividendos de la empresa Abraham, Isaac y Jacob. Y eso, a vista y paciencia de los* leaders *socialistas; es más aún, en evidente complicidad con sus conductores de rebaños.*[9]

Una conspiración judeo-socialista estaba en marcha. La argumentación de tal vínculo estaba relacionada con que:

- Sólo los judíos se iban a beneficiar del triunfo del socialismo. Más aún, había que ver en su victoria final una plasmación de la interpretación rabínica de las promesas de Dios a Israel acerca del dominio del pueblo hebreo sobre todas las naciones de la tierra.
- Se da una cadena causal: el socialismo nació de la masonería, y ésta es un instrumento del judaísmo.
- Marx y Engels, personajes claves de la emergencia socialista, son judíos.
- Los principios típicos del socialismo y el anarquismo reflejan las convicciones judías del rechazo a la familia, la Patria y la propiedad. Debilitando a las familias cristianas con las leyes de matrimonio civil y divorcio, las hebreas las superarán. Los judíos no tienen patria, y por eso quieren todo el mundo. Los hebreos no quieren que haya propiedad privada porque nada producen; son comerciantes, intermediarios, prestamistas y banqueros.

Una serie de asociaciones se hicieron populares: el Partido Socialista era "la Sinagoga" y Juan B. Justo, "el Gran Rabino". La conclusión no deja lugar a dudas:

> *El pacto se ha realizado y las dos sinagogas, la roja de los socialistas y la negra de los judíos han quedado refundidas. En adelante tendremos a los judíos politiqueando. A la vuelta de pocos años acaso los tengamos en el congreso (...) el peligro judío no es cosa de leyenda; es una inquietante realidad. Las posibles resultancias de esta judaización del socialismo acaso podamos apreciarlas pronto. Por el momento, no fuera más*

[9] *La Voz de la Iglesia*, 17/2/10. En Lvovich, D., op. cit., pág. 45.

> *averiguar cómo se podría resistir por los hombres patriotas la influencia judía en la República Argentina.*[10]

Pero también el liberalismo y el capitalismo tienen su fuente en los judíos, dado que:

> *Los no judíos cultivan la tierra, hacen florecer los campos, crean poderosos establecimientos agrícolo-ganaderos, levantan industrias, descubren y utilizan nuevas invenciones, hacen surgir de la tierra las verdaderas riquezas, y sin embargo son, en gran parte, miserables deudores. Los judíos, en cambio, ni cultivan, ni inventan, ni producen, y son los dueños de todo. (...) El judío internacional ha creado el capitalismo internacional para tener en sus manos las riquezas internacionales.*[11]

1.2. Teólogos, divulgadores y artistas en el auge del nacionalismo

La década del '30 y el inicio de la del '40 constituyen un punto alto en la influencia de las redes católicas en la maduración de los motivos antijudíos y en la colaboración en instancias antisemitas. Para dar cuenta de estas dinámicas nos concentramos en los espacios de la producción teológica, el periodismo y la literatura, a través de protagonistas paradigmáticos.

1.2.1. El antijudaísmo teológico de Julio Meinvielle (1905-1973)[12]

La magnitud de su obra, su influencia perdurable y el detalle con el que se dedicó a la "cuestión judía"[13] hacen de Meinvielle[14] el paradigma de la responsa-

[10] *El Pueblo*, 17/11/18, pág. 1. En Lvovich, D., op. cit., pp. 102-103.

[11] Meinvielle, Julio. *El judío en el misterio de la historia*. Buenos Aires, Cruz y Fierro, 1982, pp. 79-80.

[12] Para una breve presentación de conjunto y su bibliografía fundamental, cfr. Vellá Cháfer, F. A. *Diccionario biográfico del clero secular de Buenos Aires*. Tomo III: 1951-1990. Buenos Aires, 1997, pp. 114-135. En clave crítica se puede ver: Mallimaci, Fortunato. "La Iglesia argentina desde la década del '30", en *CEHILA. Historia general de la Iglesia en América Latina*. Vol. IX: Cono Sur. Salamanca, Sígueme, 1994, pp. 429-494. Un análisis de su influencia en el pensamiento antisemita argentino se puede ver en Martínez, J. M. *Racismo y xenofobia*. Cuadernillo Nº 3. INADI, 1998. En clave laudatoria, por uno de sus discípulos, cfr. Buela, C. M. "Padre Julio Meinvielle", separata de la revista *Diálogo*. Buenos Aires, Instituto del Verbo Encarnado.

[13] Nos basamos en Meinvielle, J., op. cit. La primera edición es de 1936 (Antídoto); la segunda, de 1940 (Glaudium); la tercera, de 1959 (Theoría), marca un cambio importante porque el autor agrega un cuarto capítulo, "El judío en el misterio de la historia", cuyo título pasaría -a partir de entonces- a identificar toda la obra. *El judío en el misterio de la historia* conoció dos ediciones más (Cruz y Fierro), en 1963 y 1976. Fue traducido al francés como: *Les juives dans le mystere de l'histoire*. Mayenne, Editions St. Michel Céneré, 1965 (reproduce el texto de la tercera edición y se agrega un apéndice con la encíclica de Benedicto XIV, *A Quo Primum*). Otro textos significativos del autor sobre el tema son: *Los tres pueblos bíblicos en su lucha por la dominación del mundo*. Buenos Aires, ADSUM, 1999; *Entre la Iglesia y el* Reich. Buenos Aires, ADSUM, 1937; *De la Cábala al progresismo*. Salta, Calchaquí, 1970.

[14] Ordenado presbítero católico romano en 1930, se le asignó -en 1933- la Vicaría de Nuestra

bilidad de la teología católicorromana argentina en la gestación, construcción, justificación y difusión del antijudaísmo y el antisemitismo en el país. Concentrándonos en su principal tratado sobre el tema, *El judío en el misterio de la historia*, presentamos sus núcleos discursivos centrales.

a) Una teología de la elección de Israel.

Meinvielle abre sus reflexiones proponiendo una interpretación y actualización del comentario de Pablo en la "Carta a los Gálatas" (4:22-31) sobre la descendencia de Abraham.

Nuestro autor saca de allí una primera idea-fuerza respecto de Israel: se trata de un pueblo único, grande y elegido por Dios, distinto de los demás. En Abraham ha recibido la promesa, la bendición y la descendencia.

La cuestión decisiva radica –para Meinvielle– en saber quién es el heredero de estos privilegios. Es aquí donde hace intervenir una interpretación del *midrash* paulino. Según ésta, es necesario distinguir entre una descendencia puramente carnal y otra espiritual, figuradas en los dos hijos del patriarca. Si Ismael es hijo natural de la esclava y recibe una bendición material, Isaac es hijo milagroso de la libre en virtud de la fe en la promesa divina y es acreedor de una bendición espiritual. La grandeza del pueblo elegido –por tanto– sólo la heredarán los descendientes de Isaac, en virtud de la fe.

El paso exegético siguiente es decisivo. Meinvielle realiza las siguientes identificaciones:

- Isaac representa a la Iglesia, los cristianos y los judíos que creyeron en Cristo. Se trata de la verdadera descendencia de Abraham, con principio en la fe; son los hijos de la mujer libre.
- Ismael es imagen de la sinagoga, de los judíos que no han adherido a Cristo por la fe. Son los hijos de la esclava, y siguen gloriándose del porvenir de Abraham según la carne.

Un último paso cierra el panorama: como Ismael acecha y persigue a Isaac, así lo hará la sinagoga con la Iglesia y los judíos con los cristianos a lo largo de la historia. Este mismo procedimiento será usado para leer las figuras de Caín y Abel y de Esaú y Jacob.

Señora de la Salud, en el barrio porteño de Versalles, donde crearía un foco de irradiación clave llamado Ateneo Popular. Impulsó el Círculo Católico de Obreros, la Juventud Obrera Católica y fundó la Unión de *Scouts* Católicos Argentinos. Docente e intelectual en los Cursos de cultura católica, dictó conferencias que serían la matriz de muchas de sus publicaciones. Las revistas *Criterio*, *Crisol*, *Arx*, *Ortodoxia y Nueva República*, *Balcón* y *Nuestro Tiempo* lo tuvieron como colaborador. Fundó dos publicaciones, *Presencia* y *Diálogo*. En 1948 estuvo entre los fundadores de la Sociedad Tomista Argentina.

b) Grandeza y miseria de Israel.

La concepción meinvielliana del pueblo judío mantendrá siempre una fuerte tensión entre grandeza y miseria. La ambivalencia será la marca. Grande por vocación y maldito por opción.

> *El pueblo judío es el linaje teológico escogido, consagrado, santificado para significar y traernos en su carne a Ese otro que había de venir, al esperado de las naciones. He aquí lo tremendo de ese pueblo: su carne está santificada y estigmatizada para traemos a Aquel que es la Verdad y la Vida, que es la salud de los hombres.*[15]

Judíos son los patriarcas, los profetas, el bautista, José, María, Jesús, los apóstoles, los evangelistas, Esteban protomártir. Pero judíos son también Judas, Anás y Caifás, el pueblo que gozaba con la sangre del salvador, los que apedrearon a Esteban, los que acechaban contra la predicación de los apóstoles.

Porque nos trajo a Cristo, Israel es grande. Porque no se adhirió a él, es miserable. Esto le permite concluir la existencia de dos tipos de israelitas. Por un lado, los verdaderos, quienes –apoyados en la fe humilde del patriarca– reciben a Cristo, convirtiéndose en Isaac, Jacob, Abel; en lo principal y mejor de la Iglesia, con frutos para la vida eterna. Por otro lado, están los que rechazaron a Cristo como fruto de su soberbia y se convirtieron en Ismael, Esaú y Caín, sólo productores de frutos amargos del pecado y *culmen* del reino de la iniquidad.

La magnitud de la grandeza de Israel será, precisamente, la causante de su más profunda miseria. Autor del crimen más grande de todos los tiempos al matar al hombre-Dios, será –a partir de allí– llamado, con toda justicia, pueblo "pérfido".

> *¡Miserable este pueblo si llega a rechazar a aquel que es su salud! Entonces seguirá siendo el primero, pero el primero en la iniquidad, y todo cuanto más inicuo y perverso produzca el mundo saldrá también de este pueblo.*[16]

Partiendo de estos presupuestos, nuestro autor hace intervenir una idea central de su construcción teológica, la de la "carnalización" como clave de la identidad miserable de Israel:

> *Su pecado consistió, entonces, en carnalizar las divinas Promesas. De esta suerte, dieron valor de sustancia a lo que no era más que figura. Esperaron la salud de lo que no era sino signo. Y del Mesías, que era el esperado para traer al mundo la gracia y la verdad, hicieron ellos un dominador político, terrestre, que debía asegurar y perpetuar la grandeza de Israel sobre todas las naciones sujetadas como esclavas al imperio judaico.*[17]

[15] Meinvielle, J., op. cit., pág. 28.
[16] Ibíd., pág. 30.
[17] Idem.

La "carnalización" de Israel se da –según el autor– en su congénita perversidad, soberbia y avaricia, radicalizadas por la idolatría que desembocaría en el destierro. Lo mismo cabe decir de su atadura a un libro, la *Torá*, y más aún a su interpretación literal por parte de los rabinos, "petrificada" en el *Talmud*. Pero serán los fariseos, a quienes llama *"casuistas miserables"*, la más completa realización del carnalismo judío:

> *Los fariseos, en lugar de seguir las huellas de los Profetas que, como Isaías o Ezequiel, habían predicado la adoración de Dios en espíritu, la compunción del corazón, la reforma de las costumbres, la caridad para con todos los hombres, se afanaron por inculcar en el pueblo la observancia literal de ritos mezquinos y un sentimiento de orgullo por el hecho de la descendencia carnal del Patriarca Abraham.*[18]

Una pregunta final se desprende de las consideraciones anteriores: si todo esto es así, ¿qué sentido tiene que Israel continúe existiendo, que no sea aniquilado? Aparece nuevamente aquí un razonamiento teológico: Dios mismo lo quiere, lo deja como testimonio:

> *Dios no exterminará al judaísmo carnalizado (...) Este pueblo marcado con el Sello de Dios (cf. Gn 4) debe andar errante por el mundo, ¿haciendo qué? Llevando en su carne el testimonio de Cristo en el misterio de la iniquidad. Porque la carne judía, quiérase o no, proclama a Cristo el Bendito de todos los siglos. Lo proclama la carne porque Cristo es de esa genealogía. Lo proclama la carne judía porque esa Ley del judío, rabínicamente interpretada, ha crucificado a Cristo, Término y Cumplimiento de la Ley. Y Cristo no puede ser recordado sin que recordemos al judío, y el judío no puede ser recordado sin que recordemos a Cristo. Lo proclama la carne judía en el misterio de iniquidad porque el judío, sellado en la iniquidad después que perpetró su crimen, queda para el resto de la historia como el agente de iniquidad.*[19]

c) La enemistad teológica

La relación entre Israel y la Iglesia es vista por Meinvielle como una lucha teológica, como una enemistad querida por Dios, necesaria para el plan de salvación y no reductible a los combates históricos puntuales:

> *El judaísmo es un enemigo declarado y activo de todos los pueblos en general, y de modo especial de los pueblos cristianos. (...) Son enemigos teológicos. Es decir, no es una enemistad local, o de sangre, o de intereses.*

[18] Ibíd., pág. 32.
[19] Ibíd., pág. 34.

> *Es una enemistad dispuesta por Dios. (...) aunque no quieran buscarán con mentiras hacer daño, perder y corromper a los cristianos, apoderarse de sus bienes y sujetarlos como a viles esclavos. Desempeñan en ellos una función teológica como la desempeña el diablo, de quien son hijos.*[20]

Toda la realidad puede comprenderse, así, como una lucha eterna, universal e inevitable entre dos fuerzas antagónicas: el cristianismo y el judaísmo.

> *Representan en la historia la eterna lucha de Lucifer contra Dios, de las tinieblas contra la Luz, de la carne contra el Espíritu. (...) La Letra tiene que estar en todas partes para ser sirvienta del Espíritu, y por esto Santo Tomás de Aquino enseña que el judío es sirviente de la Iglesia.*[21]

Los seres humanos y los pueblos no pueden no tomar una decisión en esta batalla. Hay dos opciones y sólo dos: cristianizarse y caminar en el bien, o judaizarse para transitar por la iniquidad.

Este combate de fondo será usado por nuestro autor como clave de lectura e interpretación de los principales procesos históricos de la humanidad. El motivo-guía es simple: todo proceso al que considere contrario a la cristiandad, a las posiciones de la Iglesia católica romana, habrá de atribuirse –en última instancia– a los judíos. Anticristiano y judío son sinónimos. Las asociaciones se multiplican: la descritianización es judaización, la decadencia del mundo a partir de la edad media es el triunfo de los judíos.

Algunos eventos centrales de la historia occidental son los más analizados:

> *Los hechos nos van diciendo que el proceso de descristianización, iniciado por el Humanismo del Renacimiento y de la Revolución Francesa, y que culmina ahora en la Revolución Soviética, es un proceso típico de judaización del mundo, es decir, en que los planes judaicos de dominación universal y absoluta sobre los cristianos van logrando su cumplimiento. (...) Se demuestra, además, que tanto el Renacimiento como la Reforma Protestante, el Enciclopedismo pedantesco del siglo XVIII, la Revolución Francesa y el Socialismo, el Comunismo, la Revolución Soviética, han sido en gran parte fraguados por los judíos y han servido ciertamente de beneficio a los judíos en detrimento de los pueblos cristianos.*[22]

Los principales sistemas político-económicos han de leerse desde la misma lógica:

> *Hemos de demostrar tres cosas. La primera, que con el capitalismo los judíos se apoderan de las riquezas de todos los pueblos. La segunda, que*

[20] Ibíd., pág. 36.
[21] Ibíd., pp. 36-37.
[22] Ibíd., pp. 70-71.

> *con el liberalismo y el socialismo los judíos, dueños de las riquezas del mundo, envenenan a todos los pueblos, pervirtiendo su inteligencia y corrompiendo su corazón. La tercera, que con el comunismo los judíos exterminan a sus opositores y sujetan a los cristianos a un yugo de esclavos imposible de romper.*[23]

El resultado de semejante cosmovisión es obvio: los seres humanos y los cristianos deben tomar urgentes medidas para contrarrestar el influjo judío, sus estrategias, sus instrumentos y sus mediaciones. Excluida la aniquilación por el mismo Dios y por el precepto de amor a los enemigos, será necesario recurrir a la segregación, el aislamiento y el control.

> *(...) aunque los cristianos debamos amar al judío de acuerdo con el precepto de Cristo de amar a nuestros mismos enemigos, no se sigue que no hayamos de reconocer la peligrosidad que hay en ellos y que no hayamos de precavernos contra ella. También debemos amar a los leprosos, y esto no impide que se los aísle para evitar la contaminación; debemos amar a los delincuentes, y esto no obsta a que se los encarcele para que no dañen a la sociedad.*[24]

La guetización es propuesta como una medida que ha mostrado su eficacia histórica:

> *La Santa Sede puso en vigor, con energía, la disciplina del ghetto, es decir, el aislamiento de los judíos y la restricción de sus derechos civiles (...) Tres ventajas importantísimas se derivaban de este régimen: l. El Estado tenía constantemente número e identidad de los judíos, lo que facilitaba su vigilancia. 2. El sentimiento de esta vigilancia mantenía al judío en el recto proceder, ya que el judío se rige por el temor (...).3. Atendiendo a que la noche es cómplice del malhechor,* Qui male agit odit lucem *(el que obra mal, odia la luz), se prevenían las perversidades de los judíos durante la noche. Además de la reclusión en los ghettos, los judíos debían someterse a la obligación de llevar una escarapela o cinta amarilla que los distinguiese de los no-judíos (...) Dirá alguno: ¿Y estas odiosas distinciones no van contra la justa libertad y contra los legítimos derechos a que es acreedor todo hombre y toda colectividad humana? No. De ninguna manera, cuando este hombre y esta colectividad humana rehúsa asimilarse en el país que le brinda hospedaje; de ninguna manera, cuando esta colectividad quiere regirse con leyes propias y conspirar contra la nación que le da albergue.*[25]

[23] Ibíd., pág. 78.
[24] Ibíd., pág. 44.
[25] Ibíd., pp. 62-63.

Conclusión

La construcción meinvielliana del judío en clave teológica se caracteriza por los siguientes elementos:

- Los pasajes del Primer Testamento son leídos –en su mayoría– desde el Nuevo, generalmente a partir de la reinterpretación paulina, y –muchas veces– se opera en ellos una reducción cristológica y eclesiológica que despoja al texto veterotestamentario de su consistencia propia. El conjunto de su lectura bíblica tiene como punto de partida no la misma Escritura, sino un imaginario preexistente del judío. Recurre a los textos simplemente para cargarse de herramientas que abonen y justifiquen su doctrina. Identificaciones rápidas, acríticas y simplificadoras de figuras bíblicas con pueblos posbíblicos están a la orden del día. Este tipo de deficiencias podría comprenderse en el tiempo de la primera edición, por ser el procedimiento habitual, pero la falta de corrección en las últimas ediciones es injustificable, cuando ya estaban disponibles –en el ámbito teológico– muchos instrumentos exegéticos y estudios bíblicos de nivel.
- La concepción de la historia es típicamente dualista y agonística. En ella puede observarse la permanente lucha de dos fuerzas antagónicas. A la vez, es marcadamente decadentista. Luego de la cumbre de la edad media no ha habido más que procesos de creciente corrupción.
- Por debajo de todo fenómeno histórico se extiende una red controlada por un solo poder: el judío. Su lectura conspirativa de la historia lo arrastra a una interpretación sin pruebas, sin demostraciones, cargada de una notable simplificación de la complejidad de los acontecimientos y actores sociales. Tiende a crearse un enemigo único, con lo que se abre el campo a la justificación de la necesidad de su desaparición.
- Parecen quedar sólo dos caminos para la resolución de la cuestión judía: su absorción en el cristianismo por conversión o su guetización. No obstante, cuando esta idea sea separada de algunos frenos morales puestos por la doctrina cristiana, no estará demasiado lejos la tentación de la aniquilación.
- Su antijudaísmo teológico impone la enemistad judeo-cristiana como voluntad de Dios. Esto conduce a la imposibilidad de romper esta suerte de predestinación divina al enfrentamiento. Un imaginario de fondo parece desprenderse de este tipo de afirmaciones: no es posible construir una identidad católica sino en la oposición, la lucha y la defensa.
- La imagen resultante del judío es, a todas luces, inaceptable para la conciencia cristiana: peste, demonio, condenado, fuerza del mal, encarnación del diablo, etc.

1.2.2. Periodismo y divulgación. Virgilio Filippo y *Criterio*

a) Virgilio Filippo

La eficacia y alcance de las ideas antijudías y antisemitas del presbítero católicorromano Virgilio Filippo no provienen tanto de su originalidad como de sus capacidades como orador, divulgador y agitador. Por un lado, fue un activo propagandista de libelos clásicos como *Los protocolos de los sabios de Sión* y *El judío internacional*; éste, de Henry Ford. Por otro, sus conferencias en las radios *París* y *Belgrano* eran seguidas por cientos de personas, y en muchos casos, fueron publicadas. Esto le permitió una llegada que excedió en mucho a los círculos más cercanos a las instituciones católicas. Todo motivo antijudío y antisemita era usado en sus prédicas. Los judíos eran "deicidas", "pérfidos", "apátridas", "malditos" y "errantes".

> *Es necesario, si se quiere atender a la salud común de los cristianos, poner rápido remedio a las fuerzas del mal... prevenir, detener y curar sensatamente la marcha dominante de quienes son por principios, por moral, por tendencia exclusivista, por métodos y por intereses de colectividad, los enemigos jurados de la religión cristiana. Si los judíos son bajo estos conceptos anticristianos, nos fuerzan a ser en el mismo plano antisemitas.*[26]

Tres aspectos le parecían especialmente relevantes: la tendencia de los israelitas a la locura y la agresividad por razones genéticas; la contaminación judía en el mundo científico, a través de las teorías de Einstein, Freud y Lombroso; y el peligro que vivía la Argentina ante una creciente inmigración judía.

La *"cuestión judía"* era, además, ubicada explícitamente en el campo político:

> *La cuestión judía no es sólo una cuestión particular de un pueblo, sino que además de un asunto nacional es un asunto político mundial. La cuestión judía es cuestión política antes que cuestión religiosa o de raza, pues los hebreos aspiran manifiestamente a realizar el cumplimiento de su raza escogida, superior a las demás en el mundo entero, son mesianistas crónicos.*[27]

Esto exigía, de parte de los católicos, un vigilante antisemitismo moral y una militancia pública contra toda manifestación de lo que percibía como un triunfo de las "fuerzas judías".

b) Criterio

La revista *Criterio*, fundada en 1928, es una de las más influyentes publicaciones católicas del siglo XX. En lo que respecta a nuestro tema, la importancia

[26] Filippo, Virgilio. *Los judíos. Juicio histórico-científico que el autor no pudo transmitir por* LR8 Radio París. Buenos Aires, 1939, pp. 10-11.
[27] Citado en Ben Dror, G., op. cit., pág. 84.

de la "cuestión judía" emergerá luego del golpe de Estado de 1930 y cumplirá dos funciones básicas. Por un lado, será tribuna para textos, autores y sensibilidades marcadamente antijudíos y antisemitas (Enrique Osés, Vicente Balda, Alberto Molas Terán).

Basten como muestra los títulos y algunos pasajes seleccionados del mencionado Balda. Sus artículos se llaman: *"La guerra judía contra el mundo cristiano"*, *"La hipocresía judaica"*, *"El plan judío contra el mundo cristiano"*. Entre sus pasajes se lee:

> *El primer anticristo colectivo fue el pueblo de Israel que persiguió e hizo morir a Cristo; y sigue todavía siendo el más decidido y temible de los anticristos. No todos los hijos de la raza judía son anticristos: hubo siempre y hay ahora excelentes católicos de raza judía, adheridos en el espíritu, a la familia del nuevo Israel y del verdadero Mesías de su pueblo; hay otros que, por ignorancia o indiferencia u otras causas, no participan de las ilusiones ni del odio anticristiano del viejo Israel; pero la inmensa mayoría del pueblo, considerado en conjunto, es el mayor enemigo del pueblo cristiano y puede aplicársele, sin exageración, el dictado de "pueblo anticristo".*[28]
>
> *El aprendizaje de Israel, en su táctica anticristiana comenzando por la persecución del mismo Divino Fundador de la Iglesia y de sus primeros discípulos, fue perfeccionándose con una larga práctica de 19 siglos (...) Así fue perfeccionándose siglo tras siglo la experiencia económica y financiera del pueblo judío, cuyos jefes se encargaban de conservar y transmitir a la posteridad los secretos económicos que se iban descubriendo. De este modo se explica la perfección del plan de guerra económica trazado y puesto por obra por los altos y ocultos dirigentes israelitas.*[29]

Por otro lado, *Criterio* será el estrado de un intelectual fundamental del catolicismo argentino como Gustavo Franceschi. Si, comparado con los otros exponentes estudiados, ha sido resaltado como un moderado respecto de la cuestión judía, el antijudaísmo latente en muchas de sus tomas de posición es un buen termómetro de la profundidad del sentido común católico del momento.

Se diferenció netamente del racismo por considerarlo anticristiano, al tiempo que asumía muchos de los prejuicios del momento. Para Franceschi, las reacciones antijudías en la Argentina eran atribuibles a los mismos judíos. Su misma presencia creaba el problema, sus conductas eran la causa del rechazo: invadían el país, se comportaban como poderosos, imperialistas, revolucionarios y materialistas.

[28] Balda, Vicente. "La guerra judía contra el mundo cristiano", en *Criterio*. Nº 152, 1931, pp. 141-143.
[29] Balda, Vicente. "El plan judío contra el mundo cristiano", en *Criterio*. Nº 162, 1931, pp. 73-75.

> *Este hecho de la invasión hebrea ha engendrado un nuevo antisemitismo, que no se traduce, hoy por hoy, en violencias, pero que halla su expresión en innumerables escritos. No es posible negarlo: el problema judío está a la orden del día en la República Argentina.*[30]

No era descartable que, de continuar en esta senda, fueran rechazados por los argentinos. Por eso, mantuvo siempre una posturas negativa al ingreso de refugiados judíos al país.

La conciliación entre los derechos de todo ser humano y la atención a la peligrosidad judía llevaba al director de *Criterio* a la solución medieval:

> *Los judíos dentro de una sociedad esencialmente cristiana (...) están sometidos a los cristianos siempre que prefieran morar allí (...) hay que respetar la dignidad humana del hebreo; pero socialmente, dentro de la colectividad orgánica cristiana, no le corresponden los puestos directivos (...) No hay que admitir que se apoderen de los puestos directivos, porque desde ahí descristianiza inevitablemente a la sociedad.*[31]

1.2.3. Literatura: Hugo Wast (1883-1962)[32]

La importancia de la literatura en la trama que analizamos es central.

El caso más conocido es el de Leonardo Castellani.[33] Por su íntima relación con las ideas de Meinvielle, en quien él se sentía expresado, no lo trataremos aquí. Simplemente mencionamos la intensidad que podían adquirir los motivos antijudíos y antisemitas en una pluma de ese nivel.

Un diálogo presente en uno de sus cuentos es un buen ejemplo. Un joven, lleno de preguntas respecto de un antisemitismo violento, dialoga con su tío cura:

> *–¿Hay que convertirlos o hay que acogotarlos?*
> *Mi tío suspiró: –Las dos cosas.*
> *–¿Cuál primera? –le pregunté con malicia.*
> *–Las dos juntas –dijo el canónico, y dejó caer sobre el sofá, rendida, su gran cabeza abotagada.*[34]

Pero sí nos detendremos en el caso de Hugo Wast. La importancia del escritor cordobés, cuyo verdadero nombre era Gustavo Martínez Zuviría, en la cons-

[30] Franceschi, Gustavo. "Antisemitismo", en *Criterio*, 7/12/33, pp. 317-321.
[31] Citado en Lvovich, D., op. cit., pág. 401. Franceschi trató el tema en una serie de artículos: Ver Franceschi, Gustavo. "El problema judío", en *Criterio*, 1º, 8, 15 y 22/6 y 6 y 13/7/39.
[32] Para un panorama de conjunto cfr. Lvovich, D., op. cit., pp. 489-507.
[33] Para una visión de conjunto de sus posiciones antijudías y antisemitas cfr. Ben Dror, G., op. cit., pp. 70-79.
[34] Castellani, Leonardo. *Las ideas de mi tío, el cura*. Buenos Aires, 1984, pág. 93.

titución y divulgación de la matriz católica antisemita y antijudía es decisiva en varios aspectos.

En primer lugar, por su condición de "intelectual orgánico" tanto del catolicismo como del nacionalismo argentinos. Fue presidente del Círculo Católico de Obreros de Santa Fe, de la Liga Argentina de la Juventud Católica y de la Comisión de Prensa del Congreso Eucarístico de 1934. Fue activo colaborador en *Criterio* y en los Cursos de Cultura Católica. Candidato a vicegobernador, diputado nacional, director de la Biblioteca Nacional, ministro de Justicia e Instrucción Pública de la Nación (1943).

En segundo lugar, por su éxito como escritor. Sus obras se constituyeron en auténticos *best-sellers*,[35] hasta sumar –en total– quinientas ediciones y dos millones y medio de ejemplares. Fueron traducidas a más de diez idiomas, alcanzaron repercusión internacional y algunas fueron adaptadas al cine. Su enorme legitimidad literaria y católica hizo que fuera recomendado, defendido y promovido por la vasta red eclesial. Párrocos, intelectuales, políticos, publicaciones multiplicaban elogios.

En tercer lugar, por la composición literaria, los temas y las estrategias editoriales de sus libros más claramente antijudíos y antisemitas.

Para mostrar esto último, nos limitaremos a su obra paradigmática *El Kahal-Oro*.[36] Se trata de dos partes de una misma novela. Desde su segunda edición, la encontramos en un solo volumen. Los números hablan por sí mismos: publicada –por primera vez– en 1935, con 14.000 ejemplares, alcanzó veinticuatro ediciones en la Argentina; la última de las cuales, en 1984. Fue editado también en Chile, España, Alemania, Italia, Eslovenia y Estados Unidos.

Analicemos, ahora, tres aspectos del libro: el argumento, el prólogo y la estrategia de las ilustraciones.

Respecto del primero, la trama tiene como telón de fondo la oscura y secreta conspiración judía, clave explicativa de la historia del mundo desde hace milenios. La novela se desarrolla en Buenos Aires, donde existe una célula local del "Gran *Kahal*". Con sede central en Nueva York, es la organización que dispone el complot mundial de acuerdo con las normas del *Talmud*, controlando –invisible y eficazmente– todo lo que sucede en las naciones a través de la presencia de los judíos. El principal método de dominio universal es la acumulación de oro, a través de lo cual se subyuga a los bancos, los productores y los gobiernos. Dos familias ostentan el poder mundial: los Rheingold, que controlan Francia e Inglaterra, y los Meyerbeer, que lo hacen con Estados Unidos y Alemania. Aunque predicaban opuestas doctrinas financieras y

[35] Por ejemplo: *La casa de los cuervos* alcanzó 21 ediciones y 144.000 ejemplares; *Flor de durazno*, 25 ediciones y 163.000 ejemplares; *Los ojos vendados*, 8 ediciones y 110.000 ejemplares.

[36] Wast, Hugo. *Oro*. Buenos Aires, Editores Hugo Wast, 1937, pág. 6.

–alternativamente– se beneficiaban en períodos de guerra y de paz, a la larga siempre salían ganando los judíos.

El control del *Kahal* porteño es disputado por dos familias, aliadas –respectivamente– a los dos clanes internacionales: los Blumen, con los Rheingold, y los Kohen, con los Meyerbeer. Siguiendo el comportamiento "habitual" entre judíos, se traicionan mutuamente. Sin embargo, no dejan de hacer hábiles alianzas matrimoniales con jóvenes católicas, para aumentar su poder.

Pero inesperadamente, irrumpe en escena el alquimista porteño Julius Ram, quien pretendió lograr una forma de trasmutación del plomo en oro, poniendo en peligro el valor de este último. Aun cuando, luego, su experimento se demostró falso, una maniobra muy hábil del banquero Fernando Adalic logra el definitivo derrumbe del precio del oro, da por tierra con los planes judíos y permite que todo el resto de la población se beneficie.

Esta figura fundamental en la novela tiene rasgos muy definidos: proviene de una antigua familia católica argentina y es candidato a Presidente de la Nación por las fuerzas conservadoras. La novela se cierra poniendo de manifiesto la única solución posible al problema judío en la mentalidad de Wast: Mauricio Kohen, el último descendiente del clan desplazado del control del *Kahal* local, se convierte a Jesucristo ante el deslumbrante despliegue del Congreso Eucarístico de 1934.

Pero para captar toda la fuerza de los motivos antijudíos y antisemitas será necesario abordar, en segundo lugar, su prólogo. Su pertenencia al género no ficcional busca dar verosimilitud a algunas fuentes de ideas que luego aparecerán en forma novelada.

El motivo de la imposibilidad de la asimilación de los judíos a la Argentina es así presentado:

> *No se advertía aquí malquerencia al extranjero; más bien lo contrario, una debilidad por las ideas y los gustos de afuera. Y el judío era un extranjero como los demás. Han pasado treinta años. Seguimos creyendo que aquí no existe un problema inglés, ni francés, ni alemán, ni español, ni italiano. Pero ya no pensamos igual respecto de los judíos. A nadie se le ocurre fundar periódicos para atacar, ni defender, por ejemplo, a los vascos o a los irlandeses. Pero todos los días vemos diarios y revistas cuyo principal propósito es atacar o defender al judío. ¿Qué significa eso? Significa que este país, a pesar de que no tiene prejuicios de raza ni prevenciones xenófobas, no ha podido comprar la paz interior, ni con su hospitalidad sin taza, ni con la generosidad hasta el despilfarro de su riqueza, y de sus puestos públicos y aún de su ciudadanía, y ha visto nacer el conflicto del que no se ha librado ningún pueblo, en ningún siglo: la cuestión judía. Efectivamente, releyendo las historias, penetrando hasta*

> *en los tiempos más remotos, observamos este hecho singular: en todas partes el judío aparece en lucha con la nación en cuyo seno habita.*

A este párrafo inicial le sigue una pretendida historia que justifica este argumento.

Un segundo texto confirma esta línea de pensamiento, insistiendo en un supuesto plan secreto de hacer de Buenos Aires una ciudad controlada por los judíos:

> *A la apatía criolla (...) todavía no le inquieta la infiltración judía en nuestro comercio, en nuestra finanza, en nuestras leyes, en nuestra enseñanza, en nuestra política y en nuestro periodismo. No le damos importancia al descanso del sábado porque le llamamos sábado inglés. No nos preocupa la multiplicación de esas escuelas misteriosas en que se enseña a los niños argentinos, no solamente una lengua, sino un alfabeto extraño, que hace poco menos que imposible vigilar el espíritu de esa enseñanza. Cuando pensemos de otro modo, ¿será tiempo todavía? (...) Buenos Aires, cabeza enorme de una república de población escasa, palanca de dirección omnipotente de este país sin tradiciones, densamente extranjerizado, puede ser la Babilonia incomparable, la capital del futuro reino de Israel. Ni Nueva York, ni Varsovia, podrían disputarle el honor de ser la cuna o la metrópoli del Anticristo.*[37]

Finalmente, la trasmisión al lector de una sensación de amenaza judía queda reforzada por las ilustraciones. Mientras que una edición muestra en su cubierta un mapa de América rodeado por una amenazante serpiente con su cola en Nueva York y su cabeza acechando sobre Buenos Aires, otras muestran garras amarillas que se tienden hacia el lector o estrellas de David ensangrentadas.

Dos conclusiones pueden sacarse de este complejo de datos. En primer lugar, la fuerza que adquiere el imaginario antisemita y antijudío cuando un novelista toma motivos muy arraigados en la vida cultural, los trabaja literariamente y los devuelve al público. Por otro lado, la gran aceptación de *Kahal-Oro* sólo puede ser explicada por una amplia avidez en los lectores de la época por estos motivos y discursos.

2. Algunos hitos de continuidad y relectura de la matriz católica antijudía y antisemita

La hondura de la repercusión de la matriz, objeto de nuestro estudio, en el imaginario de personas, colectivos e instituciones argentinos no puede mostrarse suficien-

[37] Ibíd., pág. 29.

temente con la lectura del período histórico antes reseñado. Será necesario, además, esbozar algunos hitos de recepción y relectura de estos motivos y discursos en otros contextos históricos de la vida nacional. A partir de allí, podrá descubrirse la vitalidad, la capacidad de recreación y la peligrosidad que tal trama de pensamientos y acciones puede alcanzar en determinados marcos conflictivos.

Elegimos, para ello, analizar dos hitos significativos de este proceso. En el primer punto, estudiamos la conformación de un conjunto de grupos nacionalistas en las décadas del ’50 y ’60. El paso siguiente será investigar algunos aspectos de la dictadura cívico-militar argentina de 1976-1983.

Sin embargo, el proceso de relectura requiere, a nuestro parecer, una ulterior reflexión. Esta vez, ya no desde la dinámica intrínseca de la matriz, sino desde el motivo-paradigma de la *Shoá* como exigencia de un repensamiento teológico crítico.

2.1. El radical anticomunismo antisemita y antijudío de los movimientos nacionalistas de los ’50 y ’60

La matriz católica y nacionalista analizada tendrá una relectura y replasmación en torno a la cuestión anticomunista, profundamente sentida en la Argentina hacia fines de los ’50 e inicios de los ’60. Si el judaísmo había sido acusado antes como la fuente del socialismo y el capitalismo, ahora se lo sindicará como el inspirador del marxismo. Redes y nombres de la generación ya analizada se cruzan con jóvenes nacionalistas en un proceso de continuidad y novedad:

> *En los años sesenta Julio Meinvielle fue el adalid espiritual e ideológico del violento y activo grupo antisemita Tacuara, integrado por jóvenes de la oligarquía argentina. Uno de los discípulos de Meinvielle fue Jordán Bruno Genta, autor de* Guerra contrarrevolucionaria. Doctrina política *(Buenos Aires, 1965). También ha sido importante la influencia de Meinvielle en el ideólogo nacionalista católico argentino Alberto Buela Lamas (su primer libro,* El ente y los trascendentales*, 1972, fue apadrinado por un prólogo de Julio Meinvielle), y en su hermano, el presbítero Carlos Miguel Buela Lamas, fundador en 1984 del Instituto del Verbo Encarnado (autor de un opúsculo* in memoriam *de Meinvielle). Para sus trabajos recibió Meinvielle apoyo de la Fundación Pérez Companc. Colaboró en la revista* Mikael *(editada en Paraná, Provincia de Entre Ríos) y en Gladius.*[38]

Julio Meinvielle, manteniendo intactas todas las convicciones que ya hemos analizado en el punto anterior, las relee –ahora– en el marco de la prioridad anticomunista:

[38] Proyecto Filosofía en Español. *Julio Meinvielle (1905-1973).* www.filosofia.org.

> *Sinagoga y masonería son los agentes, encarnaciones del diablo, que movilizan el combate de la Contra-Iglesia a base de mentira y crimen.*[39]

> *¿Quiénes son los agentes que el diablo utiliza para la realización de sus maquinaciones? En la providencia actual, el cristianismo tiene un enemigo primero y natural que es el judío. No en vano el Señor los acusa de "hijos del diablo" (Jn 8,44). En segundo lugar los paganos. En la crucifixión los judíos actúan como verdaderos instigadores y responsables, mientras que los gentiles se desempeñan como ejecutores. De aquí que los enemigos del cristianismo sean los judíos, masones y comunistas.*[40]

Intensos vínculos ideológicos, personales e institucionales unen a los nuevos grupos con las tramas católicorromanas nacionalistas y con sectores de las Fuerzas Armadas. Las plasmaciones elegidas en este caso son: una prensa radicalizada, unidades de choque contra jóvenes activistas de izquierda, agresiones a miembros de la colectividad judía, creación de grupos paramilitares. Tres colectivos se destacan: la Legión Nacionalista Contrarrevolucionaria, el Movimiento Nacionalista Tacuara y su posterior desprendimiento, la Guardia Restauradora Nacionalista.[41]

a) Legión Nacionalista Contrarrevolucionaria

Se trata de un grupo paramilitar que reúne a civiles y militares, tanto retirados como en actividad. Ligado especialmente a la Aeronáutica, es liderado –desde el campo castrense– por el comodoro Agustín de la Vega y –desde el plano ideológico– por el militante católico e intelectual tomista Jordán Bruno Genta. Su difusión entre los cadetes y oficiales era considerable. Sus consignas siguen el esquema básico de la matriz. La Argentina tiene tres enemigos principales: el comunismo, la masonería y el judaísmo. Una doctrina de la guerra contrarrevolucionaria,[42] basada en una teología política y una restauración católica, eran centrales en el proyecto:

> *No somos antidemocráticos y, por el contrario, nos entusiasma la idea de una democracia verdadera; pero ésta exige, por lo menos, una comunidad virtuosa, un pueblo jerarquizado en el bien común, y nos resistimos a admitir que haya personas razonables que crean seriamente en esa posibilidad siquiera inmediata para nosotros (...) Conscientes de*

[39] Meinvielle, Julio. *El comunismo en la revolución anticristiana.* Buenos Aires, Cruz Fierro, 1982, pág. 27.
[40] Ibíd., pp. 167-168.
[41] Para un desarrollo histórico de estas vertientes, cfr. Senkman, Leonardo. "La derecha y los gobiernos civiles, 1955-1976", en Rock, D., op. cit., pp. 275-319; Gutman, Daniel. *Tacuara. Historia de la primera guerrilla urbana argentina*. Buenos Aires, Vergara, 2003.
[42] Con *Nihil Obstat* del Arzobispado de Buenos Aires.

> *la descomposición masónica y comunista que ya amenaza la existencia misma de la Patria, nosotros, católicos, nacionalistas y jerárquicos, emprendemos la lucha por Cristo y por la restauración de la Patria en Cristo.*[43]

Comunismo, masonería y sionismo son incompatibles con la esencia verdadera de la Nación. Sus agentes y sus acciones han de ser neutralizadas. Muchas de sus ideas y propuestas fueron incorporadas a la Doctrina de la Seguridad Nacional puesta en práctica por la dictadura militar de 1976-1983.

b) El Movimiento Nacionalista Tacuara

Se trata de un grupo fundado por jóvenes estudiantes provenientes de colegios secundarios católicos de la élite argentina, íntimamente ligados al patronazgo ideológico de Julio Meinvielle. Nace en 1957 y se foguea en los conflictos en torno a la enseñanza laica y libre. El luego presbítero Alberto Ezcurra Uriburu fue su principal dirigente.[44] Decididos militantes católicos, adquirieron una disciplina monástica y guerrera y se embarcaron en una cruzada por la cristiandad, la Patria y el hogar, contra el comunismo y el judaísmo. Tacuara deberá, dicen:

> *Defender los valores católicos en contra del imperialismo marxista judío-liberal-masónico y capitalista. Nosotros no somos antisemitas por razones raciales, pero somos enemigos del judaísmo. En la Argentina, los judíos son sirvientes del imperialismo israelí (que violó) nuestra soberanía nacional cuando secuestraron a Adolfo Eichmann. En esta lucha, tenemos mucho en común con Nasser.*[45]

Se conformaban como grupos de choque contra manifestaciones y militantes de izquierda, reformistas y miembros de la comunidad judía. Entre sus inter-

[43] Genta, Jordán Bruno. "Nuestra definición", en *Combate*. Nº 1, 1955, pp. 1-2.

[44] Alberto Ezcurra Uriburu (1938-1993) cursó sus estudios en el tradicional colegio católico Champagnat. Al terminar el ciclo secundario entró en el seminario jesuítico de Córdoba, del cual fue separado un año después. Luego del "caso Alterman" decidió retomar sus estudios eclesiásticos y fue recibido por monseñor Adolfo Tortolo, en el seminario de Paraná. Ordenado presbítero en 1971, celebró su primera misa en el colegio que lo había tenido como alumno, secundado por el presbítero Julio Meinvielle. Realizó estudios en Roma, y a su regreso, se convirtió en destacado colaborador del arzobispo de Paraná. Muchas de sus tomas de postura en esos años fueron expresadas en la revista del seminario entrerriano, *Mikael*. Enfermo, el arzobispo fue reemplazado, en 1983, por monseñor Estanislao Karlic, a quien Ezcurra se opuso duramente por considerarlo un modernizador. El enfrentamiento hizo que Ezcurra Uriburu decidiera irse a la diócesis de San Rafael (Mendoza), amparado por el obispo León Kruk. Allí se desempeñó como profesor del seminario diocesano. Éste fue el marco de nacimiento del Instituto del Verbo Encarnado y de la acción del presbítero Carlos Buela, su fundador, con quien Alberto Ezcurra tuvo sólidos vínculos. Murió a los 54 años, en San Rafael.

[45] Ezcurra Uriburu, Alberto. Conferencia de prensa citada por Del Bocca, A.-Giovanna, M. *Fascism today. A world survey*. New York, Panteon Books, 1969, pág. 377.

venciones más resonantes se cuentan la agresión a la joven judía Graciela Sirota, que fue golpeada y marcada con una cruz esvástica tallada con cortaplumas en su pecho derecho, y el asesinato del militante judío Raúl Alterman.

Una selección de expresiones de Ezcurra muestra, con toda contundencia, la inspiración del grupo:

> *La lucha es desigual. De un lado, un puñado de jóvenes argentinos, con su corazón y su juramento de defender a Dios, a la Patria y al Hogar de todos los argentinos; del otro, una colectividad organizada, con más de 400.000 integrantes, con sus odios y temores traídos de allende el océano, con su aparato publicitario y su poderío financiero que le permiten usar todos los medios de publicidad e información existentes. De un lado, el entusiasmo juvenil y sin dobleces de jóvenes hijos de la Patria joven; del otro, la astucia y la experiencia acumulada a través de milenios. De un lado, Tacuara; del otro, la Colectividad Israelita.*[46]

En un acto público, el 16 de marzo de 1962, en la esquina de Corrientes y Uruguay, Alberto Ezcurra sostenía:

> *Pretenden mandar en esta tierra los sucios judíos de Libertad y Villa Crespo, que ellos o sus padres vinieron de los infectos ghettos y de los prostíbulos de Nivers y Paris. Los judíos se infiltran por todas partes, pero formando una sola niversidade que abarca tanto la derecha como la izquierda. Aunque es posible ver que mientras concurren a las universidades los judíos son casi todos marxistas, pero cuando el padre los llama y les dice: Nene, toma la caja di la negocie, dejan de lado la revolución social y se vuelven asquerosos especuladores. Queremos una Patria libre de políticos, de demagogos y de judíos. Estamos dispuestos a hacer lo necesario para que desaparezcan.*[47]

Sus posiciones no dejaban lugar a dudas:

> *Si se nos provoca, no iremos a pintar letreritos de noche en las paredes, protestando... Simplemente haremos saltar las paredes. Tenemos la dinamita necesaria, las armas necesarias y también la decisión necesaria para hacerlo.*[48]

Las posturas del ya presbítero católicorromano Alberto Ezcurra no parecen haber mutado en lo esencial con el correr del tiempo, ya que en 1981 sostenía, desde la revista del Seminario de Paraná:

[46] Ezcurra Uriburu, Alberto. "Tacuara, el caso Sirota y el problema judío en la Argentina", citado en Gutman, D., op. cit., pp. 140-141.
[47] Ezcurra Uriburu, Alberto. Conferencia callejera, 16/5/62. En *Nueva Sión*, 19/5/62.
[48] Idem.

> *Resulta fácil condenar las doctrinas de seguridad nacional, afirmando que la guerra total y permanente es una argucia inventada por teóricos reaccionarios para permitir a las dictaduras militares eternizarse en el abuso de un poder discrecional. Pero resulta que la guerra entendida como guerra revolucionaria, como revolución permanente, guerra total, estrategia sin tiempo, etc., no la inventaron dichos teóricos sino Lenin, y que los libros de Mao, Giap, Guevara o Bayo son manuales para combatientes reales y no curiosidades para eruditos o ratones de biblioteca.*[49]

El movimiento Tacuara experimentó varias fracturas, debido a diferencias estratégicas e ideológicas. Joe Baxter, en 1963, liderará una facción que virará hacia la izquierda. En 1964 se desprende la Guardia Restauradora Nacionalista, dirigida por Augusto Moscoso e inspirada por Julio Meinvielle.

2.2. La dictadura cívico-militar argentina (1976-1983)[50]

La concepción, maduración y aplicación de la Doctrina de la Seguridad Nacional y del plan sistemático de desaparición de personas de parte de la dictadura cívico-militar argentina de 1976-1983 tiene –entre sus componentes– motivos, discursos, personas y colectivos relacionados con la matriz católicorromana antijudía y antisemita que estamos analizando. Una nueva operación de continuidad y relectura tendría como hilo conductor, en este caso, la asociación entre subversión marxista y judaísmo, con el consecuente resurgir de simbólicas ideas y procedimientos del clásico antisemitismo nacionalista argentino. Analicemos algunas de sus expresiones.

2.2.1. Visión complexiva

Javier Simonovich, en su *Desaparecidos y antisemitismo en la Argentina*, propone un esquema de análisis de esta compleja reconfiguración basado en seis ámbitos.

El primero, la violencia con explosivos. Muchos edificios, escuelas, sinagogas, salas cinematográficas que proyectaban películas relacionados con temas judíos fueron elegidos como blancos de artefactos explosivos, causando importantes daños materiales. Los responsables de tales hechos nunca fueron proce-

[49] Ezcurra Uriburu, Alberto, en *Mikael*, Nº 27, 1981. Citado en Gutman, D., op. cit., pág. 269.

[50] Para este tema, cfr. Meyer, Marshall. "Ensayo sobre judaísmo contemporáneo. Antisionismo y antisemitismo", en *Rumbos*, Junio-Agosto 1983; Senkman, Leonardo (ed.). *El antisemitismo en Argentina*. Vols. I y II. Buenos Aires, CEAL, 1989 (en especial: Simonovich, J. "Desaparecidos y antisemitismo en la Argentina, 1976-1983", pp. 310-328, y Kaufman, E.-Cymberknopf, B. "La dimensión judía en la represión durante el gobierno militar en la Argentina (1976-1983)"); Senkman, Leonardo-Sznajder, Mario-Kaufman, E. *El legado del autoritarismo*. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1995; CO.SO.FAM. *La violación de los derechos humanos de argentinos judíos bajo el régimen militar (1976-1983)*. Barcelona, 1999. En http://www.nuncamas.org/investig/cosofam.

sados. En algunos casos, organizaciones neonazis asumieron su compromiso en los acontecimientos, pero se justificaban bajo la acusación a los judíos de causar los problemas políticos y económicos que vivía el país.

El segundo, los ametrallamientos, profanaciones y pintadas injuriosas. Propiedades y cementerios eran atacados –generalmente, por la noche– con ráfagas de ametralladora disparadas desde autos en marcha. Asimismo, pintadas con clásicas leyendas antisemitas eran frecuentes en instituciones educativas y culturales judías.

En tercer lugar, la masiva difusión de literatura nazi y antijudía. Mientras que el gobierno militar mantenía una férrea censura en el campo de las publicaciones, la literatura nazi fue constantemente difundida durante su mandato. Los espacios más relevantes de circulación fueron *Milicia* y su continuadora, *ODAL*. Los temas se repetían: apología del nazismo, negación del Holocausto judío, "Plan Andinia".

El cuarto campo es el de las amenazas anónimas –telefónicas y epistolares– y las injurias públicas en manifestaciones y actos masivos, dirigidas a instituciones, escuelas y personas.

En quinto lugar está el antisemitismo ejecutado por reparticiones y entes públicos, bajo responsabilidad oficial. Las instancias gubernamentales mostraron claros signos de impunidad en la intervención de fuerzas policiales y de seguridad respecto de personas e instituciones judías. Entre sus ejemplos se destacan: la no realización de detenciones a responsables de actos antisemitas, la impunidad con la que pudieron aparecer o transformarse publicaciones filonazis, el decreto que ordenaba la obligatoriedad de estudios confesionales católicos en la asignatura Instrucción moral y cívica, cuya bibliografía recomendada incluía autores tales como Julio Meinvielle y Bruno Genta.

Finalmente, tenemos las manifestaciones antijudías en los medios de comunicación, la más notoria de las cuales fue la censura de la serie televisiva *Holocausto*, aceptada –luego– como fruto de grandes presiones internacionales.

2.2.2. Selección y tratamiento a las víctimas de la represión ilegal

La matriz antijudía y antisemita influyó en la selección y tratamiento a las víctimas de la represión ilegal. Lvovich sostiene que:

> *Según las estimaciones más recientes, las víctimas judías de la dictadura militar fueron alrededor de 1.300 personas. Ello implica, en los cálculos más cautos, que un 5% del total de las víctimas del proceso de exterminio desarrollado por la dictadura militar fueron judíos, cifra en la que el grupo israelita dentro de las víctimas tuvo una sobre representación de más de cinco veces respecto de la proporción de judíos de la proporción argentina.*[51]

[51] Braylan, Marisa (y otros). "Informe sobre la situación de los detenidos-desparecidos judíos durante el genocidio perpetrado en Argentina", en *Índice. Revista de Ciencias Sociales.*

Es altamente probable que la matriz antisemita haya influido en el proceso de selección, detención y decisión de asesinar víctimas.

El tratamiento diferenciado de los detenidos judíos en los centros clandestinos de detención está avalado por múltiples testimonios. La mayoría de los motivos-discursos antisemitas clásicos está representada. Dada su importancia, el informe de la CONADEP trae una reflexión explícita al respecto:

> *El antisemitismo se presentaba como contrapartida a una deformación de lo cristiano en particular y lo religioso en general. Esto no era otra cosa que una forma de encubrir la persecución política e ideológica. La defensa de Dios y los valores cristianos fue una motivación ideológica simple para que pueda ser entendida por los represores, hasta en sus más bajos niveles organizativos y culturales. Esta necesaria identificación se hacía para forjar en todo el personal represivo una moral de combate y un objetivo tranquilizador de conciencias, sin tener obligación de profundizar las causas y los fines reales por los cuales se perseguía y castigaba, no sólo a una minoría terrorista, sino también a las distintas expresiones políticas, sociales, religiosas, económicas y culturales, con tan horrenda metodología.*[52]

La asociación "judíos/comunistas" aparece en las frecuentes frases de los torturadores: *"Sos comunista y, encima, judío"*. La sola condición hebrea como un "delito" a punir es habitual: *"El trato hacia los judíos era impresionante (...) Cuando, a veces, nos sacaban para golpearnos, elegían a los judíos por el sólo hecho de serlo"* o *"en mi caso, cada vez que concluían de torturarme por la mañana, como otras prisioneras, me decían que volverían a la tarde porque soy judía, y numerosas veces lo hicieron"*.

Las expresiones de humillación oral cubrían todo el espectro. Los judíos eran insultados como anticristos, extranjeros y como peligros para la humanidad que había que exterminar. El tradicional motivo de la conspiración sionista internacional era nuevamente esgrimido como acusación de base. Israel era la fuente de planes, conjuras que hacían inevitable el conflicto de lealtades para los judíos argentinos.

Testimonio evidente de esta colección prejuiciosa es el caso de la familia Dyszel. En 1984, luego de publicar una solicitada en los diarios para buscar información sobre un hijo desaparecido en 1977 recibió una respuesta anónima que decía: *"Judío, hijo de Puta: Yo soy uno de los que mató al MIERDA DE TU HIJO y a la Puta de tu NUERA. Son 2 JUDÍOS SIONISTAS MENOS EN*

Nº 20, 2000, pp. 312-313. Citado en Lvovich, D., op. cit., pág. 17. A partir de aquí, salvo que se indique lo contrario, todos los textos citados son reportados por CO.SO.FAM., op. cit.

[52] Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas. *Nunca más*. Buenos Aires, EUDEBA, 1985, pp. 69-75.

EL MUNDO. ¡Si vos supieras dónde lo ENTERRAMOS!! Te morirías, Judío puto".

En el mismo sentido, Ana María Careaga relata: *"Una vez escuché a un perro ladrando en el corredor y a alguien quien le ordenaba ir marcha atrás y adelante y de mover su cola. Nosotros creíamos que se trataba de realmente un perro. Pero no, era un ser humano, un joven quien tenía que pretender ser un perro por haber cometido el crimen de ser judío"*.

La conexión católica resulta evidente en las palabras de uno de los torturadores: *"Ustedes los judíos la única patria que conocen es el dinero, espero que con el tiempo que está pasando aquí se haga gente y termine poniendo un crucifijo sobre su cama"*.

Pero no se trataba sólo del lenguaje oral. Las paredes de los campos y las cárceles también hablaban. El abanico tradicional de insultos antisemitas agredía desde los muros: *"Haga Patria, mate un judío"* o *"El único judío bueno es el judío muerto"*.

La violencia simbólica actuaba también desde los cuerpos. El de los carceleros –consta en los testimonios el caso del "Turco Julián", a quien se le veía un llavero con la esvástica y la cruz cristiana en el pecho–, pero también en el de los detenidos: *"prisioneros judíos tenían svásticas grabadas en las espaldas"* u otros lugares del cuerpo.

La mítica del antijudaísmo conspirativo campeaba en los Centros Clandestinos de Detención:

> *A los judíos se los castigaba sólo por el hecho de ser judíos y se les decía que a la subversión la subvencionaba la DAIA y el sionismo internacional, y a la organización de los "pozos" (Centros Clandestinos de Detención) los bancaba ODESA (organización internacional para apoyo del nazismo).*[53]

2.2.3. El "Plan Andinia"

La teoría de la conspiración judía internacional, que ya hemos visto vestirse de tan distintos ropajes, vuelve a aparecer en la preocupación de muchos militares en la escena de los interrogatorios; esta vez, bajo el nombre de "Plan Andinia".

Se trata de una supuesta maquinación proveniente de la comunidad judeonorteamericana de establecer un "segundo Estado de Israel" en la Patagonia argentina. Convicción que se reforzaba ante las tensiones que se estaban viviendo en Medio Oriente. Para ello se argumentaba el envío de un rabino estadounidense al país, en orden a entrevistarse con importantes miembros

[53] Ibíd., pág. 74.

del *establishment* judeoargentino a fin de incitarlo a la compra de tierras para alcanzar tal objetivo.

La creencia de muchos militares en la factibilidad de tal empresa, queda de manifiesto en una pregunta repetida a varios detenidos en los interrogatorios: *"¿Qué tropas espera Israel utilizar para implementar el plan Andinia?". O, tal como lo recuerda un testigo: "Los individuos mostraban una fuerte actitud antisemita. Me preguntaron si conocía el Plan Andinia, por el cual Israel se quedaría con una parte de la Patagonia".*

2.3. El motivo-paradigma de la *Shoá* como exigencia de un repensamiento crítico

La *Shoá* es irreductible, incomparable y singular. Ningún reclamo a ella podrá olvidar este principio interpretativo básico. No obstante, cada vez que la humanidad se enfrenta a acontecimientos en los que el mal y la destrucción irrumpen en una conjunción inédita de densidad, ilimitación, premeditación y sistematicidad, su memoria viene a las memorias. Es en este sentido que la convocamos aquí, como un motivo-paradigma crítico que obliga a desmontar, a revisar discursos, prácticas y cosmovisiones.

El tema que hemos estado analizando es, precisamente, uno de ellos: el que el catolicismo argentino haya sido seno de una matriz vital y teológica estructuralmente antijudía y antisemita, el que sus motivos y visiones hayan coadyuvado al afianzamiento de una trama de prejuicios tan arraigada en el seno del país, el que tantos y tantas se hayan inspirado en ella para desencadenar discriminaciones, agresiones y muerte a personas e instituciones judías, el que esta matriz haya estado tan vinculada con la ideología y la práctica de la dictadura cívico-militar argentina de 1976-1983.

Esto es lo que la *Shoá* exige pensar, y hacerlo teológicamente. Presentamos el resultado de este proceso reflexivo como un elenco de proposiciones, en estilo de ensayo y provocación al diálogo:

2.3.1. La existencia de una matriz antisemita y antijudía en numerosas redes católicas ocluyó una recepción seria y responsable del acontecimiento *Shoá*.

a) Las comunidades católicas, particularmente en sus instancias reflexivas, no estuvieron a la altura del desafío ético, antropológico y religioso que aquélla implicaba. El aniquilamiento simbólico del silencio y la indiferencia redobló los sufrimientos. La incapacidad mostrada por el catolicismo argentino de cuestionar sus concepciones, desde sus propias fuentes y desde la lectura de los efectos que en otros lugares estaban teniendo imaginarios religiosos similares, hace que –aun hoy– tanto la *Shoá* como la existencia de la matriz no hayan llevado a revisiones sustanciales. El que se hayan dado –y se sigan dando–, en ámbitos católicos, negaciones o lecturas reductivas

de la masacre nazi constituye una suerte de aniquilamiento simbólico que refuerza la ceguera.

b) La afinidad electiva entre un país de tradición católica y la existencia de matrices antijudías y antisemitas –fenómeno que se observa en otros países– implica una exigencia de conversión y revisión radical ante la complicidad que esto supone para crear las condiciones de realización de la *Shoá* y, luego de ella, en la continuación de los imaginarios que la posibilitaron.
c) El impacto de la *Shoá* y la deconstrucción de las tramas antijudías y antisemitas de parte de las redes católicas –cuando se ha dado– se han producido a través de otras instancias, como:

- Los ámbitos de intercambio y diálogo judeo-cristiano que comenzaron a madurar en nuestro país, entre los cuales se pueden mencionar: las iniciativas de diálogo y acción social entre parroquias y sinagogas, el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos y otras instancias de lucha contra la dictadura, la Confraternidad Argentina Judeo Cristiana, el ISER, los espacios de investigación y estudios en torno a la *Biblia*, la recepción de la teología cristiana europea y norteamericana en sus revisiones respecto del judaísmo y la *Shoá*, el trabajo de las Hermanas de Nuestra Señora de Sión en Argentina, los ámbitos de diálogo en instituciones teológicas como el Seminario Rabínico Latinoamericano, el Instituto Superior de Estudios Teológicos –ISEDET– y la Universidad Católica, las iniciativas del Movimiento de los Focolares, la acción de la Comisión Episcopal para el Ecumenismo, las relaciones con el Judaísmo, el Islam y las Religiones, las redes de solidaridad en tomo a los atentados contra la AMIA y la Embajada de Israel en Buenos Aires, etc.
- El contacto con instancias de la producción intelectual en los campos de la filosofía y las ciencias sociales, desde los cuales una sólida masa de investigaciones y publicaciones sobre la *Shoá* fue permeando sobre la conciencia y reflexión de los/as más sensibles en las redes católicas.

2.3.2. La persistencia y reactivación de la matriz a lo largo de nuestra historia –y su sorprendente actualidad– son testimonio de la peligrosidad que pueden llegar a adquirir –en determinados contextos– ideas teológicas, concepciones misioneras, morales y comunitarias, y acervos de prácticas religiosas:
a) El motivo de la Argentina católica, o de la cultura católica, significó –con frecuencia– que:

- Quien no es católico no sea considerado capaz de ser íntegramente argentino; judeidad y argentinidad son declaradas incompatibles.
- Que en momentos especialmente tensos de la vida nacional, judíos y extranjeros fueran considerados peligrosos, susceptibles de ser agredidos y hasta eliminados.

- Que la percepción de determinados sectores del país y la Iglesia católica respecto de la decadencia de la vida y las instituciones del país justificara la intervención militar, política, ideológica, educativa, basada en principios de la defensa de la religión y con consecuencias evidentes: justificación de la represión al diferente, planes restauracionistas y de cambio radical del país por vía coercitiva, con eliminación de los opositores.
- Que la imposición religiosa se "naturalizara".
- Que se construyera un imaginario de identidad católica sólo realizable en condiciones de exclusividad y oposición (la existencia de judíos hacía imposible una vida verdaderamente católica; las demás comunidades religiosas, vistas como antagonistas).

b) La repetición acrítica de disputas y estereotipos religiosos entre judíos y cristianos de otros momentos históricos tiende a ser aplicada a situaciones contemporáneas, sin consideración alguna del contexto, las equivalencias dinámicas y las transformaciones de las concepciones antropológicas. Se pasa de un pasaje del *Nuevo Testamento* en el cual se da una disputa entre Jesús y los fariseos o de una polémica por la muerte de Jesús a manos de dirigentes judíos del siglo I, a un juicio sobre una situación contemporánea. Cuando este tipo de visiones se une con una conspirativa de la historia, el resultado es explosivo: el enemigo judío como responsable de todo lo que no va según las propias convicciones, un encadenamiento de acontecimientos de imposible relación que refuerza la certeza de que el sionismo o los intereses de Israel controlan todas las "palancas" de la historia.

2.3.3. La acción criminal y represiva de la dictadura cívico-militar argentina de 1976-1983 llevó a muchos a volver a la *Shoá* como un motivo-paradigma que ayudara a mirarla a la cara, recibirla, comprenderla y hacerla imposible en el futuro. Hablar de Dios después de Auschwitz inspiró a buscar hacerlo después de Ayacucho y de la dictadura militar:

a) Los organismos de defensa de los derechos humanos se inspiraron, de diversas formas, en ella a la hora de la reflexión y la acción. Algunas voces en los campos religioso y teológico comenzaron a caminar por esta pista.

b) Voces como las del rabino Marshall Meyer[54] hicieron explícita la conexión:

> *El dolor desde 1976 hasta el 10 de diciembre de 1983 empezó a acumularse (...) sentí que iba a explotar y el 15 de diciembre empezó todo de*

[54] Para una aproximación a su figura y pensamiento, cfr. Plavnick, Baruj. (ed.). *Marshall T. Meyer. Antología*. Buenos Aires, Comunidad Bet El, 1989; Kandel, V. (y otros). "El surgimiento del judaísmo religioso liberal en su especificidad latinoamericana (1960-1983)", en Asociación de Cientistas Sociales de la Religión de la Región Mercosur. *X Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina*. Buenos Aires, UBA (CD ROM).

nuevo (...) las mismas personas (...) tomar testimonio (...) imagino que en algunos años alguien va a escribir un libro como lo escriben sobre el Holocausto, diciendo que es una mentira que en la Argentina desaparecían personas, que nunca pasó (...) Hay mucha literatura sobre el Holocausto que dice que los seis millones nunca murieron. ¡No olviden! Ni la Shoá, *ni el mini o gran (¿quién puede medirlo?) holocausto argentino. ¡Les ruego no olvidarlo! Sería blasfemia de primer orden, sería matar a todos de nuevo.*[55]

Y mostró una serie de relaciones simbólicas:

Realmente me sorprendió, me chocó mejor dicho que en una reunión de madrijim *–y no es para crítica– menos de la mitad había leído el libro* Nunca más *(...) Es menos de la mitad, tengo ganas de llorar, te juro (...) ¿no querés leer tampoco de la Shoá? ¿cómo podés vivir en este país y no leer ese libro? Es el documento más importante que fue publicado en este país. No te va a gustar, te va a dar pesadillas, te va a hacer vomitar, pero... ¡pasó acá! ¿Cómo puede ser que no leyeron ese libro? Es un deber judío leer este libro (...) El que niega el pasado, el que niega la responsabilidad de reconocer el pasado está destinado a repetirlo. ¿Querés volver atrás o marchar adelante? ¿Sabés por qué se eligió el nombre "Nunca más"? Porque fue el grito del ghetto de Varsovia y por casualidad había un rabino en la CONADEP que insistió que el libro se llame* Nunca más.[56]

Las palabras del rabino Meyer son indicativas de la riqueza de la fecundación de memorias, de la hondura de la comprensión de la represión argentina a la que se podía acceder desde la tradición de memoria de la *Shoá*:

Nunca comprendí cómo la gente que vivía cerca de Auschwitz (no sabía) qué estaba pasando. De la misma manera, no se podía cerrar los ojos a lo que estaba pasando en la Argentina. Una vez que lo sabías, te podías callar o hablar. Era la elección entre ser un rabino de mentira o un rabino de verdad.[57]

Exijamos un lenguaje honesto. Exijamos a aquellos que se presentan como estridentes voceros de la civilización occidental y cristiana que admitan que han arrojado a los vientos todo signo de justicia y decencia. Exijámosles que admitan por su sola cuenta que han juzgado y asesi-

[55] Plavnick, B., op. cit., pág. 85.
[56] Ibíd., pág. 116.
[57] Ibíd., pág. 51.

> *nado, sin justicia y sin jueces de la ley. Exijámosles que confiesen las barbaridades que han cometido, la utilización de crematorios, la venta de niños, el asesinato de jóvenes madres, las fosas comunes. Que nadie tape sus oídos, que sus voces resuenen claras y estridentes. Y que nuestra respuesta sea aún más clara y estridente. El pueblo argentino exige justicia. El pueblo argentino exige que los asesinos y torturadores no recorran las calles libremente. Queremos construir una sociedad basada en el respeto mutuo y la integridad. No queremos venganza. Queremos que se haga justicia porque el profeta nos ha enseñado que, a través de la justicia, Dios es santificado (Is. 5,16).*[58]

Para terminar exhortando a su comunidad:

> *A menos que la sinagoga se torne sensible a las necesidades de todos los pueblos que están hambrientos y sometidos, a menos que seamos capaces de sentir* rahmanut *y* hesed *por todos los que están perseguidos, ¿qué derecho tenemos de pensar que el mundo notará cuando gritemos sólo por cuestiones antisemitas? ¡Que Dios no permita que esos gritos de ayuda y socorro por parte de los refugiados de América Central se encuentren con silencio en las Sinagogas! No seremos aplaudidos por todos por lo que hacemos, pero yo creo más en el Juez de los jueces quien nos reclamará por repetir el silencio por el cual sufrimos la pérdida de un tercio de nuestro pueblo.*[59]

Conclusión

La *Shoá* termina aleteando sobre el conjunto de nuestro itinerario reflexivo. Su herida siempre abierta grita a las comunidades católicas argentinas sus responsabilidades. El silencio al que obliga llama a la teología católica del país a no callar, precisamente, la palabra que urge decir. El rumor que parece desprenderse de ella permanece como un eco insistente: "Nunca más"... "Nunca más"... O con más precisión, si es que cabe:

> *Recordar este terrible drama significa tomar plena conciencia de la saludable advertencia que implica: a las semillas podridas del antijudaísmo y del antisemitismo jamás se les debe permitir echar raíces en ningún corazón humano.*[60]

[58] Ibíd., pág. 50.
[59] Ibíd., pág. 39.
[60] Comité Internacional de Enlace entre Católicos y Judíos. *Declaración conjunta de la XVIII Reunión*. Buenos Aires, 5/7/04, pág. 3.

SUMMARY

AN ANTI-JEWISH AND ANTI-SEMITE MATRIX IN THE ARGENTINE ROMAN CATHOLIC NETS. CONCEPTION, DEVELOPMENT AND REREADING. A CRITICAL LOOK FROM THE *SHOAH*.

The Shoah was and still is a destroying wind, a devastation, an annihilation; a threat and a radical question to everyone who wants to bear the name of "human being".

The Roman Catholic theology in Argentina is burdened with a non transferable debt.

It is question that must wake up the conscience and make us reflect on the serious responsibilities of the Argentine catholic community for having been the cradle of a historical way of living and understanding Christianity, that considers anti Judaism as one of its articulating components and has collaborated in conceiving and shaping ideas, practices and anti-Semitic institutions in our local culture.

It is a matrix of thoughts, feelings, attitudes and practices; related with theological preparations, historical interpretations, conceptions of the Church and its mission, sights set onto the others of the Catholicism, methods of understanding the country, its culture and fate.

The existence of such a matrix triggers an flood of questions: how to confront the fact that peoples' networks, groups and institutions whom were appealing explicitly to their catholic identity were at the same time directly responsible for its transmission, positioning and dispersion in the national imaginary? How to assume that theology, schools, universities, the spaces of creation of thoughts, as well as magazines, catholic publications –many times with permission granted by ecclesiastic authorities– were key pieces of this machinery?

Our paper's intention is to contribute in answering these questions and in dismantling such an interpretation in the Christian tradition.

Lic. Claudia Jakubson

Los museos de la memoria

Mi investigación se centra en el análisis de las sociedades que han tenido que pasar por hechos traumáticos y dolorosos como guerras, represiones o conflictos internos, y desde allí, la observación de cuáles son los caminos que ellas eligen y qué es lo que esas sociedades hacen con su memoria.

Es importante que reflexionemos sobre lo que nos está pasando como sociedades para que, después de veinticinco años del golpe militar, recién ahora se haya inaugurado el Museo de la ESMA o, recién después de sesenta años de finalizada la Segunda Guerra Mundial, Berlín pueda permitirse tener en el centro de la ciudad un memorial a las víctimas del Holocausto.

A continuación me referiré al origen de los museos de la memoria y también citaré una serie de argumentaciones que encuentro fundamentales a la pregunta de por qué es necesario recordar y mantener viva la memoria.

Los museos de la memoria

En el mundo occidental, los discursos sobre memoria y recordación han cobrado mayor fuerza en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Esta tendencia comienza a consolidarse en los aniversarios conmemorativos en Europa, a principios de los ’80, con una fuerte carga política, gran repercusión y una amplia cobertura mediática.

La preocupación por la memoria es uno de los fenómenos culturales y políticos más llamativos de las sociedades occidentales. Una tendencia hacia el pasado, inclusive cuando pareciera que lo más importante fuese –desde principios del siglo XX– el futuro.

Esta presencia constante del pasado en el presente que se ha ido y continúa esparciéndose por todo el mundo se manifiesta de diferentes formas. Se ve reflejada en políticas estatales con respecto a la resignificación y el tratamiento de la historia, en los movimientos internacionales que tienen como objeto de estudio a la memoria, en movimientos de historiadores que eligen contarla des-

de otro lugar e incluso desde lugares menos significativos, como las tendencias de modas "retro" que incluyen a la música, el cine y el mobiliario, es decir que también están presentes en la industria cultural.

En la cultura contemporánea, el olvido es absolutamente mal visto, sobre todo si es entendido como el fracaso de la memoria. Sin duda, ha ido adquiriendo una imagen negativa. Es por esto que el papel de la memoria es cada vez mejor conceptuado y debe ser considerada como un elemento fundamental para la solidificación, la identidad y la cohesión social y cultural de una sociedad.

Estamos frente a la presencia de una importante cantidad de aperturas de museos, actos conmemorativos, inauguraciones de monumentos, programas televisivos que trabajan sobre la historia, etc., que se han convertido casi en una tendencia que debe ser cuidada para ser usada, pero nunca abusada.

Es necesario mantener viva la memoria, como también –como Nietzsche afirmaba– saber olvidar. El problema radica en saber qué es lo que se debe recordar y qué es lo que se debe olvidar. Este criterio se obtiene mediante la consideración de deberes y derechos sociales que hacen a la conducta de una buena forma de convivir. Tanto la obsesión por recordar como la de olvidar conducen directamente hacia fines destructivos a nivel individual, grupal y social.

Uno de los autores que ha trabajado con la memoria y que he tomado como referente es Andreas Huyssen (1942). Sin duda, su aporte más innovador ha sido la idea de poder aplicar el discurso del Holocausto a otros hechos que signifiquen un trauma a nivel social. Es lo que denomina la "globalización del discurso del Holocausto", por la cual se podría hablar del holocausto armenio, el holocausto gitano, etc. Esta cultura de la memoria es una reacción directa a los tiempos efímeros en que toda noticia es vieja y la valoración se inclina por el ritmo rápido, la fragilidad y la transitoriedad de los hechos de la vida.

Entonces, la memoria es la conciencia permanente que funciona como un detonante cuando olvidamos. Será, entonces, que comparativamente con el "horror al vacío" –el *horror vacui* del hombre primitivo– se puede elaborar un posible "horror al olvido" del hombre contemporáneo, en tiempos de globalización.

Las sociedades que no encuentran aún una valoración por el recuerdo ven su esencia en el cambio permanente. Allí donde el capitalismo ha generado obligatoriamente una base consumista es donde todo resulta viejo. Si todo es viejo, no tiene sentido el conservar y sí tiene sentido el renovar, entonces, ¿por qué recordar?

Las causas más evidentes que explican el por qué de esta tendencia política y social que conduce hacia la memoria –y aquí enumero las más importantes que he encontrado en el camino de mi investigación– son:

Primero, la presencia de fuertes corrientes "revisionistas" o "negacionistas" (individuos o agrupaciones que minimizan o niegan la metodología, número de

muertes, o bien la misma existencia de la Segunda Guerra Mundial, también aplicables a la dictadura militar en la Argentina, por ejemplo), que representan una amenaza constante a la posibilidad de seguir sosteniendo y construir sociedades basadas en la democracia cultural. Éstas también dificultan la creencia y confianza absolutas en los sistemas judiciales. A esto se le suman los temores lógicos que genera el pensar que las generaciones futuras deben subsistir sin sobrevivientes y que –de aquí en adelante– la historia será contada y defendida por los hijos de los protagonistas y nunca más por ellos mismos. Es ahí cuando se recurre a otros medios que refuercen esa transmisión, como los museos.

Segundo, la conmemoración de los sesenta años de finalizada la Segunda Guerra y su difusión a nivel mundial.

En tercer lugar, la apertura de los "juicios por la verdad" en nuestro país y la cantidad de "causas contra la humanidad" reabiertas a nivel mundial, que conforman una porción pequeña, pero importante de políticas estatales que buscan poner fin a la impunidad, para dar así –de una vez por todas– la vuelta a la hoja de la historia.

Y finalmente, una "amnesia histórica" evidente en cada una de las sociedades globalizadas. Como ocurre en nuestro país, con la innumerable cantidad de personajes despreciables y con historias cuestionables puestos –una y otra vez– en cargos públicos. Tragedias sociales recientes no resueltas y nunca más vueltas a mencionar, como los atentados a la Embajada y la AMIA, la caída del avión de LAPA, la guerra de Malvinas... y quién sabe en qué momento la tragedia de Cromagnón entrará en la lista del olvido también. Considerando que todas estas temáticas estuvieron calladas en nuestro país durante tanto tiempo, recién ahora podemos hablar de un parcial despertar, en algunos casos.

Es decir que nos enfrentamos a sociedades que olvidan, de manera sistemática, los hechos traumáticos que puedan representar no sólo amenazas democráticas, sino también que signifiquen dolores irresueltos de los que se quiere escapar, tanto a nivel individual como social.

Vivimos, entonces, el gran momento del olvido, y por ello, el gran momento de la memoria. Es decir que estamos frente a sociedades que olvidan a cualquier precio. Olvidar implica la pérdida de identidad, y esto representa algo tan terrible como una enfermedad sin cura, casi como si las sociedades estuviesen enfermas del mal de Alzheimer.

Entender que el museo tiene un rol más que importante en esta difícil tarea de actualizar la memoria y mantenerla siempre vigente condujo a la denominación de "museos de la memoria", situando su origen en el Museo del Holocausto de Jerusalem (Yad Vashem).

Aquí voy a hacer una breve diferenciación entre los museos de historia y los museos de la memoria, como también mencionar cuáles son las posibles formas de representar la memoria de un pueblo.

Museos de historia y museos de la memoria

Para muchos, el museo de la memoria puede significar sólo la representación del pasado, un pasado doloroso, conflictivo. Pero esa representación resulta estéril cuando no hace ni genera más que "mostrar/representar" vencedores y vencidos. Allí se ve la diferencia entre un museo tradicional de historia y los museos de la memoria. Se demuestra que aquella representación, en los museos de la memoria, va más allá. Ésta, a su vez, construye.

Tanto el monumento como el museo, muchas veces, son utilizados como depositarios de culpas. Se construyen por compromisos culturales con la sociedad, para simbolizar que se recuerda y conmemora algo. Pero lo que generalmente sucede es que éstos no trascienden más allá, no generan actividades, no aportan soluciones a encontrar caminos para canalizar aquellos dolores y traumas. Terminan siendo casos aislados. Inclusive, muchos de los monumentos con estas temáticas son acusados de ser elementos sin sentido por la indiferencia del propio pueblo. Alguien dijo alguna vez: "No existe algo más invisible que un monumento"; esto también es aplicable a los museos, por supuesto.

Sin embargo, estos "museos de la memoria" tienen una fuerte impronta, y seguramente será cada vez mayor. Ellos no sólo se convierten en generadores de conciencias reflexivas, sino que son capaces de colaborar en la creación de otras instancias productivas. La temática que más trabajan los museos de la memoria es la "educación hacia la tolerancia", como un arma fundamental para dar batalla en la lucha contra el racismo, la xenofobia, la discriminación y el antisemitismo. Temas que no sólo se aplican a las guerras pasadas, sino que son actualmente los síntomas provocados –en gran parte– por las migraciones y el mestizaje de los pueblos, generados –entre otros factores– por la globalización.

Si bien pensar en "educar hacia la tolerancia" parece algo difícil de imaginar, la enseñanza de la historia de los genocidios es uno de los caminos formativos hacia esta temática. Porque frente a lo absurdo e irracional de estos hechos, que derivaron en guerras mundiales o represiones militares, la tolerancia resulta la única salida a lo ilógico del pensamiento y lo terrible de la condición humana.

Es cierto que la gran discusión sobre si el arte está en condiciones de darle forma y presencia al genocidio, el horror y la tragedia aún no ha concluido. Tanto (José) Burucúa como (Ralph) Buchenhorst, presentes en este congreso, han sido algunos de los que han investigado sobre este debate.

Algunos teóricos catalogaban de imposible la tarea de representar estéticamente el Holocausto. Los argumentos hablaban de un horror "inimaginable, indecible e irrepresentable". Sin embargo, otros académicos afirman –contrariamente– que existen muchas y diversas formas de representar el genocidio humano.

La tesis lleva a concluir que los museos de la memoria se caracterizan por ser testimoniales y/o simbólicos. Yad Vashem, en su primera construcción, se caracteriza por ser simbólico, mientras que la segunda parte –inaugurada en 2005– es fundamentalmente testimonial, con el fin de conocer y entender a cada una de las víctimas y victimarios con su historia, ya nunca más como un simple número.

El camino testimonial es el comúnmente utilizado para las entidades que trabajan con temáticas como el apartheid, las víctimas de Kosovo, conflictos internos en sociedades latinoamericanas, como Chile, Argentina, Perú, etc., mientras que como ejemplo de representaciones simbólicas encontramos el memorial por las víctimas del Holocausto y el Museo del Holocausto de Berlín. (No es casual que la simbología sea la forma de representar el dolor en la cual el pueblo alemán se sienta más cómodo.)

La simbología muestra, sin caer en sentimentalismos, cómo la abstracción puede ser una herramienta ejemplar para comunicar las complejidades de la emoción y de la condición humana. Y no es que con esto se excluya absolutamente a la figuración o la metodología vivencial a la hora de representar el horror, sino que los numerosos casos y ejemplos nos hablan de una mayor aceptación y un mejor entendimiento en el momento de transmitir estos delicados y dolorosos sentimientos.

Sin embargo, resulta útil que tengamos en claro que los museos de la memoria no se refieren únicamente –como sucede en nuestro país– al museo de la ESMA, sino que es esta temática la que se incluye dentro de la clasificación de "museos de la memoria". Es decir que son estos museos los encargados de la transmisión de acontecimientos dolorosos, ya sea la dictadura en la Argentina, las represiones en Latinoamérica, las guerras mundiales u otros, pero una transmisión que –a su vez– construye, genera actividades e intenta generar un pensamiento crítico y reflexivo.

Este congreso, en este museo, es un ejemplo de lo que resultan ser los "museos de la memoria". Estos paneles y ponencias intentan despertar el análisis en el público. Intentamos todos, aquí, obtener aportes a la transmisión y la enseñanza de la *Shoá*. Y ésta es –sin duda– una de las tareas más importantes de los museos de la memoria: no contemplar desde el lugar de observadores pasivos el relato de la *Shoá*, no sólo escuchar una historia o ver imágenes, que si bien resultan impactantes, no tienen sentido si no las acompañamos de un sólido discurso y una constante actualización de la temática.

Es importante ver la difícil tarea a la que los museos de la memoria quedan expuestos: ellos son los responsables de que la memoria de los pueblos no se extinga y que las generaciones venideras, aquellas que no estuvieron allí, sepan y conozcan tanto como los verdaderos sobrevivientes. Es esta transmisión la responsable de mantener viva la memoria de los pueblos, y así poder prevenir y

aprender a vivir en la diversidad. Y si bien los museos de la memoria no son los únicos en esta tarea –las sociedades y los gobiernos son colaboradores en esto, como así también las agrupaciones que tienen como núcleo a la memoria–, ellos son uno de los componentes más importantes en este desafío que los tiempos actuales nos obligan a poner en práctica.

SUMMARY

THE MUSEUMS OF MEMORY

In the western world, concern about memory and remembrance took strength during the decades following World War II.

The culture of the memory is a direct reaction against these ephemeral times where any news becomes old, where values bend towards faster rhythms, protecting fragility and the impermanence of the facts of life.

Concern for memory is one of the most striking cultural and political phenomenons in contemporary western societies. Understanding the very important role of museums in this difficult task of updating the memory and keeping it always alive and in full force, led to the denomination "*The Museums of Memory* ". Its origin can be traced to the Museum of the Holocaust of Jerusalem (Yad Vashem).

These *"Museums of Memory*" not only act as generators of reflective consciences at a social level, but in fact are active institutions.

The subject that was more carefully though out by these *museums of memory*, is *the education towards tolerance*, like a fundamental weapon to fight racism, xenophobia, discrimination, and anti-Semitism.

The *Museums of Memory* are characterized for being either *testimonial and/or symbolic*.

As testimonial, the museum has as main goal, to get know and understand each one of the victims and perpetrators, not as mere numbers, but as people with their own histories.

As symbolic, without falling in phony sentimentalities it shows how abstraction can be a model tool to communicate the complexities of the emotion and the human condition.

The *museums of memory* are responsible that the memory of people will never extinguish, for the education towards tolerance, teaching to live in diversity.

Prof. Perla Bajder

Marc Chagall, un artista singular

Según cuentan, durante un diálogo entre Picasso y el cronista Brazal, el artista le comentó: "¿Por qué cree que le pongo fecha a todo lo que hago? Porque entiendo que no es suficiente con conocer las obras de los artistas, sino por qué las hicieron, bajo qué circunstancias y para quiénes". (*Señoritas de Avignon*, 1909.)

Esto nos dice que no se puede estudiar una obra sin tener en cuenta un análisis de su estilo, origen y desarrollo, partiendo de la historia como la historia de las luchas, los estilos como expresión de esos conflictos y las ideologías como soporte de los estilos.

Las obras de los artistas deben entenderse como un significado que pasa de lo visual, porque revelan una actitud, un lugar, un período, una creencia filosófica y religiosa, la realidad que viven los hombres, que será interpretada por una personalidad y expresada en una obra. Por ello, si no se mencionan las circunstancias, la visión es parcial y los artistas aparecen y desaparecen como fenómenos desencajados de su propio tiempo.

Teniendo en cuenta esta premisa se podría llegar a decir que el arte tiene una visión integradora que no deja librado al azar cualquier acontecimiento ligado a la vida del hombre, y también, que los artistas nos dicen –a través de sus obras– mucho más que los informes y documentos históricos. ¿Por qué? Porque son cronistas de su tiempo, y sus obras, huella, rastro y memoria que se convierten en complemento de la realidad.

¿Y por qué no decir que las obras de los artistas son la realidad misma, aunque iluminada hasta los últimos repliegues de la conciencia, allí donde la palabra no tiene permiso para bajar?

Por ello, el artista debe ser fiel a su visión. No debe negociarla porque es la que más se parece a su propio ser, lo revela a sí mismo en busca de respuestas a sus angustias. Éste es precisamente el punto de partida: la ausencia de respuestas, un vacío que si bien el arte no llena, lo disimula muy bien a través de la imagen, que aparece como una venganza, una rebelión ante el dolor.

El último fue un siglo de grandes contradicciones, en el cual los intelec-

tuales se preguntaron cómo salir de la angustia de la crisis. (*El grito,* Munch, 1893.) No por azar en la Alemania de la década del ’20 aparece una pintura de protesta. En las obras conviven la violencia, el terror, el sexo y la muerte. (*Tres gatos,* Franz Marc, 1913.)

Los expresionistas no necesitaron ser profetas, les bastó con lo que veían a su alrededor. (*El suicidio*, Grosz, 1916; *Pilares de la sociedad*, Grosz, 1926; *Aldea rusa*, Laser Segall, 1912; *Dos desnudos*, del mismo artista, 1930; *Bañistas de la playa,* Schmidt Rottluff, 1922; *Artistas de cabaret,* Beckmann, 1943.)

Georges Roualt, con sus *Cristos desamparados*, planteaba que D’s estaba ausente del mundo. (*Cristo*, 1938; *El viejo rey*, 1937; *El Miserere*; *Cristo*.)

Oskar Schlemer, artista que venía de la Bauhaus (*Escalera de la Bauhaus*, 1932), decía:

> *“No se trata de la persecución de obras de tendencia política, sino de obras artísticas. El peligro reside en que la creación artística será privada de la ingenuidad de la visión. Los artistas recurren al sistema encubierto y desesperado del trueque de sus obras a cambio de ropa y alimento; el arte anda tras el pan. Una época rica en descomposición y pobre en ideas colectivas y elevadas. El favor y el odio de los partidos se hacen extensivos al ámbito del arte. No es lugar donde las artes florezcan. Una parte de los artistas se hunde –a falta de objetivos– en la resignación o la banalidad, otros se oponen con fuerza a salvar sus ideales”.*

Mojsje Zacharovitj Sjagalov –o Moishe Segal, en ídish–, verdadero nombre de Marc Chagall, fue uno de ellos porque encontró respuestas a través de sus imágenes, llenas de magia, poesía, levedad y gracia. (*Autorretrato con 7 dedos*, 1912-1913.)

Chagall recurre a las experiencias de su infancia, a las tradiciones judías (*Violinista*, 1914), a lo que vio (*Mi pueblo ruso*, 1925) y vivió. La impronta del legado está presente en su obra, y sobre todo la memoria, a través de la cual se construye a sí mismo porque desarrolla un imaginario singular, del que se desprenden características particulares que lo identificarán. (*El gallo*, 1929; *Rebeca dando de comer a un servidor*.)

En su obra, la metáfora hizo su entrada en la pintura. En 1912, Apolinaire habló de lo sobrenatural de su obra, mucho antes del concepto “surrealista”.

Si bien Picasso decía: “Cuando Chagall pinta no se sabe si está durmiendo o soñando. Debe tener un ángel en algún lugar de su cabeza” (*Los casados de la Torre Eiffel*, 1939), la explicación más concreta de su estilo está en los versos escritos por él mismo:

> *Solo es mío el pueblo que está en mi alma.*
> *Entro allí sin pasaporte, como en mi casa.*

Él sabe de mi tristeza y mi soledad.
Él me depara el sueño
y me cubre con una piedra perfumada.
En mí florecen jardines, las calles me pertenecen.
Pero no hay casas; fueron desde la niñez destruidas.
Sus habitantes vagan por el aire, en busca de alojamiento.
Pero viven en mi alma.

Recorriendo estos versos tal vez se entienda por qué la poesía es lo que más se aproxima a la imagen en virtud de la palabra.

En 1938, un año después de que Picasso pintara *El Guernica* –cuya fuerza de representación no surge del tema, sino del estilo–, Chagall retrató una de las imágenes críticas más conmovedoras de su tiempo.

Horrorizado por el trágico destino de los judíos alemanes y austríacos –pronto sería el de todos los de Europa– pintó *Crucifixión blanca,* obra que relata escenas de *pogroms*, que Chagall vio e imprimieron en él una imagen descarnada.

El centro de la composición es un Cristo blanco crucificado, sobre el cual desciende un haz de luz celestial. Cristo tiene los flancos cubiertos por el paño ritual de la religión judía.

A la derecha y arriba, una sinagoga –en la cual se han refugiado judíos– es incendiada por un miembro de las tropas nazis. Por todas partes hay libros destrozados, sillas, relojes, candelabros, la *Torá*.

En la parte de abajo, hombres y mujeres huyen en todas direcciones. Sobre la cruz, los judíos muertos, haciendo gestos de desesperación, vagan por el aire, en busca de alojamiento.

La imagen de la gente en un bote pidiendo auxilio nos remite a Caronte, el barquero que lleva las almas a la entrada del infierno: "Vosotros, los que entráis, perded toda esperanza", o *"Arbeit macht frei"*, "El trabajo nos hace libres".

Es una imagen universal de la entrada al infierno, de la tragedia de los campos de concentración, de la intolerancia, del asesinato; tragedia que si bien tuvo lugar a lo largo de todos los tiempos, en el nuestro, tullido y defectuoso, se convierte en una prolongación demencial de la salvaje lucha por la supervivencia.

Volviendo a la poesía que se desprende de este artista singular, su obra nos plantea que la verdadera realidad sobre las cuestiones profundas del alma está en los ensueños.

Chagall decía que el arte es "un estado del alma".

Aun desde esa visión tan particular, en su obra subyace el latido múltiple. ¿Por qué? Porque se adentra en los laberintos de sus propias circunstancias. A eso me refería cuando dije que el artista tiene una mirada lúcida, integradora, en la que conviven la conciencia personal y el tiempo que le toca vivir.

Regresando al poema de Chagall:

Sólo es mío el pueblo que está en mi alma.
Entro allí sin pasaporte, como en mi casa.
Él sabe de mi tristeza y mi soledad.

La misma soledad que nos transmite Chagall es la que tenemos todos. Estamos a la intemperie. Al igual que el artista, sabemos que nadie nos solucionará los problemas, ni el Estado, ni la pareja, ni los amigos, ni las empresas. Estamos solos y tenemos que construirnos. Por eso hay que tener el coraje de continuar con las experiencias, difundir nuestro trabajo y –sobre todo– fomentar la creatividad, un espacio clave que debe ser profundizado, sin dejar de lado la historia de vida, y hacer una reflexión de ello desde nuestros propios valores.

Bajo esa mirada entenderemos nuestro lugar y que el arte está ligado a la vida, porque aun en un tiempo de disolución de valores, como el actual, el arte sigue siendo una experiencia estética, ética y –sobre todo– enaltecedora porque tiene necesidad de ser compartido. Teniendo en cuenta la función del artista en su medio tal vez podamos construir un puente imaginario entre los proyectos de los dirigentes y la conciencia de la gente.

SUMMARY

MARC CHAGALL, AN EXTRAORDINARY ARTIST

During a dialogue between Picasso and the reporter Brazal, the artist comments: Why do you think that I put a date on everything I do? Because I understand that it is not enough to know the artworks of an artists, but also know why he did it, under which circumstances, and for whom.

This tells us that it is not possible to study a work of art, without taking into account the analysis of its style, its origin, and development, starting from history like a history of struggles; and styles as an expression of these conflicts, and ideologies as a foundation for styles.

The artists tell us through their works much more than reports and historical documents. Why? Because they are reporters of their time, their works: trace, track and memory, turns them into a complement of reality.

It might be possible to construct an imaginary bridge over the projects of those who govern us and the conscience of the people, if we keep in mind the role of the artist in his environment.

Lic. Dina Ergas

Prof. Melina Graves

El arte obligado

Trauma, memoria y denuncia en Terezin

Nuestro trabajo tiene por objeto analizar, desde diversos puntos de vista, la importancia del arte para elaborar situaciones traumáticas y lograr transmitirlas. También comentaremos las nuevas tendencias historiográficas en relación a los diversos modos de resistencia en torno a la *Shoá*.[1]

Estudiaremos, en particular, el caso de la ópera de cámara *El emperador de la Atlántida o La muerte abdica*, Op. 49 de Viktor Ullman (1898-1944), quien estuvo preso en Terezin[2] (1942-1944) para luego ser trasladado a Auschwitz, donde encontraría la muerte.

Hay que señalar que Terezin se diferenció de otros campos de concentración porque en él se buscó reunir a prisioneros intelectuales, científicos y artistas con múltiples propósitos; uno de ellos fue que el campo se convirtiera en modelo para las visitas de inspectores de la Cruz Roja. Por este motivo, los prisioneros "gozaban" de "mejores condiciones" alimenticias, de salud e higiene que aquéllos de otros campos y se les permitía –e incluso alentaba a– practicar su actividad profesional, bajo el férreo control de las autoridades nazis.

En este contexto, son conocidas y han sido ampliamente estudiadas las obras pictóricas y poéticas surgidas en Terezin. Sin embargo, menos se sabe de esta ópera.

[1] Es importante aclarar que, en el presente trabajo, nos centraremos únicamente en el fenómeno de la *Shoá* en tanto extermino masivo de miembros del pueblo judío. Aunque, naturalmente, comprendemos que el Holocausto anuda el genocidio de personas de diversas identidades, grupos de pertenencia y características, aquí acotamos el espacio para referirnos solamente a los judíos.

[2] Terezin, a 60 kilómetros de Praga, fue llamado el "campo modelo" por la organización especial que le dedicaron los nazis en vista de la visita de inspección de la Cruz Roja (1944). Como resultado, los presos en este campo de tránsito (la mayoría sólo se quedaban allí durante un breve período, para luego ser trasladados "al Este") vivieron, entre 1943 y 1945, en "mejores" condiciones que aquéllos de otros campos. En Terezin, por ejemplo, se permitía jugar a los niños, existía una escuela de arte (dirigida por prestigiosos artistas judíos), actividades teatrales y de música, entre otras. Hay que aclarar, no obstante, que el adjetivo de "modelo" sólo debe aplicarse a Terezin para la época en que se preveía y se concretó la visita de la Cruz Roja.

A poco de llegar al campo, Ullman fue nombrado "Administrador de actividades artísticas", y desde ese cargo comenzó a dedicarse casi exclusivamente a la creación. La obra más notable de esta etapa fue *Der Kaiser von Atlantis oder Der Tod dankt ab* (*El emperador de la Atlántida o la Muerte abdica*). Sin embargo, esta obra no llegó a representarse porque fue considerada ofensiva por los nazis.[3]

El argumento de la ópera versa en torno de la relación que entablan la Muerte y un emperador. Éste declara una guerra total, en la cual, para su sorpresa, las víctimas –por más que se encuentran gravemente heridas– no pueden morir, ya que la Muerte se ha negado a participar de la empresa imperial. Hacia el final, el emperador y la Muerte se encuentran cara a cara y ésta le propone retomar sus tareas sólo si él decide ser su primera víctima, lo cual es aceptado puesto que es la única alternativa para retomar el curso –conocido hasta ese momento– de la vida y la muerte.

Consideramos que esta ópera, producida en condiciones adversas, revela no sólo la necesidad y el intento de elaboración psicológica de los sucesos que enfrentaba el autor cotidianamente en Terezin, sino también la articulación de una crítica con vistas a la trascendencia geográfica y temporal de una denuncia al autoritarismo nazi en una buena parte de Europa.

Es conocido que la producción artística es un vehículo privilegiado para la elaboración de situaciones traumáticas,[4] permitiendo el pasaje de lo inasible a lo simbólico.[5] Por otra parte, *El emperador de la Atlántida...* nació con el objetivo expreso de ser representada, y por tanto, comunicada a otros. Si bien no podemos afirmar que Ullman escribió la obra con la intención de que ésta llega-

[3] Esta obra, que cuenta con libreto de Peter Kien, joven poeta y pintor también instalado en Terezin, fue terminada en 1943, destinada a una representación que no llegó a concretarse: durante los ensayos, una "visita" de las autoridades nazis juzgó la figura del protagonista –el emperador del título– sospechosamente parecida a Hitler. La ópera fue prohibida. Finalmente, el 16 de octubre de 1944, Ullman, junto con la mayoría de los habitantes de Terezin, fue llevado a Auschwitz y asesinado en la cámara de gas. La obra recibió su póstumo estreno en 1975, en Amsterdam, para luego ser representada en diversos escenarios.

[4] Según la definición de trauma como *"acontecimiento en la vida del sujeto caracterizado por su intensidad, la incapacidad del sujeto para responder a él adecuadamente y el trastorno y los efectos patógenos duraderos que provoca en la organización psíquica. En términos económicos, el traumatismo se caracteriza por un aflujo de excitación excesivo, en relación con la tolerancia del sujeto y su capacidad de controlar y elaborar psíquicamente dichas excitaciones"*. Laplanche, Jean-Pontalis, Jean Bertrand. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 1996, pág. 467.

[5] Diversas actividades testimoniales –entre ellas, la producción artística– permiten a los sujetos comenzar a elaborar situaciones traumáticas, contribuyendo a sacar a la víctima de su aislamiento. La simbolización de la situación traumática a través del lenguaje no sólo permite que el individuo colabore activamente en su propia elaboración del suceso, sino que –a su vez y a través de la trascendencia de su obra– colabora dejando un testimonio para las futuras generaciones –sea esto buscado o no–, uniendo su propia experiencia con la trascendencia temporal.

ra a nuestros días, lo cierto es que la misma llegó y se inserta dentro de la vasta producción artística de denuncia y testimonio que ha contribuido a construir una memoria colectiva[6] de lo sucedido durante el nazismo.

Es claro que la subjetividad de Ullman aplicada a la obra dista mucho de ser ingenua. Con conocimiento de que su ópera sería recibida por oficiales nazis, Ullman propone un argumento que –obviamente– sería irritante para sus espectadores y quizá significaría, para él, la muerte. Es por eso que podemos afirmar que *El emperador de la Atlántida...* busca ser resistencia frente al sometimiento nazi. Estudiaremos esto a partir de tres ejes definidos.

En primer lugar, a partir de los personajes de la obra:

- Una Muerte indignada porque la empresa del emperador ignora deliberadamente los códigos tradicionales de la guerra, al multiplicar a escalas desconocidas, y en un tiempo acelerado, el nivel de destrucción de vidas. De hecho, la razón por la cual la Muerte se niega a colaborar con el emperador es que se siente opacada, convertida en una simple espectadora ante el enorme y terrible poder del tirano.
- La presentación del emperador, con la evidente analogía que puede trazarse con Hitler, es ella misma un acto de resistencia, teniendo en cuenta el público al cual estaba dirigida primeramente la ópera.
- Los personajes secundarios, el arlequín y los soldados, que representan –respectivamente– al humor y al amor como características específicamente humanas que logran vencer y trascender tanto a la guerra como a la muerte.

Otro eje de la resistencia que representa *El emperador de la Atlántida...* es la cuestión de los muertos que no mueren. Como lo señala Héctor Schmucler, aquel sobreviviente que ha visto el horror representa la imperfección del mal: *"los muertos tienen un lugar único: en ellos, el sistema del horror llega a su cumplimiento. Ellos lo consuman con su propia muerte. En cambio, los sobrevivientes (...) son el resultado de una inconsecuencia, del fracaso de una máquina concebida para el aniquilamiento, construida para que la nada sea factible. La imperfección hace posible la memoria"*.[7]

Así, Ullman, con una capacidad de anticipación sorprendente, parece anun-

[6] Aunque no es éste el lugar para profundizar la cuestión de la definición de "memoria" y "memoria colectiva", baste señalar que para afirmar la existencia de un enlace entre *El emperador de la Atlántida...* y el problema de la memoria tenemos en cuenta –sobre todo– los trabajos, ya clásicos, de Maurice Halbwachs, para quien existe una relación de inmanencia entre la memoria personal y la colectiva, y los de Yosef Yerushalmi, quien propone la supervivencia del pasado a partir de la transmisión generacional de la memoria personal. Cfr., por ejemplo, Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004; Yerushalmi, Yosef. *Zakhor*, Paris, Gallimard, 1991.

[7] Schmucler, Héctor. "El mal imperfecto", en *Nombres. Revista de filosofía*. Año VII, Nº 10: "Del exterminio". Córdoba, noviembre 1997, pág. 8.

ciar cuál será la verdadera ruina del nazismo: si bien la guerra puede destruir, sobrevivirá la memoria, que denunciará todas sus atrocidades.

En suma, a partir de una demanda surgida de los oficiales nazis, orientada a ser propaganda, diversión y pantalla para el régimen nazi, *El emperador de la Atlántida…* logra construir una denuncia, al tiempo que busca concretar un proceso de elaboración personal de la situación límite que vive su autor en Terezin.

Un tercer eje para la resistencia que se registra a partir de la obra es aquel que se infiere de la decisión personal de Ullman de exponer su argumento ante las autoridades de Terezin. En efecto, la atrevida ópera puede entenderse como la voluntad de acelerar la propia muerte por parte del autor. En este sentido, Ullman estaría decidiendo sobre su propia muerte, algo que estaba a merced de las arbitrariedades de los nazis. Elegir morir es, en este contexto, un ejercicio de decisión humana personal que estaba vedado para los judíos desde que Hitler afirmó que "sin duda, los judíos son una raza, pero no son humanos".

Así, a través de *El emperador de la Atlántida…* es posible estudiar, por un lado, los mecanismos de elaboración psicológicos de hechos traumáticos a partir del arte. Por otra parte, esta ópera –debido a sus condiciones de producción y las características de su transmisión– puede articularse con el acervo de materiales disponibles para el estudio de la memoria colectiva de la *Shoá*, ya que –como propone Yosef Yerushalmi– *"cuando decimos que un pueblo 'recuerda', en realidad decimos primero que un pasado fue activamente transmitido"*.[8]

Además, el estudio de *El emperador de la Atlántida…* es útil a la hora de reflexionar sobre las nuevas tendencias historiográficas en relación con la *Shoá* en, por lo menos, dos aspectos:

En primer lugar, sorprende la lucidez de Ullman al entender el problema del nazismo en relación a la cuestión de la burocracia, tema que, casi cincuenta años después de la guerra, propondría Zygmunt Bauman en su indispensable *Modernidad y Holocausto*.[9] En la ópera se ve a un emperador atrapado en una silla de ruedas y conectado con el exterior a través de una serie de conmutadores y teléfonos que lo vinculan con diversos funcionarios. Lejos de lo que más tarde serían algunas corrientes que pretendieron demostrar que la *Shoá* había sido causada por la locura de Hitler y sus seguidores más próximos (Raoul Hilberg llegó a preguntarse: *"¿No sería más feliz si hubiera podido demostrarte que todos los que lo hicieron estaban locos?"*[10]), Ullman capta la complejidad de un sistema que necesita de múltiples engranajes, de distinta jerarquía, para

[8] Yerushalmi, Yosef. "Reflexiones sobre el olvido", en Yerushalmi, Yosef-Loraux, Nicole-Mommsen, Hans et al. *Los usos del olvido*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1989 (1988), pág. 17.
[9] Bauman, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Barcelona, Sequitur, 1998 (1989).
[10] Citado en Bauman, Z., op. cit., pág. 109.

garantizar su funcionamiento. En este sentido, además de engarzarse en los estudios sociológicos más recientes sobre el papel de la burocracia en la *Shoá*, *El emperador de la Atlántida...* anticipa las nuevas reflexiones sobre la cuestión de los *bystanders* y los hombres comunes durante el régimen nazi.

En segundo lugar, la ópera de Ullman permite una mirada novedosa sobre el problema de la resistencia durante la *Shoá*. Luego de un período en el que dominó una tendencia de fuerte arraigo en los estudios históricos, la cual pretendió asociar la cuestión de la resistencia únicamente a los episodios de oposición o lucha armada contra los nazis que organizaron los judíos, hoy el acercamiento al tema se ha ampliado y elementos como la persistencia de la educación judía, las prácticas religiosas y las actividades culturales en general son ejes para la investigación de la resistencia durante la *Shoá*.[11]

Si la memoria puede verse como una cadena formada por eslabones, también la investigación puede entenderse de ese modo: distintos elementos y diferentes aproximaciones se articulan buscando una comprensión más adecuada de los desafíos del pasado, con el objetivo de pensar proyecciones a futuro. Aquí se anuda el propósito de este trabajo, que apunta a convertirse en un eslabón más de la cadena de la memoria y la reflexión académica sobre la *Shoá*, no sólo porque la magnitud de la cuestión exige una responsabilidad moral frente al problema –como dice Elie Wiesel, *"si los condenados, los moribundos, tuvieron la fuerza y el coraje para escribir las crónicas o manuscritos, a nosotros nos incumbe tener la valentía para leerlos"*–,[12] sino también porque el olvido de la *Shoá* no sería un simple hiato en el *continuum* histórico. Como los eventos del presente lo demuestran, tal olvido sería –como indica Yerushalmi– el *"triunfo de la mentira deliberada por la deformación de fuentes y archivos y de la invención de pasados recompuestos y míticos al servicio de los poderes de las tinieblas"*.[13]

[11] En este sentido, se registra un cambio importante en la historiografía y la memorialización de la *Shoá* a partir de hitos como la reformulación completa de Yad Vashem (el Museo de la *Shoá* de Jerusalén) en la clave de recordar la vida antes de la guerra y después de ella (la reconstrucción de la vida de los sobrevivientes), los nuevos intereses en los testimonios de los perpetradores de los crímenes y los *bystanders* y la resolución 60/7 de las Naciones Unidas, a fines de 2005, que sancionó la creación del Día Internacional de Conmemoración de las Víctimas del Holocausto el 27 de enero, día-símbolo de la liberación de Auschwitz, recuperando como eje para la recordación el hecho de haber sobrevivido, a diferencia del Día de la *Shoá* de Israel –sancionado en 1948–, que se conmemora el 19 de abril, cuando dio comienzo la rebelión en el Gueto de Varsovia, recordando –entonces– la resistencia armada, pero –a la vez– suicida.

[12] Wiesel, Elie - Ricœur, Paul - Semprún, Jorge et al. *¿Por qué recordar?* Barcelona, Granica, 2002, pp. 12-13.

[13] Yerushalmi, Y., "Reflexiones...", op, cit., pág. 25.

SUMMARY

THE OBLIGED ART. TRAUMA, MEMORY AND DENUNCIATION IN TEREZIN.

The objective of our work is to analyze from diverse points of view the importance of art in the elaboration of traumatic situations and achieve to transmit them. We propose that, in the generating movement of artistic work in adverse conditions; the artist would take possession of the events that happened, transforming into individual memory these highly psychologically complex facts (trauma). When the work takes contact with a wider public, it includes the possibility of articulating a collective memory that makes the individual experience become known.

We will reach this general target through the study of a particular situation because of its richness and relative accessibility: the art in Terezin Camp (or Theresienstadt). There, the Nazi authorities allowed and even encouraged the prisoners' artistic activity.

In our work, we will focalize on the analysis of the opera *The Emperor of Atlantis or the Death abdicate*s, Op. 49 of Viktor Ullman (1898-1944), who was imprisoned in Terezin (1942-1944). Later, he was moved to Auschwitz where he found his death.

Having these elements in mind, our purpose will be to confirm that the art is a key element in the intra psychic elaboration of traumatic situations. In addition, the need to communicate the horror to the outside is part of a denunciation and a search of justice that necessarily looks at the future.

In short, our proposal aims to go in depth into the multiple possibilities that allows the construction of memory on a traumatic fact, and simultaneously contributes to the diffusion of a slightly known artistic work, that is very rich and with many nuances.

Prof. Alicia Benmergui

Los años previos a la *Shoá*, ¿un clima favorable para un genocidio?

Los antecedentes del genocidio más grande sufrido por un pueblo, el judío, en la historia de la humanidad pueden ser hallados entre fines del siglo XIX y el período previo al surgimiento, ascenso al poder, expansión y derrota del nazismo. El análisis de los eventos más importantes que tuvieron lugar en esa etapa estará basado en el examen del proceso en que se fueron sucediendo los hechos que culminaron en la *Shoá*. Este es un intento de aproximación para poder comprender cómo un clima previo generó la indiferencia y el abandono de los principios y valores más elementales de modo que un acontecimiento así haya tenido lugar. En este caso, sólo nos detendremos en los hechos que consideramos más relevantes para sostener nuestro punto de vista.

En las cuestiones que intentaremos analizar es necesario tener en cuenta que algunas de ellas están relacionadas con la condición del judaísmo europeo, particularmente en la Europa Occidental y Central, donde –a fines del siglo XIX– había emergido la nueva condición del judío emancipado. Por otro lado y para la misma época, el retroceso del liberalismo europeo, particularmente en el imperio austro-húngaro; el avance del conservadorismo católico o protestante, siempre antisemita; los nacionalismos, el imperialismo y todo el bagaje justificatorio, racista y xenófobo que permitió llevar adelante la despiadada conquista y sometimiento del mundo colonial. Hubo una competencia entre las potencias europeas, que –lentamente– llegaría a provocar la primera guerra a nivel mundial y las terribles secuelas que sobrevendrían a causa de ella.

Durante todo el largo período que abarcó la Edad Media en Europa, la existencia judía estuvo signada por períodos de una muy inestable seguridad y otros de persecuciones, ataques y expulsiones. A pesar de que su presencia era muy antigua, al no ser cristianos, los judíos eran marginados; ser europeo, para la época, era ser cristiano, o la inversa.

Cuando tuvo lugar la Revolución Francesa, una de sus consecuencias más importantes para los judíos fue lo que se conoce con el nombre de "emancipación", el reconocimiento e integración de los judíos a los derechos

de la ciudadanía. Si bien este derecho era una novedad para todos los europeos que lo habían adquirido, para los judíos tuvo un sentido mucho más amplio: representaba, luego de casi dos mil años, la posibilidad de integrarse y formar parte de las sociedades en las cuales residían, asegurándose derechos que –por primera vez– les permitirían vivir y prosperar pacíficamente, un sueño por mucho tiempo acariciado.

En ese período de florecimiento del capitalismo, esos judíos protagonizaron un ascenso social y económico que no tuvo igual con respecto a otros sectores sociales. Habían dejado de ser los habitantes perseguidos y escarnecidos de los *ghettos*. Se habían constituido en una nueva competencia para los que estaban en la misma carrera por el ascenso económico y social, o peor aún, habían logrado ocupar importantes posiciones institucionales. Esto generaba un profundo rencor en quienes albergaban en su interior el viejo antisemitismo que les hacía considerarlos intrusos o trepadores.

El período de democratización europea, que comenzó a partir de 1870 en la Europa Central, estuvo determinado por un antisemitismo ilimitado, según afirma Eric Hobsbawn: *"Era un antisemitismo político, cada vez más virulento, en el cual los judíos serían marcados e identificados como representantes del capitalismo: banqueros y empresarios (...) La caricatura típica del capitalista durante la '*Belle Epoque*' no era únicamente la de un hombre gordo con sombrero de copa y fumando un puro, sino que –además– tenía una 'nariz judía'"*.[1]

Bebel, líder socialista alemán, decía que el antisemitismo era "el socialismo de los idiotas".

Fundamentos del antisemitismo moderno europeo

Charles Darwin publicó *El origen de las especies* en 1859, desarrollando una teoría sobre la "selección natural", demostrando que, en el mundo de la naturaleza, una especie evolucionaba a partir de otra y que, en ese proceso continuo de evolución, las especies más fuertes eliminaban a las más débiles. De estas ideas derivaron otras que se aplicaron en el terreno de las ciencias sociales, como la de la "supervivencia de los más aptos", expresada por el filósofo Herbert Spencer.

En principio, esto tuvo implicancias morales, pero luego justificó la dominación y explotación de los pueblos más aptos sobre los más débiles, en una motivación ideológica del imperialismo.

Pero esta justificación del racismo no se detuvo allí: la doctrina de la "selección natural" se unió a la desarrollada por Arthur Gobineau, un francés que sostenía el concepto de la superioridad de algunas razas sobre otras, basado

[1] Hobsbawn, Eric. *La era del imperio. 1875-1914*. Buenos Aires, Crítica, 1998; y en *Holocaust Learning Center*, United States Holocaust Museum Website.

en la pureza racial. Fue quien proclamó la superioridad de la raza aria sobre todas las demás. Estas ideas fueron más difundidas en Alemania que en Francia, influyendo principalmente en el círculo de Richard Wagner y sus amigos, y muy particularmente, en su yerno inglés, Houston Stewart Chamberlain. Este escribió un libro muy difundido en Alemania y tuvo un gran admirador en Adolf Hitler, quien fue a visitarlo a su lecho de muerte.

Según Chamberlain, las dos únicas razas que habían sobrevivido conservando su carácter esencial eran la germánica y la judía. Uno de los temas más importantes de su obra es el contraste existente entre esos dos pueblos; por esa razón elaboró una teoría demostrando que Jesús no era judío.

Sostenía que era imprescindible conservar intactos los valores germánicos, en un momento en que los europeos se estaban extendiendo por todo el mundo. Había creado una doctrina sobre una raza de amos.

En Francia, a partir de 1880, existió un potente movimiento antisemita de tipo popular, con prensa y literatura propias, ambas muy difundidas. El "caso Dreyfus" fue la expresión más acabada de ese antisemitismo que estaba creciendo por toda Europa.

El nacionalismo extremo, en algunos casos, reclamaba la asimilación de los judíos a las diversas naciones, la renuncia a sus rasgos religiosos y culturales, en tanto que en otros lugares surgieron voces que reclamaban la total exclusión de los judíos de toda expresión de la vida nacional, e incluso llegaron a expresar siniestras amenazas de un posible exterminio si no emigraban voluntariamente.

El historiador Theodor Mommsen señala que, en las resoluciones del Partido Social-Reformista, en 1899, se declaraba que *"gracias al desarrollo de los medios de transporte modernos es probable que la cuestión de los judíos se convierta, en el curso del siglo XX, en un problema mundial y que –como tal– sea resuelta por los otros pueblos –a la vez y de manera definitiva– mediante el total aislamiento y (cuando lo mande la legítima defensa) finalmente la destrucción del pueblo judío"*.

Antisemitismo ruso

En Europa Oriental, donde vivía el mayor número de judíos, las condiciones de su existencia habían mejorado a partir de 1858, con el ascenso al trono de Alejandro II, quien comenzó un proceso de "rusificación" de los judíos, en particular de aquéllos más educados y adinerados. El objetivo era lograr el abandono de su religión ancestral. Pero este zar más benévolo con los judíos murió a causa de un atentado con una bomba explosiva.

Los judíos fueron acusados de ser los ejecutores del ataque, y a partir de allí y para la Semana Santa de 1881 se desataron numerosos *pogroms* en un número

muy grande de ciudades y aldeas habitadas por judíos. A pesar del temor que estos ataques le generaban al zar Alejandro III, éste se dio cuenta rápidamente que los judíos podían cumplir muy bien la función de "chivo emisario" ante el descontento de las masas por las miserables condiciones económicas en que se hallaban sumergidos. Leon Poliakov afirma que –por primera vez en la historia moderna– el antisemitismo se convirtió, a partir de 1881, en un método de gobierno.

La reacción de los judíos se concentró en la posibilidad de la huida, ante una situación tan peligrosa para desarrollar pacíficamente su existencia. Los jóvenes, en particular, participaron dentro de las filas de la socialdemocracia, el sionismo, el socialismo y el anarquismo.

Se tomaron medidas de gran crueldad hacia ellos, limitando su existencia en áreas de residencia, impidiéndoles la posibilidad de estudiar y el acceso a las universidades. Una gran agitación revolucionaria se desató por todo el imperio ruso.

Bajo el reinado del zar Nicolás II, éste y sus funcionarios identificaron totalmente al judaísmo con los revolucionarios, aunque –en realidad– no era totalmente así. Pedro Raschovsky, un funcionario de la policía secreta del zar, la *Okrana*, ideó la difusión de una literatura que hablaba de una supuesta conspiración judía para apoderarse del mundo, que había comenzado con una revolución.

En diciembre de 1905, el zar Nicolás daba su asentimiento para que se desatara una acción común internacional contra los judíos, que determinaba una adecuada difusión del texto *Los protocolos de los sabios de Sión*.

La tragedia de la existencia judía en Rusia empeoró debido a esos libelos, que luego fueron difundidos por todo Occidente. *Los protocolos...* se convirtieron en uno de los más eficientes difusores del pensamiento antisemita, cuya virulencia sigue ejerciendo una influencia poderosa aun en la actualidad.

Prólogo a la Gran Guerra: antisemitismo en Alemania y Austria

Alemania se había constituido tardíamente como Estado, en relación a otras naciones europeas. Los judíos alemanes, que tanto habían aportado a la formación y creación del moderno imperio alemán, adhirieron orgullosamente al patriotismo germánico e integraron, en un número superlativo, las filas de los ejércitos alemán y austríaco.

En la llamada "*Belle Epoque*", ignoraron el creciente antisemitismo que estaba gestando el racismo, y que se manifestaría –con toda su crudeza– con la aparición de Hitler en la escena alemana. Un antisemitismo que reconocía sus antecedentes intelectuales en la Francia de Maurice Barrés, Gobineau, Charles Maurras y Eduard Drumont, quienes proporcionaron los argumentos racistas que –junto con los del inglés Chamberlain– se desplegaría en Alemania.

Allí crecía el sentimiento nacionalista y la convicción del derecho de Alemania a compartir las posesiones coloniales con las otras naciones europeas. El imperialismo avanzaba a pie firme, promoviendo el pangermanismo y el antisemitismo, que se difundía cada vez más en Alemania y Austria. Esta cuestión, vigente en la vida política de los grandes países de Europa antes de 1914, particularmente en Viena y Berlín, introduce la teoría de la superioridad germánica basada en la pureza de sangre, de la que los judíos carecen, por lo que fueron excluidos por ser ajenos y diferentes.

Según esas ideas, los judíos estaban enquistados socialmente gracias a las ventajas ganadas con la emancipación, pero eran considerados un peligroso enemigo solapado. Este fue uno de los argumentos más utilizados por el antisemitismo. Se escribieron numerosas e importantes obras contrarias a la presencia judía dentro de Alemania. Una de las más importantes fue la de Werner Sombart, quien escribió, en 1912, que los judíos eran un elemento extraño, totalmente incompatible con la cultura alemana. Los alemanes debían protegerse de lo que consideraban la "bastardización" causada por el judaísmo, frenando la influencia judía en la vida intelectual y cultural.

Gran parte del pensamiento antisemita germánico fue proporcionado por críticos sociales que reivindicaban el sentimiento nacional alemán. Esta ideología dio lugar a la creación de movimientos o ligas juveniles alemanas aparentemente apolíticas, pero imbuidas de un nacionalismo mítico, que reivindicaban la existencia de una Alemania cuyas raíces se hundían en muy antiguas tradiciones, rechazando las decadentes influencias extranjeras representadas por los judíos. Entre otras cosas, afirmaban que "el judío corriente carece de cierto frescor y sencillez".

En tanto, en Austria las cosas no parecían ser mucho mejores. Georg von Schönerer (1842-1921) organizó el nacionalismo germano radical, conduciéndolo a una política antisemita extrema. Su antisemitismo fue mucho más importante que su nacionalismo como fuerza desintegradora de la sociedad liberal austro-húngara. A pesar de que no logró armar un gran movimiento de masas –como Lueger, primero, y Hitler, después– consiguió imponer un estilo agresivo y grosero en el Parlamento, desconocido hasta entonces.

Otro personaje que tenía muchos puntos en común con él fue Karl Lueger (1844-1910), quien –entre otros medios– utilizó el antisemitismo para llegar al Parlamento, habiendo creado el Partido Social Cristiano.

Cuando estalló la guerra, los judíos germánicos evidenciaron fuertes sentimientos patrióticos, y ello también se daba a nivel internacional. Esto hay que entenderlo en el contexto de la época: ese apoyo judío a las naciones germánicas estaba inspirado en un odio muy profundo contra el zarismo y sus persecuciones y *pogroms* contra los judíos.

Poliakov sostiene que los judíos Walter Rathenau, Ballin y Fritz Haber

recuperaron la economía de la Alemania imperial entre 1914-1918, que casi habían destruido –por errores de cálculo– los héroes nacionales Ludendorff y Tirpiz. Sin embargo, no hubo reconocimiento ni agradecimiento alguno, a pesar de que innumerables judíos ofrecieron sus vidas combatiendo por Alemania en el frente. Muy por el contrario, el antisemitismo aumentó ante la derrota, responsabilizando a los judíos por todos los fracasos y errores de quienes habían emprendido la guerra.

"La puñalada por la espalda"

En 1919 se firmó el Tratado de Versalles. A partir de allí y con el surgimiento de la República de Weimar se estableció que la derrota alemana no fue tal, sino que los judíos le clavaron una "puñalada por la espalda" al firmar la capitulación alemana. Esto generó un frenesí antisemita en Alemania, entre 1919 y 1923. El ejército alemán limpió su imagen, al igual que los políticos, cargando sobre el peso de las espaldas judías la responsabilidad de la derrota. No se había combatido en territorio alemán, y los alemanes –imbuidos de la leyenda de la gloria y valentía de la Alemania imperial– prefirieron creer en una traición judía y no hacerse cargo de lo sucedido.

Entre 1936 y 1939 tuvo lugar la Guerra Civil Española, en la cual el nazismo alemán y los fascistas italianos probaron la aviación y las nuevas armas, entrenando aviadores y combatientes. Hitler gozó de la impunidad otorgada por las grandes potencias, que permanecieron indiferentes y hasta complacientes ante lo que consideraban como una buena opción contra el avance del enemigo soviético.

En tanto, el poderío y la influencia del nazismo se afirmaba en Alemania, donde era evidente que los nazis se preparaban para una guerra total y que ésta requería no sólo recursos materiales y humanos. Era necesario hallar un enemigo supremo que uniera ideológicamente a toda la población y al cual se pudiera eliminar impunemente. El judío reunía todos los requisitos necesarios para desempeñar ese rol porque tampoco alguna de las potencias dio muestras o señales de oponerse a la masacre que se estaba gestando.

Los judíos, que debían huir para salvar sus vidas, fueron tratados como una molestia y un problema casi insoluble, como lo demostraron las negociaciones en la Conferencia Internacional de Evian, en 1938.

Para los judíos europeos era muy escaso el refugio que les otorgaron otras naciones, o sólo lo alcanzó una mínima parte de los millones que eran. Estados Unidos sólo aceptó la llegada de 25.000 judíos, en tanto que en Canadá, la población votó por que ninguno entrara. Australia tampoco permitió el ingreso de refugiados.

Genocidio armenio

En 1915 tuvo lugar, en Turquía, un hecho inédito en la historia: un terrible genocidio que culminó una serie de persecuciones y asesinatos de la población armenia por parte del gobierno otomano, que significó el exterminio de 1.200.000 armenios. Este fue un caso paradigmático, que los nazis registraron como antecedente y utilizaron –a su vez– para planear el exterminio de la población judía.

Al no haberse producido una fuerte reacción internacional, acción condenatoria o rechazo mundial ante semejante masacre, se había eliminado una valla moral y ética que permitió la eliminación de los judíos europeos y la de otros grupos étnicos sin mayores problemas para los asesinos.

La Revolución Rusa y las consecuencias de *Los protocolos de los sabios de Sión*

Cuando finalizó la guerra, el imperio zarista había sucumbido, derrotado por la Revolución Bolchevique. El mapa europeo sufrió transformaciones, que generaron la Segunda Guerra y consecuencias territoriales que aun en estos tiempos continúan repercutiendo. Murieron trece millones de personas y quedó una secuela de cientos de miles de hombres inválidos y moralmente destruidos, a consecuencia de las crueles condiciones en que se habían desarrollado las acciones bélicas. En la conciencia colectiva quedó la creencia de que no debía permitirse que un hecho semejante pudiera repetirse.

En el invierno de 1918/19, una epidemia de gripe y hambre afectó a Rusia y Europa Central, y una miseria generalizada era padecida por la mayor parte de la población europea. Pero el fin de la guerra no había terminado con el nacionalismo exacerbado que la había originado; en realidad, en muchos lugares se había extremado, tornándose aún más fanático.

La historia europea nunca había conocido una calamidad en el número de pérdidas humanas como la que había tenido lugar durante esa guerra. Eric Hobsbawn sostiene que hecatombes de esa magnitud eran inimaginables en el siglo XIX y nunca habían tenido lugar en lo que se llamaba "el mundo civilizado". Por primera vez tuvo lugar una guerra a la cual la tecnología industrial le garantizó una inédita capacidad de destrucción. El acero reemplazó al bronce en la fabricación de armas de fuego, cañones y ametralladoras, que en muy cortos intervalos de tiempo podían eliminar personas con una precisión industrial, al igual que los nuevos inventos representados por la aviación, los tanques y submarinos.

Enzo Traverso afirma que la *"guerra moderna, rediseñada por las estructuras materiales y los códigos culturales de la sociedad industrial, era una gigantesca*

empresa productiva que, paradójicamente, apuntaba a la destrucción planificada del enemigo y cuyos resultados se medían por el alcance de la masacre".

La muerte infligida a los otros, con la despersonalización de los medios empleados, evitaba el conflicto moral o ético que puede surgir cuando se elimina a un semejante que puede ser individualizado. Hubo una deshumanización en esa lucha que cambió, también, los parámetros morales que existieron hasta esa época sobre la vida y la muerte y las normas con las que se había vivido hasta entonces. Se podía ser un perfecto y eficiente asesino en el campo de batalla y un pacífico y amable ciudadano, buen padre de familia y mejor esposo, sin que esto produjera conflicto alguno en la vida cotidiana.

La situación de ilegalidad y desprotección de millones de refugiados desplazados, desprovistos de todo derecho, y los prisioneros de guerra, los vencidos, convertidos en trabajadores forzados, todo ello fue conformando una mentalidad proclive a una mirada absolutamente diferente sobre la condición humana y el valor de la vida.

Promediando la guerra, la búsqueda de "chivos expiatorios" convirtió a los judíos en blancos de una agresividad y un odio cada vez más intensos. También era nuevo ese antisemitismo, más profundo y feroz. La ilusión de ser considerados tan alemanes como los demás que los judíos tuvieron en el momento en que estalló la guerra, terminó para 1916. Fueron atacados como una raza inferior de inmigrantes extranjeros, invasores que lucraron con la guerra y el sufrimiento alemán y que, además, eludían el servicio militar. Esta calumnia tendía a difundirse cada vez más. Cuando terminó la guerra, un nuevo y enorme Partido de la Patria culpó a los judíos de la derrota, cuando el *Reichstag* firmó la paz, el 19 de julio de 1917.

En ese mismo año se produjo la Revolución Rusa. Los militantes del nuevo partido avivaron aún más la presión de aquella ola de odio hirviente contra los judíos, acusándolos de dirigir organizaciones internacionales secretas destinadas a fomentar la revolución mundial. Cuando se comprendió que la guerra estaba perdida, la histeria antisemita espoleada por los pangermanistas alcanzó una intensidad febril: decidieron utilizar a los judíos como pararrayos de todas las demandas, quejas y reproches.

Antisemitismo en Gran Bretaña

En el período que medió entre 1920 y 1924 hubo una intensa oposición al sionismo en la prensa británica, en mítines públicos y en el Parlamento. La prensa utilizaba los estereotipos antisemitas: los judíos como extranjeros, como bolcheviques, el tema del poder judío a través de políticas conspirativas, relacionando "judíos" y "dinero".

En agosto de 1921 llegó a Londres una delegación de árabes de Palestina,

quienes hicieron *lobby* entre miembros del Parlamento, antisemitas la mayoría de ellos. Con la participación de judíos en las revoluciones socialistas o bolcheviques comienza una campaña de rumores, afirmando que los revolucionarios forman parte de una "conspiración judía" anunciada ya en *Los protocolos de los sabios de Sión*. Esta calumnia se difundió con gran rapidez, y el antijudaísmo creció en virulencia en Gran Bretaña.

Winston Churchill afirmó en un discurso: *"Pretenden destruir todas las creencias religiosas que dan consuelo e inspiración al alma humana. Creen en el* Soviet *internacional de los judíos rusos y polacos. Nosotros, en cambio, seguimos confiando en el imperio británico"*.

En Inglaterra se decía que la revolución contaba con el apoyo y la ayuda de los más importantes banqueros norteamericanos, como Schif y Warburg.

El 8 de mayo de 1920, *Times* publicaba el artículo "El peligro judío", que insinuaba que el *premier* británico estaba a punto de entablar negociaciones con un grupo de conspiradores dispuestos a instaurar el "Imperio Mundial de David".

En 1924, este tema ya había dejado de ser el más tratado en el Parlamento, pero la asociación de antisionismo con antisemitismo enturbió la posibilidad de ejercer una demanda moral de la causa de los árabes de Palestina y, a la vez, impidió un espacio de maniobra para atenuar el crecimiento del conflicto entre árabes y judíos.

Pese al violento ataque a los judíos por parte de los fascistas, éstos lograron pocos adherentes durante 1930. Pero una nueva oleada de sutil antisemitismo fue ganando terreno en Gran Bretaña, tanto como una literatura plena de viejos estereotipos antijudíos, una antipatía de la clase media profesional y una discriminación social contra los "extranjeros" judíos.

En 1942, una campaña de rumores y panfletos, difundidos por el partido nazi, acusaba a los judíos de practicar la especulación y eludir el reclutamiento militar, describiendo a la guerra como una "guerra judía".

El Consejo Nacional por las Libertades Civiles con la Iglesia, en unión con otras importantes figuras de gobierno, impulsaron una fuerte acción de gobierno contra el antisemitismo.

Antisemitismo en Estados Unidos

El padre Dennis Fahey, profesor de Filosofía y de Historia de la Iglesia en el Seminario del Espíritu Santo de Dublín, ejerció gran influencia sobre la opinión pública norteamericana católica de origen irlandés. Fahey consideraba que el capitalismo y el comunismo eran un siniestro complot judío, cuyo objetivo era la destrucción del cristianismo y la Iglesia, y describía a los judíos como parte del cuerpo místico de Satán.

El padre Charles Coughlin, originalmente un simpatizante de Roosevelt en Estados Unidos, comenzó a creer en una conspiración judía, proclamando que todo simpatizante de Cristo era necesariamente antijudío. Se dedicó a difundir el pensamiento y los discursos del padre Fahey, y fue muy exitoso en sus propósitos antisemitas.

Este clima se difundió por todo Estados Unidos. Una de esas manifestaciones fue la posición de Henry Ford, notorio antisemita que escribió una obra antijudía muy difundida: *El judío internacional*.

La historia narrada en *Los protocolos...*, la falsa y aviesa afirmación sobre la participación judía en la Revolución Bolchevique y los infundios y mentiras sobre el aporte de los grandes capitales judíos norteamericanos tuvieron un lugar de importancia fundamental en el fuerte antisemitismo del período de entreguerras.

Esta calumnia mantuvo y mantiene su influjo sobre las sociedades occidentales, a punto tal que fue una de los argumentos utilizados para negarles refugio a los judíos que huían de Europa ante el avance nazi.

Antisemitismo en Canadá

El antisemitismo existente en Quebec en la década del '20 era especialmente agresivo, ya que el clero católico y el movimiento nacionalista francocanadiense eran agresivamente antijudíos. Sus líderes llevaron a cabo una cruzada antiinmigratoria e impulsaron un boicot contra los tenderos judíos. La popular y clerical prensa francocanadiense difundió propaganda antisemita, acusando a los judíos de ser agentes del comunismo y del capitalismo, de ser inasimilables o de asimilarse demasiado bien, de ser responsables de la decadencia moral y de formar parte de una conspiración mundial.

Este fuerte movimiento antisemita fue producto de la influencia de la propaganda nazi y sus seguidores americanos y el prevaleciente sentimiento de que los judíos no formaban parte de la sociedad canadiense.

Antisemitismo en Australia

Hasta el final del siglo XIX, los judíos australianos –principalmente, los de origen inglés– estaban bien integrados. Después de la Primera Guerra Mundial, la xenofobia se difundió, expresada tanto en el antisemitismo del ala derecha del Movimiento de Honor Social como entre varias organizaciones de extrema derecha. Las caricaturas antisemitas y los estereotipos en el popular *Bulletin* y en *Smith's Weekly* muestran una diferencia entre "buenos judíos" –representados por el estilo inglés de los judíos australianos– y "malos judíos", con conductas y acentos extranjeros.

Las autoridades rechazaron a los inmigrantes judíos de Polonia, durante la década del '20, por "subdesarrollados indeseables" y a los refugiados de los nazis, por juzgarlos inasimilables.

Muchos australianos pensaban que los judíos habían provocado la persecución de los nazis porque eran individuos parasitarios, un grupo étnico muy encerrado en sí mismo o careciente de sentimientos patrióticos.

Sin embargo, al mismo tiempo, judíos asimilados habían lograron ascender a las más altas posiciones políticas del país.

¿Racionalidad, Ilustración, ciencia = nazismo = *Shoá?*

El psicólogo Bruno Bettelheim, quien estuvo prisionero durante un año en los campos de concentración de Dachau y Buchenwald, sostiene que hubo épocas en las cuales la mayoría de las personas que tenían una fe religiosa aceptaban los sufrimientos porque eran considerados producto de la voluntad divina. Las catástrofes eran una advertencia de Dios para que los hombres modificasen la conducta que provocaba Su cólera y, de ese modo, pudieran salvarse, para no ser condenados al infierno. *"Si bien lo que sucedía era terrible, no socavaba su creencia en el propósito y significado de la vida ni desintegraba el sistema personal de creencia del individuo, y con él, su personalidad (...) los holocaustos modernos (...) son obra del hombre."* Bettelheim considera que el progreso científico también es el que produjo el horror y el asesinato en masa.[2]

Enzo Traverso comparte, pero sólo en parte, esta premisa sobre que el avance de la ciencia fue el que permitió la *Shoá*. Según el historiador, ésta fue *"una síntesis única y radicalmente nueva"*, producto de la civilización occidental.

Considera que la violencia empleada por los europeos en las conquistas coloniales e imperialistas expresaron un grado de crueldad y salvajismo que pueden configurar un precedente de las conductas que después tuvieron los nazis.

No cree que, necesariamente, la racionalidad surgida a partir de la Revolución Francesa y el industrialismo y el potencial existente en la ciencia debían haber derivado en las conductas configuradas por el nazismo. Pero sí que cuando se justificó el colonialismo y el imperialismo bajo el pretexto de que la superioridad y necesidades del mundo civilizado podían ser satisfechas a costa del sufrimiento o la eliminación de pueblos tratados como racialmente inferiores, lo que había comenzado fue la aceptación de una ideología carente de toda justificación moral y ética, en al cual el valor de la vida, el reconocimiento de los derechos humanos, quedaba supeditado al criterio de los vencedores, de los más fuertes.

El nazismo obró de acuerdo a esos principios, desconociendo todos los

[2] Bettelheim, Bruno. *Sobrevivir el Holocausto*. Barcelona, Crítica, 1981.

derechos humanos de quienes determinaba que eran sus enemigos, y así actuó, comenzando con los judíos, pero también con los gitanos, los homosexuales y también los prisioneros del "Ejército Rojo" que cayeron en sus manos. No les esperaba un destino mejor a quienes consideraba que serían sus esclavos en el "imperio de mil años" que quiso imponer a todo el mundo, comenzando con Europa.

Es claro que la historia nada enseña, pero es importante advertir cómo la lenta sucesión de algunos acontecimientos que fueron teniendo lugar prepararon el escenario adecuado para que se desencadenara el terror. El nazismo no fue producto de seres extraterrestres que bajaron de naves intergalácticas. Fue obra y parte de una civilización que, en pleno siglo XX, expresó una dimensión de perversidad y maldad en un grado y una intensidad inéditos hasta ese momento.

Como judíos, nos toca preservar la memoria, impidiendo que el recuerdo de millones de asesinados sea devorado por el olvido, y también luchar por la preservación de los derechos humanos y el valor de la vida de la humanidad en su conjunto.

Bibliografía adicional

Athans, Mary Christine. "A new perspective on father Charles E. Coughlin", en *Church History*, 56, 2, June 1987, pp. 224-235.

Bartrop, Paul R. "'Good Jews' and 'bad Jews'. Australian perceptions of Jewish migrants and refugees, 1919- 1939", en Rubinstein, W. D. (ed.). *Jews in the sixth continent*. Sydney, Allen & Unwin, 1987, pp. 169-184.

Bracher, Karl Dietrich. *La dictadura alemana I*. Madrid, Alianza, 1995.

Cesarani, David. "Anti-Zionist politics and political antisemitism in Britain, 1920-1924", en *Patterns of Prejudice*, 23, 1, Spr. 1989, pp. 28-45.

Dadrian, Vahakn N. *Índice. Revista de Ciencias Sociales, Racismo y Derechos Humanos*. Año 35, Nº 21. Buenos Aires, DAIA, 2001.

Ehrenfreund, Jacques. *Mémoire juive et nacionalité allemande. Les juif berlinois à la Belle Époque*. París, Presses Universitaires de France, 2000.

Furet, Francois. *El pasado de una ilusión*. México, Fondo de Cultura, 1995.

Goldman, Aaron. "The resurgence of antisemitism in Britain during World War II", en *Jewish Social Studies*, 46, 1, Win. 1984, pp. 37-50.

Joll, James. *Historia de Europa desde 1870*. Madrid, Alianza, 1976; y en *Holocaust Learning Center*, United States Holocaust Museum Website.

Karady, Victor. *Los judíos en la modernidad europea*. Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 2000.

Kershaw, Ian. *Hitler. 1889-1936*. Barcelona, Península, 2000.

Herf, Jeffrey. *El modernismo reaccionario*. México, Fondo de Cultura, 1993.

SUMMARY

THE YEARS BEFORE THE SHOAH, A FAVORABLE CLIMATE FOR GENOCIDE?

We believe that there are so many questions and problems in the study of this topic, that it is important that all social sciences such as history, sociology and anthropology, be in charge of trying to analyze and explain -in all its complexity- the events that took place during the Shoah.

It is necessary to avoid the Shoah becoming a myth, or being transformed into a narration locked in itself. It is necessary to get to understand how and why it happened.

On the other hand, we also consider that the pedagogy of transmission must use, not only the historical analysis, in this case the narration of the survivors, but also the appeal and the emotional resource that must be present for those who access this issue, to be involved emotional and rationally. For this reason, the testimonies, movies in all its expressions such as: documentaries and fictional; the literature and poetry are essential elements to achieve the transmission of this story and to keep on provoking and compromising those who have decided to know what happened.

The German nazism and their European allies were responsible for the terrible genocide perpetrated against the Jews, it is necessary to add and remark the importance of an existing previous climate in a deeply anti-Semitic Europe and America. This situation and the acquiescence of important political sectors from great powers that thought that Hitler was a necessary ally to stop the expansion of the Soviet Union, has a significant grade of responsibility in the actions developed by the Nazis and in their denial to open their borders to give refuge to all the Jews who could get there.

Dr. Arnoldo Liberman

El mandato de la memoria

No se le ha concedido el albergue excesivo de un hogar. Conserva siempre la falta de ataduras de uno que va de viaje y es el más fiel paladín de su tierra cuando está fuera de ella.

Franz Rosenzweig

La memoria puede estar en el dolor y la sangre que fluyen de las heridas abiertas por mil latigazos.

Rab. Marshall Meyer

No debe temerse el advenimiento de lo peor. Lo peor ya pasó. No vamos hacia lo atroz, sino que venimos de lo atroz, concebido como lo imposible de ser radicalizado. Somos, en esa medida, sobrevivientes.

Santiago Kovadloff

Articular históricamente el pasado no significa reconocerle tal como realmente fue. Significa apoderarse de un recuerdo cuando destella en un momento de peligro.

Walter Benjamin

Hacer de la *Shoá* y de sus repercusiones en nuestro mundo interno una inquietud docente es darle a aquella espantosa devastación el mejor sentido que un hecho así puede tener: enriquecer la conciencia de los hombres como objetivo ineludible; mejorar, desde la experiencia de la muerte, la riqueza de la existencia humana; hacer de la historia de una indignidad, un aporte a la dignidad de la vida. Creo que –hoy por hoy– es imposible programar la educación al margen de esta memoria concreta y focalizada, de una historia de dolor que hace a la historia trágica de la humanidad. Estas no son sólo palabras de justificación, sino intentar cumplir con un mandato que llamaría imperioso: transmitir un conocimiento de lo siniestro, sin tapujos ni miedos ni restricciones, para que las generaciones de hoy, lo que llamo "la generación de mis nietos", puedan integrarse en una sociedad ética en la cual –justamente por eso, por ser éti-

ca– no haya ignorantes; en la que su basamento sea la cultura de la memoria; en la que nuestra pertenencia y lealtad a aquellos que murieron por nosotros sea incanjeable. Frente al mundo que hoy estamos viviendo, con su globalización y su esperpento político, su desmemoria y su indiferencia ante la muerte, su tecnología engañosa y sus nuevas amenazas y viejos rencores, hacer de nuestra historia un pivote ejemplar que incluya nuestro pasado de judíos desde nuestro pasado de argentinos –o mejor dicho, desde nuestro pasado judeoargentino– es digno de señalar. Sobre ello es que quiero hacer una breve alusión.

Soy un judío entrerriano y, ante la sentencia de Elie Wiesel de que toda respuesta sobre Auschwitz es falsa –"Auschwitz no se comprende, con Dios o sin Dios"–, quiero señalar que he nacido en un pueblecito donde la lucha por la tierra es hija de la terquedad y que he aprendido de esos rudos campesinos de mi infancia que sólo la obstinación da frutos, que siempre he querido ser obstinado como ellos, que mi ocupación de vida es estar decidido a ser yo mismo, que esta mínima verdad no se expresa en un lenguaje objetivo, sino en términos de selección, arbitrariedad y exigencia corporal ineludibles. Es el corazón el que selecciona, arbitra y exige, como si se tratara de hablar simplemente de mis latidos, de la mínima certeza que se agazapa detrás de los acontecimientos de nuestro camino, de esa parcela de verdad subjetiva que nos es tangible asumir y que quizá –como dice Rosenzweig– es la que nos da el nombre, ese nombre que nos ha tocado llevar. Por eso, siempre he querido dar testimonio con el corazón y el oído del pecho, desde ese enclave semítico a cuyo dolor histórico pertenezco y desde esa pertenencia argentina que es savia de mi savia. Y no se trata de un dolor encerrado en una cifra, un balance estadístico o un programa informático, con esa frialdad y esa distancia que llevan a cuestas las cifras, las estadísticas y los medios, sino el dolor como experiencia de vivir, como cercanía con los que sufren, como expresión de la existencia del otro. No se trata de un llanto aséptico, de lágrimas sin destino, sino de recordar –de "*cordar*", poner el corazón– a aquellos seres que han sido mis hermanos y han desaparecido por pertenecer a mi pueblo o por darle sentido a nuestra condición humana. Se trata de un pasado que se verbaliza en presente y en futuro, de un dolor que arrastramos desde siglos, pero que tiene su impronta más dramática en el día de hoy, en el día del recuerdo, en el día de la educación de nuestra memoria. El pasado es, para nosotros, la niebla que se oculta detrás del presente y la intuición de un futuro siempre penúltimo. Ese pasado en el cual la barbarie de lo irracional cegó la vida de millones de hermanos y ante el que muchas veces solamente reaccionamos con la negación, la simulación y el simulacro, con una aceitada maquinaria de autoengaños, con una proclividad al olvido y la dilución de la memoria en una ficción mentirosa y amnésica que estremece. Por aquel pasado que no he vivido y por aquel otro que sí he experimentado, por aquellos hermanos que no conocí (como si fuera necesario conocerlos para doler con ellos) y por aquellos

otros, integrantes de mi generación, que lo dieron todo por un mundo mejor y muchas veces se les nubló la mirada y equivocaron su anhelo de cazadores de utopías; por todos ellos, la memoria es una exigencia y una demanda que entrelaza pasado y futuro en una red que tejemos día a día.

Ya sabemos que las épocas remotas cautivan la fantasía humana con atracción poderosa y, a veces, enigmática. Como decía Freud: *"Cada vez que el hombre se siente insatisfecho con su presente –y esto sucede muy a menudo– se vuelve hacia el pasado, esperando ver realizado allí el eterno sueño de la edad de oro (...) Cuando sólo quedan del pasado los fragmentarios y esfumados recuerdos que llamamos 'tradición', los artistas sienten un incentivo especial, pues entonces pueden colmar libremente y al arbitrio de su fantasía las lagunas del recuerdo (...) La tradición es tanto más útil para el poeta cuanto más incierto es su contenido"*. Por desgracia, para nosotros, los judíos, y para nosotros, los argentinos, ese contenido no es incierto, no está montado en la ambigüedad ni en las sombras de hechos narrativos fantasmáticos, sino en la dolorosa y terrible certeza de una historia real que nos ha marcado en el costado y nos ha dejado una huella indeleble. Seis millones de asesinados no son un número en una estadística, sino el latido coronario que aún resuena en nuestros estremecimientos. Como resuenan nuestros desaparecidos.

Recuerdo en este momento a Simón Srebnik, un niño de trece años que salvó su vida en la *Shoá* gracias a su bella voz, quien todos los días bajaba el río en compañía de los guardias de las SS y les amenizaba la tarde con su canto. Claude Lanzmann, en su conmovedora película sobre la *Shoá*, muestra a este niño, ya hombre, en los alrededores de Chelmno, señalando el lugar en que había estado situado el campo de exterminio, hoy un bosque verdoso y florecido donde ni siquiera se puede intuir la existencia, en el pasado, de una fábrica de muerte. Los nazis habían borrado todo rastro y aquello se ha transformado en un atractivo paisaje de la campiña polaca, en cuyo subsuelo, negado a la mirada indagadora, existían cámaras de gas y hornos crematorios. No quiero entrar en comparaciones arbitrarias y prescindibles, pero la secuencia me vale: mi conciencia de tener que testimoniar mis propias vicisitudes de judío y argentino es, por su carácter subjetivo e indirecto, un símil del personaje inicial de la película. Debo evocar mi vida otorgándole una mínima convicción casi mítica, convicción que nace de mi propio mundo interno, en el cual las heridas aún siguen vivas, llagadas, como si el pasado y el presente se confundieran en el ropaje de lo intemporal. Cuando Lacan llama "realidad" a la opacidad siniestra de los hechos, seguramente se está refiriendo a situaciones semejantes. Mi exilio no ha hecho más que potenciar estas secuencias de mi vida. Porque es en el exilio donde el sentimiento de orfandad, de fragilidad honda, de "implosión" –como diría Ronald Laing– se transforman en un punto de inflexión desde el cual la vida adquiere otra mirada. Desde otro lugar, desde otros estallidos –mu-

chas veces, luminosos– que hacen del desvanecimiento del sentido la creación de un nuevo sentido; donde las heridas no cicatrizan; donde, cualquiera sea el perfil de la expulsión, uno comienza a habitar más plenamente su propia historia; donde el dolor de la lejanía es la más próxima presencia de la solidaridad visceral. No se trata de un cruce de frontera, sino de una nueva versión de la mujer de Lot. Los cabalistas hablan de esa ausencia pura que llaman *Ein sof* y que es, a la vez, una huella profunda que signa nuestra existencia.

Cuando a mis nueve años, allá, en un pueblito de Entre Ríos, supe de la *Shoá*, mi vida se hizo realmente opaca y siniestra. En esos días comencé a intuir que yo no era igual a los demás, aunque los demás eran igual que yo. Que otro niño de nueve años, mi *alter ego*, por el simple hecho de ser judío –como yo– debía, en esos momentos, estar entrando a una cámara de gas, mientras un soldado de las SS le daba un caramelo. Siempre fui también ese niño. En ese sentido es que digo, con el respeto debido, que soy un sobreviviente de Auschwitz. Y justamente por eso, porque contingentemente me he quedado entre los vivos, quiero transmitir, desde mis limitaciones, cómo la crueldad y la quemazón de mi sufrimiento y la angustia por mi muerte pueden transfigurarse en espanto y preocupación por otro hombre, un hermano, que es quien ha realmente sufrido y ha sido sacrificado en el tabernáculo de la historia. Aún oigo su voz y ella se hace mía, como si me atrapara en una cárcel sin rejas, como si a su través quedara anclado en mí mismo. No sólo soy culpable por el hecho de haber nacido (según esa inicial reflexión que Lévinas comparte con Calderón), sino que soy responsable por los sufrimientos que no he causado. Y no se trata de una inclinación mórbida, sino del rigor y la misericordia con que hay que leer la vida de los hombres. No se trata sólo de "responder por las faltas del mundo entero", como dicen ciertos textos sagrados, sino por aquellos que por, estar allí –en lugar de estar aquí–, me reemplazaron con su muerte inocente ante la infamia de los depredadores. Mi conciencia y mis vísceras me dictan la responsabilidad de hacer que aquellos que fueron sacrificados sigan existiendo, que aquellos ya muertos sigan vivos y presentes. De esta manera, la memoria, el recuerdo, seguirá trayendo a nuestra piel aquello que, sin nosotros, desaparecería. Y cuando seamos nosotros los desaparecidos, otros harán suyo ese derecho a la memoria. Por eso ese derecho tiene tanto que ver con la ética. Luis Cernuda, el notable poeta español, escribió alguna vez: *"Recuérdalo tú y recuérdalo a otros"*. En consecuencia, somos porque tenemos memoria. Mi insomnio nace de esas circunstancias, de esos millones de cadáveres que –en otra situación– hubieran sido mis compañeros de juego, cuando yo, a los nueve años, empecé a saber de ellos. Emmanuel Lévinas, a quien tanto debo, escribió alguna vez, modificando el precepto básico: *"Amarás a tu prójimo, él es tú mismo"*. No hay otra fuente de legitimación de la vida más necesaria: el imperativo categórico de la memoria solidaria, de la memoria activa. Yo soy

en la medida en que respondo por mi hermano que me habita, sobre todo por mi hermano ausente. Como dice Jacques Derrida, *"por esos otros que no están presentes porque ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible ni pensable ni justa si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que ya no son"*. En ellos pienso, en su ausencia. Y mi moral es una moral de ausentes, una moral de desaparecidos. Mi memoria –la necesaria de todos nosotros– no nace de una reflexión abstractamente humanista, sino de algo que viene de ancestros más viscerales y notorios, de tener conciencia corporal de que el olvido es nuestro enemigo, de que no estamos llevados por una nostalgia melancólica ni por un ritual mecanicista de museo ni por el afán de construir monumentos recordatorios, sino por sentimientos que brotan de una herida sin cicatrizar, de una humillación siempre reiterada, de un desdén profundo al silencio que calla lo que sucedió para hacer que no sucedió, lo que puede inducir a que otra vez suceda. Esa actitud es, como judíos y –permítanme decirlo– como judeoargentinos, nuestro motivo de ser, nuestra razón suficiente que no por repetida es menos inexorable: tratar de hablar y educar sobre lo que sucedió para que no vuelva a suceder. Porque la memoria no es un gesto ni un maquillaje: es un reclamo ético incanjeable que nace de las mismas tripas de la historia. Es la manera más honda y cabal de la resistencia.

Un pueblo masacrado por el simple expediente de ser judío da a la *Shoá* una especificidad única en la historia de las matanzas que el ser humano ha llevado a cabo. Pero eso no impide –por el contrario– que en un congreso de estas características hagamos mención de todos aquellos genocidios que, en cualquier esquina del mundo, se llevan a cabo por perpetradores y psicópatas de toda laya, por aquellos fundamentalismos que amenazan a los pueblos de la tierra, por los negacionistas que anhelan el momento de la mentira oficial. Siempre recuerdo aquel pensamiento del catalán Joan-Carles Mélich que dice así: *"El pasado es un recuerdo que siempre se encuentra a la misma distancia. Por eso es posible vivir la experiencia de un pasado del que no he tenido experiencia directa. Como ha escrito Franz Rosenzweig, en* La estrella de la redención*, el judío considera que el recuerdo histórico no es un punto fijo en el pasado, que vaya estando cada año 'un año más pasado', sino un recuerdo siempre igual de cercano, que propiamente no ha pasado, sino que es un recuerdo eternamente presente. Cada uno, en particular, ha de ver la salida de Egipto como si él mismo hubiera participado de ella"*. Hasta aquí, Mélich. Esta presencia continua de nuestra memoria, este instante eterno de nuestro recuerdo, pone lo lejano al alcance de nuestras manos, como si el pasado estuviera sucediendo en este mismo momento, y por eso, nuestra historia no son acontecimientos que se alejan cada vez más del presente, sino presencia viva que reinstala –minuto a minuto– un tiempo siempre fiel a sí mismo, arraigado –como diría Rosenzweig– en nuestro cuerpo y nuestra sangre. Si hay algo que caracteriza al pueblo judío es

que el pasado nunca deja de estar a nuestro lado. Como dice Ricardo Forster: *"el tejido de la memoria, el tejido que cada generación va completando, se va formando con los hilos de lo ya acontecido que permanece aconteciendo en la vivencia de cada nuevo año y en el interior de cada nueva generación. De ese modo, la travesía del exilio se conjuga con la permanente referencia hacia ese ayer que sigue habitando el presente del pueblo, es una marca imborrable que funda una amalgama de tiempo y espacio, de errancia y arraigo"*.

Como lo digo en mi libro *Exodo y exilio. Saldos y retazos de una identidad*: *"Para los que piden olvido y desintoxicación, para los que exigen que se prohíba volver a mentar a Primo Levi (que es como prohibir hablar de la Shoá), para los que proclaman 'fatiga del Holocausto', yo insisto en la necesidad perenne de volver a más de lo mismo: citar a Levi o la palabra de cualquier sobreviviente todos los días; dibujar –momento a momento– el mismo dibujo (quizá los de Alfred Cantor, con sus bocetos de los campos de concentración de Auschwitz o Terezin); acudir –a cada instante– a la memoria porque nunca habrá demasiada, esté su punto de vista puesto en la víctima o en la culpa; anotar nuevamente los días que marcaron la '*Kristallnacht*' o la conferencia de Wansee o la proclamación de las Leyes de Nüremberg o el día de la liberación de Auschwitz; hacer la crónica obstinada de un tiempo que se olvidado y, en consecuencia, ha montado sobre los escombros del pasado las insolencias del presente; señalar insistentemente que fue en el corazón de Occidente, y no en un alejado lugar de la Tierra habitado por aborígenes salvajes, donde se desarrolló el escenario de la barbarie, y si la vida tiene que continuar, aunque 'se pisen algunas florecillas, situadas al borde del camino' –esta frase es parte del absolutismo del pensamiento hegeliano–, es –precisamente– con esas florecillas con las que quiero hacer mi racimo de recuerdo, anudar el lazo de memoria, para aquellos que quedaron, asesinados, en la zanja de la marcha más atroz y reaccionaria de la historia"*. Nunca aspiré, hablando de la *Shoá*, a significaciones inéditas: sólo a la compañía de un hermano, de una persona que me acompañara en el tránsito. Como dice Karl Kraus: *"Estoy seguro de que si alguien dice: 'hay algo nuevo', eso quiere decir que lo habrá leído en alguna parte"*. No soy juez ni testigo. He vivido en la misma cuneta, mirando y sintiendo, absorto ante lo que decían que sucedía y ante lo que luego pude verificar, mínimamente, como real y verdadero. Cuando hube de asumir mi propio exilio como argentino, muchas de estas vivencias ya habían hecho nido en mi conciencia y en mi plexo solar. Desde ellas escribo, desde la memoria que se justifica a sí misma en los momentos en que la retórica antisemita vuelve a hacerse oír en distintas esquinas del mundo.

¿Hay otra verdad? Seguramente, pero no es la mía, es la que llaman "científica", y al serlo, deja de ser mía; es decir, justificación íntima de mi necesidad de expresar, con mis limitaciones, el horror que me produce la historia del hombre

y del tiempo que me incluye. No me importa –lo digo consciente de mi pequeña verdad– que el nazismo y las dictaduras argentinas que hemos sufrido tengan el falso ropaje de un discurso racionalista que oculta, detrás de sus argumentos distorsionados, un siniestro ceremonial de los instintos más primitivos; lo que sí me importa es la fidelidad a mis huesos, la lealtad a mis estremecimientos. Fueran o no los nazis y los gendarmes criollos instrumentos de una maquinaria que debía funcionar sin errores y a pleno rendimiento, fueran o no seres que tenían sentimientos prohibidos o artesanos de una industria de muerte que los sobrepasaba, fueran o no claramente miserables y crueles, empresarios del fanatismo o del odio racial, esclavos de su envidia, pura cólera o puro desapasionamiento, debo testimoniar desde mis vísceras mi clamor inapelable. Como diría Elie Wiesel, la verdad puede estar en una palabra, en una sonrisa, en una oración, en una poesía de alguien que tenía la muerte ante sus ojos. O en esta imperiosa necesidad de citar lo que repercute hondamente en mi piel; esta necesidad de testimoniar, desde mi mundo interno, parte de lo que ha sucedido, de lo que todos conocen, para saber que hace treinta años, cuando llegué a España, con aquella edad que aún se sostenía en la maravillosa juventud de los ideales pletóricos y las revoluciones posibles, había pasado ya la etapa de las idealizaciones adolescentes pero aún creía –con Rimbaud– que se podía cambiar la vida. España me recogió generosamente en el exacto momento en que ella misma vivía el inicio de la transición. Yo aún creía –de verdad– en un mundo más justo, en un mundo de paz, en una Jerusalén celeste al alcance de la vida política y social de los hombres con sólo darle un lugar privilegiado a la armonía entre la historia, la emoción y la razón. Digo "aún" porque ya en esos años comenzaba a germinar en mi mundo interno una catarata clandestina de interrogantes que cuestionaban mucho de lo esperado y anhelado. Seguía soñando, pero ya no creía en lo definitivo, ya sabía que lo unívoco era sólo una ambición irrealizable. El sentimiento de la certeza había comenzado a ser lo que siempre es y debe ser: transitorio. Un adolescente jugando con el mundo, que comenzaba a descreer de su propio narcisismo cada vez que insomnios más tercos me ponían frente a mi propio espejo. Mi vínculo con el absoluto cambiaba día a día. Quizás era un penoso aprendizaje personal (la *Shoá*, el mentiroso complot de los médicos judíos en la Unión Soviética, el proceso Slansky en Checoslovaquia, las mentiras populistas en nuestro país, los desaparecidos, Vietnam, Medio Oriente) que nos transformaba en apóstatas de nosotros mismos. Comenzaba a intentar defenderme de una frustración crónica a través de hacer malabarismos con el entendimiento, trampas con la ilusión, forcejeos con nuestras tendencias más primitivas, violencia interior contra la realidad manifiesta. El "sí, pero no, pero tal vez, pero quizá, pero mañana, pero ayer" me maniataba la libertad con las ambivalencias y defraudaciones que emergían de aquel cuestionamiento de las ilusiones. De esa lucha interior comenzaron a

nacer mis libros de ensayos. Cualquiera fuera el tema tratado, me empecinaba en dar testimonio de mis miedos, mis estremecimientos y mis interrogantes, muchas veces ocultos detrás de mi *bobe* (**NdR:** abuela) o mis amigos íntimos o mis maestros queridos, entre quienes –y esto es vertebral– estaban mis músicos admirados. Quería ser judío auténtico; es decir, odiar el fanatismo y la opresión, caminar al borde del abismo metafísico, preguntar como respuesta, darle sentido a la ansiedad creadora, buscar un absoluto en medio de la niebla, asumir el coraje de sentirme hermano de mis hermanos, diagramar en las venas una ética legítima, decirle –pese a todo– sí a la vida. Quería ser argentino porque pertenecía umbilicalmente a ese paradisíaco mundo de mi infancia, porque era un insensato de la esperanza, porque aún podía conmoverme hondamente con un bandoneón mitológico, porque aprendí a llamar "Patria" a ciertas esquinas de Buenos Aires y a ciertos crepúsculos de mi provincia, porque me sentía profundamente solidario con ese silencio del argentino que espera y que aún recuerdo emocionadamente, porque mis amigos de siempre estaban aquí, en este asfalto incanjeable como el rezongo de aquel bandoneón, porque Dios –como decía Borges– "era chambón". Quería ser español porque también aprendí que el destierro no es sólo una derrota, sino "la Patria del revés" –como decía Rilke–, una mirada privilegiada sobre mis propias miserias y vicisitudes históricas, que se puede aprender a velar junto a Don Antonio Machado y Don Miguel de Unamuno –como lo había hecho en Buenos Aires–, junto a Roberto Arlt y Ernesto Sábato, y en mi mundo libresco, junto a Sigmund Freud y Franz Kafka; que había aprendido, también aquí, que la ciudad de los hombres ha de ser una tarea y no un mausoleo (que me recuerda aquella frase escuchada en Buenos Aires: "Bajáte del pedestal y subíte a los mocasines"), que existen pueblos que son un solo pueblo y amores que son un solo amor, que si hay un lugar al que siempre estoy regresando –como decía "el gordo" Troilo– es a esta ciudad de mis hermanos, sin los cuales la vida pierde mucho de su sentido. Todo ello, todas estas tensiones agónicas y entrañables, eran nada más que el rostro de la teofanía, la necesidad siempre imperiosa de la mediación de lo eterno en lo temporal. Eso es todo. Nada más que eso, pero todo. Pájaro que sólo piensa en emprender su propio vuelo, sin preguntarse demasiado si existe un lugar cálido que me espera, allí donde pueda ser judío por encima de las normas estrechas, ser argentino por encima de los prejuicios discriminatorios, ser universal por encima de los lirismos fáciles y engañosos. Y comprender definitivamente que no hay nada inmutable, que ninguna validez es absoluta, salvo aquella que nace de sus auténticas pertenencias. Sujeto de mis pertenencias, estoy sujetado a ellas con el amor que sólo el desgarro y la ternura pueden producir. Lo he dicho: soy uno más. Exilio y sujeto de una historia que, siendo la de todos, es la mía. Saldos y retazos de una identidad: ese pobre, pero inapreciable tesoro. Siento en mí aquellas palabras de Siegfried Kracauer: *"Es verdad que su rostro*

no sufre con la vejez, pero me lo imagino compuesto de muchos rostros, de los que cada uno refleja una época que él atravesó, y todas ellas dejan una muestra de sí para siempre, mientras él –en su peregrinación– intenta vanamente, sin descanso, reconstruir –con los tiempos que le han dado forma– el tiempo que está condenado a encarnar". Entero, presente, lúcido aún, se trata de un insustituible y dolido mandato que debo asumir –muchas veces, plenamente; muchas veces, no–, que aquel niño de nueve años de la campiña entrerriana aún no sabe ciertamente lo que es ser hombre, pero intuye que –para serlo– la memoria es necesidad única y la memoria de la infancia, condición cardinal.

Recuerdo aquellos momentos donde mi abuela, mi *bobe*, me aseguraba la legitimidad de ciertas ilusiones: la maravilla de la lectura; la validez del amor al pensamiento; el significado –a veces, oculto; a veces, jubiloso– de una palabra; la creación de una manera de ver la vida en la cual aquellas palabras no se improvisaban, sino que se tejían; la lucidez de no quedar atrapado por ningún dogma religioso ni político; una identidad que siempre estaba en movimiento, pero que la obstinación en la existencia de los judíos como pueblo era la prueba irrefutable de que debajo de aquella dinámica se encontraban esencias eternas y estables; que los judíos –rememoro a Karl Barth– eran *krank an Gott* ("enfermos de Dios") y que esa "patología" no era una condena, sino un privilegio; que ese Dios –existiera o no– habitaba en los rezos de los concentracionarios de Auschwitz; que no olvidara nunca que las preguntas importan más que las respuestas; que *"el canto nos conduce a un hogar donde nunca hemos estado"* (Steiner); que el silencio no es mudo; que la memoria no se halla en las neuronas del cerebro, sino en las arterias del corazón; que Sigfrido hablando con los pajarillos del bosque era más verdadero que muchas palabras que se cruzaban los seres humanos; que por cada Goebbels que está naciendo, un amigo surge en el horizonte, y que ese amigo puede llamarse –según las circunstancias de mi vida– Mordejai Anilevich o Moses Mendelssohn o Héctor Yánover o Héctor Fiorini o Edgardo Gili; que ante cada perplejidad que surgiera reverenciara a Kafka o Dostoievski o Einstein o Spinoza como antídoto eficaz para seguir festejando el inexorable sacramento de la vida humana. Dirán que idealizo a mi *bobe*. Quizá, pero ella está –desde aquellos nueve años– en la gravidez de todas estas enseñanzas. Existe una novela de Max Brod titulada *Arnold Beer* y escrita en 1912, en la cual el protagonista encuentra la verdadera finalidad de su vida a través del encuentro con su abuela, un arquetipo judío. Recuerdo que a Franz Kafka esta novela le impresionó. La identidad comienza a ser cuando de eso se trata, de una abuela comunista que encendía velas para las fiestas judías y que –desde pequeño– me hablaba del general San Martín y de Moisés, como si fueran hermanos siameses, unidos por el cordón umbilical de su conciencia de la identidad y del agradecimiento a la tierra que la había acogido. Nací, pues, con la bivalencia puesta, esa doble pertenencia, esos dos polos que los antisemitas

viven tan mal, sin comprender que son absolutamente conciliables y fecundos. Lo que es inconciliable es llorar de emoción escuchando a Schubert o leyendo a Goethe mientras se ejerce el oficio de asesino o de burócrata de una máquina de matar. Lo que es inconciliable es que la huella literaria del sufrimiento nos conmueva, pero los asesinatos reales nos dejen imperturbables. Esa es la contradicción real. Ser judeoargentino no es una contradicción, es un privilegio que uno debe asumir lúcidamente. Naturalmente que en esta reflexión me refiero a los antisemitas, no al valor literario de un testimonio. Escribió Hannah Arendt: *"Lo grandioso de la obra de Kafka radica en que hoy resulta tan estremecedora como entonces; la realidad de las cámaras de gas no ha hecho perder su inmediatez al horror de* En la colonia penitenciaria*"*. Lo he dicho de diferentes maneras: aquello que se interponía entre mi felicidad y mis nueve años era la declaración de Wansee, lo que los nazis llamaban "la solución final". Yo ya no tenía derecho a aquellos olores, a aquellos árboles, a aquellas calles de mi infancia; sólo tenía derecho a esa mínima conciencia de lo que en Europa estaba sucediendo, esa mínima conciencia posible que creaban –subrepticiamente– las conversaciones secretas de mis padres, los titulares de los periódicos, la mirada perpleja de mis amigos y el terror clandestino de mis arterias. Yo quedaba adherido a aquellos relatos con una intensidad que sólo hoy puedo ponderar realmente. De una manera turbadora, desosegada, mi pequeña conciencia aprehendía los primeros indicios de una identidad que –por siempre, ya– se instalaría en un espacio de interrogantes, de fidelidades arduas, de formas evanescentes. No sabía qué distancia separaba a mi pueblo, Concepción del Uruguay, de Auschwitz, pero sabía que en mi mundo interno no era mucha, o quizá ninguna. En el espejo de mi cálida habitación de niño de familia burguesa no veía reproducida la imagen de la felicidad y del orden divino, sino un "*figuren*" (luego sabría lo que significaba en el lenguaje concentracionario), codo a codo con miles de hermanos llevados al matadero por el simple expediente de ser judío. "Zyklon B" era el verdadero aire que respiraba desde aquellos estremecimientos, y estábamos juntos miles que habíamos nacido en Odessa o Buenos Aires, Varsovia o San Pablo, Berlín o Montevideo, Amsterdam o Concepción del Uruguay. Eran mis semejantes. La misma cara de rata, el mismo horror en las retinas, el mismo temblor en las manos, el mismo sinsentido en el corazón. Sólo me quedaba la palabra, y fue a ella a la que he buscado durante decenios, y sigo buscando. Desde aquellos pocos años fui un ser infinitamente responsable de mi otro yo, y mi otro yo no era más que mi yo puesto en mis hermanos. Era –y aún soy– en función de la manera en que respondo por el otro que me habita, sobre todo por aquellos que están ausentes –lo reitero–, por aquellos que murieron por mí. En ellos pienso desde mis nueve años, en su ausencia, y mi moral es una moral de ausentes. Aquella reflexión que trae Lanzmann: "En el siglo IV, en el siglo V y en el VI, los misioneros cristianos les decían a los judíos: 'No podéis vivir entre

nosotros como judíos'; en la Edad Media, el brazo secular que los sucedió decía: 'No podéis vivir con nosotros'; y los nazis decretaron: 'No podéis vivir'". Esta reflexión, digo, la llevo puesta como una estrella amarilla colgada de la espalda. Por eso, insisto, soy un sobreviviente de Auschwitz. Desde aquellos árboles y aquellas calles entrerrianas que nombraron mi infancia.

Finalizo: escribir después de Auschwitz debiera ser para los pedagogos –como para todos nosotros– un ejercicio implacable de la memoria. Enseñar lo que Fernando Bárcena llama una "ética de la vigilancia" y del cuidado del otro. Se trata de transmitir los valores que han sobrevivido a las matanzas y los genocidios, y que por algo –justamente– han logrado sobrevivir. Son ellos los que nos deben ayudar a reparar las viejas heridas y construir los nuevos puentes. Si el paso de los siglos, incluidos el espantoso XX y la incertidumbre manifiesta de este XXI, no ha logrado destruir ciertos valores morales, es porque ellos son la madera misma de nuestra única posibilidad de hacer un mundo mejor. La historia del sufrimiento de los hombres debe ser el texto esencial de una pedagogía destinada a ser mejores, de una educación que no desoiga el grito de los siglos. Aquel grito que dieron millones de hermanos míos cuando el cielo se desmoronaba sobre sus vidas. Si hay un imperativo categórico, es ése. Cualquiera sea el resultado de esta mirada, testimoniamos para atrapar lo que es casi imposible: capturar el instante de la memoria de la devastación, de lo siniestro, de lo horrendo. Un hombre perseguido por el espectro de su propia infancia, allí donde se inició su experiencia, allí donde la vida la sumergió en una realidad que iba más allá de sí mismo. Ese hombre, digo, aspira a aquella palabra que diga lo que no se puede decir, y esa palabra –anémica, desvestida, frágil– es, no obstante, necesaria de decir como palabra incesante, que diga mil veces aquello que no se puede decir.

Existe una obra musical de ocho minutos cuyo compositor es Arnold Schönberg y que se titula *El sobreviviente de Auschwitz*. El gran músico judeoalemán compone una pieza magistral, en la cual el texto es tan importante como la música. De hecho, Schönberg la compuso después de escuchar los relatos de los testimonios recibidos –como él mismo dijo– directa e indirectamente. La expresividad de esta obra es conmovedora. Escrita en dos partes, la primera de ellas trata de un narrador que se expresa en inglés y señala la imposibilidad de recordarlo todo. No obstante, relata cómo comenzó el día. Sonó la diana de madrugada y, poco a poco, salieron los viejos y los enfermos del *Läger*. Tenían miedo en sus rostros. Una voz, un grito en alemán, imparte órdenes. El sargento nazi y sus hombres golpean a todo el mundo, entre lamentos de dolor. El sargento ordena numerarse porque necesita enviar a muchos de ellos a la cámara de gas. Repentinamente, como por arte de una magia dolida, todos juntos cantan *Shemá Israel*, que es la segunda parte de la obra. En medio del horror, el ser humano acude a la esperanza, a la fe, a esa loca ilusión de persistir pese a

todo, a vencer al infierno con la presencia del canto. En medio del absurdo, la condena y la muerte, los judíos intentan expresar –en su último momento– lo que sienten. Existen en la música pocas obras tan conmovedoras como ésta.

SUMMARY

MEMORY'S MANDATE

My paper is a meditation of an Argentine Jew exiled in Spain; it is about the memory of the Shoah`s influence in our emotions, recollections and personal experiences.

I intend to conciliate the history of our people under the era of Nazi extermination, with an update (which promotes an imaginary identification) produced by how I lived my singular vicissitudes as an exiled or transplanted person.

The purpose is to give a testimony of my own truth facing an anti-Semitic rhetoric which is again raising its voices in different corners of the world.

It is about feelings, not a document about the loyalty to my people and to my shuddering.

Auschwitz is the central character of these lines from the vision of an exiled Argentine Jew, and the guilt caused by survival.

Dr. Emilio Crenzel

El exterminio como desafío a la memoria y la transmisión

Las experiencias que, como la *Shoá*, cuestionan la propia condición humana instalaron obstáculos originales para la memoria y la transmisión. El ejercicio planificado del horror expuso una serie de dilemas específicos que hacen a su propia comprensión, introdujo la pregunta de cómo evocarlo y representarlo, y desafió la capacidad misma de aquellos que lo padecieron, pero también de quienes procuran perpetuar su recuerdo para asegurar la transmisión de lo ocurrido. El proceso de tránsito generacional, a su vez, potencia estos desafíos a partir de la participación creciente en la vida social de aquéllos para quienes estos sucesos límites son sólo hechos aprendidos y desenvuelven sus propias experiencias vitales en nuevos marcos culturales, sociales y políticos.

Raul Hilberg cita en su monumental obra *La destrucción de los judíos europeos* el discurso dado por Himmler a los oficiales de las SS el 4 de octubre de 1943. Decía el jefe nazi: *"Ustedes, en su mayoría, deben saber lo que son 100 cadáveres, uno junto al otro, o bien 500 o 1.000. Haber aguantado y, al mismo tiempo –con la salvedad de algunas excepciones provocadas por la debilidad humana–, habernos mantenido como hombres honestos, esto es lo que nos ha curtido. Esta es una página de gloria de nuestra historia, que nunca se ha escrito y nunca lo será"*.[1]

Con esta sentencia, Himmler se vanagloriaba de haber construido un hecho histórico, pero en su reconocimiento de la necesidad de ausentarlo de la palabra escrita daba cuenta de que esa gloria estaba investida por el carácter horroroso y criminal del acto perpetrado. La derrota de esta profecía y de la política de olvido que la impulsaba es –a mi juicio– la victoria postrera más importante lograda sobre la voluntad nazi de impedir la escritura de la historia del exterminio, y con ello, anular su memoria.

Sin embargo, seríamos ingenuos si no reconociéramos los obstáculos originales que propuso el genocidio nazi para su comprensión, recuerdo y transmi-

[1] Hilberg, Raul. *La destrucción de los judíos europeos*. Madrid, Akal, 2005.

sión a las nuevas generaciones. La propia dimensión y la cualidad extrema del horror, la destrucción o ausencia planificada de registros y testigos, la vulneración de los límites de la comprensión y del lenguaje se erigieron como fronteras inéditas a estos propósitos, metas y deberes.

Maurice Halbwachs –el sociólogo que acuñó el término "memoria colectiva" e inauguró –con ello– este campo de estudio, a mediados de la década del '20 del siglo pasado– propuso que los individuos no recuerdan de manera aislada, sino en grupos espacial y temporalmente situados que, mediante marcos específicos, otorgan sentido a sus experiencias. Sostuvo, también, que el pasado no podía ser recordado a voluntad y en su totalidad, ya que su evocación implicaba procesos de selección a partir de los intereses y valores del presente. De este modo, la memoria comenzó a ser pensada en clave plural, dada la multiplicidad de grupos sociales, y el sentido del pasado abandonó su condición de "cosa" inmutable, susceptible a la aprehensión literal de la voluntad privada, para entenderse en su naturaleza múltiple, fruto de la dinámica social y –por ende– de las luchas de los diversos grupos por dotarlo de significado.

Halbwachs también decía que *"cada memoria colectiva se asienta sobre un grupo limitado en el espacio y en el tiempo"* y que cuando este grupo desaparece, se pone en juego la posibilidad de que sus recuerdos y olvidos no perduren más allá de él.[2]

Maurice Halbwachs fue asesinado en el campo de concentración de Buchenwald, en 1944, y no imaginó el impacto que una política deliberada de aniquilamiento de todo un pueblo podía infligir a la posibilidad de rememoración misma de su existencia, sus tradiciones culturales, su identidad, su historia.

El exterminio de comunidades enteras de judíos europeos quebró la posibilidad de continuidad en el tiempo de sus experiencias colectivas e hizo lo propio también con cientos de miles de historias familiares, las cuales –en muchos casos– quedaron irremediablemente fracturadas. Es posible, entonces, postular que los vacíos, los silencios, los huecos, las ausencias, son parte ineludible de la memoria y la transmisión al interior de las familias, las comunidades y las sociedades cuando el horror irrumpe en la vida y la historia y que –por ende– deben ser integrados en cualquier intento por pensarlas.

Los sobrevivientes de estas experiencias enfrentaron este dilema en carne propia. Asumieron el deber de la memoria, el contar a otros sus experiencias, en nombre de aquellos que la habían experimentado hasta el fondo de su abismo, quienes no regresaron. Confrontaron, para ello, con la tarea de revivir –a través del recuerdo– los propios dolores y humillaciones sufridas o aquéllos de los cuales fueron testigos en su ejercicio sobre otros. En resumen, debieron

[2] Cfr. Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004 [1950]; y *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona, Anthropos, 2004 [1925].

vencer –o al menos, desplazar– las huellas de la experiencia traumática que interpeló el límite mismo de la posibilidad de simbolizarla, y también de lo decible a otros, cuando los había.

Pero además, debieron enfrentarse con sociedades en ruinas –materiales y morales–, que sólo un tiempo antes habían acompañado la voluntad del exterminio, con naciones dispuestas a reconstruir su orgullo e identidad eliminando todo vestigio que las comprometiera con un pasado luctuoso que no estaban dispuestas a revisar, y con personas que –ahora– preferían no escuchar sus voces, evadir sus interpelaciones y seguir viviendo. Más tarde, también, su confrontación adquirió nuevas formas y se vio enfrentada a nuevos desafíos surgidos al calor del propio proceso de tránsito generacional, el cual dio lugar a la emergencia de cohortes etarias sin experiencia alguna de los tiempos de la guerra y el exterminio.

Quiero resaltar que, frente a estos escollos, no hubo entre ellos respuestas unívocas. Hubo quienes –como Primo Levi–[3] escribieron inmediatamente sus vivencias en los campos, y otros –como Semprún–[4] demoraron cincuenta años en hacerlo, ya que poner por escrito sus experiencias amenazaba –en su subjetividad– su propia vida. Su pasado seguía invadiendo su presente, impidiéndoles recordar lo vivido y –al mismo tiempo– evitar quedar atrapados en él. Hubo otros, seguramente, que nunca pudieron hablar.

Pero pensar la transmisión involucra preguntarse por quién es ese otro que escucha, a quién va dirigido el testimonio del sobreviviente, la crónica y el relato del historiador, el esfuerzo del docente y el pedagogo. En general, imaginamos que se trata de un otro que ignora el hecho narrado y –crecientemente, por razones de índole generacional– que no lo experimentó de manera directa.

La transmisión supone el desafío de incorporarlo a un relato común y compartido. Implica, a su vez, reconocer a ese otro; es decir, pensarlo no como un mero receptor pasivo de lo narrado, sino como un sujeto activo que lo resignificará a partir de sus propios marcos y esquemas de asimilación, conformados a la luz de otras experiencias vitales, códigos culturales y contextos políticos y sociales.

Asimismo, supone pensar que al interior de las nuevas generaciones también existen diferencias de clase, género, localización geográfica, etc., que pueden condicionar las formas y contenidos del relato, requerir de adaptaciones, realizar selecciones diversas que enfaticen unos aspectos por sobre otros. Ello se hace especialmente evidente y necesario en un país como la Argentina, extenso geográficamente, diverso culturalmente y que ha asistido a un intenso proceso de polarización social, fragmentación de su red escolar y degradación de la formación cultural general de sus maestros, profesores y alumnos.

[3] Levi, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona, Ediciones Muchnik, 1995.
[4] Semprún, Jorge. *La escritura o la vida*. Barcelona, Tusquets Editores, 1997.

En síntesis, es necesario poder pensar al receptor como un protagonista posible de esa historia, a pesar de que –para él o ella– será un hecho no vivenciado, sino aprendido. Supone, además, el desafío de que quien reciba el relato pueda tener la capacidad de inscribirlo y asumirlo. Más aún, que pueda interpelar sus emociones y, mediante estos procesos, ser incorporado como parte de sus valores morales.

Para que este proceso dialógico se ponga en marcha no solamente son necesarios buenos transmisores, sino que aquellos que escuchan tengan la posibilidad y la capacidad de interrogar e interrogarse, de establecer una empatía con el otro que narra, que hagan presentes sus propias alteridades y no las anulen, ya sea mediante el silencio o a través de la identificación y la mimetización con quien transmite la experiencia. Esto es: que no dejen de ser ellos para comprender o establecer un puente con el otro. Es entender que sólo un "nosotros" diverso y en permanente proceso de ampliación puede asegurar la continuidad del recuerdo.

Este acto abre otros dilemas. ¿Cómo representar lo sucedido para transmitírselo a esos otros? ¿Cómo comprender este pasado y qué sentido otorgarle en el acto de transmisión? ¿Qué se privilegiará en el relato al recordar?

Nuevamente, no hay respuestas unívocas. Hay quienes niegan la posibilidad misma de representar las violencias liminares al interior de la especie humana o postulan límites estéticos que no deben ser sobrepasados en ese ejercicio. De hecho, si se debe representar y de qué modo el horror se ha convertido en una de las discusiones contemporáneas más salientes sobre la relación entre el arte y los exterminios colectivos. La pregunta que sobreviene inmediatamente es quién o quiénes fijan los límites de las representaciones admitidas.

Desde otra mirada, Primo Levi propone que el intento mismo de comprensión del horror significa justificarlo. En el apéndice agregado en 1976 a *Si esto es un hombre* sostiene: *"Quizá no se pueda comprender o no se deba comprender todo lo que sucedió, porque comprender casi es justificar. Me explico: 'comprender' una proposición o un comportamiento humano significa –incluso etimológicamente– contenerlo, contener al autor, ponerse en su lugar, identificarse con él"*.

Desde su mirada epistemológica, la propia pregunta acerca de cómo fue posible el horror, la propia voluntad de saber y entender, serían una de las formas que asumiría la identificación con quienes lo perpetraron.

Sin embargo, sabemos que describir y analizar con rigor los procesos históricos y políticos que conformaron el horror nazi no implica necesariamente un acto de identificación, que en su grado más extremo exprese la simbiosis del sujeto epistémico –el historiador, el sociólogo, el docente, el que no sabe y pregunta– con su objeto de conocimiento: la *Shoá* y sus perpetradores.

Otros, como Semprún, remarcan que sería *"irrisorio oponerse al Mal, tomar*

las distancias al respecto a través de una mera referencia a lo humano, a la especie humana (...). El Mal es uno de los proyectos posibles de la libertad constitutiva de la humanidad del hombre (...), de la libertad en que arraigan –a la vez– la humanidad y la inhumanidad del ser humano", y de allí postulan la urgencia y la necesidad de comprenderlo para enfrentarlo.

Obstáculos del horror para la memoria, dilemas de la transmisión y de sus políticas, de sus pedagogías posibles, las cuales –a su vez– proponen relaciones distintas entre el pasado y el presente. Tzvetan Todorov propone que, a grandes rasgos, hay dos formas posibles de ejercer la memoria de los procesos límites.[5]

La primera supone el ejercicio de una memoria "literal"; es decir, la reproducción –mediante prácticas ritualizadas– de la evocación del acontecimiento en sí. A través de este camino, las víctimas y los crímenes son visualizados como únicos e irrepetibles. En esta práctica y política de la memoria, el recuerdo es intransitivo, y Todorov sostiene que esa forma de ejercicio de la evocación conduce a lo que denomina los "abusos de la memoria", en la cual el pasado queda cristalizado y sus evocadores, encerrados en sí mismos.

La segunda alternativa que propone es lo que denomina el "ejercicio de una memoria ejemplar", lo cual supone aprehender críticamente el pasado y extraer de él las lecciones necesarias para poder identificar y enfrentar su posible reiteración en un nuevo contexto, con otros actores y circunstancias. Poder trazar, entonces, analogías y comparaciones.

Elizabeth Jelin, en *Los trabajos de la memoria*,[6] refiere que en el idioma guaraní hay dos posibles acepciones del vocablo "nosotros". La primera, *"ore"*, marca la frontera entre quienes hablan y su comunidad, y el "otro" que escucha u observa queda claramente excluido. La segunda, *"ñande"*, es un "nosotros incluyente" que invita al interlocutor a ser parte de la misma comunidad. La autora propone –a partir de ello– que estos dos usos del "nosotros" se corresponden con dos estilos de comunidad, pero también con las dos formas de ejercitar la memoria que propone Todorov: una, excluyente; y la otra, inclusiva.

Sin embargo, las proposiciones de Todorov sobre el uso "literal" y "ejemplar" de la memoria plantean nuevos conflictos y preguntas: ¿quién establece hasta dónde llegan las inclusiones, las exclusiones, los límites del ejercicio de la "memoria ejemplar"?, ¿cómo evitar la banalización de los usos del pasado? En el mismo sentido, ¿quién posee la autoridad para establecer el canon del ejercicio de una "memoria literal" del acontecimiento rememorado?, ¿es condición necesaria y/o suficiente haber tenido una experiencia directa con el hecho traumático?

[5] Todorov, Tzvetan. *Los abusos de la memoria.* Buenos Aires, Paidos Asterisco, 2000.

[6] Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria.* Colección "Memorias de la Represión", Vol. 1. Madrid, Siglo XXI Editores, 2002.

Estas preguntas son especialmente pertinentes en la escena cultural del mundo contemporáneo, en la cual –como señala Andreas Huyssen– la *Shoá* se ha conformado en un *tropos* de la memoria de toda experiencia o proceso límite.[7]

Con ello, Huyssen advierte que al mismo tiempo que el recuerdo de la *Shoá* se ha revitalizado en el mundo occidental desde los años '90, se conformó como un modelo que es utilizado para pensar, denunciar y evocar otras matanzas y exterminios sucedidos tras ella.

Este proceso –prosigue Huyssen– ha producido un efecto paradójico, ya que ha eclipsado las características distintivas de estos nuevos hechos aberrantes y ha hecho lo mismo con las del propio genocidio nazi.

Los modos de pensar y comprender la historia argentina no han sido ni son ajenos a las proposiciones de mimetización y equivalencia con diferentes experiencias aberrantes. En ese ejercicio se ha reconfigurado –más de una vez– el sentido mismo que tuvo el genocidio nazi, la matriz y la racionalidad que guió a sus perpetradores y el perfil de sus víctimas, a fin de que la experiencia europea y la argentina puedan ser pensadas como una y la misma. Ello –a mi juicio– no ha beneficiado a la comprensión de la una ni la otra.

Las grandes proposiciones que realizó Halbwachs sobre la memoria colectiva guían, aún hoy, las investigaciones en este campo de estudio. Su proposición de que la perdurabilidad de la memoria de un suceso depende de la continuidad en el tiempo de los grupos que la sostienen –creo– nos interpela indirectamente

Somos, ahora, nosotros y nuestras capacidades de evocar y pensar junto con otros los responsables de que el recuerdo se conserve y –a la vez– sea asumido por otros y sirva como herramienta para enfrentar cualquier situación análoga que ponga en peligro la humanidad del hombre, de las que nos hablaba Semprún, cuando la escritura y la vida se hicieron una sola.

Se cierra el círculo: no hay recuerdo sin vida social, pero tampoco hay vida social sin recuerdo. Los recuerdos determinan profundamente las identidades colectivas, puesto que lo que construye y define a cualquier grupo social es el conjunto de sus representaciones colectivas en que se sedimenta su experiencia del pasado. Este pasado en común es precondición de toda identidad colectiva que reconstruye la memoria, retiene tradiciones y se erige en columna vertebral para la construcción del sentido de la vida colectiva. En esta participación en la vida colectiva de los grupos sociales, la memoria queda afirmada como soporte fundamental.

[7] Huyssen, Andreas. *Twilight memories. Marking time in a culture of amnesia*. Nueva York, Harper and Row, 1995.

SUMMARY

THE EXTERMINATION AS CHALLENGE FOR MEMORY AND TRANSMISSION

Experiences like the Shoah that question even the human condition, installed original obstacles for the memory and its transmission.

The horror of Shoah presented a series of specific dilemmas in relation with its understanding, the question about how to evoke and represent this horror was introduced, defying not only the capacity of those who suffered it, but also of those who try to perpetuate its memory in order to assure the transmission of what happened.

The process of generational passage enhances these challenges, starting from the increasing participation in social life of those for whom, these extreme events are only learned facts and whom develop their own vital experiences in new cultural, social and political frame.

I propose to discuss these aspects, which I consider vital for the continuity and the widening of the scope of these "we" who remember.

Dr. Alejandro Finocchiaro

1946-2006

A sesenta años de Nüremberg, ¿qué aprendimos?

Me parece oportuno, en el marco de este seminario, hablar acerca de la libertad. En momentos en que uno ve continuamente cómo se degrada la sociedad, cómo se degradan las instituciones, hablando de aquellos que son nuestros derechos –esto es, los derechos del hombre– y para no volver a repetir las cosas abominables del pasado, creo que corresponde hablar de la libertad.

Y quiero abordar el tema desde una óptica diferente: a partir de la mitología griega y las mitologías de las que la griega es tributaria. En ésta y en todas las demás existía una edad, llamada "la edad de oro", donde los hombres vivían felices: nacían siendo adultos, no tenían infancia y eran felices porque los dioses les proveían de todo lo que necesitaban para vivir. Ustedes dirán que ése es el mundo ideal, pero no. No, porque el altísimo precio que pagaban los hombres por ello era el carecer de memoria. Y ustedes dirán: ¿qué tiene que ver lo uno con lo otro? Mucho. Porque esto está relacionado con una concepción dogmática del poder, con un discurso del poder que –básicamente– es el que rigió en la mayoría de la historia de la humanidad. Es el discurso que justifica el poder en lo divino: "Yo mando porque soy Dios, hijo de Dios por mandato divino". Relacionado con concepciones más modernas, que han justificado tiranías, quizá de la misma manera, pero en cuestiones más laicas: "Venimos a gobernar aquí porque somos la reserva moral de la Nación". Cosas que a los argentinos no nos son muy lejanas ni muy desconocidas. La memoria es clave en este punto, y es central la idea de "libertad".

El hombre busca la libertad de acuerdo a su naturaleza; el hombre quiere ser libre, a pesar de que los dioses le provean de todo. Uno puede preguntarse si la memoria es anterior a la historia o la historia construye la memoria. Entiendo que no es bueno empantanarse en cuestiones dialécticas, que son para discutir en foros puramente intelectuales, mientras que nosotros estamos buscando ser protagonistas de esa historia.

Tengo la impresión de que alguna memoria existía antes de que pudiera existir la historia. Hay una memoria que podríamos decir "genética" en el hombre.

¿Por qué no entregamos la sal en la mano? Eso tiene que ver con una costumbre en la cual se pagaba con sal y uno demostraba que con nada se había quedado tirándola para atrás. Hoy no sabemos por qué no analizamos determinados hábitos, conductas, y las realizamos igualmente.

¿Por qué seguimos enterrando a nuestros muertos? Hoy tenemos métodos mucho más sencillos... podríamos incinerarlos, o recurrir a algún otro procedimiento. No creo que vayamos a creer que los demonios Eríneas no dejarán el cadáver, ni podrán cruzar la laguna Estigia. Pero tiene que ver con costumbres inveteradas. Son cuestiones vinculadas con una "memoria genética", y podríamos nombrar muchas más.

También en tiempos del hombre primitivo, épocas en las cuales todavía no existía historia, había una cierta memoria oral que remitía a determinados sucesos que permitían situarse en el tiempo: "en la época de las grandes inundaciones...", "cuando fue el gran diluvio...". No tenemos más que remitirnos a los cuentos de los hermanos Grimm: "Esto sucedió en un tiempo del que ni el más viejo de la aldea puede acordarse...".

Sin embargo, retomando la idea de "libertad", el hombre quiere ser libre, y para ello inventa la palabra. Ustedes me dirán: "No, Alejandro, la palabra...". No, el hombre inventa la palabra como debate contradictorio.

Hace aproximadamente 2.700 años, los griegos inventaron la palabra. Inventaron la *"polis"*, que nada tiene que ver con una concepción urbanística, como nos enseñaron en la secundaria. La *polis* era el lugar donde confluían todas las cuestiones políticas, sociales, religiosas y cada uno de los aspectos que hacían a la vida del hombre. Y ahí, en una plaza, se usaba la palabra. Porque la palabra, antes, era el mandato del rey o el sacerdote, la palabra era lo que salía de la altura del palacio o el templo. Pero el hombre inventa la palabra para debatir y discutir. El hombre acababa de inventar la libertad de expresión.

La libertad de expresión, que es la primera libertad, es la que conduce a todas las libertades, a ese experimento llamado "democracia", de hace veinticinco siglos. Hay que retener cuánto tiene que ver esto porque inmediatamente inventada la palabra, se concibe la historia, tal cual la conocemos después de haber desandado mucho y mezclado muchas escuelas. Pero se inventó la historia: Herodoto, Tucídides... Y la historia inventó otra memoria. Una memoria mucho más racional, vinculada con sucesos pasados, con datos, con cifras, colectivas o individuales, que aportaron al hombre la facultad de –conociendo el pasado– poder tomar libremente decisiones acerca del futuro. Por ejemplo, si el monstruo austríaco hubiese leído algo de historia, jamás se le hubiese ocurrido cometer la tontería de invadir Rusia en invierno, porque Napoleón ya había fracasado.

Ahora bien, esta memoria racional que hace alusión –como dije antes– a datos, cifras, sucesos, creo que está encontrando un límite, un problema: la

repetición inveterada de todas esas cuestiones termina anestesiando la conciencia ciudadana y banalizando los hechos. No es que esté mal que enseñemos eso; me dedico a hacer historia de las ideas políticas. Pero, por ejemplo, uno se remite a la *Shoá*. Entonces, dice: 6 millones de seres humanos, 1 millón de niños, cantidad de campos de concentración. Si le cuentan esto a un chico de 20 años, que está cursando el primer año de una universidad, seguramente lo leerá, lo comprenderá y posiblemente diga: "¡Qué barbaridad!". Y nada más que eso. ¿Quién puede abstraer el número "6 millones"? A lo mejor, como alguna vez me dijo Graciela Jinich, uno puede decir: "Bueno, es una fila desde la Capital Federal hasta Mar del Plata", y eso puede impresionar más. Pero creo que hemos encontrado un límite.

Además, también dependemos del talento de quien escribe. Si, por ejemplo, leen las páginas en las cuales Flavio Josefo, en *La historia de los judíos*, cuenta cómo los judíos defienden hasta lo último templo de Jerusalem, seguramente pueden llegar a emocionarse, pero dependemos del talento de un Flavio Josefo. Entonces, ¿qué es lo que necesitamos ahora?, ¿qué es lo que necesitamos que haga la historia?, ¿qué es lo que necesitamos construir con la historia?

Creo que, en la larga lucha del hombre por la libertad, necesitamos construir otro tipo de memoria, una memoria emocional, una memoria emotiva, que golpee; una memoria que nos haga reaccionar frente a todo lo que está pasando y la gran cantidad de información que tenemos sobre cualquier suceso. Por eso es que celebro mucho la creación de museos de la *Shoá*. Celebro mucho todo lo que estamos trabajando en cuanto a documentales.

Les daré un ejemplo muy concreto para explicitar la idea de una "memoria emocional". Hace un año, junto con este museo y la Universidad Nacional de La Matanza, para la carrera de Derecho y Ciencia Política, conmemoramos los sesenta años del fin de la *Shoá* e invitamos a David Galante, un sobreviviente de un campo de exterminio. Les puedo asegurar que los 350 alumnos que pudieron escuchar el relato de David jamás lo olvidarán. Salieron golpeados. Habíamos trabajado con los profesores; de hecho, el estudio de la *Shoá* está incorporado en cuatro materias de nuestra carrera. Los chicos conocían todo de lo que hablé antes: los 6 millones, los niños... Conocían todo. Sin embargo, la repercusión en los alumnos y profesores fue terrible.

Me contaba, hace un rato, Marisa Braylan que en un museo de Berlín, uno puede tocar una placa que tiene 36° de temperatura; o sea, la de un ser humano. Eso tiene que golpear.

Para quienes hemos ido a Yad Vashem –conocí el viejo y el nuevo museo–, nada me ha golpeado tanto como el Memorial de los Niños. Fui antes y después de ser padre, y les aseguro que es terrible pensar en eso.

Por otro lado, entiendo que debemos trabajar para incorporar la noción de "*Shoá*". ¿Por qué digo esto? Porque el término "*Shoá*" hace referencia a un ani-

quilamiento. El término "Holocausto" –y no digo que haya estado mal usarlo, porque sirvió mucho– hace referencia a determinados sacrificios, rituales que utilizaban los pueblos de la antigüedad, que a veces incluía sacrificios humanos –como en el caso de los fenicios– y a veces no, como entre los judíos. Pero eran sacrificios consentidos por el pueblo que los practicaba. La *Shoá* fue un intento de exterminio no consentido.

Creo que tenemos que trabajar mucho en la construcción de la "memoria emocional". Y no es algo que se me haya ocurrido a mí, hay un pasaje en *Deuteronomio*, capítulo 32, versículo 7, que dice: *"Acuérdate de los tiempos antiguos. Considera los años de muchas generaciones. Pregúntale a tu padre, y él te contará. Pregúntales a tus ancianos, y ellos te lo dirán"*.

Tratemos de que nuestros hijos conozcan esto, sepan lo que pasó, comprendan lo que sucedió. Porque la construcción de esa memoria emotiva o emocional tiene que servirnos para saber que hubo sombra, destrucción y muerte, pero también, para vivir en la luz.

SUMMARY

1946-2006. WHAT DID WE LEARN AT 60 YEARS FROM NÜREMBERG?

I consider opportune to talk in this Seminar about freedom.

And I would like to present this topic from a different perspective: from the Greek mythology and also other mythologies.

In this and in all other mythologies, there was an age called "the Golden Age", where men were happy because the gods provided them with everything what they needed to live. You will say that this is the ideal world: but it's not; because the highest price that men had to pay for was the lack of memory. And you will say: what has one to do with the other? Very much. Because this is related to a dogmatic conception of power and to a speech of the power-holders, which is basically the leading discourse in the history of the humanity. And is related as well to more modern conceptions that justified tyrannies, perhaps in the same way as in more secular issues: " we come here to govern because we are the nations' moral reserve ".

Man looks for freedom in accordance with his nature; man wants to be free although the gods provide him with everything. You can wonder if memory is prior to history or if history builds memory.

I have the notion that some memory existed before history could exist. There is a memory in man that we might call "genetic".

In the prehistoric times, where history did not yet exist, there was a certain oral memory.

Freedom of expression, which is the first freedom, lead to all freedoms and to this experiment called democracy, 25 centuries ago.

History was invented immediately after the invention of the word.

And history invented another memory, a much more rational memory.

I believe that, in the long struggle of men for freedom, we needed to build another type of memory, an emotional memory, an emotive memory which strikes, a memory that makes us react to everything that is going on and to cope with the huge amount of information we have about any event.

I believe that we have to work on the construction of this memory. And that's not something new, something that has occurred to me, it is not something original: there is a passage in Deuteronomy, chapter 32 verse 7, "*Remember the ancient times, consider the years of many generations, ask your father and he will tell you, ask your elders and they will tell you*".

Because the construction of this emotive or emotional memory has to help us to know that there were shadows, that there were destruction and death, but it also has to teach us to live in light.

Dr. Alejandro Laje

Filosofía de la historia

Mi relación con el Museo del Holocausto-*Shoá* surgió en una actividad organizada por la Universidad Abierta Interamericana, a través del doctor (Roberto) Cacheiro Frías, conjuntamente con el Museo. En ella, alumnos de la Facultad de Derecho presentaban sus investigaciones acerca de las leyes de Nüremberg. El evento contó con la presencia de David Galante, sobreviviente de Auschwitz.

La exposición de los alumnos y la del señor Galante significaron un ejercicio de reconstrucción de la memoria. Se inició, entonces, una conversación en la que un tema introdujo otro. Esa especie de reconstrucción colectiva se transformó en una historia. Ese ejercicio y sus consecuencias motivaron esta invitación a compartir una vez más la experiencia, ahora con ustedes.

La primera idea a la que me gustaría referir es que los seres humanos pagamos por la libertad de la cual gozamos con todo nuestro ser, y con ese pago entramos en la historia.[1] Directamente relacionada con esta idea está ésta otra: la historia, como experiencia social y colectiva que se extiende a lo largo del tiempo, es creación del hombre, fruto de la libertad. Finalmente, y como consecuencia de lo dicho, la historia es una actividad que nos es inteligible porque somos sus autores.

Sigo en este punto a Isaiah Berlin, en su obra *Vico y Herder. Dos estudios de la historia de las ideas*.[2] Según Berlin, el punto de partida de Vico[3] fue considerar que el criterio de Descartes sobre las ideas *"claras y distintas"* sólo puede aplicarse correctamente en el campo de las matemáticas y las ciencias naturales y que es inaplicable en los estudios humanísticos. Para Vico, los juicios deductivos *a priori* aplicados a la literatura, el arte, el derecho o la

1 Juan Pablo II. *Memoria e identidad*. Buenos Aires, Planeta, 2005, pp. 96-97.

2 Berlin, Isaiah. *Vico y Herder. Dos estudios de la historia de las ideas*. Madrid, Cátedra, 2000, pág. 42.

3 Giovanni Battista Vico, hijo de un librero de Nápoles, nació en 1668 y murió en 1744. Se interesó por estudios de jurisprudencia, humanísticos y de psicología social. También le atrajo la Historia.

moral no producen resultado alguno. Sin embargo, de ningún modo acepta relegar los estudios humanísticos al lugar no científico en que los ubicó la modernidad.

Siguiendo la tradición aristotélica y escolástica afirmó que el auténtico conocimiento es sólo aquel que es por medio de causas, *per caussas*.

> *De acuerdo con este principio podemos decir que conocemos auténticamente una cosa si, y sólo si, conocemos por qué es como es, o cómo llegó a ser lo que es, o qué se hizo para que fuera lo que es; y no meramente por qué es lo que es y tiene las características que tiene.*[4]

Únicamente quien crea algo es capaz de comprender –en un sentido pleno– lo que ha hecho y de conocer *per caussa*. El conocimiento que tiene el artista de su propia obra es el mejor ejemplo de esta afirmación.

Sin embargo, vale la pena advertir que éste es también el caso de la aritmética y el álgebra, que son una creación arbitraria de la mente y utilizan los datos de los sentidos "*como fichas en un juego que nosotros mismos hemos inventado libremente*".[5] Las verdades matemáticas lo son porque las hemos creado.[6] De ningún modo son un conjunto de reglas innatas y objetivas, ni responden a la estructura del mundo.

Según Vico, hay conocimiento solamente de lo que obedece a reglas que hemos hecho los hombres, ya que es lo único que puede ser conocido *a priori*. Para llegar a este punto recorrió mucho camino y libró a él mismo de mucha maleza. La propuesta de Vico –para quien, como dijimos, "*sólo podemos conocer con verdad lo que hemos creado*";[7] o sea, a partir de nuestra propia *praxis*– es un aporte ciertamente revolucionario. Nótese que a partir de esta afirmación es posible sostener que el mundo civil es susceptible de conocimiento verdadero, no así el mundo de la naturaleza, el cual es oscuro para nosotros, ya que no lo hemos creado.

Más aún, no sólo incluye en su tesis las obras de los hombres, sino también la historia, como actividad intencional, expresada tanto en monumentos como en ritos y símbolos, en su conciencia individual y colectiva.

A esta idea, Berlin aclara que Vico sumó otra que desafía la existencia de una naturaleza humana fija e inmutable, idéntica para todo tiempo y lugar, a partir de la cual pueden ser deducidos lógicamente la moral, el derecho, las obliga-

[4] Berlin, I., op. cit., pág. 46.
[5] Ibíd., pág. 47.
[6] Es interesante la nota 36 del libro citado de Isaiah Berlin, en la cual señala que el precursor de esta idea es Nicolás de Cusa, quien *"se apartó audazmente de la ortodoxia platónica y afirmó que las matemáticas eran una creación puramente humana, que conocemos exclusivamente porque la hemos hecho"*.
[7] Berlin, I., op. cit., pág. 60.

ciones y las leyes. Sostuvo, en cambio, que hemos de investigar la sociedad no como si fuera algo estático, sino como el fluir mismo.

Los pueblos cuentan su historia transmitiéndola a través de símbolos y signos plasmados en diversos tipos de documentos, a través de los cuales se construye su cultura. Con esta práctica expresamos la verdad del mundo y de nosotros mismos. Se instaura, así, una comunicación entre sujetos que sirve para conocer más a fondo la verdad y –con ello– profundizar la respectiva identidad.[8] Por lo que el ejercicio compartido de reconstrucción de la memoria –como el que se está haciendo hoy y como hace diariamente el Museo del Holocausto-*Shoá*– es hacer historia, es saber quiénes somos. Y este ejercicio es una praxis susceptible de conocimiento verdadero.

[8] Juan Pablo II, op. cit., pp. 96-99.

SUMMARY

PHILOSOPHY OF HISTORY

History, as a social and collective experience that spreads along time is creation of man, fruit of his freedom. Man pays for this freedom with all his being and with this payment he enters into history. Arising from its own praxis, history is man's creation, intelligible *per caussa*.

The importance of this fact is emphasized since "only man can truly know what he has created". Starting from this assertion, we uphold that civilized world is capable of real knowledge.

Fruit of its free spirit, history is the memory and at the same time the dreams of a community.

This community gives expression of its vicissitudes in diverse documents and expresses its and the world's truths at the same time. The mutual communication of memories and dreams between the members of a community forges its identity.

Lic. Patricio Brodsky

Catástrofe, memoria e identidad post catastrófica

¿Cómo resumir en tres frases cualquier festividad judía? ¡Trataron de matarnos!... ¡No pudieron!... ¡A comer!...

Billy Cristal

El pueblo judío es un caso único en la historia humana; en efecto, ningún otro colectivo humano ha sufrido en forma sistemática y persistente tanta persecución, violencia y muerte como éste. Ello le ha conferido a este pueblo una característica particular; esto es, el haber construido su identidad colectiva sobre la memoria de la "catástrofe", lo que –a su vez– le ha otorgado características únicas a su idiosincrasia: una característica identitaria de tipo "victimista" y un humor ácidamente irónico (del que pretendí dar cuenta en el epígrafe).

Ya desde su mítico origen (esclavo en Egipto) y la conmemoración anual de la amenaza originaria; la salida de la esclavitud, con el faraón persiguiendo hasta el interior del propio mar a Moisés y los hebreos (Amalek intentando destruir al naciente pueblo judío), pasando por la destrucción de los dos Templos en *Tishá BeAv*[1] (especialistas calculan que los romanos –entre la destrucción del Segundo Templo, en el año 70, y la rebelión de Bar Kojba, en el 135– asesinaron a entre 800 y 900 mil judíos del millón que vivía en Tierra Santa); asimismo, *Purim* y *Jánuca* también contienen esta característica de ser festividades que conmemoran persecución y supervivencia; a los

[1] El Primer Templo fue destruido en el año 587 antes de la Era Común por el rey babilónico Nabucodonosor, quien mantuvo en la cautividad, en tierras caldeas, a parte de los súbditos del Reino de Judea. El Segundo Templo -junto con gran parte de la ciudad de Jerusalén- fue destruido por el emperador romano Tito, en el año 70 de la Era Común. Luego, los intentos romanos por destruir la memoria judía en esas tierras, medidas como el cambio de nombre de Jerusalén por Aelia Capitolina o el del Reino de Judea por Philistea (del cual deriva "Palestina") o su intención de construir un templo dedicado a su dios Júpiter en el sagrado lugar del Segundo Templo, ocasionaron un nuevo levantamiento, encabezado por Shimón bar Kojba, entre 132 y 135, el cual culminó en un verdadero genocidio de los judíos y la prohibición de vivir en Jerusalén.

pogroms[2] y, finalmente, la *Shoá*,[3] dos palabras en dos idiomas diferentes, pero con la misma transliteración semántica, resumen la historia judía del siglo XX, una historia signada por la tragedia, la persecución y la muerte. (Me siento compelido a aclarar aquí que si bien ambos conceptos tienen –en castellano– el mismo significado, no son sinónimos, ya que –desde el punto de vista histórico– los pogromos y la *Shoá* son incomparables; de hecho, los pogromos, aun con toda la carga de horror que despertaron en su época –recordemos, al respecto, el poema de Jaim Najman Bialik ante el pogromo de Kishinev–, han quedado relativizados hasta su casi total eclipsamiento ante la inabarcable inmensidad del mal absoluto desplegado por los nazis en el mayor crimen cometido en toda la historia humana y cuya presencia nos llena de horror: la *Shoá*.)

Producto de esta singular condición histórica, el judaísmo se ha caracterizado por desarrollar una serie de ritos que han ayudado a producir y reproducir su memoria histórica, una memoria colectiva construida alrededor de lo que Pierre Nora llama "*lieux de la memoire*", "lugares de la memoria", que son nada más ni nada menos que esos ritos construidos como hitos históricos. Son fábulas, cuentos folclóricos devenidos memoria histórica, que son reproducidos perennemente a través de gestos conmemorativos y rituales colectivos.

La catástrofe –sea real, sea mítica– se insertará en la identidad colectiva como una afrenta a reparar, como un vacío permanente, imposible de llenar sin la propia memoria reparadora. En el judaísmo, la sentencia bíblica *"Tzédek, tzédek tirdof"*, *"Justicia, justicia perseguirás"* (*Deuteronomio* 20:16), tendrá expresión como un imperativo a la búsqueda de la reparación, a través de la justicia.

Desde el punto de vista del proceso de construcción identitaria, es muy interesante citar aquí a Tzvetan Todorov, quien marca un interesante contrapunto en la relación particular-social con la catástrofe:

> *Cuando uno mismo ha sido víctima del mal, tal vez sienta la tentación del olvido total, de borrar un recuerdo doloroso o humillante. Tal es el caso de la mujer que ha vivido una violación, del niño que ha sufrido el incesto: ¿no es mejor hacer como si esos acontecimientos traumatizantes no hubieran existido? Sin embargo, de la historia de los individuos se desprende que una represión total de esa índole es peligrosa: el recuerdo descartado de ese modo se mantiene, pese a todo, activo y puede originar neurosis dolorosas. Más vale, primero, tener presente ese pasado doloroso que negarlo o reprimirlo; no para cavilar sobre él hasta el infinito, lo que sería caer en el otro extremo, sino para dejarlo progresivamente*

[2] *Pogrom*: Vocablo ruso cuya traducción literal, en uno de sus sentidos, es "devastación".
[3] *Shoá*: Vocablo hebreo cuya traducción literal es "catástrofe", "devastación".

de lado, neutralizarlo, amansarlo en cierto modo. Es así como opera el duelo en la vida de un individuo: en un primer momento nos negamos a admitir la pérdida que acabamos de sufrir y padecemos cruelmente por la ausencia repentina de seres queridos; más tarde, sin que nuestro afecto disminuya, los situamos en un plano diferente, ni ausentes ni presentes como antes. Un cierto alejamiento viene entonces a atenuar el dolor (...) En cuanto a las colectividades, es raro que sientan la tentación de olvidar radicalmente el mal del que han sido víctimas. Los afroamericanos de hoy no procuran –en modo alguno– que se olvide el traumatismo de la esclavitud que sufrieron sus antepasados. Los descendientes de las personas fusiladas o quemadas en Oradour-sur-Glane, en 1944, no quieren que se olvide esa ofensa: al contrario, hacen lo necesario para que el pueblo se conserve en ruinas. También en esos casos cabría desear que, al igual que para los individuos, se evite la alternativa estéril de la omisión total o la evocación sin fin: el mal sufrido debe inscribirse en la memoria colectiva, pero para permitir que nos volquemos mejor hacia el porvenir. Ese es el significado de actos como el perdón o la amnistía: se justifican una vez que la ofensa se ha reconocido públicamente, no para imponer el olvido, sino para dejar que el pasado dé una nueva oportunidad al presente.[4]

Lo que Todorov rescata y contrapone es que los individuos tienden a elaborar los traumas en forma individual para –poco a poco– poder olvidar sin reprimir los recuerdos, mientras que los colectivos sociales necesitan mantener vigente la memoria de la catástrofe a través de una memoria ritualizada. Dice que "*el mal sufrido debe inscribirse en la memoria colectiva*", y agrego que, para que ello ocurra, deberá establecerse la distancia del rito de modo de soportar el dolor colectivo.

Un elemento común a la supervivencia en situaciones de catástrofe es la culpa, que se presenta ante la situación de haber sobrevivido ante lo inconmensurable de la pérdida. En el judaísmo, la culpa ocupa un sitial preferencial, tal vez debido al carácter supervivencial del mismo ante las persecuciones enunciadas más arriba, al haber vivido como grupo social tantas situaciones trágicas y –sobre todo– al haberlas incorporado a la memoria colectiva como "*jaguim*" (fiestas conmemorativas); la memoria de la catástrofe es una presencia siniestra y perenne en la identidad judía. Esta culpa tendrá su expresión mordaz e irónica en el humor judío, ácidamente autocrítico.

La catástrofe asume el lugar de imperativo categórico, una presencia imposible de soslayar en el proceso de construcción de la identidad post catastrófica. En la identidad judía, a pesar de asumir e incorporar todas sus catástrofes

[4] Todorov, Tzvetan. *La memoria del mal*, en: http://www.unesco.org/courier/1999_12/sp/dossier/txt01.htm.

en forma ritualizada, hay una de ellas que sobresale, impregnando toda su retórica, tal vez por su cercanía temporal. Esta es, indudablemente, la *Shoá*-Holocausto.

La *Shoá* se ha tornado una especie de imperativo categórico que guía las acciones del judío a partir de su conclusión. En efecto, primero como una ausencia silente y luego como una perenne presencia, la memoria de la *Shoá* funciona como una especie de organizador colectivo en torno de la catástrofe y el horror del recuerdo del exterminio. Lo siniestro de la *Shoá* aparece como una permanente acechanza. Como alguna vez dijera Theodor Adorno: "Antes de Auschwitz, éste aparecía como una posibilidad de desarrollo de la modernidad, luego de Auschwitz, esta posibilidad se tornó una siniestra certeza. Si ya ocurrió, puede volver a ocurrir".

Si bien existen dos dimensiones de la catástrofe, la natural y la social, en el caso del colectivo social judío será exclusivamente la segunda la que afecte y permanezca en la memoria colectiva. Tendrá un valor casi de imperativo moral: siempre hubo un "otro" verdugo que nos quiso destruir a "nosotros", sus víctimas.

Y la clave de esta postura nos la da la psicoanalista Diana Wang cuando, en su *Victimización e identidad*, aclara que *"el lugar de víctima parece ser un lugar anhelado, dado que permite el reclamo, da derechos, genera un espacio de demanda y reivindicación. En este mundo maniqueo de extremos, blancos y negros, buenos y malos, sólo parece caber ser víctima o victimario. Víctima es bueno, victimario es malo. Víctima es inocente, victimario es culpable. Víctima es pasiva, victimario es activo"*.

Pero esta asunción tendrá sus costos: la construcción de una memoria histórica plagada de las culpas del sobreviviente. Dice Forster:

> *La memoria en el judaísmo no significa la exaltación de un pasado ejemplar, sino la presencia selectiva de lo impostergable, ayer, hoy y mañana. Continuidad no en un sentido escatológico, como cumplimiento inexorable de un destino o una promesa; continuidad –más bien– como expresión de lo frágil, de aquello que se puede perder; ejercicio de la rememoración que salva en el presente aquello que de ningún modo tiene garantizada la permanencia, ni en el tiempo ni en el recuerdo de los hombres. En este sentido, lo propiamente judío de la memoria se relaciona con lo amenazado, con lo que permanece en estado de intemperie y que la historia de los vencedores –como decía Benjamin– desplaza hacia el olvido.*

La memoria histórica es una construcción social que sostiene y posibilita la cohesión de un grupo. Ella se compone de una red de representaciones simbólicas acerca de acontecimientos pasados, que son reinterpretaciones colectivas

de dichos sucesos. No es estática, se construye y reconstruye permanentemente a través de la construcción y reconstrucción de dichas representaciones simbólicas (especialmente, las discursivas).

Podríamos decir que la memoria forma parte del proceso de construcción y reconstrucción de una identidad colectiva en una dinámica perenne en función de ideologías presentes. Al decir de George Orwell, en su novela *1984*, *"quien controla el pasado, controla el futuro; quien controla el presente, controla el pasado"*; en la memoria coexistirán tres momentos temporales: pasado, presente y futuro, en una interacción dialéctica.

> *La memoria condensa tres tiempos: el presente, que es el momento en el que recordamos o revivimos un pasado que se nos viene aunque no lo queramos, la intencionalidad del futuro y, generalmente, su asociación con algo que está ocurriendo en este momento.*[5]

Existe una profunda relación entre identidad y memoria, ya que es esta última la que posibilitará –a través de la rememoración de acontecimientos comunes– la conformación de una identidad dada. Siempre se tratará de procesos colectivos de reconstrucción de los acontecimientos –reales o imaginarios– que ha sufrido el grupo y que han ido delimitando sus contornos.

Vila de Prado dirá que *"la memoria es la ideación del pasado, la conciencia es la ideación del presente y la utopía es la ideación del futuro"*.[6] Lo interesante de este carácter ideal de la memoria y su relación con la conciencia y la utopía es que nos permite entenderla como parte constitutiva de la ideología de un grupo. Podemos afirmar que la identidad de un grupo tiene mucho que ver con estos procesos de ideación. En palabras del mismo autor:

> *La identidad es el producto tanto de las memorias como de los olvidos de un grupo. El campo problemático de la memoria es la frontera que la separa del olvido, y recordar no es simplemente "no olvidar". Recordar es –al mismo tiempo– olvidar y rescatar memorias ocultas, donde los acontecimientos guardados en el recuerdo suelen pesar menos que las representaciones que de ellos se hacen los hombres. La memoria colectiva es la reconstrucción del pasado comandada por los imperativos del*

[5] "La construcción de la memoria a veces da para debatir, otras no". Reportaje a Elizabeth Jelin en *Río Negro*, 29/12/02. Ver http://www.rionegro.com.ar/arch200212/s29s15a.html, 6/8/04.

[6] Vila de Prado, Roberto. "Las identidades colectivas entre la construcción y la reconstrucción", en *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. Vol. 5, Nº 1. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, junio 1999. Ver el *website* de la Universidad Autónoma de Centro América: http://www.uaca.ac.cr/acta/2000may/rvila.htm#nota-tit.

> *presente (Lavabre 1997). No es, entonces, una simple reproducción mecánica del pasado, pues implica una selección y reconstrucción, donde el presente actúa como filtro.*[7]

Existe una memoria oficial, dominante, hegemónica, pero también existen diversas memorias, memorias "censuradas". La memoria histórica de las víctimas, memoria subalternada que perdura como tradición oral, como rito colectivo, y que tiene expresión popular en las representaciones culturales populares, pues la lucha por la memoria es nada menos que la lucha por la identidad.

La memoria es construida, deconstruida y reconstruida en una dialéctica perenne entre el olvido y el recuerdo absoluto. En este sentido, la memoria colectiva se encuentra a merced de los avatares de los recuerdos individuales de los testigos. Éstos son los sujetos que han vivido los acontecimientos y brindan su testimonio como pilar para la construcción de una memoria histórica. Al mismo tiempo, estos testimonios se tornarán una herramienta política, ya que confrontan directamente con los portadores de la "memoria" del "mal", quienes intentan desacreditar y censurar la memoria de las víctimas para lograr la "imposición del olvido" (virtual revictimización de las víctimas). Los negacionistas del Holocausto se enrolan en esta corriente (el historiador Pierre Vidal-Naquet los llamo "asesinos de la memoria").

En relación con la construcción de la memoria, en particular sobre la *Shoá*, es útil recordar que "*Halbwachs* –según citan Levy y Sznaider– *hará una distinción entre 'memoria social' y 'memoria histórica', según la cual la 'memoria social' es la memoria de los acontecimientos que uno ha experimentado personalmente y que el grupo del cual uno es parte ha vivido. Es la historia antes de que se vuelva historia; es el presente experimentado por un grupo y recordado como tal. Tomando el Holocausto como ejemplo, la 'memoria social' está limitada a la generación que vivió la guerra. La 'memoria histórica', por otro lado, es memoria que ya ha sido mediada por filmes y libros y programas escolares y conmemoraciones. Para la mayoría de las personas en la mayoría de los países, la experiencia nacional está basada, en forma abrumadora, en tales memorias representadas. En el caso del Holocausto, quienes experimentaron en carne propia al nazismo y sobrevivieron sólo representan una pequeña minoría. Para el resto de nosotros, es una experiencia mediada por representaciones".*[8]

Siguiendo a estos autores, la memoria judía no puede ser otra que "memoria histórica"; esto es, memoria mediada por representaciones sociales de lo

[7] Ibíd.

[8] Levy, Daniel-Sznaider, Natan. "Memory unbound. The Holocaust and the formation of cosmopolitan memory", en *European Journal of Social Theory*. N° 5. London, Sage Publications, 2002, pág. 91.

acontecido, ya que –como podemos apreciar más abajo– los dos hechos que –a mi entender– definen y delimitan la identidad judía en la acción de su rememoración, por su distancia histórica, sólo pueden ser reconstruidos a través de representaciones.

Complejizando un poco más las cosas, Dominique Linchet, en un análisis de la obra de Charlotte Delbo, destacará que esta autora, sobreviviente de la *Shoá* (portadora de lo que arriba definimos como "memoria social"), hablará de la presencia de dos memorias: una "memoria cotidiana" y una presencia perenne a la cual llamó "memoria profunda"; la primera definirá su identidad, la segunda será una presencia inmanente, irguiéndose amenazadora:

> *En su ultimo trabajo, titulado* La mémoire et les jours (La memoria y los días)*, la escritora francesa y sobreviviente del Holocausto Charlotte Delbo habla de dos yo: el "yo" de ahora –el yo post-Auschwitz–, existiendo bajo el control de lo que ella denomina* "mémoire ordinaire" *–"memoria cotidiana"–, y el "yo" de entonces, el "yo" de Auschwitz, existiendo bajo el dominio de la "mémoire profonde" o "memoria profunda". La memoria cotidiana, dice la autora, nos insta a considerar el sufrimiento de Auschwitz como parte de una cronología*[9] *que con facilidad podemos conceptualizar intelectualmente. La memoria profunda, por otro lado, nos recuerda que el pasado de Auschwitz no es realmente pasado y nunca lo será.*[10] *Delbo utiliza la imagen de una serpiente mudando su piel para metaforizar el sentido de su "nueva" naturaleza, emergida luego de los años del campo. Desafortunadamente, al contrario de lo que ocurre con la piel de serpiente, que se seca, se desintegra y desaparece, lo que Delbo llama "la piel de la memoria de Auschwitz" permanece. Ella escribió: "Auschwitz está tan profundamente grabado en mi memoria que no puedo olvidarme ni un momento de él. ¿Entonces estoy viviendo con*

[9] **N. del T.:** Desde el punto de vista conceptual, y teniendo en cuenta esta asociación de sentido que la autora establece entre la memoria y su temporalidad, en nuestro idioma me parece más adecuado utilizar los conceptos de "memoria temporal" y "memoria atemporal", pero opté por respetar los conceptos originales que utiliza la autora, con su traducción de sentido.

[10] Sobre la temática de las memorias profunda y común, Saul Friedlander, en el capítulo VII de su libro *Memory, history and the extermination of the Jews of Europe* (Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1993), explica que -en forma similar- Lawrence Langer *"distingue entre varias categorías de memoria, cada una corresponde a una relación específica entre el recuerdo del yo y el mundo de destrucción que lo circunda, como -asimismo- entre las percepciones que el yo actual tiene del pasado en el mundo contemporáneo. El argumento principal de Langer es que existe una diferencia fundamental entre una memoria profunda, totalmente centrada en los años de la Shoá, y una memoria cotidiana, que 'reestablece el yo en las rutinas normales pre- y post-campos, pero también ofrece detalles objetivos, desde el ventajoso punto de vista actual, de qué debió haber hecho en una situación como ésa"*. La "memoria profunda" y la "memoria cotidiana", finalmente, no se pueden reducir una en otra. Cualquier intento por construir un yo coherente chocará con el irresoluble problema de la recurrente y reprimida "memoria profunda".

> *Auschwitz? No, yo vivo cerca de él. Auschwitz está allí, inalterable, preciso, pero envuelto en la piel de la memoria, una piel impermeable que se aísla de mi yo presente" (Langer xi).*[11]

En relación a la enseñanza de la *Shoá* nos preguntamos cómo y de qué manera puede representarse con fidelidad el Holocausto. En primera instancia, creemos que sólo es posible asumir una representación no metafórica; de todas formas, la representación del horror jamás podrá llegar a ser una representación cabal, sólo podrá ser parcial, fragmentaria. Las fotos, las filmaciones y relatos sólo son asunciones parciales de un proceso sistemático de destrucción de la subjetividad y de los sujetos portadores. ¿Cómo es posible representarse –ergo, asumir– los sufrimientos, los tormentos, las enfermedades, las privaciones y las pérdidas, las muertes de seis millones de seres humanos, de la forma más atroz, durante los doce años del nacionalsocialismo?

Cientos, quizá miles de testimonios de sobrevivientes nos transmiten sus experiencias durante la *Shoá*. La lectura de sus materiales nos enfrenta al dilema de la significación del Holocausto y de si existe una posibilidad cierta de representar socialmente la *Shoá*. Pero entonces, si es imposible la representación, ¿cómo hacer para cumplir el imperativo de Adorno de educar para que Auschwitz no se repita? ¿Cómo evitar la "banalización del mal", que produce sujetos cosificados como Eichmann, quien es capaz de plantear que una muerte es una tragedia, pero cien mil es estadística y nada más?

Los sobrevivientes, habiendo atravesado esa experiencia límite expresada en Auschwitz, máquina desubjetivadora, tuvieron que hacer el esfuerzo –al volver a una vida "normal"–[12] de renacer, de volver de una muerte en vida, del reino del *tánatos*, y se encontraron con que nunca más volverían a ser los mismos.

> *El superviviente liberado se enfrenta, en su incorporación al mundo de los seres humanos libres, al mundo de la palabra y de la cultura, a la ardua tarea de tener que hablar –desde ese mundo y desde esa palabra– del lado nocturno del mundo. Además, se enfrenta a la casi imposible misión de tener que vivir "a pesar de...". El superviviente, habiendo recuperado su cuerpo, se ve obligado a vivir de nuevo con una identidad rota, marcado por una experiencia de dolor que tiene que aprender a elaborar simbólicamente para volver a dar sentido a su existencia.*[13]

[11] Linchet, Dominique. *Memory, transfer and reconstruction. The reader's participation in the book of Charlotte Delbo Auschwitz et après (Auschwitz and After)*. Mímeo, 2003.

[12] Entrecomillamos la palabra "normal" pues el proceso de destrucción de la judería europea fue de tal magnitud que muchos, la absoluta mayoría, se encontraron con que el mundo que conocieron pre-*Shoá* ya no existía, no tenían parientes vivos, ni amigos, ni vecinos, ni conocidos, sus *shtetls* (aldeas) ya no existían, etc.

[13] Bárcena, Fernando. "El aprendizaje del dolor. Notas para una simbólica del sufrimiento humano", en http://www.ifs.csic.es/holocaus/textos/aprendi.htm, 2000.

El límite en la capacidad de expresión en relación a la experiencia del *Lager* se halla en el hecho de la existencia de un "resto" inexpresable, irreductible. Lo que queda de Auschwitz es el horror encarnado en la destrucción del hombre.

> *Recurro de nuevo aquí a Robert Antelme, superviviente de Buchenwald y Dachau, por ser uno de los primeros en subrayar la importancia de la imaginación para disminuir la distancia existente entre la atroz experiencia vivida en los campos, que era necesario comunicar, y los límites del lenguaje disponible para dar cuenta de ese testimonio. Con estas palabras inicia Antelme su relato: "Hace dos años, durante los primeros días que siguieron a nuestro retorno, fuimos todos, creo, presas de un verdadero delirio. Queríamos hablar, ser escuchados al fin. Nos dijeron que nuestra apariencia física ya era bastante elocuente por sí sola. Pero recién volvíamos, traíamos con nosotros nuestra memoria, nuestra experiencia viva aún y sentíamos el deseo frenético de contarla tal cual era. Y sin embargo, ya desde los primeros días nos parecía imposible colmar la distancia que íbamos descubriendo entre el lenguaje del que disponíamos y esa experiencia que seguíamos viviendo casi todos en nuestros cuerpos".*[14]

Existe en los sobrevivientes una necesidad casi compulsiva de que sus recuerdos individuales se tornen memoria colectiva, que su relato se torne síntesis metabolizada en representaciones sociales que construyan la verdad histórica de los acontecimientos que les ha tocado vivir. En muchos relatos está el mandato de sobrevivir para contar, que el mundo "sepa la verdad".

> *"Ellos pensaron que habíamos muerto, pero aquí estamos. Vivos y listos para transmitir de generación en generación, siempre, la historia de nuestro dolor y nuestro martirio."* Lila Rajchman.
> *"No importa de qué forma, lo esencial es dejar un testimonio, una huella de lo que ocurrió en pleno siglo XX. Es un legado que les debemos a las futuras generaciones."* Ana Vinocour.
> *"Los que estuvimos allá, nunca podremos salir de allí; los que no estuvieron, nunca podrán entrar..."* Elie Wiesel.
> *"Guardando silencio actuamos exactamente como querían los nazis, como si nada pasara."* Bruno Bettelheim.
> *"Ruego que crean lo que he dicho sobre Buchenwald. He informado lo que he visto y oído, pero solamente en parte; para la mayor parte de ello, no tengo palabras."* Edward E. Murrow.

Compulsión imperiosa de evitar el olvido, de dar testimonio aunque el otro no quiera oír...

[14] Ibíd.

Evitar el olvido, esa segunda muerte que acecha a los asesinados, que ya en su anónima muerte, en su muerte industrial, les fue arrebatada su identidad. Ahora se los quiere desterrar de la memoria, pero los sobrevivientes se empeñan obstinadamente en hacerlos resurgir como el Ave Fénix desde sus propios relatos...

> *Los sobrevivientes quisieron comunicar todo lo vivido: la soledad y la aflicción de la víctima, las lágrimas de las madres conducidas hacia la locura, las oraciones bajo un cielo ardiente de los condenados (...) Cada uno de nosotros sintió la necesidad de recordar cada historia, cada encuentro. Cada uno de nosotros sintió la necesidad de prestar testimonio. Tal era el deseo de los muertos, su testamento. Desde que el llamado "mundo civilizado" no halló utilidad para sus vidas, entonces será habitado por sus muertes (...) Después de la guerra nos tranquilizamos con que sería bastante relatar una sola noche en Treblinka, contar su crueldad, la insensatez del asesinato y el ultraje nacido de la indiferencia. Sería bastante con encontrar la palabra correcta y el momento propicio para decirlo, agitar a la humanidad fuera de su indiferencia e impedir al verdugo volver a torturar.*[15]

La mejor forma de construir una representación social de la *Shoá* es recurriendo directamente a testimonios de sobrevivientes y ensayos de especialistas; es decir, sin apelar a metáforas eufemísticas ni a "metadiscursos" de imágenes terribles. El horror vivido, resignificado por el paso del tiempo y la mediación del lenguaje, debe ser transmitido en forma literal, sin el confortable placer del *voyeur* que se esconde en la metáfora. En ella, el horror aparece ornamentado de arte, lo cual lo torna en un producto de la industria cultural, digerible por las masas.

Mantener vivo el relato de los sobrevivientes. Ése es el mandato. El relato construido en la ética de ese mandato que las víctimas les transmitieron a los sobrevivientes: "Sobrevive, y que el mundo sepa cómo fuimos asesinados, que no nos olvide", y nuestro mandato adorniano: "que Auschwitz no se repita".

[15] Wiesel, Elie, en http://www.zachor.org/wiesel.htm.

SUMMARY

CATASTROPHE, MEMORY AND POST CATASTROPHE IDENTITY

Catastrophe has been present since the mythical origin (slavery in Egypt) and the annual commemoration of the original threat, the exit of the slavery with the Pharaoh chasing up Moses and the Hebrews to the very depths of the Sea (Amalek trying to destroy the newly formed Jews). Passing by the destruction of the two Temples in Tishah Be Av (specialists estimate that the Romans slaughtered some 800 to 900 thousand out of the million Jews living in Holy Land , between 70 AD -the destruction of Second Temple- and 135 AD -the rebellion of Bar Kochba-).

The festivities of Purim and Chanukah also have characteristics of festivities that commemorate persecutions and survival. The Pogroms, and finally the Shoah; are two words in two different languages but with the same important meaning, summarizing the Jewish history of the XXth century, a history sealed by tragedy, persecution and death.

As a result of this singular historical condition, Judaism has been characterized for developing a series of rituals that helped to produce and reproduce its historical memory, a collective memory built around what Pierre Norá calls *"lieux de la memoire"*, the places of the memory, not more nor less than these same rituals built as historical milestones.

It is about fables and folkloric stories and tales transformed in historical memory reproduced perennially through commemorative gestures and collective rituals.

The catastrophe, either real or mythical, will be placed into the collective identity as an affront to be repaired, as a permanent gap impossible to fill without the proper memory amender. Within Judaism, it makes sense with the Biblical sentence *tzedek, tzedek tirdof* (Justice, Justice thou shall seek); (Deuteronomy 20:16) as an imperative regarding the need for reparation through the justice.

Dra. Marisa Braylan

El delito de genocidio

La construcción de un discurso de la memoria

Evitar ver.
Enterrar la cabeza en la arena.
Vio lo que quiso ver.
Sólo oyó lo que quiso oír.
Ojos que no ven, corazón que no siente.
Vivir una mentira.
Conspiración de silencio.
Economizar con la verdad.
No tiene nada que ver conmigo.
No hagas olas.
Eran típicos espectadores pasivos.
No hay nada que yo pueda hacer al respecto.
Comportarse como un avestruz.
No puedo creer que esto esté sucediendo.
No quiero saber/escuchar/ver más.
La sociedad entera estaba en profunda negación.
Eso no puede pasarle a gente como nosotros.
El plan exigía máxima posibilidad de negación.
Apartar la mirada.
Usar anteojeras.
No pudo asimilar las noticias.
Ignorancia deliberada.
Miró para otro lado.
No lo admitió siquiera para sí mismo.
No sacar a relucir los trapos sucios.
No ocurrió delante de mí.
Debí saberlo desde un principio.

Esta es la porción de un catálogo infinito de las formas de la negación que enumera en su obra Stanley Cohen para dar inicio a una investigación sobre las atrocidades "organizadas" que ha protagonizado la humanidad en el último siglo.

Las experiencias genocidas dan cuenta –entre otros aspectos– de lo que una sociedad, en su conjunto, es capaz de producir y tolerar. No cualquier grupo de individuos convive con campos de concentración si no incorpora –"a fuego lento" y con naturalidad– a su paisaje subjetivo la letal idea de que la desaparición y eliminación del otro salvará su pellejo.

El delito de genocidio se conforma artesanalmente. Las metáforas de la cocción ilustran su advenimiento. El caldo de cultivo puede llevar años cociéndose; sólo hacen falta las condiciones necesarias, la invitación oportuna y la suficiente vulnerabilidad. Tiene la particularidad de ir infiltrándose en las sutilezas de la cotidianeidad, imponiéndose con la fuerza de aquello que deviene natural. Se vuelve peligrosamente imperceptible, a la vez que su presencia se impone y toma por asalto a todo el conjunto social. Los ingredientes de su receta son múltiples, van mutando. La labor es continua y cada acto empleado en ese sentido aparenta ser inofensivo.

Las industrias de muerte que arrojó la modernidad, a cargo de Estados que dispusieron para ese fin todo su aparato burocrático y el monopolio de la fuerza, no serían posibles sin una matriz social discriminatoria. Es decir, si desde el discurso de verdad no estuviera legitimado el prejuicio y la construcción demoníaca de un enemigo.

Luego de finalizada la segunda contienda mundial, en 1945, la masacre sistematizada desatada por el régimen nazi pedía a gritos un marco regulatorio que castigara hechos –sin duda– ilícitos, pero que merecían un tratamiento especial por sus dimensiones cuantitativas y cualitativas. Este contexto preparó el campo discursivo para acuñar el término "genocidio".

Largo fue el camino recorrido, y es hasta la fecha que siguen bajo discusión sus alcances terminológicos.

De todos modos, el tribunal de Nüremberg afirmó que los delitos cometidos eran crímenes contra el "derecho de gentes". Los definió como: *"asesinatos, secuestros, torturas, degradación de la persona mediante prácticas crueles e inhumanas, realizados por motivos políticos, desde posiciones oficiales del Estado o bajo su aquiescencia o complicidad, lesionando de tal modo los valores que la humanidad no duda en afirmar como esenciales y constitutivos de la personalidad humana (...) y cometidos contra toda ella"*.

Las conductas criminales señaladas resultaron de tal envergadura que se sentó el principio de que se toman en consideración con independencia del lugar donde hayan ocurrido y más allá de la nacionalidad de víctimas y victimarios.

Tal conclusión es el producto de la llamada "conciencia valorativa internacional", que con el tiempo se fue plasmando en norma jurídica positiva a través de diversos instrumentos, como la Convención de Ginebra de 1864, la Convención de La Haya de 1899, los Convenios de Ginebra de 1949, la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados, y el Tratado de Versalles de 1919, con

el establecimiento de un Tribunal Penal Internacional para poder juzgar las responsabilidades individuales.

La definición de "crímenes contra el derecho de gentes" presentó un nuevo giro durante y después de la segunda contienda mundial. Los tribunales que juzgaron a los criminales nazis sentaron los siguientes principios: imprescriptibilidad, jurisdicción universal, nacionalidad de víctimas y victimarios, responsabilidad individual y ausencia de excusas eximentes.

Finalmente, el Derecho Internacional Público sancionó la convención que previene el delito de genocidio. Esta auspiciosa norma presenta, sin embargo, algunos cuestionamientos de consideración. Podrá afirmarse que el tipo delictivo bajo análisis se sustenta sobre tres pilares: la masividad, la sistematicidad o planificación y el grupo victimizado.

En relación a la masividad, su aspecto cuantitativo, podría aparecer la pregunta de cuántos. ¿Existe, acaso, una cifra acordable a partir de la cual puede hablarse de genocidio? Cada vida humana es infinita, y son las circunstancias bajo las cuales es aniquilada las que configurarán el tipo. De ahí que el hincapié deberá hacerse en el plan orquestado por el verdugo y no en cuántos fueron sus víctimas.

El tercer pilar alude al aspecto cualitativo: ¿quién es "genocidiable"? De esta manera, se constituye en un problema el *numerus clausus* de la lista de grupos enumerados taxativamente por la norma. El criterio selectivo de los posibles destinatarios de estas maquinarias de exterminio implicaría un ejercicio de discriminación contrario al derecho de igualdad y a la vida que se supone proteger. Durante las discusiones parlamentarias de esta convención no se incluyó, por ejemplo, al grupo "político", respondiendo a los intereses en juego de las entonces dos potencias mundiales en el contexto de la denominada "Guerra Fría" (la Unión Soviética y los Estados Unidos).

Sería imposible analizar el fenómeno del genocidio sin una atenta mirada hacia la sociedad que lo hace posible. El aspecto sociológico también da cuenta de todos los aspectos que se ponen en juego, que incluyen el campo discursivo, la discriminación, la violencia física, el exterminio propiamente dicho y la construcción discursiva de la memoria de perpetradores, observadores y sobrevivientes.

Desde un punto de vista sociológico, el delito de genocidio debe entenderse como un proceso. Desde esa disciplina se puede tomar un patrón posible que enumera seis instancias o etapas de ejecución (Feierstein, Daniel. *Seis estudios sobre genocidio*. Eudeba).

El primer momento se denomina "construcción de una otredad negativa". Este primer momento es de orden discursivo: desde el mundo de las imágenes y el lenguaje se instala la idea de un otro con caracteres negativos o degradantes que afectarían a la mayoría "normal". Es muy común la utilización de metáforas

médicas y biológicas, en las que se sostiene la idea de la supervivencia de cierta "pureza" desterrando todo aquello que la "contamina".

Si en este paso hay ausencia de sanción o denuncia, fácilmente se estaría pasando al segundo, que consiste en un "hostigamiento", tanto legal como físico. Aquí ya hay un salto cualitativo de consideración: se pasa, concretamente, al plano de los hechos. Violentar al grupo marcado no sólo será incitado por el discurso, sino que también será legal.

Tercer momento y "punto de clivaje": el "aislamiento espacial". En todas las experiencias genocidas analizadas existe un momento concentracionario: ese grupo discriminado y hostigado será apartado del grupo social, puesto por fuera de la vista del resto, cortando los pocos lazos sociales que hubieren sobrevivido a las primeras dos fases. Es denominado "punto de clivaje" porque, dadas sus características, no tiene retorno. En esta instancia cabe con perfección la frase "ojos que no ven, corazón que no siente": se vuelve invisibles el sufrimiento y la posibilidad de identificación y solidaridad con las víctimas. Asimismo, es útil a la corrida de rumores y a la confirmación siniestra del discurso prejuicioso y racista: "¿Viste en las condiciones en que viven?", o el tristemente célebre: "Algo habrán hecho para vivir de ese modo o para que les suceda lo que les está sucediendo", etc.

El cuarto momento consiste en el "debilitamiento sistemático" físico y emocional. Las condiciones de hacinamiento y pérdida de la subjetividad hacen de ese grupo humano una masa uniforme de vaciamiento de sentidos e identidad. Nadie llega a los centros de exterminio sin haber atravesado por la experiencia de haberse convertido en un mero objeto.

El quinto paso es el "exterminio" propiamente dicho, el asesinato masivo y material de los cuerpos sufrientes que lograron llegar con vida –por ejemplo– a las cámaras de gas.

Pareciera que el camino hubiera encontrado allí su último destino, ¿qué más puede suceder después de la muerte? Sin embargo, es posible volver a entrar en el campo discursivo: el sexto momento se denominaría "realización simbólica". Es el modo en que se relatan los hechos, la construcción discursiva de la memoria. No sólo desde los posibles sobrevivientes, sino también desde los familiares de las víctimas y los perpetradores.

Desde estos últimos podrían caber tres posibilidades, con sus correspondientes consecuencias: 1) negación absoluta de los hechos, 2) relativización o minimización de la dimensión de la masacre o la miserable discusión sobre la "cantidad" de víctimas, o bien 3) la reivindicación de lo sucedido.

En cuanto a los sobrevivientes o familiares de las víctimas, es interesante tomar para el análisis de ese discurso la clasificación que hace Tzvetan Todorov en su trabajo *Los abusos de la memoria.* Este autor diferencia dos modos de "recordar": 1) la "memoria literal", que es autorreferente y tiene la imposibilidad de despegarse de la experiencia trágica vivida, y 2) la "memoria ejemplar",

que permite resignificar el presente para otorgarle un sentido más panorámico al pasado, admite el ingreso en el aprendizaje de lo vivenciado de muchos más actores, contextos y perspectivas a futuro. Es una memoria más "solidaria", que incluye a la humanidad toda como potencial víctima o planificadora de lo siniestro. Impide centrar la mirada en un solo grupo victimizado.

Por todo lo señalado en los párrafos anteriores es crucial desterrar definitivamente la noción de que los idearios de negación del otro –y de exterminio, después, en el peor de los casos– son obra de dementes desquiciados que sorpresivamente toman el poder. Es hora de asumir que la humanidad tiene en su potencialidad a Auschwitz y la ESMA. Y para eso necesita de una gran cantidad de gente dispuesta a cumplir pequeñas funciones que –en sí mismas– parecen insignificantes, tejiendo redes de complicidad e indiferencia, volviendo posible aquello que supuestamente horroriza.

Existe, según Cohen, un triángulo de la atrocidad: en el primer vértice, las víctimas; en el segundo, los perpetradores; y en el tercero, los observadores, aquellos que ven y saben lo que está pasando. Ahora bien, vayamos por partes: para las víctimas, todos los medios de reparación disponibles a ese efecto; para los perpetradores, la aplicación de la Justicia, sin miramientos, la ausencia de impunidad; ¿y para los observadores...? Ese vértice es el que muestra más aristas y ambigüedades, ya que cuanto más difusa es la responsabilidad, las personas son incapaces de identificarse con las víctimas. Estos individuos son llevados gradualmente a aceptar como acciones normales aquellas que inicialmente eran consideradas repugnantes. Niegan el significado de lo que ven, evitando o alivianando la información sobre el sufrimiento. Pierden, con los marginados, toda posibilidad de empatía, que es el conocimiento de la conciencia de los demás. En definitiva: perpetradores y observadores, idéntico vacío moral.

Las justificaciones se aprenden por transmisión cultural ordinaria y son extraídas de un acervo bien establecido y colectivamente disponible; en términos de Goffman, "cuentos tristes". Tales desconocimientos no son estados mentales privados, están fijados en la cultura popular, los códigos de lenguaje banal y las legitimaciones fomentadas por el propio Estado.

Esta clase de fenómenos da cuenta de lo que, en su estructura, tiene una sociedad determinada de agresión, indiferencia, negación… Se hace visible ahí donde todavía la educación y el contexto "hacen agua", deja al descubierto y en evidencia el aún pobre fomento de la transmisión del pilar básico de toda democracia: el ejercicio pleno del derecho a la igualdad.

El mecanismo de la negación otorga el escenario propicio para que se erijan racionalizaciones que van volviendo digerible la evidencia de los hechos.

Todo proyecto genocida tiene por misión desmantelar la posibilidad de convivencia entre formas de vida autónomas, con la consiguiente destrucción de la articulación de las redes de contención. Por lo tanto, debiéramos preguntarnos

hacia dónde queremos tender como comunidad, cuál sería el proyecto colectivo de singularidades que ensanche las bases para obtener una pirámide más abarcativa e incluyente de la diversidad.

Este trabajo se erige sobre la necesidad de que se vuelva difícil instalar la aparentemente inocua expresión "no sabía lo que estaba pasando" y para que no parezca que "el sufrimiento siempre sucede en otro lugar".

Se presenta también como una voz de la memoria del presente y el porvenir, que lejos de pretender la autorreferencia estéril de experiencias traumáticas vividas, invita a la resignificación del dolor humano y a conocer al otro, para saber más sobre uno mismo.

> *Los muertos demandan a los vivos: recordadlo todo y contadlo; no solamente para combatir los campos, sino también para que nuestra vida –al dejar de sí una huella– conserve su sentido.*
>
> Tzvetan Todorov

SUMMARY

THE CRIME OF GENOCIDE. THE CONSTRUCTION OF A SPEECH OF THE MEMORY

a) The concept of genocide framed in International Public Law. Discussions around the basic constituent principles of the traditional penal figure.
b) Modernity as a propitiatory frame for the crime of genocide.
c) Prejudice. Discrimination. The discursive matrix of disdain towards the "other."
d) Genocide as a process of social construction.
e) Anti-Semitism as transversal axis of the genocide perpetrated by Nazism in the Shoah.
f) Other genocidal experiences.
g) Memory and transmission of traumatic experiences in the classroom.

Not any society can coexist peacefully with concentration camps, that was possible, because previously there was a long process of denial and a mechanism of invisibility of evil: the normality of the suffering of those deprived of their identity as humans beings, and their isolation from legal protection.

An crucial aspect, is the transmission of these events. How we choose to do this may make possible that opposite ideas to the memory could emerge, allowing the identification of the present with the past and the projection of a promising future.

Then, there might appear not only the voices of the survivors and those of their direct relatives, but also the voices of the perpetrators and accomplices, minimizing or even denying the evidence of the facts.

Consequently, it is a crucial pedagogic role as a reference frame for prevention of crimes of "lese-humanity".

Dr. Arnoldo Siperman

Del drama musical a la *Shoá*

La fundación wagneriana del nazismo

Este trabajo señala un itinerario, el que va de la obra musical y teatral del compositor alemán Richard Wagner a la *Shoá*, momento culminante de la experiencia histórica denominada Tercer *Reich*. En otras palabras, del drama escénico wagneriano al infernal drama de muerte puesto en escena por el nazismo. Sus ecos siguen resonando.

El eje de mi planteo es que la llamada "obra de arte total alemana" wagneriana debe ser examinada más que como el producto cultural que obviamente es, como un "motor" cultural. Se apoya sobre bien enraizados mitos y los multiplica con la potencia sugestiva de la música y la escena.

Se sostiene aquí, en esta perspectiva, que el "drama musical alemán" (terminología que su autor prefería respecto de las más comunes "ópera" u "ópera romántica" alemana) es el momento fundacional del nazismo, que contiene los elementos esenciales de su constelación mítica e ideológica y que presenta –en la ficción escénica– los elementos que el nazismo operó como sus concretas circunstancias existenciales, sus proyectos y su concepción de mundo. En particular, su concepto señorial del *Volk*, su vocación expansiva, su potencia revolucionaria al servicio de la destrucción del orden establecido, su apología del caudillo-conductor, su exaltación del varón guerrero y su elogio de la violencia. Todo ello, iluminado por el mito racista de la sangre.

De modo que la relación del wagnerismo con el nazismo no constituye –como suele afirmarse– una apropiación que este último hubiera efectuado de aquél, sino que hay entre ellos una vinculación genealógica. Wagner debe ser entendido como el profeta fundador de una política auténticamente religiosa, de un monoteísmo pagano de la raza, de la cual fue Hitler el realizador práctico, el discípulo capaz de poner en escena el gran drama, no ya en el ámbito teatral de la Festspielhaus de Bayreuth, sino en el horrendo teatro de los campos de exterminio.

Ese devenir genealógico transcurre en la distancia temporal entre la obra wagneriana y la experiencia nazi (entre la muerte de Wagner y el ascenso de

Hitler al poder transcurrió medio siglo), cuestión que hay que examinar atendiendo a dos coordenadas.

La primera consiste en la remarcable capacidad anticipatoria que tiene el arte respecto de los movimientos de otras esferas de la vida social. Al no trabajar con los hechos puros y duros –como las ciencias sociales– ni con sistemas conceptuales filosóficos, sino con tendencias o disposiciones que el artista percibe –e incluso, genera, aplicando su propia potencialidad creadora–, el arte puede anticiparse a los movimientos de la vida social o política. A lo que se agrega que la imaginación poética es propicia para el desarrollo de ensoñaciones y fantasías que –a veces– conducen al "callejón sin salida" del olvido, en tanto que otras desembocan en su realización práctica.

La segunda coordenada se refiere a la caracterización de la obra wagneriana como un manifiesto político, lo que nos ubica frente al par profeta/discípulo que subraya, desde el título de uno de sus libros, el especialista alemán Joachim Köhler.[1]

Oportunidad del planteo

El planteo del tema es particularmente oportuno en estos tiempos de auge de debates históricos que encubren tendencias neonazis y colocan a algunas argumentaciones al servicio –consciente o inconsciente– de las posiciones enfrentadas en ellos. A lo que se agrega que, a la luz del recrudecimiento del conflicto en Medio Oriente, el antisemitismo ha sido puesto a la orden del día, con la consiguiente revalorización de todo aquello que "lleva agua para su molino".

El tipo de relación entre Richard Wagner y el nazismo estaba claro para quienes se ocupaban del tema durante e inmediatamente después de la Segunda Guerra. Un historiador proveniente del periodismo, que vivió en Alemania y abandonó Berlín recién con la entrada de los Estados Unidos en la contienda, William L. Shirer, lo expresó con claridad en los dos libros que dedicó a la experiencia histórica nazi: *Diario de Berlín* y *Auge y caída del Tercer* Reich.[2] Él fue testigo presencial del modo en que tanto los medios oficiales como los sentimientos difundidos entre la población acogían el programa wagneriano y de la devoción que se profesaba hacia esa obra artística.

Cuando la guerra se encontraba aún en curso, Joshua Trachtenberg lo precisó, desde una perspectiva más académica. Puso de relieve que el programa del nacionalsocialismo llevó a la superficie e intensificó los anhelos latentes del

[1] Köhler, Joachim. *Wagner's Hitler. The prophet and his disciple*. Cambridge-Oxford, 2000. Ver también Köhler, Joachim. *Richard Wagner. The last of the titans*. Oxford, 2005.

[2] Shirer, William L. *Auge y caída del Tercer* Reich. Barcelona, 1962.

pueblo germano por retornar a su pasado romantizado, expresando la misma nostalgia por los tiempos legendarios de los dioses germanos y los héroes medievales que atraviesa toda la obra de Wagner.

Escribía, comentando lo que caracterizaba como *"regresión espiritual"*, que el pueblo germano "*está dominado por Richard Wagner. Pero no el Richard Wagner de las melodías incomparables, aunque todavía debatidas, sino el Richard Wagner que volvió a la vida el mundo funesto, despiadado y olvidado de la antigüedad germana, el mundo de los dioses y héroes en lucha, de los dragones y demonios, del destino y la épica pagana que se presenta a sí misma ante los otros pueblos como mera ópera wagneriana, pero que se ha vuelto realidad inconsciente para las masas alemanas y ha sido elevada a mito inspirador por el movimiento nacionalsocialista que gobierna el Tercer* Reich".[3]

El moderno antisemitismo, llamado "científico", no es una invención de Hitler –continuaba explicando–, pero nació en Alemania, durante el siglo XIX, y floreció en la Francia del "*affaire* Dreyfus" y en Europa Central y Oriental, donde la concepción medieval del judío –que subyace en la predominante antipatía emocional hacia él– tenía y todavía tiene raíces profundas.

Ese punto de vista coincidía con el de los propios nazis, que remontaban su prosapia intelectual a la obra de Wagner, y se apartaba de interpretaciones como la de George Bernard Shaw, quien no se refugió en una lectura estetizante de esa obra –como sí lo hacen algunos wagnerianos actuales–, sino que aportó una lectura política, pero de otro signo.

Según su enfoque, *El anillo de los nibelungos* resultaría una alegoría del radicalismo político, en la que Sigfrido representa a Bakunin. Wagner sería –para el gran escritor irlandés– un portador de anhelos progresistas y revolucionarios. Pero en ese contexto, no logra explicarse cómo congenian esas aspiraciones con el racismo que impregna su obra y el elitismo nacionalista que casa mal con los objetivos emancipadores que Shaw admiraba en ese radicalismo. Pasa por alto, además, que las veleidades revolucionarias del músico sobrevivieron muy poco a los acontecimientos de 1848 y 1849 y a su exilio. Para la época de *El anillo...* estaban ya olvidadas...

Los debates instalados hoy en torno a Wagner y su obra giran, principalmente, en torno a dos aspectos centrales y a otro un tanto desplazado del centro de la atención. El primero es el tema del antisemitismo del gran compositor alemán, y la relación entre arte y política con referencia a su obra, el segundo; el restante, del que sólo haré breve mención, el mérito de su aporte propiamente musical.

[3] Trachtenberg, Joshua. *The devil and the Jews. The medieval conception of the Jew and its relation to modern anti-Semitism*. Philadelphia, 1983.

a) El antisemitismo de Wagner

En toda su obra escrita, en forma bastante grosera y hasta brutal, y de un modo refinado y sutil en sus óperas, cuando hace música y teatro, Wagner se expide rotundamente en contra de los judíos. Particularmente en un panfleto publicado originariamente en 1850 y republicado veinte años después: *El judaísmo en la música*. No es éste el lugar para su análisis detallado, pero sí lo es para destacar dos puntos.

El primero, que el trabajo adscribe claramente a una línea biologista, ya que los elementos negativos que detecta en los judíos no pueden ser contrarrestados, ni menos aún neutralizados –según lo puntualiza el autor–, por la educación, ni por la asimilación, ni por la conversión. De nada vale, para los judíos, aceptar el bautismo o ingresar en medios sociales y culturales de los países anfitriones, pues sus rasgos tienen carácter racial.

El segundo, casi una consecuencia forzosa de la inmutabilidad de sus caracteres odiosos y contaminantes, remite a una instancia de destrucción: lo único que cabe esperar respecto de los judíos es su *Vernichtung*, vocablo alemán de gran potencia expresiva y con el cual culmina su opúsculo, que debería ser traducido como "anonadamiento" o "aniquilación".

A pesar de que parece imposible dudar del antijudaísmo militante y racista de Wagner, se han desarrollado –también en este tema– impulsos revisionistas.

Dieter David Scholz publicó, en 2000, un estudio orientado a "corregir" el juicio sólidamente fundado sobre ese antisemitismo.[4] Según su particular lectura, *El judaísmo en la música* pone a la judeofobia en clave revolucionaria, en consonancia con el anticapitalismo de *La cuestión judía*, de Marx, con cuya tonalidad no puede discutirse que tiene visible semejanza, incluso en uno de sus aspectos más irritantes: la supuesta opresión ejercida por los judíos sobre las naciones que los hospedan.

En ese contexto, el *Vernichtung* del cierre del libelo wagneriano no estaría convocando a la aniquilación física –tema todavía ausente de la agenda judeofóbica alemana de su época, como explica Scholz–, sino invitando a los judíos a su "autodestrucción", a dejar de ser judíos. En sus palabras, a desviarse del espíritu del capitalismo.

Pero esa interpretación no resiste el cotejo con los términos en los cuales *El judaísmo en la música* expresa su antisemitismo. Wagner advierte allí al lector que se ocupará del tema desde la perspectiva del arte y no de la religión o la política, lo que para quien tiene una concepción del arte como la del compositor no limita, sino que amplifica sus argumentos.

[4] Scholz, Dieter David. *Richard Wagners Antisemitismus. Jahrhundertgenie im Zwiellcht. Eine Korrektur*. Berlín, 2000.

Dice, con todas las letras, que el judío no pierde sus odiosos atributos por la conversión y el bautismo, ni por su adhesión a ideal político o cultural alguno. Que ya su apariencia exterior lo muestra como una *"fantasía caprichosa de la naturaleza"*, que carece –en razón de sus inmodificables caracteres– de la posibilidad de acceso a las formas superiores de la vida; esto es, la música y la poesía. En Wagner, entonces, la "cuestión judía" nada tiene que ver con la lucha de clases, ni con el socialismo: su inferioridad, su *"simiesca"* (sic) ineptitud para lo más egregio de la condición humana –el arte– es una característica inmodificable de su ser.

En cuanto a que una "solución" tan radical del "problema judío" como la aniquilación aún no formase parte de la agenda en 1850, ello no hace sino confirmar mis puntos de vista: el carácter precursor de la prédica –y del conjunto de la creación artística– wagneriana. Las invectivas del panfleto –y especialmente, su conclusión– anticipan con una claridad estremecedora lo que en su hora habría de denominarse "Solución Final del problema judío".

Otros comentaristas, sin poner en duda el antisemitismo del creador de la *Tetralogía*, han sostenido que no excedía el nivel de antijudaísmo existente en la intelectualidad alemana de su época.

Daniel Barenboim lo ha manifestado reiteradamente: el antijudaísmo de Wagner debe ser leído –afirma– en función del *Zeitgeist*, el espíritu de su tiempo, subrayando que esos sentimientos estaban ampliamente difundidos en las sociedades europeas de la época, y en la alemana en particular. Barenboim no parece advertir que ese *Zeitgeist* debe ser –a su vez– leído según los parámetros políticos y morales del tiempo del lector.

Su propuesta de lectura conduciría a la absolución moral de Torquemada, y habría que contemplar con benevolencia también los *pogroms* rusos de fines del siglo XIX y comienzos del XX porque, ¿acaso el antisemitismo no formaba parte de los lugares comunes de la cultura y el imaginario popular de los rusos en esa época?

Barenboim, sin vacilar frente a lo contrafáctico y renunciando al que podría suponerse como el espíritu de "nuestro" tiempo, sacó sus propias conclusiones, afirmando: *"posiblemente si yo hubiese sido músico en esa época* (la de Wagner) *y no hubiera sido judío, también hubiera sido antisemita"*.[5]

b) La separación entre el arte y la política

Se ha sostenido la necesidad de separar las características personales y las definiciones ideológicas de Wagner del contenido de su obra artística. Es un punto de vista admitido por muchos comentaristas, críticos y aficionados a la música

[5] Barenboim, Daniel. "Las relaciones judeo-alemanas y la fuerza de la música", en *Kulturchronik*. Nº 2. Buenos Aires, Goethe Institut, 2001.

y los montajes escénicos del compositor. Los méritos de su creación artística no se verían contaminados por los desarreglos de conducta moral que se le imputan habitualmente, ni tampoco por sus posiciones políticas; en consecuencia, el que haya sido antisemita no restaría mérito alguno a su obra artística y debería ser irrelevante en lo que atañe a su evaluación crítica.

El ensayista, político y musicólogo Edward Said, por ejemplo, llegó tan lejos en esa línea que, para calificar el rechazo a la posibilidad de ejecutar obras de Wagner en la programación oficial de Israel, recurrió a la palabra "tabú", cuya remisión a las prohibiciones constituyentes define como "irracional" una actitud adversa frente a la obra del músico alemán.[6]

La opinión de Said no es solitaria. La comparte Barenboim, quien ha colocado la posibilidad de ejecutar esa música en Israel en términos de libertad de expresión y ha insistido en pregonar esa independencia entre lo artístico y lo político, la cual –hay que decirlo– no es consistente con el proyecto musical y político que él mismo anima a través de la orquesta juvenil mixta que ha fundado y dirige. Frente a la música de Wagner, no deberían interesar sus convicciones políticas (su antisemitismo); frente al proyecto musical de Barenboim, su vocación política pacifista debería ser –en cambio– lo más relevante.

De todos modos, estas opiniones también han sido compartidas de buena fe, ya por la excelencia del vehículo musical wagneriano, ya como efecto de la habilidad estratégica de un Wagner que jamás mostró en escena a un personaje explícitamente judío, sino que atacó a los israelitas denigrando los rasgos definidos por la judeofobia popular y tradicional, pero puestos en el cuerpo y los actos de los personajes odiosos o grotescos del folclore germánico. Tal el caso de los despreciables nibelungos, en los cuales el espectador apenas suspicaz verá a judíos, aunque ni una sola palabra se haya pronunciado para señalarlo.

Basta advertir cómo diseña a los personajes de Alberich y Mime en *El anillo…*, la tetralogía que –en palabras de Mark Weiner–[7] es la obra que constituye su campo de batalla contra los judíos: feos de cuerpo, físicamente adscriptos a la tradición icónica antijudía, corruptos en su lenguaje, miserables en su comportamiento moral, codiciosos y pérfidos. Estrategia antisemita inteligente, no solamente por la mayor eficacia que tiene sugerir que proclamar, sino porque preservaba la venta de abonos para Bayreuth a los numerosos judíos ansiosos de figuración pública y de la presencia impuesta por la moda.

Pero hubo y hay muchas personas enfrentadas con esa supuesta asepsia política para abordar su obra, y no se trata solamente de críticos actuales.

[6] Said, Edward W. "Barenboim y el tabú Richard Wagner", en *Le Monde diplomatique*, octubre 2001.

[7] Weiner, Mark. *Richard Wagner and the anti-Semitic imagination*. Toronto, 1996.

Primero y principal, el propio Richard Wagner, quien nunca ocultó que asignaba a su obra el sentido de un gigantesco proyecto de redención nacional para el pueblo germano. Luego, sus seguidores, como el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia según el espíritu de la música*, que veía en él al restaurador del drama trágico griego, aunque luego renegó del maestro en términos ásperos. Pueden citarse otros posteriores, algunos como voces realmente autorizadas para juzgar si hay o no en la obra dramática y musical de Wagner auténtico y visceral nazismo. Uno de ellos, nada menos que el gran discípulo: Adolf Hitler.

c) El mérito musical

Dos palabras sobre este tema para señalar que, frente al vasto coro laudatorio de los méritos musicales de Wagner, no sería difícil ubicar también detractores –en el plano de la crítica estrictamente musical–, como Charles Baudelaire o Igor Stravinsky. Pero no es éste un tema central: de haber sido Richard Wagner un músico ramplón, ¿tendría acaso sentido examinar la influencia de su obra, como se lo ha hecho y se lo sigue haciendo?

La "obra de arte total alemana" como manifiesto político

Me encuentro ahora en el núcleo de esta presentación. Afirmo que la obra teatral y musical wagneriana, que su propio autor definió como *Deutsches Gesamtkunstwerk*, es un manifiesto de racismo político, un vasto proyecto político y social; proyecto que pasó al acto por obra del nazismo, y cuyos ecos –también políticos– se siguen percibiendo con intensidad.

Para entender mejor cómo es que un *corpus* de obra artística puede haberse constituido en el punto de partida de un amplio programa de acción política es útil la comparación con el *Manifiesto comunista*.[8]

En este último se distinguen conceptualmente dos aspectos. Por una parte, el desarrollo de un modelo de sociedad fundado en su división en clases; a su vez, definidas en términos económicos y en mutua relación de lucha; un diagnóstico del capitalismo. Por la otra, una convocatoria a la acción política, a la revolución destinada a subvertir el estado de la división de clases del capitalismo. Es una obra política de índole literaria, en el sentido que interpela a "lectores". Se inscribe en la tradición del *logos* grecorromano, del pensamiento ilustrado desarrollado desde Francia –especialmente, en sus vertientes materialistas–, de la economía política puesta en marcha por la Ilustración escocesa, del idealismo filosófico alemán personificado en Hegel. Se dirige a la "inteligencia" de las personas, trata de movilizar el

[8] Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Manifiesto comunista*. 1848.

"pensamiento" –aunque, por esa vía, también emociones– y, a partir de allí, conducir a la acción.

Frente a ese espectro que recorría Europa –para usar la metáfora con la cual se inicia el *Manifiesto*– se alza una visión alternativa, que va tomando forma y desarrollándose a lo largo de la segunda mitad del siglo. Diagnostica su tiempo de otra manera y convoca a otra acción política. Se funda no en un modelo de "sociedad" de clases, sino en uno de "comunidad" racial. Implica un alejamiento radical del humanismo ilustrado, de la estética clasicista, del contractualismo social. Interpela las emociones, sentimientos y pasiones, por encima de la reflexión crítica y el discurso argumentativo. Su gran vehículo expresivo, su "manifiesto", no puede ser el discurso articulado, destinado a "persuadir", sino el arte, destinado a "conmover".

La música ocupa, allí, un lugar privilegiado porque supera a la monotonía del habla y no depende de la concentración que exige la lectura. Gracias a su prodigiosa riqueza de recursos, la seducción melódica, la inversión, el contrapunto, la simultaneidad polifónica, los juegos rítmicos y armónicos, puede expresarse al margen y en contra de la lógica discursiva, alojando la contradicción y revertiendo al tiempo. Por ello, por su aptitud para manejar gamas infinitas de matices, logra efectos hasta "shamánicos" y narcóticos que por ninguna otra vía artística o expresiva podrían lograrse.

El gran aparato conceptual e ideológico marxista, ordenado utópicamente a una humanidad igualitaria, tiene su contrapartida –y a la vez, su paralelo– en el despliegue mitológico wagneriano, lanzado a construir un "imperio de mil años" para un incontaminado "pueblo de señores".

En la genealogía del nazismo, Wagner es una referencia esencial. Porque su obra artística es su manifiesto y la unanimidad racista, su eje pudo decir Éric Michaud que el gran triunfador, en 1933, fue Wagner y que lo logró destruyendo la política entendida como actividad agonal y dialógica.[9] No vale, entonces, preguntarse cómo es que Wagner pudo haber sido nazi; la verdadera pregunta es si acaso pudo Hitler haber sido otra cosa que wagneriano.

El contexto

Wagner trata de poner en obra el sueño romántico de una religión del arte. Un aparato de monoteísmo pagano centrado en el mito de la superioridad racial y dirigido a la preservación de su pureza. Sangre y tierra, *Blutt und Erde*.

[9] Michaud, Éric. 1933. "Le triomphe de Richard Wagner. La destruction de la politique", en AA.VV. *Le IIIe Reich et la musique*. París, 2004. Del mismo libro, también, en especial: Goldschmidt, Georges-Arthur. "Culture nazi, culture de mort"; Splitt, Gerhard. "Hitler et la musique"; Buch, Esteban. "Beethoven et le Troisième *Reich*. Profil d'un titan conservateur".

a) El trasfondo cristiano

Esa tentativa reconoce un trasfondo cristiano, sobre el cual edifica su búsqueda mística. Por eso aparecen en su obra, persistentemente, temas caros a las vertientes populares del cristianismo medieval: las historias del Santo Grial y sus caballeros, los guerreros señoriales, las querellas imperiales y papales en *Tannhaüser*.

Una religión no puede fundarse desde la nada, sino desde la religión misma. Jesús, Pablo de Tarso, Mahoma lo sabían. Wagner también.

Necesitaba su "rey mago" y lo tuvo, en la persona de Ludwig de Baviera.

Su insaciable megalomanía exigía un templo, un templo grandioso, *sancto sanctorum* al que peregrinara la germanidad; también lo tuvo, obsequio del "rey mago", y aún hoy se yergue en Bayreuth.

b) La especificidad alemana

La adscripción germana al mito –y su persistencia decididamente irracional y, de alguna manera, sagrada– ha estado relacionada con la fragmentación del país, consecuencia de la dispersión política impuesta por el principio emergente de la Reforma protestante: "*cuius regio eius religio*".

El cristianismo ya no unía –como en el mundo medieval–, sino que separaba, obligando a las diversas comunidades locales a ir detrás de sus príncipes: algunos católicos, y protestantes de variada confesión los otros. La paz de Westfalia (1648) postergó *sine die* el ya demorado proceso de unidad política nacional. El idioma, la música y las creencias marginadas de las religiones oficiales –y por lo tanto, de sus disputas–, empapadas de leyenda mítica, quedaron como los factores aglutinantes y únicos impulsos unificadores.

No sorprende, entonces, que los alemanes hayan sido precursores de los estudios sobre el lenguaje, ni que haya sido en Alemania donde floreció un historicismo jurídico que consideraba el desarrollo del Derecho según el modelo de la evolución del lenguaje.

c) El romanticismo

Sobre ese suelo, el romanticismo alemán –una vez agotado el impulso emancipador del *Sturm und Drang*– produjo una importante línea de pensamiento reaccionario y pasatista, que ponía en consonancia el talante romántico con un germanismo adverso hacia todo lo francés, llámese Ilustración, revolución o bonapartismo. Una invencible desconfianza frente al racionalismo de herencia ilustrada y el universalismo humanista que predicaba en lengua francesa, cuya otra cara es no solamente el relativismo valorativo historicista, sino la persistencia de la revitalización mítica.

Es una derivación del romanticismo, el que va de la rebeldía al conformismo social introvertido, como lo ilustra –en parte– el derrotero inte-

lectual de Goethe. Se apoya en las formas exclusivistas del nacionalismo. Cree, como Heine, que la "revolución romántica" ha sido más significativa en la historia europea que la Revolución Francesa, y como Novalis, que la verdad reside en la poesía. Predomina la convicción de que el arte no puede ni debe limitarse a reflejar mundos o valores que le sean externos; debe, por el contrario, ponerse al frente de la generación social de la verdad, de lo bueno, de lo bello.

Uno de los pensadores más conspicuos de esta filosofía de la soberanía del arte, de su aptitud para generar sus propios valores, fue Arthur Schopenhauer. Consideraba a la música –a su vez– como la forma más elevada del arte y, por lo tanto, la cúspide de la experiencia humana. El filósofo predicaba la superioridad de la música como expresión de la voluntad pura, trascendente a los límites de la representación y capaz de convocar sentimientos profundos en términos que el lenguaje verbal no puede igualar.

Pues bien, Wagner convirtió esa filosofía en realidad tangible: música, apasionamiento, exaltación, erotismo, ejercicio de la voluntad incondicionada. Levantó en *Tristán e Isolda* –la menos política y, tal vez, más introspectiva de sus óperas– un monumento a Schopenhauer. Pero el gran compositor alemán no se conformó con la música como suprema expresión de la voluntad humana. Según él, la música en estado de pureza –la de Mozart y Beethoven–, ya había dado todo lo que podía dar. La posterior, a la que no casualmente denomina "moderna" –en especial, la destinada a la escena–, había sido corrompida por la intrusión judía. Hay que refundarla, afirmó el compositor en varios de sus trabajos escritos, en los cuales explicitó sus propósitos estéticos y políticos.

Refundarla significa más que la renovación de recursos de la técnica musical; significa ponerla en conjunción con el vasto cuerpo legendario, tan caro al romanticismo tardío, en general, y al germano, en particular. Es la constelación de personajes y leyendas medievales que diseña la vertiente nacionalista, la nostalgia de los tiempos de los caballeros teutónicos, del Sacro Imperio; tiempos de dioses y héroes, de fantasmas y dragones.

Con esos materiales, articulados por su enorme talento musical, construye lo que denomina "drama musical alemán", con una extraordinaria pretensión: convertirlo en una "obra de arte total". "Total" en un doble sentido: como obra de arte que resuma las posibilidades expresivas de "todo el arte" y como representación del sentimiento de "todo un pueblo". Se lo hace definir al poeta Hans Sachs, personaje de *Los maestros cantores de Nüremberg*: *"Deutsches Heiliges Kunst"*, *"el sagrado arte alemán"*.

Refundación germana y tardorromántica en la que vibran los ecos de la poesía medieval de Wolfram von Eschenbach, tanto como la exhortación del *Discurso a la nación alemana* de Fichte. Es la integración de una música grandiosa

en un "drama escénico total", el gran proyecto estético –y político, en un sentido fuerte de la palabra– de Wagner.

d) El aporte cientificista

Pero no se puede abarcar el alcance del proyecto sin detenerse en la cuestión de la raza, que no es un ingrediente más, sino el eje ordenador del programa wagneriano. Esa cuestión tiene una matriz muy clara: el judaísmo.

Como hemos visto, Wagner subraya –en su furiosa diatriba antijudía– que los vicios y defectos del judío no son susceptibles de corregirse, dado que se trata de rasgos raciales, inmutables, inmunes a la conversión religiosa y la asimilación cultural. No hay otro medio de conjurar la maldición judía –concluye Wagner, ominosamente– que su reducción a la nada.

Es en esa perspectiva que expresa un determinismo biológico en el cual es realmente un precursor: se anticipa al célebre *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, de su amigo y aristócrata francés Arthur Joseph de Gobineau, que abrió el camino a la aceptación académica y la impostación política del racismo.

Wagner no es un antisemita más de su época, no es simplemente hijo del *Zeitgeist*: es el jefe de fila de una revolución reaccionaria. Esa conjunción de romanticismo trasnochado y biología *ad hoc* hará el tránsito de la judeofobia tradicional europea –que la emancipación había suavizado, pero sin extirparla– al moderno antisemitismo militante y agresivo.

Variaciones sobre temas wagnerianos

Los temas wagnerianos dan oportunidad para incontables variaciones, impregnadas de su programa místico-político. Veamos algunas:

I) Sigfrido

Personaje adorado por Hitler, resume lo más significativo de la concepción wagneriano-nazi del caudillo, epítome de pureza racial.

Sigfrido es producto de los amores incestuosos de los gemelos Sigmundo y Siglinda. No puede imaginarse sangre más incontaminada que la proveniente de dos hermanos concebidos en un mismo acto, lo que garantiza su común paternidad. Su prosapia es extraordinaria, ya que sus padres son –a su vez– hijos de un dios. Su persona contiene todos los atributos del señorío: pureza racial, origen sobrehumano, ausencia de la duda filiatoria del común de los mortales. Es guerrero y artesano, forjador de su propia espada, como si su persona anticipara el pacto mítico-tecnológico de la *Kultur* nacionalsocialista. En su historia escénica hay aún más incesto; filtros mágicos, en los cuales la alquimia opera sobre la memoria; Brunilda y autoinmolación, traición, asesinato y marcha fúnebre.

II) Lohengrin
El héroe que proviene de la orden caballeresca del Santo Grial, metáfora del suprahumano "pueblo de señores". Caudillo que exige amor incondicional, no se le puede interrogar ni por su nombre siquiera.

Elsa no lo comprenderá, cederá ante esa femenina torpeza que caracteriza –asimismo– a las masas populares, y así habrá de perder a su viril conductor. Lección que habrá que aprender: hay que creer, obedecer y combatir –según el mandato fascista–, y antes que nada, callar.

III) Los maestros cantores
La más alemana de sus obras, según la autorizada opinión crítica del doctor Joseph Goebbels. La única de tonalidad festiva, cuya acción transcurre en Nüremberg, ciudad que fuera tan cara al nacionalsocialismo.

Ingresa en ella un elemento importante en la praxis nazi-fascista: la patota brutal que se ensaña con el desvalido –al que lastima y cubre de ridículo–, en el cual no es posible no ver al judío despreciado, desdeñado, sin que exista otro culpable que sus propios vicios y defectos. Su culpa es vivir.

Un canto a los gremios medievales y, también, un muy actual elogio de la matonería.

IV) Del tribuno romano al ocaso de los dioses
Se puede trazar un circuito que va de la ópera juvenil *Rienzi* a *El ocaso de los dioses*. De la historia del tribuno romano que encabezó una rebelión en el siglo XIV, obtuvo una efímera victoria y terminó destruido –junto con su obra revolucionaria– por la traición de sus conmilitones hasta el hundimiento del Viejo Orden de los antiguos dioses, en la catástrofe de fuego del último drama de la *Tetralogía,* aunque sin la presencia de Sigfrido, quien había perecido antes, a manos de la traidora Hagen.

Parábola que bien podría ser el sueño neonazi del siglo XXI.

La doble metáfora femenina

La obra wagneriana contiene, *in nuce*, una verdadera teoría del caudillo. También para ello se remonta al imaginario medieval germánico, del cual desfilan los grandes héroes: Parsifal, Sigfrido, Lohengrin. Sus gestas son las del conductor, al que debe seguirse a ciegas, amarlo, entregarle la vida. Reposa sobre una visión de la filiación y la sexualidad en términos de pureza racial. Visión que se traspone en dos grandes metáforas de lo femenino, en cuya interacción se aloja la propia pretensión conductora de Wagner. Desde la perspectiva de hoy, diríamos que éste es al *Volk*, por medio del drama musical, lo que el *Führer* es a la realización comunitaria del pueblo, por la acción política.

a) De cómo fecundar a la música

En uno de sus escritos, *Ópera y drama*, el músico alemán sostuvo que el organismo musical es esencialmente femenino: apto para concebir, pero no para procrear. Es menester que concurra el poema –vehículo verbal del mito, principio masculino que expresa "pensamiento"– para penetrar y fertilizar a la música, abriendo el camino para la verdadera obra de arte, la "total". En otras palabras, es el mito poético lo que torna grávida a la música y le confiere su dignidad, articulándola en la "obra de arte total", en una expresión del "sagrado arte alemán".

La misión que el músico se autoasignaba tenía una precisa traducción a su propio tiempo histórico. Era de índole fundacional: fecundar una música que se hundía en una estéril decadencia.

Esa tarea tenía como eje el hacerla partícipe de una totalidad expresiva de los sentimientos del pueblo, de su verdadero espíritu, del *Volksgeist*. Sentimientos y espíritu que –claro está– jamás habrían podido ser alcanzados por el judío Mendelssohn ni por nadie de su raza, por más que lograsen dominar las formas, estructuras y recursos técnicos del discurso puramente musical.

Él, Wagner, ario puro, mago del *leitmotiv* y dominador del instrumento musical tanto como de la poesía germánica, heredero autoproclamado de los trágicos griegos, asumía esa misión grandiosa.

b) De cómo fecundar al pueblo

Pero hay otro abordaje del tema, que adquiere un amplio desarrollo durante el siglo XIX y del cual es también Wagner esclarecido precursor. Me refiero a la metáfora, desarrollada –en el plano teórico– por una sociología fundada en el distingo entre "masa" y "elite", que ve en la masa, en el pueblo, una entidad fundamentalmente femenina.

Como entidad que participa de sus rasgos característicos, el pueblo es torpe, crédulo, pasional, irracional. Para Gabriel Tarde, por ejemplo, el pueblo, la "masa", es un elemento "lascivamente femenino". Sin embargo, tiene la riqueza de lo potencial. Lo tiene todo en una latencia que sólo se tornará realidad por la acción del elemento viril, el realmente fuerte y creativo, el portador de la racionalidad.

Ateniéndonos a esta visión crudamente elitista y caudillista, el pueblo –como la mujer– debe ser fecundado. Si un varón cualquiera tiene aptitud para fecundar a una mujer determinada, no cualquiera podría fecundar al pueblo: el *Volk* requiere de la presencia íntima del héroe. Éste deviene conductor, y tiene lugar una especie de cópula trascendental y mística.

Así como la música pura requiere del genio wagneriano para ser fecundada por los ideales populares heredados del cuerpo legendario medieval, el pueblo –la "comunidad" de raza– sólo puede encontrar el camino de su realiza-

ción conducido por el caudillo inspirado. La música y el pueblo son percibidos como organismos mujeriles, cuyo destino es aguardar –con fe y esperanza– al poeta y al conductor. Gravidez de la música integrada a la "obra de arte total", que inspirará al gigante, cuya misión "destinal", sobrehumana, es despertar al *Volk* para conducirlo y lanzarlo fieramente hacia su destino de grandeza y esplendor.

Del pueblo, como de la mujer, se espera entrega, obediencia, sumisión, fe en el héroe-conductor, lealtad incondicional; son los componentes de su ser auténtico. La música, por obra del maestro, se integra en la "obra de arte total" que metaforiza la transfiguración del pueblo en "comunidad" organizada por la obra fecundante del héroe viril y heroico.

En esos términos, el drama constituye una puesta en escena de lo más intenso y profundo del imaginario nazi en cuanto a las relaciones entre el pueblo y su conductor. En otras palabras, el descarnado núcleo de su peculiar erótica del poder, que no deja espacio para el amor del significante.

Lo que desaparece en esta visión es la mediación de la racionalidad de la ley. Se disuelve la instancia normativa y, con ella, la protección sustantiva frente a la locura.

La religión de la sangre

En la obra de Wagner hay un permanente recurso a la tradición pagana: Wotan y el Walhalla aparecen por doquier. Pero en la medida de su propia madurez artística e intelectual, se agrega una apropiación y resignificación de historias, leyendas y personajes relacionados con las tradiciones cristianas, como ocurre en *Parsifal*.

En este caso, el autor reemplazó la denominación "drama musical" por "festival sacro". Con el tono autoritario que caracterizó toda su actividad pública, prohibió que se aplaudiera en el teatro; la representación debía ser vivida como un oficio religioso. Proyectó su sentimiento maníaco del poder más allá de su propia muerte: el "festival sacro" solamente podría representarse en el teatro de Bayreuth. Atendida por su viuda, esta singular disposición retrasó en treinta años la difusión internacional de la obra.

En *Parsifal* vuelve Wagner sobre uno de los temas más caros a su vocación romántica de rescate del legendario medieval: la historia de los caballeros del Santo Grial, que –por otra parte– estaba aún presente en las devociones populares luteranas. Como es sabido, el Grial en cuestión es el cáliz en el cual –según la tradición– habría bebido Jesús en la "Última cena" y, en consecuencia, el que habría utilizado para la institución de la eucaristía. En ese mismo cáliz, además, José de Arimatea habría recogido sangre de Jesús, supliciado en la cruz, ocultándolo y llevándolo luego a Europa, más precisamente al mediodía francés.

Los caballeros encargados de su custodia, sobre los cuales existe una vasta literatura medieval, aparecen en otras obras de Wagner y son el centro de este "festival sacro", en el cual constituyen una alegoría de seres superiores e incontaminados, que se enredan en una serie de juegos perversos, de los cuales forman parte la castidad; el incesto; la autocastración de Klingsor, como figura de la circuncisión; la versión femenina del "judío errante", Kundry, seductora, vengadora y perversa; la magia y –por sobre todo– la muerte.

Las tonalidades cristianas de este festival, obra tardía del repertorio wagneriano, hicieron pensar en su reconciliación con el cristianismo. Así lo percibió su suegro, Ferenc Liszt, viviéndolo como una positiva conversión; así también lo interpretó su ex amigo Nietzsche, pero valorándolo en sentido inverso, como una indigna caída de rodillas ante Roma.

Los elementos cristianos de *Parsifal* deben ser vistos en la perspectiva que el propio autor enuncia en su *Religión y arte*:[10] en tiempos en que la religión va desapareciendo como refugio y posibilidad del alma para expresarse, el arte ocupa su lugar. La "sacralidad" del festival escénico responde a una mística propia y autónoma, que se vale de elementos del imaginario popular cristiano, pero plasmando un sustituto artístico de la religión tradicional, que deviene la nueva religión de la sangre: su evangelio era la obra artística de Wagner, y él se proclamaba su profeta.

Para examinar la dimensión religiosa de la obra wagneriana –vista en su conjunto, más allá de *Parsifal*– es bueno recurrir a algunas opiniones autorizadas.

Algunas opiniones autorizadas

No hay que perder de vista las inseparables líneas de fuerza principales que orientan su obra: antisemitismo, pureza racial, *Volksgeist*, "obra de arte total". En ese contexto, no es sorprendente que ese artista total, el poeta creador de esa totalidad de sentido, pretenda que su lugar natural es encabezar a todo un pueblo, orientándolo y conduciéndolo.

Ese papel de conductor e inspirador profético le fue reconocido por uno de los más importantes adalides del racismo político, Houston Stewart Chamberlain. En sus palabras: *"El arte del Maestro debe convertirse en un factor determinante y constitutivo en la vida del género humano y le corresponde tomar la iniciativa allá donde el estadista desespera, donde el político deja caer los brazos, donde el socialista se atormenta con sistemas infructuosos, donde el filósofo apenas logra asomarse e incluso le corresponde el deber de salvar a la amenazada religión por medio de la representación de la realidad alegórica que permite aprehender la sustancia de la inexpresable verdad divina"*.

[10] Wagner, Richard. *Religión y arte*. 1880.

Este importante teórico del racismo, Chamberlain –fallecido en 1927 y en el cual el propio Hitler reconoció a uno de sus mayores maestros–, muestra cómo se articulan el racismo político y el sentimiento religioso, sea o no el tradicional, sobre el cual –por otra parte– se apoya el nuevo mensaje redentor. Mezcla explosiva temible, y presente hoy, bastante más de medio siglo después del colapso político del nazismo. Vino viejo en odres nuevos.

Otra opinión interesante respecto del carácter orientador e iluminador de la obra wagneriana es la de Goebbels. Valga como muestra un artículo publicado en el diario oficial del partido, en 1937, en el cual decía, respecto de *Los maestros cantores*: *"Esta obra, epítome del ser alemán, nos enseña lo que realmente es un judío. Gracias a ella, las palabras y los hechos de Adolf Hitler nos han liberado de la esclavitud que padecíamos en manos de esa raza subhumana"*. Y generaliza, respecto de toda la obra del músico: *"Wagner nos dice todo lo que tenemos que saber a través de sus escritos y su música, de la cual cada nota respira el más puro espíritu germano"*. Imposible definir mejor al profeta de la germanidad.

Pero es probable que la voz más autorizada en este tema sea la del propio *Führer.* Como lo dice Safranski, *"se identifica con Richard Wagner: la arrebatadora ebriedad de la música, los grandes gestos, su efecto subyugante sobre las masas, la estilización de sí mismo a través del mito, el hechizante truco teatral".*[11]

Su devoción wagneriana sintoniza con sus propias alucinaciones misionales de dimensión cósmica. Para decirlo con sus palabras: *"Cuando oigo a Wagner me parece oír ritmos de un mundo pasado. Me imagino que –un día– la ciencia descubrirá, en las ondas que pone en movimiento* El oro del Rhin*, relaciones secretas y mutuas conectadas con el orden del mundo".* Para que no quede duda: *"Para mí, Wagner es un dios, y su música, mi religión. Ir a la ópera es como ir a la iglesia"*.

Conclusiones

Conviene preguntarse qué actualidad tienen hoy estas cuestiones, considerando que el nazismo –después de todo– fue derrotado militar y políticamente y quedó demostrada –más allá de toda duda razonable– su naturaleza criminal. Máxime atendiendo a que los derechos humanos, tan brutalmente allanados por el nazismo, parecen integrarse firmemente en el horizonte de sentido de nuestro tiempo.

Podría contestar brevemente: estas cuestiones tienen la misma actualidad que el racismo, que el decisionismo que envenena a las instituciones y que el

[11] Safranski, Rüdiger. *¿Cuánta verdad necesita el hombre?* Madrid, 2005.

fanatismo que hace de la crueldad, una estrategia; de la muerte, un objetivo; de la autoinmolación, un instrumento político; y de los delirios de superioridad –en conjunción con la demagogia social y el matonismo–, un estilo normalizado de la vida social.

El programa wagneriano –como su autor y sus epígonos nazis lo declaraban– aspiraba a desarrollarse en la escena mayor, en el teatro del mundo –*theatrum mundi*, según la metáfora barroca–. La pretensión de esa gigantesca puesta en escena era la de constituir una comunidad contenedora, cálida, sustentada en mitos unánimemente compartidos; lo opuesto de la sociedad fríamente contractual, hiperracional, competitiva, fundada en la energía del debate, herencia de la Ilustración. La cosmovisión wagneriana se acompañaba de su operación política: el empleo de un mito más aglutinante –el del pueblo racialmente puro– en pos de otro mito, la recuperación de una comunidad imperial, fuerte, heroica, indestructible, para lanzarla a un destino de gloria imperecedera.

La propuesta de Wagner conlleva las más serias consecuencias. Su mensaje de superioridad, la alabanza de la crueldad entendida como sublimación de un coraje que no se detiene ni ante la autodestrucción, resuena –incluso– donde su música probablemente jamás haya sido oída, aunque sus discípulos nazis hayan sido –sin duda– escuchados. La aspiración de cohesionar a una comunidad étnica en torno a una idea motriz mítica no murió con Hitler, y el telón no ha caído en el drama del fanatismo, ni parece que vaya a ocurrir en un futuro previsible.

El alucinado sueño de la comunidad perfecta sólo admite la violencia bélica como trato frente a lo exterior a sí misma, imperfecto y despreciable por definición. Hacia su propio interior excluye lo que Javier Muguerza denominara el "imperativo de la disidencia"; es decir, el principio ético universalizable de decir "no" a situaciones en las cuales prevalecen la indignidad, la desigualdad y la falta de libertad.

Los proyectos totalizadores acarrean una exigencia de unanimidad que no se funda en la adhesión a puntos de vista, ni en la coincidencia de intereses, sino en el hecho presentado como incontrastable e inmodificable de la pertenencia a una comunidad racial o religiosa. En ese contexto, la disidencia es leída como un inexpiable crimen contra el principio elemental sobre el que debería apoyarse una auténtica vida comunitaria. La comunidad perfecta, nazi o teocrática, es necesariamente elogio de la guerra con lo que le es exterior e imperio desolado de la unanimidad en su interior.

El legado del racismo político mantiene una ominosa vigencia. El revisionismo negacionista de la matanza perpetrada por el nazismo expresa que hay una tarea que Hitler dejó sin consumar en su debida plenitud y que habría que completar ya mismo. Hitler-Sigfrido, destruido por la traición, trasmitiendo el mensaje a la posteridad, a la cual encarga la sombría misión de completar la obra.

La resonancia del gran drama está hoy presente en la teocracia iraní, que conecta el escepticismo en torno a la *Shoá* con la invitación a suprimir a Israel de la faz de la tierra: hay que dar cima a la tarea genocida que el nazismo histórico dejó inconclusa. A lo que se agrega el grotesco: el que uno de los más rancios lugares comunes antisemitas, la acusación de deicidio, haya sido incorporado al discurso cómplice de un presidente latinoamericano.

Han transcurrido más de sesenta años del hundimiento del régimen nazi en Europa. Sin embargo, nadie se atrevería a afirmar no ya que el racismo a secas esté en retirada, sino que lo esté bajo la forma de plataforma política. Las pretensiones de superioridad racial se entrelazan con fundamentalismos religiosos para anudar tramas de discriminación, persecución y muerte.

Es cierto que el discurso sobre los derechos humanos ha devenido una suerte de *lingua franca* en las relaciones entre el poder político y la sociedad civil. Pero ese discurso no está libre de hipocresía, ni está conectado a una apuesta política apta para neutralizar la utilización política y criminal del prejuicio.

El multiculturalismo, que ayudó a dar bases sólidas al respeto por el diferente, contribuyó también al fortalecimiento de teorías en torno a la inconmensurabilidad y la incomunicación y, por lo tanto, a fundar la pretensión de imposibilidad de la convivencia. Si se me permite el *oxymoron*, el carácter absoluto del relativismo se sitúa a un paso de una renuncia moral que convoca a lo más nefasto de la memoria.

Esa memoria reaccionaria rescata a otros personajes, ciertamente nada mediocres, como Martin Heidegger, Carl Schmitt o Ernst Jünger. Pero ninguno ha seducido a tantos, ni calado tan sutil y profundamente, como Richard Wagner. En el corazón de la obra de Wagner hay una visión de redención social que legitima a un pueblo por la vía del vilipendio de otro y establece un contexto de conflicto irreconciliable entre el pueblo que es digno de su orgullo y el que sólo merece odio y desprecio, el que debe vivir en plenitud y el que debe ser anonadado.

Esta visión –unida a la posición de sus dramas musicales en el repertorio internacional y al culto del maestro y su obra– han hecho de ese arte un poderoso y explosivo motor de cultura, dotado de un rico vocabulario visual, musical y político que encuentra su plena realización no en la sala teatral, sino en los campos de exterminio.

El cineasta Hans Jürgen Syberberg ha puesto en boca de Hitler –en un estremecedor monólogo que es una suerte de apocalíptico testamento– la siguiente frase: *"Mientras se escuche la música de Wagner, no se me olvidará"*. Tal vez sea una buena respuesta para quienes, por defender su riqueza artística y su indiscutible aporte al desarrollo de la música, hacen memoria reaccionaria con el olvido y dejan irresponsablemente de lado el plexo de sentido que esa música y ese arte contribuyeron a poner en vigor.

Bibliografía adicional
Arblaster, Anthony. *Viva la Libertà! Politics in Opera*. Londres-New York, 1992.
Fehér, Ferenc. "Música y racionalidad", en Heller, Ágnes-Fehér, Ferenc. *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona, 1989.
Fischer, Alfred. *Music as racist medium. Jewish body and Jewish language in Wagner*. Londres-Belfast, 2004.
Fischerman, Diego. "Daniel Barenboim, el heredero", en *Clásica*. N° 143. Buenos Aires, 2000.
Katz, Jacob. *From prejudice to destruction. Anti-Semitism, 1700-1933*. Cambridge (Mas.), 1994.
Romero, José Luis. "La ópera y la irrealidad barroca", en la revista *Ayer y hoy de la ópera*. Buenos Aires, 1977.
Rabinbach, Anson. *In the shadow of catastrophe. German intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*. Los Angeles-Londres, Berkeley, 1997.
Schorske, Carl J. "La búsqueda del Grial. Wagner y Morris", en *Pensar con la historia. Ensayos sobre la transición a la modernidad*. Buenos Aires-Bogotá, 2001.
Siperman, Arnoldo. *El drama & la nostalgia. Racismo político, Wagner y la memoria reaccionaria*. Buenos Aires, 2005.
Spotts, Frederic. *Bayreuth. A history of the Wagner's Festival*. New Haven-Londres, 1994.
Steiner, George. *Errata. An examined life*. New Haven-Londres, 1997.
Wagner, Gottfried. *L'Héritage Wagner. Une autobiographie*. París, 1998.

SUMMARY

FROM THE MUSICAL DRAMA TO THE SHOAH. THE WAGNERIAN FOUNDATION OF NAZISM.

This work shows an itinerary, which goes from the musical and theatrical work of the German composer Richard Wagner to the Shoah.

In other words, from the Wagnerian scenic drama to the infernal death drama put in scene by Nazism.

The axis of my explanation is that the so-called "Wagnerian entire German work of art" must be examined, like a cultural engine rather than the cultural product that it obviously is.

I maintain here that the German musical drama is the foundational moment of Nazism, containing the essential elements of its mythical and ideological constellation; as it presented in scenic fiction the elements that Nazism later adopted as its specific existential circumstances, projects and conception of the world.

The relation of wagnerism with nazism does not constitute, as it used to be affirmed, an appropriation of the wagnerism by nazism, instead, you can find between them a genealogical link.

Wagner must be understood as the founding Prophet of an authentically political-religious movement; of a pagan monotheism, of a race where Hitler was the practical producer, the disciple capable of enacting the great drama not in the Bayreuth Festspielhaus theatrical environment but in the horrible theater of the extermination camps.

Prof. Pablo Hupert

¿Enseñamos sufrimientos o actos?

Consideraciones estratégicas para una enseñanza no victimal ni memorial de la *Shoá*

Cómo olvidarse,
cómo desalojar el crudo
recuerdo de la muerte,
esa desgarradora memoria,
esa herida,
si es el precio increíble
el altísimo orgullo.
Idea Vilariño

El desafío actual de la enseñanza de la *Shoá* es hallar modos en los cuales el genocidio se inscriba en sus sujetos como una condición y un recurso para pensar los problemas de la hora: modos de una elaboración que tome la memoria como piedra de toque, más que como meta final.

El obstáculo: La estrategia memorial centrada en las víctimas

La poesía introductoria resume cómo suele quedar inscripta en nosotros la enseñanza del genocidio: memorizar es crudo y desgarrador; olvidar es orgulloso y cuesta un precio increíble. La enseñanza memorial del genocidio, el relato de las atrocidades, nos dejan en una encrucijada: entre el desgarro de recordar y la soberbia de olvidar. La visión tradicional de los genocidios nos deja entrampados en ese par complementario. La pregunta es si no habrá un tercero excluido, una tercera vía que nos evite rehuir del problema tanto como empantanarnos en él. El genocidio nos interpela. ¿Cómo responder a la inter-

[1] Al presentar esta exposición, Graciela Jinich contaba que muchos padres les piden a los maestros que no les hablen a sus hijos sobre la *Shoá* y preguntaba: "¿Qué significa, para los docentes, que desde las casas les pidan que 'no hagan sufrir a nuestros chicos'?".

pelación sin culpa y, a la vez, sin indiferencia?[1] ¿Podemos cursar un camino de responsabilidad?

De una manera particular, sentimos que somos responsables por eventos en los que no estuvimos y respecto a un tiempo que no es el nuestro (…) estos acontecimientos nos intiman a responder por ellos, de allí la responsabilidad.[2]

La interpelación, el hacernos cargo de que algo nos interpela y responder por ello tienen su efecto: constituyen nuestra subjetividad. La constitución subjetiva es la tarea clave de toda educación. Lo que en este trabajo buscamos pensar es cómo aquello que uno hace con el pasado termina haciendo algo con uno. Más precisamente, ¿cómo una concepción del pasado y los modos de su transmisión se efectúan como una constitución subjetiva (o, dicho más clásicamente, como formación)? Es la pregunta estratégica de la enseñanza del genocidio: ¿Cómo hacer que la enseñanza de un genocidio tenga relevancia en las situaciones vitales de los sujetos educativos?

La idea de este texto es que hagamos experiencia de la enseñanza tradicional del genocidio para encontrar una estrategia educativa actual. Tal vez sea necesaria una aclaración: éste no es el trabajo de un pedagogo. Es el trabajo de un judío argentino, historiador, que ha recibido una enseñanza de la *Shoá* y la última dictadura argentina[3] que le ha provocado diversas angustias, y usa los recursos de su oficio para pensar cómo atravesar esa angustia. Es un historiador que desea compartir el recorrido que ha hecho en el intento de librarse de lo angustiante, de lo que –por vías horrorizantes o melancolizantes– aprendió de la *Shoá* y la Dictadura, a la vez que hacerse responsable de lo patente de esa catástrofe por vías más productivas. En breve: no hablamos como docentes, sino como aprendices que fuimos –y no dejamos de ser– del genocidio.

El desafío de la enseñanza del genocidio es hallar modos por los cuales el genocidio se inscriba en sus sujetos como un recurso para pensar problemas actuales (léase, propios). Los efectos aflictivos que la enseñanza de la *Shoá* produjo en nosotros (quien suscribe, su generación y tantos más…) son como sentimientos de padecimiento y compadecimiento por los padecimientos de

[2] Dreizik, Pablo. "Presentación del libro *La memoria de las cenizas*", en *Nuestra Memoria*. N° 18. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto.

[3] En adelante, la llamaremos –sencillamente– "la Dictadura".

[4] Muchas veces ha pasado que un paciente esté hablando de sus paisanos exterminados y su psicoanalista le pregunte: "Y vos, ¿de qué lado del alambrado estás?".

[5] El "dispositivo memorial", con su funcionamiento, extiende a los memoriosos la llamada (por ejemplo, en la película *Gebürtig*, Austria, 2002) "culpa del sobreviviente" por no haber muerto.

otros, de aislamiento,[4] de culpa por no haber sufrido el genocidio,[5] de miedo de que le suceda a uno,[6] de parálisis,[7] de vergüenza[8] o de paranoia,[9] e –incluso– de arrogancia.[10]

¿Qué es lo que nos hacía sufrir a los memoriosos? La memoria. No es que una enseñanza deba evitar todo lo que aflija. La angustia puede ser un momento necesario del aprendizaje, así como no entender es un momento necesario del entendimiento. Pero la dificultad de este sufrimiento efecto de la memoria estriba en que, por falta de herramientas para trabajarla, acabamos "disociados". Uno no puede estar todo el tiempo con las fotos de las montañas de cuerpos de Auschwitz en la cabeza; uno tiene que disociarse para poder continuar con su vida.

En el mismo sentido convergen otros efectos subjetivos de la enseñanza tradicional, que se resumen en "insensibilización" y van desde el cinismo que postula imborrable el genocidio hasta el "ya vi suficiente" y "no quiero oír más sobre el tema". De una u otra manera (ya por sensibilidad paralizante, ya por "insensibilidad"), pasado y presente quedan disociados en los sujetos de la educación memorial-victimal del genocidio.[11]

Esta disociación la produce la memoria. ¿Cómo? Por sus contenidos y sus procedimientos. Por sus contenidos, la memoria es la memoria de una victimización.[12] ¿A qué llamamos "memoria de una victimización"? Por un lado, victimizar es separar a un ser humano de sus potencias, es despotenciar a un ser

[6] El protagonista de la famosa poesía de Bertolt Brecht, luego de notar que se han llevado a todos los diferentes a él sin despertar su reacción, advierte que *"ahora me llevan a mí; quiero hacer algo, pero es tarde"*. Independientemente de las intenciones primigenias de Brecht, su poema –que ya es parte del aparataje memorial– circula indicándonos: "Sientan miedo de que los puedan llevar, desde el principio".

[7] Borges ha ensayado un personaje con una capacidad de recuerdo de todo: Funes, el memorioso, quien *"había aprendido –sin esfuerzo– el inglés, el francés, el portugués, el latín (…). En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos (…). Le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente)"*. Pero una memoria tan completa resultó aplastante para Funes: *"no se movía del catre"* y murió a los veintiuno, *"de una congestión pulmonar"*. Encima, lo que muestra más inmovilidad aún, *"no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias"*. Ver Borges, Jorge Luis. "Funes, el memorioso", en *El jardín de los senderos que se bifurcan*. Buenos Aires, Emecé, varias ediciones.

[8] Esta vergüenza es formulada como "yo también soy humano (o también soy argentino); ¿cómo puede ser que los seres humanos (o los argentinos) cometamos semejantes atrocidades?". José Milmaniene lo dice así: *"Una humanidad avergonzada todavía está pagando, con su sufrimiento, hechos siniestros que jamás debieran haber acontecido"*. Ver "Presentación...", op. cit.

[9] Conocí a una nieta de sobrevivientes, más o menos de mi edad, que temía encontrarse con un nazi a la vuelta de cada esquina, literalmente.

[10] Esa arrogancia puede ser individual o grupal; parece que el pertenecer a un grupo social que sufrió un genocidio habilita el *"altísimo orgullo"*.

[11] Otro efecto subjetivo es el "esperanzamiento" inducido por el reclamo de justicia. Analizar cómo el esperanzamiento nos disocia requiere de un espacio que no disponemos aquí. Lo tratamos en www.pablohupert.com.ar.

[12] Preferimos la palabra "victimización" antes que víctima u otras porque subraya el hecho –generalmente ignorado por el discurso memorial– que el hombre no nace víctima, sino

humano, dejarlo como un sujeto pasivo, como un objeto de los actos de otros. Por otro lado, encima, esa memoria de las víctimas es una memoria sagrada, una memoria que no podemos tocar y que debemos recibir tal como nos llega y traspasarla intacta (a veces, la mejor manera de no arruinar algo tan delicado es directamente soltarlo…). Como me señalaba Darío Martínez: teníamos que recibir la memoria más como un deber que como una experiencia; no podíamos hacer nuestra experiencia de esa memoria. Por su contenido victimal, tanto como por su carácter sagrado, la memoria nos hace sufrir.

Así, pues, la memoria se inscribió en nuestras subjetividades como disociación. No decimos disociación en un estricto sentido psicológico; hablamos de una disociación en el sentido ético-político: es una disociación porque no podemos asociar pasado y presente, no podemos asociar alegría y memoria.

Esto lo resumió bien Ignacio Copani, diciendo: *"pueden verme/entre risas y besos./No crean, por eso,/que voy a olvidar"*. La memoria y el dolor, la alegría y el cariño, van por carriles diferentes. Acá está el desgarro producido por esa desgarradora memoria, esa herida. Es un desgarro entre el pasado y el presente, entre los problemas de otros y los nuestros, entre nuestro recuerdo y nuestra capacidad de pensarnos en nuestra situación; en suma, entre la memoria y la vida.

Es disociación la falta de asociación entre nosotros y nuestras potencias.[13] La victimización del pasado nos ha victimizado.

Hacia una propuesta: ¿memorizamos o conmemoramos?

Lo contrario de olvido no es memoria, sino justicia.
Asociación de Ex Detenidos-Desaparecidos

La pregunta decisiva de toda educación es la interrogación por los efectos que produce en sus sujetos, tanto educandos como educadores. Es la pregunta por la inscripción de una enseñanza: ¿qué constitución subjetiva produce?, ¿qué sujeto constituye?

Una enseñanza transmite saberes (los contenidos), sin duda. Pero lo hace recurriendo a la narración, la ilustración, la explicación, etc. (los procedimien-

---

que es hecho víctima por operaciones sociales precisas y variadas que van, por ejemplo, desde su traslado en vagones de ganado por parte de los victimarios hasta el énfasis en su incapacidad de actuar por parte del discurso memorial.

[13] Nótese que decimos "potencias" y no "potencialidades". Éstas, cuya sumatoria forma "el potencial" de un educando, son determinadas; es decir, conocidas *a priori*. Aquéllas son indeterminadas y, por eso mismo, desconocidas *a priori*. Una educación potenciadora busca, justamente, ser un ejercicio de determinación de la potencia de la situación de educación (a la que por comodidad llamamos "aula", pero que puede constituir un patio, un salón de actos, una plaza, una fábrica, un comedor-merendero, etc.).

tos). Estos son claves en lo que a formación subjetiva se refiere. (Por ejemplo: a lo largo de nuestra educación nos han explicado muchas cosas que hemos olvidado, pero el procedimiento de explicar ha quedado inscripto en nosotros.)

La enseñanza heredada del genocidio, ¿qué constitución subjetiva ha producido? La enseñanza memorial de la *Shoá* y la Dictadura deja como efecto inscripto una constitución disociada; es decir, una despotenciación de los educandos, y probablemente también de los educadores.

Ahora bien, ¿cómo llega a esto? Con sus contenidos, por un lado: el saber de la victimización (las atrocidades victimizadoras, los sufrimientos de las víctimas, la saña de los victimarios, la declamación de incomprensibilidad del genocidio, etc.). Con sus procedimientos, por otro lado: la repetición y el monólogo didáctico.

¿Qué formación, qué educación del genocidio potenciaría a educandos y educadores? Una enseñanza no victimal, ni memorial. Una educación potenciadora es la estrategia. Semejante enseñanza del genocidio debería operar dos corrimientos: en los contenidos y en los procedimientos. En los contenidos, debería pasar de los sufrimientos de las víctimas a los actos de las víctimas, actos por los cuales las víctimas dejaron de serlo. En los procedimientos, debería pasar del monólogo didáctico al diálogo ético.

El contenido no victimal

Pasemos a los actos. El más conocido –para doctos y, también, legos– es el Levantamiento del Gueto de Varsovia. Si el Levantamiento del Gueto de Varsovia no ha pasado inadvertido no es por su importancia cuantitativa en los resultados de la guerra o en la desaceleración del exterminio de judíos, sino por su significación cualitativa: un grupo de humanos, aislado física y socialmente, condenado a una ingesta calórica muy inferior a la necesaria, en condiciones de salubridad y vivienda deplorables, sin chances serias de triunfar militarmente, se alzó en armas. Viviendo como ganado, murieron como combatientes. Con su gesta, introdujeron la posibilidad de no ser transportados como ganado y fumigados como insectos.

La potencia de abrir semejante posibilidad nos resulta mucho más relevante que la debilidad militar frente al ejército de ocupación. ¿Por qué? Porque nos muestra la capacidad de –aun estando atrozmente victimizado– subjetivarse, la capacidad de inventar posibilidades, la potencia de –aun estando atrozmente victimizado– vivir una muerte no victimal. Y porque –lo que es tal vez más importante– nos da la posibilidad de empalmar nuestro pensamiento con una subjetivación. Si la pregunta más relevante de una educación es por los sujetos que forma, entonces los actos de las víctimas deberán ser centrales en la enseñanza del genocidio: buscar, hoy, constituirse subjetivamente a partir de

una subjetivación pasada posibilita una formación activa, mientras que constituirnos subjetivamente a partir de los sufrimientos pasados ha solido dejarnos paralizados, o fugando hedonistamente, pero siempre disociados.

Tomemos dos capítulos de la película *Héroes improbables*,[14] un documental que habla de siete víctimas del nazismo que –de un modo u otro– resistieron la operación nazi de desubjetivación. Uno es León Kahn, un lituano que pierde a su familia a manos de sus compatriotas colaboracionistas. Se refugia en un bosque y encuentra a partisanos rusos; se incorpora al grupo. Los partisanos sabotean a los nazis: ponen bombas en las vías, los puentes, los tanques de agua. No podían enfrentarse directamente –para ello no tenían fuerza militar–, pero podían sabotearlos. Él cuenta, casi suspirando: "¡Sentir volar un puente… sentir la onda expansiva… era maravilloso!", y ríe. Su recuerdo de ese período de la guerra es alegre; no es una alegría que niega el sufrimiento, ni se disocia de él. Es una alegría que parte del sufrimiento para excederlo, para ir más allá de la victimización que sufrió.

Otro "héroe improbable" es Clary, un cantante francés que –a los dieciséis años– llega al campo de concentración. Clary cantaba en ídish para los nazis, que lo hacían cantar para entretenerse. Así se salvó, y también cantando en las barracas: por las noches las recorría y cantaba y bailaba para los prisioneros. Gastaba sus pocas calorías en eso. Otros sobrevivientes cuentan que, mientras lo escuchaban cantar y lo veían bailar en las barracas, estaban fuera del campo.

Los partisanos excedieron su victimización con la alegría de sabotear a los nazis. Clary y otros prisioneros excedieron su victimización con el canto y el baile. Los combatientes del gueto excedieron su victimización combatiendo. Han habido también pinturas, escritos[15] y escuelas de pintura;[16] han habido prisioneros que organizaban un *séider* de *Péisaj* en los campos de concentración, diarios personales…[17] Han habido muchas formas de exceder la victimización.

El procedimiento no memorial

Ahora bien, ¿qué procedimientos educativos implementar para que nuestras prácticas no desdigan los contenidos? Seleccionar actos como contenidos de la

[14] Realizado por el Centro Wiesenthal de Estados Unidos, en 2004.

[15] El álbum *La leyenda del gueto de Lodz*, hallado entre las ruinas del gueto, contiene algunas decenas de coloridos dibujos, con una o dos estrofas al pie de cada uno, y fue compuesto por niños que vivían allí.

[16] La pintora Friedl Dicker-Brandeis organizó una escuela de pintura para niños en el campo de Theresienstadt.

[17] El de Graciela Daleo y dibujos de otros detenidos-desaparecidos fueron expuestos en la muestra realizada, en el Centro Cultural Recoleta, en ocasión del trigésimo aniversario del comienzo de la Dictadura. (Una salvedad: Visitar el pequeño altillo en el que fueron expuestos significaba salirse del circuito al que la muestra espontáneamente invitaba.)

educación en el genocidio no garantiza una constitución subjetiva no disociada. La pregunta es menester porque se pueden enseñar contenidos no victimales con los procedimientos victimales heredados. Así, por caso, el Levantamiento del Gueto de Varsovia puede ser recordado como una condensación memorística, tal como sugirió un sobreviviente: *"El 19 de abril* [día del Levantamiento] *es un día de recogimiento, un día para nombrar cada uno de los guetos, cada uno de los campos de exterminio y, si fuera posible, a cada una de las víctimas (…) El 19 de abril es una condensación de todos esos años terribles, una condensación que me recuerda a todas las víctimas"*.[18] Pero también, muy en otra estrategia, podemos pensar el Levantamiento como una liberación, una singular forma de exceder la condición de víctima.

Vemos cómo un mismo hecho, pues, puede ser la ocasión de una memoria paralizante o de un pensamiento subjetivante. El memorioso Funes, para quien hubiera sido posible recordar a cada una de las víctimas del nazismo, murió postrado en su catre aun a pesar de no tener que cargar con una memoria victimal como la nuestra. Pareciera que hay una relativa autonomía del efecto del procedimiento respecto del contenido que repite: la repetición paraliza, repita lo que repita.

Los procedimientos heredados dejan a los educadores y a los educandos como meros sujetos pasivos, meros transmisores y receptores de memoria, meras correas de transmisión, sin protagonismo en esa educación. Si convertimos a los maestros y alumnos en "meras correas de transmisión", en receptores pasivos de un saber de los actos, entonces los separaremos de sus potencias de elaboración; es decir, los victimizaremos. Una estrategia memorial centrada en los actos produciría una contradicción lógica y efectos educativos desorientadores. Debemos, pues, implementar procedimientos que no victimicen, que no hagan que educandos y educadores sean sujetos pasivos (léase, memorizadores) de la enseñanza de la *Shoá*. Sólo un procedimiento no memorial es compatible con una enseñanza no victimizadora.

Ahora bien, no nos queda claro –de todos modos– cómo, por qué procedimiento, el Levantamiento –aun entendido como potenciación de las víctimas del gueto– puede potenciarnos como educandos o educadores de la *Shoá*. En este punto no sabemos, en este punto tenemos que pensar, puesto que si –como se dice– saber algo es no tener que pensarlo, no saber algo es tener que pensarlo.

Pero, ¿con quién pensarlo? ¿Con los pedagogos? No sería honesto: si les dejamos la tarea de pensarlo a los que están fuera del aula, privamos al aula de la potencia de pensar. Tendríamos que pensarlo los educadores y los educandos conjuntamente, puesto que si hay una justicia que tenemos que hacer en el lla-

[18] Fuchs, Jack. "Fecha para una plegaria". *Página/12*, 19/4/06.

no y no en una instancia suprema (es decir, en el aula y no en el Ministerio de Educación) es la justicia a las potencias formativas-formadoras de los mismos que (se) están formando.[19] He aquí el procedimiento que se insinúa como no victimal, sino activo, como potenciador de educadores y educandos del genocidio.

El procedimiento que se vislumbra no es la memoria, sino la "con-memoración": la construcción conjunta de la relación con el pasado.[20] Ahora bien, la construcción colectiva de la relación con un genocidio exige un diálogo ético, o una ética de la transmisión.

> *La ética de la transmisión tiene una escena privilegiada, que es la escena del diálogo generacional, pero a condición de que no la llenemos de mitos, de "Ven, hijo mío, te voy a explicar", que no la llenemos de escenas de película yanqui, de "¡Qué gran momento, muchacho! Estoy por revelarte algo que te va a ser inútil para siempre, pero a mí me gusta decírtelo" (…) La escena del diálogo es la escena de pensar con otros. Se dialoga cuando no se sabe, pero no cuando no se sabe al modo de quien dice: "¿Qué habrá por allá, en Neptuno?", sino cuando* ***no se sabe sobre esto que está acá y nos constituye****, cuando no se sabe sobre el problema que nos hace ponernos a dialogar.*[21]

Es decir, tenemos que postular –como premisa– el hecho que no sabemos, para poder no victimizar a otros con la memoria del sufrimiento. Es la experiencia que estamos haciendo en este escrito: recordar el sufrimiento nos hace sufrir, recordar nos disocia, recordar nos paraliza. Hay una única respuesta honesta para la pregunta "¿Cómo nos afecta el hecho que sucedió un genocidio?": "No sabemos y tendremos que averiguarlo aquí, en el aula". Pues si les indicamos a los aprendices cómo los constituye ese hecho, los estaremos sometiendo a un saber previo, a una memoria construida por las generaciones previas en respuesta a la pregunta de cómo las constituía a ellas el genocidio sucedido. Estaríamos evitándoles el trabajo de pensar la pregunta; estaríamos disociándolos de la potencia de pensar su constitución.

Entonces, si la pregunta recibe un monólogo por respuesta, la pregunta re-

[19] Para un desarrollo de la idea de justicia hecha desde el llano puede verse "Del reclamo de justicia al acto de justicia. Indagaciones sobre la afectación posgenocidio y el trabajo con esa afectación", en www.pablohupert.com.ar/escritos.

[20] Este procedimiento no "baja del cielo" de las ideas, sino que se perfila a partir de nuestra experiencia sobre los obstáculos que la memoria nos presenta. Lo vislumbramos tanto a partir de la vivencia que en este texto procesamos como de los relatos de experiencias educativas presentados en este congreso. Para continuar el recorrido que va definiendo el procedimiento vislumbrado preparamos el artículo y el taller para docentes "La conmemoración o la estrategia educativa actuante", en www.pablohupert.com.ar/escritos.

[21] Lewkowicz, I. "La ética de la transmisión y la transmisión de la ética", conferencia en la Nueva Congregación Israelita. Montevideo, septiembre de 2001. El subrayado es mío.

sulta ser desoída. La respuesta que la interpelación inducida por el hecho del genocidio requiere es el diálogo. No es un contenido lo que la pregunta requiere, sino un procedimiento dialógico y colectivo.

> *¿Qué es lo que se transmite allí, con otros? ¿Qué es lo que se transmite cuando se comparte el problema con la generación siguiente? No es una situación en la que uno transmite un saber y el otro lo vacía, sino una circunstancia en la cual mi saber insuficiente es imprescindible para que el otro pueda pensar conmigo (…) Transmisión es la transmisión de la experiencia, de lo que se hace en las grietas del saber.*[22]

O sea que los problemas sin respuesta son la condición del diálogo, y es la aptitud para el diálogo lo que debemos transmitir. Esto mismo hicieron las víctimas de la *Shoá* que lograron exceder su condición de víctimas; en ningún caso lo hicieron solos, sino en diálogo colectivo. Compartieron, pensaron junto a otros su problema: ni Clary, ni León Kahn, ni los insurgentes del gueto de Varsovia actuaron en soledad. Por medio del diálogo, en el aula se trata de asociarnos con nuestras potencias. ¿Cuáles son estas potencias? Se verá en cada situación, allí donde emerja una potencia.

La potencia clave, empero, es la potencia de pensar. Pensar no es una actividad intelectual, sino práctica: eso que una vez se llamó "las piernas de Maradona", y otra vez, "música dodecafónica", y otra vez, "filosofía", y otra, "física cuántica", y otra, "pacifismo", y otra, "máquina de vapor", y otra, "fusil"… Pensar es inventar posibles.

Vale, sin embargo, mencionar algunas potencias que vemos obturadas por la enseñanza heredada: la de actuar en la propia situación, la de pensar la propia situación a partir de otras situaciones, la de pensar otras situaciones a partir de la nuestra, la de configurar el pasado, la de responsabilizarme por lo que me interpela pensando cómo me afecta…

¿Y quién sabe qué relación con el pasado debo establecer? ¿Y quién sabe cómo? Éticamente hablando, solamente el aula puede responderlo. Una memoria prefabricada en un Ministerio de Educación –por decir un lugar "arriba" y afuera del aula–, que encima debe ser repetida, es una imposición de una particular relación con el pasado necesariamente desvinculada de la situación-aula.

Se trata de que hagamos, enseñantes y aprendices del genocidio, nuestra experiencia del pasado. Se trata de que hagamos, enseñantes y aprendices del genocidio, nuestra experiencia de usar ese pasado como recurso para pensar el presente.

No se trata de memorizar el pasado, sino de pensarlo. No se trata de aprender un contenido (la memoria), sino de construirlo cada vez, en el llano, en el

[22] Ídem.

aula. No se trata de funcionar como cinta transportadora de una memoria que viene de algún lugar "arriba" y afuera del aula, sino de producir nuestra relación con el pasado en el llano, en el aula. La potencia de construir la relación con el pasado es una potencia del aula. Es decir, se trata de aprender a pensar nuestros problemas –por caso, los que plantea el pasado– para pensar los problemas del presente.

La estrategia

Sinteticemos la propuesta: la disociación subjetiva (o despotenciación) producida por la enseñanza memorial es consecuencia de la visión victimal en los contenidos y de la memorización y el monólogo en los procedimientos. En cambio, los sujetos educativos podemos producir una potenciación de los sujetos educativos si adoptamos una visión actuante en los contenidos y una práctica dialógica y productiva en los procedimientos.

Mientras que el modo memorial, con sus procedimientos y contenidos, transmite y forma en una relación pasiva con el pasado y una disociación entre nuestra relación con el pasado y nuestra relación con el presente, el modo conmemorador transmite y forma al sujeto en la práctica de configurar colectiva y situacionalmente el pasado que nos interpela a partir de la pregunta: "¿Cómo nos afecta?".

SUMMARY

STRATEGIC CONSIDERATIONS FOR A NON-VICTIMIZING NOR MEMORIAL EDUCATION OF THE SHOAH

The current challenge of the Shoah's education is to find resources to register the genocide in its subjects as a condition –resource to think the problem of the present: the methods of how to devise taking the memory more as a touch-stone than a final goal.

Our work assumes the postulate that any given education is registered in the trainee's subjectivity and is constituted practically in different (although not loose) ways of the conscious route.

It is about elucidation, and see how to overcome the distressing effects: the feelings of guilt, fear, modesty or arrogance, suspicion and resentment, commiseration and other related feelings that usually are produced by the education concerning catastrophes and genocides.

We will postulate and present that the fundamental subjectivity's constituent

effect that the traditional Shoah's pedagogies have produced is double: in one way conceiving the human being as a victim and, in other, dissociating in the student and in the teacher the past and present. What happens next is that those interested in the Shoah's experiences, will privilege the obsessive repetition over the subjective responsibility. We will indicate also the solidarity we have found between the victimizing conception, the dissociated constitution and the memorizing strategy.

If the present genocidal education challenge is to find ways to register the genocide in its subjects as a condition - resource to think the problem of the present, the Shoah's pedagogies should change their aim.

If the challenge is to c onstitute a subjectivity capable to think in the present taking the past as an input to think the situation, I believe that the genocidal pedagogy needs to do two movements; on the one hand, the curricular center of the victimizer vision has to be rotated to the performers' vision. On the other, transform it's educational procedures of didactic discipline (monologue) to dialogic ethics.

Prof. Adriana Schwartzman

Lic. Susana Goldman

Singularidad de la *Shoá*

Libertad de elección

Decidimos abrir esta ponencia con una frase de Viktor Frankl, médico psiquiatra y sobreviviente de Auschwitz, que es eje y disparadora de nuestro argumento: *"Al hombre le pueden arrebatar todo, salvo una cosa: la decisión de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias para decidir su propio camino"*.

Durante la *Shoá*, las situaciones asaltaban a las personas minuto a minuto y había que actuar. Es ahí donde aparece la libertad de elección, que –influida por los valores previos que cada uno trae– se convierte en un valor en sí mismo.

En el horror de la *Shoá*, entendida como situación limite, la libertad de elegir entre un valor y un disvalor dependía del acervo íntimo de cada uno.

El hombre tiene –dentro de sí– el potencial de construir o destruir, de sus decisiones, que estarán influidas por los valores que adquirió durante su formación y educación, depende cuál de ellos manifieste.

En *Proverbios* (22:6) dice: *"Educa al niño en su camino y, aun cuando envejezca, no se apartará de él"*.

Sostenemos que si educamos en el camino del amor, el respeto a la vida, al prójimo y a la diversidad, estas premisas y valores se pondrán de manifiesto en cada instante que vivamos, aun en situaciones límite.

Viktor Frankl dijo: *"El hombre es ese ser que ha inventado las cámaras de gas, pero también el que ha entrado en ellas con la cabeza erguida y el* Shemá Israel *u otras plegarias en sus labios y ha ayudado o salvado a sus semejantes"*.

Entonces, ¿no sufrimos condicionamientos? ¿De qué depende la elección?

Desde ya que sufrimos condicionamientos biológicos, psicológicos y sociales. Pero somos libres de tomar una actitud frente a los mismos. Esto conlleva una responsabilidad que responde a los valores. Es decir que hablamos de la libertad tal como la plantea Emmanuel Levinas, como un producto del compromiso humano.

Por consiguiente, la elección depende del acervo de los valores de cada uno y se convierte –en sí misma– en un valor de actitud.

Si se elige el disvalor, a pesar de haber sido formado en un entorno que predicó los valores, es señal de que éstos sólo formaron parte de un discurso y no fueron incorporados. Por eso hablamos de "educar", término que implica prédica y acción en consecuencia.

Estamos hablando de incorporar el valor en la vida diaria, en la conducta cotidiana.

Nuestro objetivo se centra en afirmar que la educación debe hacer del hombre un ser capaz de adaptarse a las exigencias del vivir, pero con conciencia, para que los valores que se vayan poniendo en juego le den a las decisiones un sentido y podamos ejercer nuestra libertad de elección convirtiendo nuestro actuar en un valor.

Cantidad de salvadores contaron en sus relatos: "Hay preceptos morales que son superiores a cualquier ley que nos quieran imponer. Es lo que me han enseñado y es lo que he aprendido".

Es entonces en ese punto en que entra el tema de la educación. Nuestro concepto acerca del término antedicho es el de ayudar al educando a formarse para la vida.

La educación necesita de una pedagogía y de contenidos que señalen que sólo si se está en contacto con los valores, se puede responder ante sí mismo y ante los demás.

Lamentablemente, en la historia de la humanidad, la primacía de los valores y los derechos humanos entró en profundos badenes. Teniendo en cuenta nuestra reciente experiencia histórica como país, nos sentimos obligados –como educadores– a trasmitir este axioma, con el objetivo de incentivar el respeto del hombre por el hombre y por la vida.

Justamente por eso insistimos en la importancia de la enseñanza de la *Shoá* y en remarcar su particularidad, que resalta que –aun en épocas de grandes aflicciones– la toma de decisiones imbuidas en valores existe.

El silencio o la negación convierten en cómplices a aquellos que eligen tal postura.

Es imperativo mostrar cómo se pudo construir desde el dolor, a pesar de las circunstancias traumáticas y desestabilizadoras, ajustándose a la adversidad.

¿Cómo? Apelando al acervo interno, a los valores, que se resignifican ayudando a la persona a resurgir fortalecida.

Nos referimos a la "resiliencia", término tomado de la física y acuñado en la psicología por otro sobreviviente de la *Shoá*, el doctor Boris Cyrulnik.

Para evitar que los crímenes de lesa humanidad se sigan perpetrando es necesario enseñar acerca de su existencia, pero no simplemente como un hecho histórico, sino vivencial, en el cual la elección de valores tuvo lugar.

Asumir el deber de perpetuar la memoria educando hacia la libertad, el respeto del hombre por el hombre y el derecho a la vida y la identidad es

nuestra elección, porque somos fieles a la herencia que recibimos, una herencia de compromiso.

Conclusión

Muchos sobrevivientes tenían un lema para seguir adelante: "lo supuestamente imposible no lo es del todo".

"No podemos elegir nuestro destino, pero sí el sentido que queremos darle a nuestra vida o nuestra muerte."

Afirmamos que la libertad de elección durante la *Shoá* fue singular y que los valores encausaron esa opción hacia la preservación de la vida, ya sea la propia o la de sus semejantes.

"Enseñar, para no olvidar", para que la historia nunca vuelva a repetirse y para honrar la memoria de aquellos que –con su actitud frente a la vida y la muerte– nos legaron un mensaje de amor, libertad y dignidad.

SUMMARY

THE UNIQUENESS OF THE SHOAH. THE FREEDOM OF CHOICE

Understanding freedom as the human faculty to determine their own actions, we take the freedom of choice as a value, and we consider it to be the basis of human behavior.

That's why our proposal is to remark that the freedom of choice during the Shoah was unique, since the values that each one was taking with him or herself, offered to every person, the opportunity to decide which attitude to take facing the situations that life was surprising them with.

This uniqueness must be taken as an example and transmitted from generation to generation as one of its greatest legacies.

Although we know that there were situations where the human attitude was oriented towards disvalues, we have chosen to focus the goal of our study on those histories where values were fundamental.

We affirm that the freedom of choice during the Shoah was unique, and that values channeled them towards the preservation of life, either our own or our fellow men's lives.

Arq. Andrea Poretti

La memoria en la construcción de un mañana sin discriminación

El tema encierra tres aspectos que quisiera desarrollar, los cuales se entrelazan estrechamente entre sí.

Por un lado, el sentido de la memoria como base sobre la cual construir un mañana; entonces, el segundo aspecto es el futuro y la transmisión de la memoria a las nuevas generaciones; y finalmente, el desafío de la integración; es decir que nadie –y cuando decimos "nadie" nos referimos al individuo, pero también a un grupo o comunidad– quede discriminado o marginado, especialmente por los prejuicios.

En referencia a la memoria del pasado como construcción de un futuro me surge pensar qué memoria queremos que se tenga de nosotros. Entonces, construir en función de esta memoria –intencional y conscientemente– es también ampliar un cierto bagaje de intenciones y pensamientos. Nuestra memoria del pasado y la memoria que queremos que se conserve de nuestro tiempo tienen que ver con la reflexión y la importancia de tener una mirada no inmiscuida en muchos juicios e ideologías, sino en el estudio y la objetividad de los hechos acontecidos.

En este sentido, hay una memoria que permite sentarse y dialogar, escuchar y comprender a fondo los hechos. He escuchado a sobrevivientes de la *Shoá* decir, con gran sabiduría: "Nosotros ya no podemos pedir justicia, pero queremos que se conozcan los hechos que pasamos, las violaciones a nuestras vidas". Me parece que esta memoria alejada de venganzas y rivalidades, que no busca ensañarse con el pasado, sino transmitirlo, es una base firme para apoyar la construcción de un futuro.

Como Comunidad de Sant'Egidio, Asociación Pública Internacional de Laicos de la Iglesia Católica, interesada –en Buenos Aires, desde hace más de diez años– en las relaciones con la comunidad judía y la necesidad de construir siempre puentes que unan y no brechas de división, hemos entendido la importancia de participar en este congreso, que valoramos y felicitamos a sus organizadores.

Precisamente a partir de nuestra experiencia, pensamos en la importancia de abordar la temática de la memoria como un punto de partida para la construcción de un mañana sin prejuicios ni discriminación, porque "quien no tiene memoria del pasado, está destinado a repetirlo", como afirma –justamente– el lema que, en Roma, acompaña cada marcha silenciosa que recuerda el 16 de octubre de 1943, día de la deportación de los judíos del gueto de Roma.

Andrea Riccardi, fundador de la Comunidad de Sant'Egidio, ha precisado –en diversas oportunidades– su pensamiento acerca de la *Shoá*, la necesidad de la memoria y la construcción del futuro. Sostiene que si se tiene en cuenta que el antisemitismo es un paradigma indicativo que, durante la Segunda Guerra Mundial –y previo a ella–, ha conducido a la máxima crueldad con la matanza de 6.000.000 de judíos en la *Shoá*, junto a un número menor de otros grupos sociales de exclusión, es necesario reforzar y sostener en la educación –a todos los niveles y estratos sociales– el valor de la memoria: la memoria es la garantía para no estar destinados a repetir los errores del pasado.

Quizás es inevitable que, con el tiempo, los eventos se alejen, empalidezcan y también se olviden. Es la vida humana y es la historia humana: el tiempo pasa y nos quedamos dominados por el tiempo presente. Pero, ¿es justo que sea así? ¿Se puede vivir sin memoria del pasado?

Constatamos que no siempre la exigencia de dar espacio a la reflexión y la historia del Holocausto reúne el consenso que debería. Sin embargo, y ante todo, la memoria de la *Shoá* debería ser como una fuerza motora que ayude a plasmar –entre los jóvenes, especialmente– la idea de una identidad solidaria. Es la memoria de una herida grande para la humanidad –y sobre todo, para la comunidad judía–, perpetrada como la acción de un ladrón en la noche, después de que se había intentado aislar a aquella comunidad con las leyes raciales y la política nazi.

A partir de esta memoria se debe afirmar la voluntad de un pacto para no olvidar, para no asilar nunca más a comunidad alguna. Nosotros, como Sant'Egidio, nos sentimos dentro de este pacto para no olvidar, que quiere decir no tolerar que ninguna comunidad –sobre todo, la judía– sea aislada en la vida ciudadana. Un pacto para no olvidar y no aislar.

La memoria de la *Shoá* no pasa, porque el antisemitismo, el racismo y el fundamentalismo étnico no pasan. Hay que evitar que los tiempos sean contaminados por el odio y el antisemitismo, preludio de una marea irracional e implacable. Cuanto más se tienda a aislar a la comunidad judía –como entonces sucedió, intencionalmente–, nosotros estaremos más unidos. El antisemitismo representa una ofensa a la democracia y –para los creyentes– también un hecho grave y culpable frente a Dios. No se debe permitir que ganen los partidarios del odio.

Auschwitz se presenta como la ocasión para poner a los jóvenes delante de una pregunta enigmática y abierta sobre el mal y su relación con el otro; sobre

todo, en cuanto diverso. Representa –de hecho– no sólo la locura o la crueldad de unos pocos, sino también la complicidad de muchos. Como ha destacado Primo Levi, los campos revelan la "zona gris" presente en el corazón de cada hombre. En este sentido, una reflexión que parta de esos eventos impide que se banalice el sentido de la vida, somete a crítica a los mecanismos aparentemente inocentes de la vida cotidiana –la ausencia de responsabilidad, la separación, la distancia–, induce a descubrir que la vida normal está siempre limitando con la diversidad, nunca se debe separar. Aquí surge una pregunta personal a cada uno sobre la elección entre el bien y el mal, no sólo frente al pasado, sino también respecto del presente.

Un recurso importante para la transmisión de la memoria de la *Shoá* es el testimonio de quienes vivieron física y espiritualmente esos acontecimientos. Settimia Spizzichino, sobreviviente de los campos de exterminio fallecida, escribía: *"Por todos los años que nos han robado, que les han robado a millones de hombres, mujeres y niños –¡especialmente niños!– que han quedado en los campos. ¿Cuántos años: decenas, miles, millones tendrían aún por vivir? ¿Cuántos años de vida se fueron en el humo en los hornos crematorios de los Lager, en el más monstruoso hurto de la historia?"*.

Settimia se preguntaba, al final: *"¿Y qué sucederá cuando no estemos más? ¿Se perderá el recuerdo de aquella infamia?"*. La respuesta a esta pregunta –que es la de la generación que ha sufrido la *Shoá* y los horrores de la Segunda Guerra Mundial– debe perpetuarse a futuro: ¡aquel recuerdo nunca se perderá! Si el recuerdo se perdiese, con él se perdería la humanidad de nuestro mundo, de nuestra civilización; se perdería la seguridad de vida para todos nosotros. Porque se debe saber bien que "cuando arda la sinagoga, arderán también la iglesia, la mezquita, la política democrática, la cultura y mucho más...".

Transmitir e historiar los eventos de la *Shoá* limitándose a una pura intervención informativa no garantiza una plena comunicación de los profundos significados que ella sugiere. Por otro lado, existe también el riesgo opuesto: si uno se detiene en los aspectos subjetivos, emotivos e íntimos de las historias o los testimonios personales, está el peligro de perder o subestimar la dimensión histórico-objetiva de los hechos. En este caso, por ejemplo, la historia individual constituye el primer e importante modo para hablar de la *Shoá*, pero –a través de estas formas de memoria– es necesario acercar eventos que podrían ser rechazados o alejados.

En nuestra reflexión como Comunidad de Sant'Egidio de "la memoria como construcción de un mañana sin discriminación" identificamos varios niveles de propuesta. En primer lugar se coloca la experiencia subjetiva y personal, la aproximación al testimonio y la singularidad de los casos (dimensión de la memoria); en segundo lugar, la contextualización neotemporal de los eventos (dimensión de la historia); en tercer lugar, el análisis y la evaluación de las

partes en juego, los mecanismos sociales y los procesos que han hecho posibles los eventos (dimensión crítica); en fin, la capacidad de leer y proyectar las vicisitudes históricas en el presente y el futuro para actualizar sus significados, interiorizando la elección por el respeto de los derechos humanos, la tolerancia y la paz (dimensión cívico-política).

Así, la transmisión de la *Shoá* puede considerar logrados sus objetivos no cuando mueve genéricamente a una compasión por las víctimas, ni –por el contrario– cuando transmite un conocimiento impersonal de los hechos. La capacidad de identificarse con las historias individuales, así como –en oposición– la mera reconstrucción de los hechos, no son suficientes. Pensamos que el objetivo se logra cuando particularidad y generalidad se entrelazan: una vida individual es considerada única y preciosa mientras se accede a una comprensión universal de los eventos. La historia de la *Shoá* tiene que ver con el ser "sujetos políticos", el uso de la memoria colectiva, las elecciones morales.

Una lectura educativa de la transmisión de la memoria del Holocausto tiene características peculiares respecto de la reflexión histórica, sociológica o también desde el punto de vista didáctico, centrado sobre las modalidades de enseñanza de la historia de aquellos hechos. El acercamiento educativo –aun uniéndose con ello– se interesa mayormente en el significado comunicado por los eventos y la experiencia de quien ha vivido ayer o quien escucha hoy. Pone la atención sobre la interpretación de los comportamientos humanos (víctimas, persecutores, testigos), la recepción de los hechos y las transformaciones inducidas en la escucha (niño, joven, adulto). El objetivo, en efecto, no es sólo informar –aun si este primer nivel es imprescindible–, sino –sobre todo– interrogar las elecciones morales de los comportamientos de quien recibe el mensaje y la herencia del testimonio.

El deber formativo no concierne solamente a la pura enseñanza de la historia, sino a la transmisión de la memoria, aquella "cultura del recuerdo" caracterizada por la interacción entre factores de personalidad, historia individual y familiar, cambios sociales y políticos. Por otra parte, si no se limita a la información, evita –sin embargo– el riesgo de una mirada puramente "emotiva" y existencial-subjetiva dirigida a eventos históricos que deben ser captados en su concreción. En fin, tal acercamiento no descuida el paso al compromiso y la acción, considerándolo parte integrante de una comprensión que haga de la memoria un deber para la humanización de sí mismos y de la sociedad.

Cabe preguntarnos de qué modos y circunstancias puede comprenderse la diferencia, la aversión –hasta el odio– hacia el igual-desigual? Desde el punto de vista educativo, es necesario interrogarse acerca del rostro con el cual se presenta el antisemitismo actual, para captar características e implicancias presentes y –sobre todo– pensar en la posibilidad de formar nuevas generaciones libres de la prisión del prejuicio, la discriminación, la intolerancia. El fin del

antijudaísmo de origen religioso –presente sólo en franjas marginales del mundo cristiano– demuestra la posibilidad de contrastar la enseñanza del desprecio y sustituirla por la educación del respeto por los judíos como "hermanos mayores", según la expresión usada por Juan Pablo II.

La difusión de actitudes de xenofobia entre los jóvenes, la asunción de símbolos neonazis, el lenguaje ofensivo y discriminatorio; en definitiva, los signos de un racismo más o menos explícito deben ser interpretados y afrontados. La escuela no puede, entonces, ignorar la problemática de la discriminación, el prejuicio, el racismo, el antisemitismo, y debe –por el contrario– integrarla dentro de un trabajo didáctico.

Un sistema normativo que regule los comportamientos en base a principios de paridad de la dignidad social, sin distinción de sexo, raza, lengua, religión, opinión política, condiciones personales y sociales, impide la difusión de ideas racistas, antisemitas, como también la incitación a la discriminación. En Italia, por ejemplo, frente al recrudecimiento del antisemitismo de los años '80, nuevas medidas se han adoptado para contrarrestarlo: con el objetivo de realizar instrumentos más eficaces de prevención y represión de los fenómenos de intolerancia y violencia de matriz xenófoba o antisemita se aplican y aumentan penas para quien incita al racismo; en particular, con *graffiti* injuriosos y la incitación a los odios en los estadios. La ley permite cerrar lugares o sedes donde se desarrollen estas actividades de propaganda y se sanciona como pena la posibilidad de desarrollar actividades no retributivas en favor de la colectividad, ya sea para bonificar o restaurar los edificios dañados con *graffiti*, emblemas o símbolos, o para colaborar con organizaciones de asistencia social y voluntariado.

Frente a la discriminación, tanto en Italia como en la Unión Europea se ha trabajado en normas acerca de la paridad del tratamiento; es decir, la ausencia de cualquier tipo de discriminación directa o indirecta a causa de la raza o el origen étnico. Se entiende por "discriminación directa" cuando –por su raza u origen étnico– a una persona se la trata más desfavorablemente que en otra situación análoga; "discriminación indirecta", en cambio, es cuando una disposición, un criterio, una práctica, un acto, un pacto o un comportamiento aparentemente neutros pueden poner a las personas de una determinada raza u origen étnico en posición de particular desventaja respecto de otras.

Evidentemente, una línea eficaz contra el antisemitismo no puede ser sólo penable, sino que debe ser positivamente educativa. Y aquí está el elocuente ejemplo del juez Rafecas, con su decisión de aplicar la pena de visitar el Museo de la *Shoá* a los jóvenes que hicieron actos de discriminación y antisemitismo.

Dentro de la escuela es fundamental la actitud de los directivos y docentes en relación con el racismo, el antisemitismo y todo tipo de intolerancia hacia el más débil. Si, de hecho, el contexto escolar es una esfera social particular, un campo cultural de actividades estructuradas y experiencias en el cual la situa-

ción asume significado, es también uno de los lugares principales de relaciones sociales. Como se puede fácilmente imaginar, el comportamiento de los docentes constituye un poderoso modelo a través del cual se comunican los valores y las decisiones. Aceptar, de parte de los docentes, actitudes discriminatorias que subrayen –explícita o sutilmente– las diferencias pone en jerarquía a los grupos. El sarcasmo o la burla, hasta la exclusión de las actividades sociales de alumnos pertenecientes a las minorías, puede constituir una real connivencia con el gradual crecimiento del racismo en la clase o la escuela. A la inversa, los estudios y la experiencia demuestran que una actitud firme de reprobación y prohibición de parte de las autoridades de la escuela hacia este tipo de actitudes –obviamente unidos a programas educativos y proyectos de formación de la ciudadanía y la intercultura– pueden contrarrestar el desarrollo del prejuicio y la consecuente discriminación.

Es una experiencia de la Comunidad de Sant'Egidio el encuentro entre jóvenes y sobrevivientes de la *Shoá*, precisamente en la perspectiva de "la memoria como construcción de un mañana sin discriminación". En diversas oportunidades y ambientes hemos llevado estos testimonios, conformando importantes espacios de escucha y reflexión.

Entre estos encuentros puedo destacar el primero, hacia 1997, cuando en nuestra sede de San Telmo recibimos a tres sobrevivientes. Fue una experiencia preciosa, teniendo en cuenta que –por un lado– nos habíamos reunido jóvenes, todos católicos y pertenecientes a un movimiento de la Iglesia, que tomábamos contacto con una realidad que nos era totalmente ajena y hasta desconocida. Pero también los sobrevivientes estaban sorprendidos, al hablar a un auditorio no judío, que los recibía con atención.

Otro de los encuentros tuvo lugar en la Universidad Católica, y también allí tuvo la gran importancia de abrir francamente a esta temática un ambiente muy distinto. Y no puedo dejar de mencionar el encuentro de los sobrevivientes con los niños y adolescentes de la Escuela de la Paz de la Comunidad de Sant'Egidio.

Lo relevante es que estos testimonios llegaron a zonas postergadas de la ciudad, donde a la pobreza se suma la marginalidad, por falta de posibilidades de llegar a contacto con cada realidad. El testimonio de los sobrevivientes, en ese ambiente, causó gran impacto. Una de las madres de los niños que nos acompañó, con gran ingenuidad y asombro, después de escuchar el testimonio, dijo: "¿Cómo puede ser que, por el hecho de ser judíos, sufrieron tanto?".

En esta perspectiva, pienso que el haber redactado un volumen que reúne testimonios de sobrevivientes de la *Shoá* en la Argentina, a cargo de una comunidad perteneciente a la Iglesia Católica y teniendo en cuenta las pasadas corrientes de antijudaísmo, tiene el valor de un aporte concreto contra la discriminación. En este sentido, el hecho que la presentación del libro se haya reali-

zado en diferentes entidades judías (la Fundación Memoria del Holocausto, la AMIA, la sinagoga Lamroth Hakol o junto al Centro Wallenberg de Bahía Blanca) ha fortalecido significativamente los lazos entre católicos y judíos y propone un muy promisorio campo de trabajo común.

Por otra parte, y con la intención de consolidar aún más las relaciones judeo-cristianas, creo que el 18 de julio –día del atentado a la AMIA, justamente decretado este año "día de duelo nacional"– no se limite sólo a esto, sino que pueda ser una oportunidad para una fecha de memoria común, realizando gestos y actos en conjunto, como una marcha silenciosa, en los cuales quede plasmada esta alianza, frente a la sociedad y la opinión pública en general.

Para concluir, quisiera exponer unas líneas-guía de reflexión y acción para los educadores, que –me parece– pueden ser útiles:

- Antisemitismo y racismo vienen de una larga data y es necesario comprender su evolución y nuevas expresiones. La formación histórica es, entonces, indispensable para comprender quiénes son los judíos, cuáles son las raíces de la hostilidad contra ellos, cómo se llega a la *Shoá*. Al mismo tiempo, los elementos que componen el racismo –en parte, coincidentes– deben ser encuadrados en una perspectiva temporal y en el contexto de cambios culturales que permiten su comprensión.
- Todo tipo de prejuicio, racismo, xenofobia, antisemitismo encuentra raíces en la simplificación, el rechazo de la complejidad, la reducción a esencia del otro, la categorización y el fijar una identidad rígida para contraponer a las otras. Contrastar el antisemitismo significa, entonces, conducir a los jóvenes a concebir las experiencias y las vivencias como parte de una identidad múltiple y dinámica. La educación intercultural en la escuela es indispensable para realizar una confrontación abierta y plural entre las varias identidades en diálogo.
- Las explicaciones conspiratorias y misteriosas de los fenómenos nacen, en la mayoría de los casos, de un ofuscamiento de la conciencia. Más que indagar la realidad racionalmente, a través de mentalidades y métodos crítico-científicos, se recurre a visiones mágicas y oscuras, como en el caso del "complot judío" o de las lecturas místicas de la globalización. La formación tiene, en modo particular en este caso, el deber de una "aclaración" y una comprensión racional de los fenómenos.
- Los aspectos cognitivos, sin embargo, no son suficientes para contrastar prejuicios y estereotipos; las estrategias deben ser –en consecuencia– multidimensionales, uniendo conocimiento y emociones, pensamiento crítico y experiencias. En particular, debe ser desarrollado todo lo que respecta al aspecto existencial, la comparación con individuos e historias, la personalización, los testimonios.

- Las ponencias contra el racismo y el antisemitismo deben ser encuadradas en una vasta educación por una ciudadanía activa y consciente. La comprensión de mecanismos discriminatorios debe ir acompañada, siempre, de la acción y el compromiso. La participación y la empatía hacia quien es víctima del racismo y el antisemitismo deben ser desarrolladas en un actuar concreto, que no permita la diferencia.
- La educación en el campo del "no prejuicio" comporta una dimensión moral de elección personal que impide devenir autores de discriminaciones, cómplices o simples "espectadores". La intervención formativa respecta, entonces, más allá de a una conciencia anticonformista que no ceda a presiones externas, también a la construcción de un sentido de responsabilidad personal y de proximidad hacia todos.

Bibliografía consultada

Gurevich, Beatriz-Escudé, Carlos. *El genocidio ante la historia y la naturaleza humana*. Buenos Aires, 1994.
Poliakov, Leon. *Storia dell'antisemitimso 1945-1993*. Firenze, 1996.
Grass, Günter. *Escribir después de Auschwitz. Reflexiones sobre Alemania. Un escritor hace un balance de 35 años*. Buenos Aires, 1999.
Grossman, David. *La memoria della Shoah*. Bellinzona, 1999.
Messadie, Gerald. *Historia del antisemitismo*. Buenos Aires, 2001.
Anders, Günther. *Nosotros, los hijos de Eichmann. Carta abierta a Klaus Eichmann*. Buenos Aires, 2001.
Moro, Renato. *La chiesa e lo sterminio degli ebrei*. Bologna, 2002.
Santerini, Milena. *Antisemitismo senza memoria. Insegnare la Shoah nelle società multiculturali*. Roma, 2005.
Bauman, Janina. *Shoá*. Bologna, 2005.
Iossa, Vincenza. *Come insegnare l'Olocausto a scuola. Linee guida per un corretto approccio alla didattica della Shoah elaborate dai più autorevoli esperti internazionali in materia*. Milano, Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research, 2005.
Poretti, Andrea. *Memoria. Voces de esperanza y sabiduría. Historias de sobrevivientes de la Shoá en Argentina*. Buenos Aires, 2005.
Engel, David. *El Holocausto, el Tercer Reich y los judíos*. Buenos Aires, 2006.

SUMMARY

THE MEMORY FOR THE BUILDING OF A TOMORROW WITHOUT DISCRIMINATION

As Sant'Egidio's Community, a Secular International Public Association of the Catholic Church, we are interested in taking part in this Congress with the following proposal.

It is our experience that the subject of Memory should be dealt with as a starting point for building a tomorrow free of prejudice or discrimination.

If you take into account that anti-Semitism was a paradigm that during World War II (and before), which has led to the maximum cruelty, with the slaughter of 6 million Jews along with a minor number of other socially excluded groups during the Shoah; then it is necessary to reinforce and sustain, through education and in all social levels and strata, the value of memory: memory is the guarantee we can count on to not repeating the errors of the past.

The memory of the Shoah does not pass because anti-Semitism, racism, and ethnic fundamentalism do not go away. It is necessary to avoid the time's contamination by hate and anti-Semitism, prelude of another irrational and implacable wave.

More the Jewish community will tend to be isolated, since back then it happened intentionally, more closer we will be.

Anti-Semitism represents an offense to democracy and –for the believers– also a serious and guilty fact in front of God. Hate followers should not be allowed to win.

The testimony of those who lived physical and spiritually those events is an important resource for the transmission of the memory of the Shoah.

Lic. Gerardo Caetano Hargain

La memoria de la *Shoá* como "memoria ejemplar"[1]

I. Introducción

Coinciden muchos factores para asumir como un imperativo ético insoslayable la elaboración e incorporación –como señala la resolución aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas sobre la *"recordación del Holocausto"*, de noviembre de 2005– de *"programas educativos que inculquen a las generaciones futuras las enseñanzas del Holocausto, con el fin de ayudar a prevenir actos de genocidio en el futuro"*.[2] Muchos de esos factores constituyen circunstancias a lamentar: luego del siglo XX, que –entre otras cosas– fue el de los genocidios y el *"Estado criminal"* –como advierte Yves Ternon–,[3] la prevención de los mismos resulta un desafío tan vigente como preocupante. Persisten –de manera increíble– versiones negacionistas sobre la historicidad de la *Shoá*,[4] al tiempo que vuelven a emerger –en el escenario internacional– ame-

[1] Esta ponencia forma parte de un estudio mucho más amplio titulado "De la unicidad de la *Shoá* a la construcción de una 'memoria ejemplar'. Aportes para la educación y prevención sobre los genocidios", realizado por el suscrito ante la demanda del Comité Central Israelita del Uruguay para elaborar una propuesta educativa a los efectos de dar cumplimiento a la resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas para impulsar una profundización y renovación en las formas de "recordación del Holocausto". Agradezco muy especialmente la lectura crítica y los aportes realizados al borrador de esta ponencia por la doctora Patricia Funes.

[2] Resolución A/res/60/7, con presentación fechada el 1º de noviembre de 2005, en la 42º sesión plenaria de la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas.

[3] Ternon, Yves. *El Estado criminal. Los genocidios en el siglo XX.* Barcelona, Ediciones Península, 1995.

[4] Existe una larga controversia en torno a la pertinencia de la utilización de los conceptos "Holocausto" y "*Shoá*". Puede profundizarse en torno a este punto por demás relevante consultando, entre otros muchos textos: Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria.* Madrid, Siglo XXI, 2002, pp. 70 y ss.; Ternon, Y., op. cit., pp. 133 y ss.; Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo.* Homo sacer *III.* Valencia, Pre-textos, 2000, pp. 25 y ss. Más allá de que coincidimos plenamente con que estas controversias resultan fundamentales en términos de las "luchas por los sentidos y significados del pasado" y que tenemos algunas reservas académicas acerca de la pertinencia académica del término "Holocausto", dado que la resolución de las Naciones Unidas utiliza expresamente este término, para el presente texto y a los efectos de evitar problemas de transmisión de los contenidos se utilizarán –en forma indistinta– ambos conceptos.

nazas directas y acciones de un neoantisemitismo creciente, que se multiplican en distintas zonas del planeta, como también expone la resolución de las Naciones Unidas antes citada: *"manifestaciones de intolerancia religiosa, incitación, acoso o violencia contra personas o comunidades basadas en el origen étnico o las creencias religiosas"*, entre otros elementos no menos graves.

Del mismo modo y pese a las fuertes fisuras que presentan actualmente la comunidad y el Derecho internacionales y –en especial– la propia Organización de las Naciones Unidas (ONU), se ha acrecentado –en los últimos años– una auténtica conciencia universal en el sentido de tomar el eje de la defensa irrestricta de los derechos humanos como un principio rector de todo Estado de Derecho, tanto en el ámbito interno como internacional, como orientación básica del accionar de los Estados democráticos y de muchas organizaciones internacionales en su interacción a nivel mundial.

Desde dicha perspectiva, recobra especial importancia para el fortalecimiento democrático la trascendencia del rol de la educación como proceso que coadyuva a la formación de los ciudadanos. Se trata de una educación que ya no se limitará a la premisa fundamental del acceso a la misma y la alfabetización efectiva –por ejemplo–, sino una en la cual se trabaje en relación a contenidos específicos sobre la temática de los derechos humanos, orientados a incluir nociones y actitudes indispensables para la formación de las personas.

Un ejemplo de tal preocupación en materia de contenidos lo constituye el artículo 26º inciso 2º de la "Declaración Universal de los Derechos Humanos", que dice sobre este particular:

> *La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales, favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las Naciones y todos los grupos étnicos o religiosos y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.*[5]

En ese sentido, ha crecido el empuje por un fortalecimiento de la enseñanza de los derechos humanos en la currícula de las enseñanzas formal e informal; se ha marcado con insistencia la relevancia del estudio y la investigación acerca del pasado reciente, para recoger aprendizajes cívicos relevantes de la indagación en torno a pasados traumáticos, en los que se han practicado genocidios o experiencias de terrorismo de Estado;[6] se ha procedido, por parte de las Na-

[5] Declaración Universal de los Derechos Humanos, consagrada por las Naciones Unidas en 1948. Ver texto completo en www.un.org.

[6] En el caso específico de Uruguay, resulta particularmente significativa sobre el particular –como se analizará, en detalle, más adelante– la resolución adoptada por el Consejo Directivo Central de la Administración Nacional de Educación Pública, con fecha 25 de

ciones Unidas y de otras organizaciones del sistema internacional, a adoptar –como veremos– documentos diversos, claramente dirigidos a consensuar posturas respecto de iniciativas proactivas en la dirección de preservar derechos y prevenir acontecimientos traumáticos.

La convergencia de estos factores configura, sin duda, una muy buena oportunidad para consolidar acciones internacionales y comunitarias en defensa de los principios señalados anteriormente. El ámbito educativo, tanto en sus dimensiones formales como informales, refiere un área decisiva sobre estos temas, habida cuenta que en él se están formando las nuevas generaciones, a las cuales se les debe legar no sólo la demanda, sino también los instrumentos cognitivos e interpretativos para enfrentar –con mayor éxito que hasta ahora– la decisiva lucha por avanzar en la concreción del tantas veces invocado "Nunca más".

Se trata –sin duda– de faenas que trascienden las fronteras nacionales, que intersecan y comunican las proyecciones locales, nacionales e internacionales de las acciones e iniciativas a impulsar. Es en ese marco y en cumplimiento estricto de la resolución de la Asamblea General de la ONU antes referida y de compromisos asumidos en la misma dirección por el gobier no y el Estado uruguayos que se inscribe la propuesta que sigue.

La reseña de los puntos a considerar en el siguiente texto, forzosamente restringido en su extensión y con una clara índole propositiva y operativa, es la siguiente: se abordarán distintos enfoques de los estudios más recientes sobre la *Shoá* y los legados de sus cambiantes formas de registro y conmemoración a lo largo del tiempo, con el objetivo de fundamentar la construcción de un referente argumentativo centrado en sustentar la construcción de lo que Todorov y otros autores han llamado una *"memoria ejemplar"*, distinguible de una *"memoria literal"*[7] y capaz de servir –como bien señala Koonz– *"como alerta contra todas las formas del terror político y el odio racial"*.[8]

Como veremos más adelante, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y hasta nuestros días muchos han sido los hitos o aniversarios que han impulsa-

---

octubre de 2005, en la que se encomienda a los consejos de los tres niveles de enseñanza y a la Dirección de Formación y Perfeccionamiento Docente *"proponer, en el menor plazo posible, la adecuación de los planes y programas de estudio a fin de que los docentes dicten el análisis de la Historia de la segunda mitad del siglo XX"*. Cfr. ANEP/CODICEN/Acta 77/ Res. 4/25 de octubre de 2005.

[7] Para profundizar en la distinción que realiza Tzvetan Todorov en esta materia, cfr. –en especial– su ya clásico *Los abusos de la memoria*.

[8] Koonz, Claudia. "Between memory and oblivion. Concentration camps in German memory", en Gillis, John (ed.). *Commemorations. The politic of national identity*. Princeton, Princeton University Press, 1994, pág. 275. En esta misma dirección argumenta, en forma extensa e intensa, Elizabeth Jelin en su excelente *Los trabajos de la memoria*, op. cit., que abre la colección –por ella misma dirigida– titulada "Memorias de la represión".

do una revisita y una profundización en el debate –siempre abierto– acerca de cómo impulsar la conmemoración de la *Shoá*, de modo de hacerla un referente decisivo para el "Nunca más" ante los genocidios, los terrorismos, la violación sistemática de los derechos humanos y toda forma de discriminación, de cualquier índole.

Para citar sólo un ejemplo, al cumplirse el cincuentenario de la culminación de la Segunda Guerra Mundial se produjo un verdadero *boom* de la memoria, en Europa especialmente. Dice al respecto Andreas Huyssen:

> *Los discursos de la memoria se intensificaron en Europa y en los Estados Unidos a comienzos de la década de 1980, activados en primera instancia por el debate cada vez más amplio sobre el Holocausto (...) y también por una larga serie de cuadragésimos y quincuagésimos aniversarios de fuerte carga política y vasta cobertura mediática: el ascenso de Hitler al poder en 1933 y la infame quema de libros, recordados en 1983; la* Kristallnacht *–La Noche de los Cristales–, pogrom organizado contra los judíos alemanes en 1938, conmemorado públicamente en 1988; la conferencia de Wannsee de 1942, en la que se inició la "solución final", recordada en 1992 con la apertura de un museo en la mansión donde tuvo lugar ese encuentro; la invasión de Normandía en 1944, conmemorada por los Aliados en 1994 (...) el fin de la Segunda Guerra Mundial, evocado en 1995 (...). En su mayoría aniversarios "alemanes", complementados por el debate de los historiadores en 1986, la caída del Muro de Berlín en 1989 y la reunificación en 1990. (…) La globalización de la memoria opera también en dos sentidos relacionados entre sí que ilustran lo que quisiera denominar la paradoja de la globalización. Por un lado, el Holocausto se transformó en una cifra del siglo XX y del fracaso del proyecto de la Ilustración; sirve como prueba del fracaso de la civilización occidental para ejercitar la anamnesis, para reflexionar sobre su incapacidad constitutiva de vivir en paz con las diferencias y con los otros (...). Por otro lado, el Holocausto, tan presente en gran parte del pensamiento posmoderno, es acompañado por otro aspecto que pone el acento sobre lo particular y lo local. Es precisamente el surgimiento del Holocausto como tropos universal lo que permite que la memoria del Holocausto se aboque a situaciones específicamente locales, lejanas en términos históricos y diferentes en términos políticos respecto del acontecimiento original. En el movimiento transnacional de los discursos de la memoria, el Holocausto pierde su calidad de índice del acontecimiento histórico específico y empieza a funcionar como una metáfora de otras historias traumáticas y de su memoria. Las dimensiones global y local de la memoria del Holocausto han ingresado en nuevas constelaciones que claman por un análisis pormenorizado, caso por caso. Mientras la comparación con el Holocausto puede activar en términos retóricos determinados discursos sobre la memoria traumática, también*

puede servir como recuerdo encubierto o bien bloquear simplemente la reflexión sobre las historias locales específicas.[9]

En efecto, resulta visible la contemporaneidad de estos hitos de conmemoración del Holocausto con un nuevo impulso en la elaboración de instrumentos jurídicos renovados en el campo de la defensa de los derechos humanos a nivel internacional, así como con la transición hacia una nueva forma de registrar e interpelar la memoria siempre inquietante de la *Shoá* y otros genocidios.[10] En ese sentido, no ha resultado casual que –aunque tardíamente, y todavía en medio de no pocas confusiones y equívocos– una debilitada comunidad internacional –quizá desde una nueva conciencia acerca de las graves implicaciones de algunas de sus deudas y problemas más actuales– haya vuelto a focalizar su mirada en una renovación de la memoria de la *Shoá*, que no sólo destaque el carácter único y emblemático del genocidio judío, sino que –al mismo tiempo– lo proyecte universalmente como un trágico evento histórico capaz de servir como eterna *"advertencia para todo el mundo de los peligros del odio, el fanatismo, el racismo y los prejuicios"*, como se señala –precisamente– en el último de los considerandos de la ya citada resolución de la Asamblea General, la cual –entre otras disposiciones– instituyó el 27 de enero como "Día internacional de conmemoración anual en memoria de las víctimas del Holocausto".

Aunque los trágicos acontecimientos vividos en el último decenio, a nivel internacional, ya no dejan espacio para el ingenuo optimismo que pareció augurar –tras el fin de la Guerra Fría– la posibilidad del advenimiento de un nuevo orden internacional, sustentado en la atención multilateral de una agenda efectivamente global y el arraigo de una renovada conciencia acerca del imperativo de la prevención internacional y humanista contra la posibilidad de nuevos procesos históricos y traumáticos de la magnitud de un genocidio, todavía resulta imprescindible la construcción de "memorias ejemplares", referentes históricos colectivos y universales que, desde su radical singularidad y desmesura, configuren –como señala en uno de sus textos Enzo Traverso– la demanda comprometida de *"hacer del recuerdo de los vencidos de la historia la palanca de una teoría crítica de la sociedad y de un combate contra la opresión del presente"*.[11]

[9] Huyssen, Andreas. *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 15, 18 y 19.

[10] Sobre este particular, merece una atención especialísima el caso del genocidio armenio, el primero del siglo XX, referencia que tomó en cuenta el régimen nazi para el diseño de sus atrocidades y que permanece negado, en forma tan insólita como inaceptable, por el Estado victimario (Turquía), a la vez que aún no reconocido por una buena parte de los Estados pertenecientes a la ONU, incluso algunos que han sufrido en carne propia la experiencia terrible de prácticas y amenazas genocidas.

[11] Traverso, Enzo. "Las opciones morales que plantean las situaciones-límite. Lo que el horror nos enseñó", en *Puentes.* Año 2, Nº 5, octubre de 2001, pág. 13.

II. La necesaria historización de la memoria del Holocausto. Implicaciones y desafíos

Como ya se ha señalado en forma reiterada en este texto, la propia memoria del Holocausto requiere una adecuada historización. Hoy no recordamos de igual manera la *Shoá* que en los años inmediatos al fin de la guerra o en los sesenta u ochenta del siglo pasado.

Esta memoria reciente, de poco más de sesenta años; este relato sobre un pausado tan traumático, que –sin embargo– se inscribe como un momento crucial y único dentro de una historia mucho más larga, como es la del antisemitismo (nada menos que veintitrés siglos u ochenta generaciones nos separan de los primeros signos y acontecimientos de lo que mayoritariamente se reconoce en la comunidad de los historiadores como los comienzos de esa discriminación étnica y religiosa específica),[12] ha reconocido –como vimos– distintos momentos desde los años de la posguerra hasta la actualidad.

Algunos historiadores y politólogos han tomado este tema como objeto de estudio específico. Son, entre otros, los casos del reconocido norteamericano Peter Novick y el italiano Enzo Traverso. Precisamente este último ha realizado una buena síntesis sobre el tema para la revista *Puentes*, de la Comisión Provincial de la Memoria, sita en la ciudad de La Plata.[13]

A continuación se presentará una revisión sucinta de las principales etapas que ambos historiadores destacan en la trayectoria de la memoria del Holocausto.[14]

Ambos coinciden en una idea que también ha sido registrada por muchos otros expertos en el tema, incluso alemanes: en los años siguientes a la guerra, el silencio sobre la *Shoá* predominó no sólo en las "tiendas" de los victimarios, sino –tal vez, inesperadamente– también en buena parte de las de las víctimas.

> *Durante los años 50* –explica, sobre este particular, Traverso– *y la primera parte de los años 60, el judeocidio conoció, en el espacio público occidental, un eclipse casi total. El recuerdo del Holocausto y las exigencias de la lucha contra el "totalitarismo" no convivían pacíficamente. Durante la guerra fría, la URSS era el enemigo totalitario contra el que*

[12] Debemos la actualización de este dato al doctor Hebert Gatto. Cfr. su disertación en Caetano, Gerardo-Gnazzo, Teresa-Gatto, Hebert. *Reflexiones sobre el nuevo antisemitismo*. Montevideo, Comité Central Israelita del Uruguay, 2003.

[13] Traverso, Enzo. "La memoria de Auschwitz y del comunismo. El 'uso público' de la historia", en *Puentes*, op. cit.

[14] Para el estudio de una buena periodización de la memoria del terrorismo de Estado practicado por la última dictadura militar argentina, inaugurada en marzo de 1976, cfr. Cerruti, Gabriela. "Entre la fetichización y el duelo. La historia de la memoria", en *Puentes*. Año 1, Nº 3, marzo de 2001, pp. 14 y ss.

> *debían ser orientadas todas las fuerzas del "mundo libre". Hablar del genocidio judío y de los crímenes nazis podía desorientar a la opinión pública y obstruir la nueva alianza con la República Federal de Alemania. Los judíos americanos eran sospechosos de simpatía, o mejor dicho, de complicidad con el comunismo. En esta atmósfera asfixiante del maccartismo, Julius y Ethel Rosenberg fueron de las pocas personas que hablaron de Auschwitz durante el proceso que los condenó a la muerte. Los tiempos pertenecían a la valorización de los héroes y a la exhibición de la fuerza como virtud nacional. En ese entonces, nadie proponía la creación de museos o memoriales dedicados a los desaparecidos en los campos de la muerte nazis.*[15]

Aunque las aseveraciones de Traverso corresponden –más directamente– a lo vivido en aquellos años en el seno de la sociedad norteamericana, en el resto de Occidente –y en especial, en Europa– la situación no resultaba demasiado diferente. En los países vencidos, pasado el aluvión de la derrota, la enorme mayoría de la población y, en especial, de las elites dirigentes –quién más, quién menos– buscaba "borrar huellas". Mientras tanto, en los países vencedores –como se conocería años después–, una investigación a fondo sobre los hechos efectivamente acontecidos durante la guerra podía empañar algunas biografías "insospechables", sacar a luz acontecimientos y omisiones nada gloriosos en relación a la defensa de las víctimas y enturbiar –finalmente– el clima de victoria. Además, muy poco después y con el horizonte de un proyecto de integración europea que desde un comienzo buscó incorporar también a los vencidos, el esclarecimiento a fondo de los hechos podía agregar obstáculos. A todo esto debían sumársele dos circunstancias: como sabemos, el antisemitismo en Europa no desapareció con el final de la guerra, mientras que el nacimiento del Estado de Israel, en 1948, tampoco generó fáciles consensos favorables en los gobiernos y las sociedades del Viejo Continente.

Novick y Traverso registran, a continuación, una segunda etapa en el itinerario de la memoria del Holocausto:

> *Durante los años 60* –prosigue Traverso– *comenzó la transición. Primero con el proceso a Eichmann en Jerusalén. Este constituyó el primer momento de la aparición pública de la memoria del genocidio, encarnado por los sobrevivientes de los campos nazis que intervinieron, durante semanas enteras y en sesiones interminables, como testigos de cargo. En segundo lugar, en 1967, durante la Guerra de los Seis Días, cuando la posible derrota militar de Israel fue percibida por una gran parte de la diáspora judía como la amenaza de un segundo aniquila-*

[15] Traverso, E., "La memoria...", op. cit., pág. 11.

> *miento. Es durante esta fase que el término "Holocausto", hasta ese momento poco o nada empleado para definir el judeocidio, entra en los usos cotidianos como traducción del hebreo* "Shoá" *(destrucción).*[16]

La tercera fase de este itinerario de historización de la memoria del Holocausto se desplegaría desde fines de los setenta hasta mediados de los noventa.

> *(Esta) fase se abrió con la transmisión de la serie televisiva* Holocaust *(1978), que tuvo un fuerte impacto tanto en Estados Unidos como en Alemania Federal. En esa forma, el genocidio judío se transformaba en un prisma inevitable de lectura del pasado. Gradualmente, se volvió un objeto de investigación científica y de educación (los* Holocaust Studies*), de conmemoración pública (por medio de monumentos, memoriales, museos) y, más aún, en una industria cultural (las películas de Hollywood). De esta manera, Auschwitz conoció un proceso de integración en la conciencia histórica del mundo occidental, al mismo tiempo que de sacralización, hasta transformarse –en Europa y en Estados Unidos– en una forma de religión civil adornada de sus dogmas (su carácter único) y encarnada por sus "santos seculares" (los rescatados de los campos, erigidos en íconos vivientes).*[17]

Tanto Traverso como, especialmente, Novick[18] no ocultan sus críticas a las contradicciones que aparecen instaladas en esta última fase. Novick no vacila en señalar su desconfianza acerca de los resultados de lo que llama una *"sacralización"* del Holocausto, a la que juzga como *"una mala política de la memoria".*

El historiador norteamericano funda su opinión en el hecho que –a su juicio– el arraigo de ese tipo de visión permite *"la evasión de la responsabilidad moral y política"* de los victimarios y los omisos o indiferentes, volviendo la memoria del Holocausto en algo trágicamente *"banal"* e *"inconsecuente".* En su concepto, esto resultaba así –precisamente– porque nada menos que el recuerdo de un evento tan dramático y cargado de responsabilidades ineludibles había devenido, en forma gradual, en *"consensual, desconectado de las divisiones reales de la sociedad (…), apolítico".*

Por su parte y a pesar de que coincide con Novick en que *"el desarrollo de esta memoria fetichizada tiende a despojar progresivamente al judeocidio de su carácter histórico para conferirle una dimensión mítica"*, Traverso resca-

[16] Ibíd., pp. 11 y 12.
[17] Ibíd., pág. 12.
[18] Citado en Traverso, E., "La memoria...", op. cit.

ta –sin embargo– los avances producidos desde los tiempos del silencio y la "desmemoria" de la posguerra, al tiempo que reivindica –no sin polémica– la existencia en la Europa de esas décadas de una memoria alternativa a la sacralizada, una memoria *"subterránea, pero activa"*, oculta a menudo por el discurso oficial *"normalizador"*, pero también a menudo *"emergente"*.

> *Podemos citar* –ejemplifica, al respecto, Traverso– *el caso de Daniel Cohn-Bendit, cuya expulsión de Francia, bajo la orden del general De Gaulle, produjo múltiples manifestaciones de miles de jóvenes que gritaban: "Todos somos judíos alemanes". Actualmente es difícil comprender toda la fuerza liberadora de este slogan que, con pocas palabras, derribaba todo el pasado reaccionario, antisemita, antidreyfus, nacionalista y vichista de la Francia conservadora.*[19]

En lo que ambos sí coinciden fuertemente –como ya lo hemos adelantado– es en que las contradicciones y problemas intrínsecos de esta tercera fase en los itinerarios de la memoria del Holocausto –sumados a muchos de los acontecimientos y procesos que jalonan este especialmente conflictivo cambio de siglo– habilitan, y aun empujan, la tarea de construir las bases de una nueva forma de recordación del Holocausto, aspecto sobre el que ya se han adelantado algunas hipótesis centrales y sobre el que se abundará más adelante.

Algunos itinerarios de la historiografía sobre el Holocausto. Las derivaciones del "caso alemán"

En términos muy esquemáticos, como ha apuntado Federico Finchelstein, se pueden identificar dos grandes corrientes de interpretación historiográficas entre los estudiosos del Holocausto.

La primera, que podría denominarse "tradicional", *"hace hincapié en la importancia del antisemitismo en la determinación de las políticas nazis de exterminio y en las dimensiones irracionales del sistema nazi, en su antimodernismo y en el rol especial de la figura carismática de Hitler como fuente principal de la rápida radicalización que llevó a alemanes y judíos a Auschwitz"*.[20]

La otra gran tendencia, siempre según Finchelstein, prefiere –con Adorno y Horkheimer– poner el énfasis en *"la racionalidad instrumental y burocrática del exterminio, en los tecnócratas nazis, en el surgimiento de la ciencia racial*

[19] Traverso, E., "La memoria...", op. cit., pág. 13.

[20] A esta corriente pertenecerían, entre otros, Lucy Davidowitz, Saul Friedländer, Steven Katz, Yehuda Bauer e Israel Gutman. Cfr. Finchelstein, Federico. "El 'debate Goldhagen' en contexto. Memorias colectivas y representaciones críticas", en Finchelstein, Federico (ed.). *Los alemanes, el Holocausto y la culpa colectiva. El debate Goldhagen*. Buenos Aires, EUDEBA, 1999, pp. 32 y ss.

y en la profunda crisis de la modernidad ligada a un fenómeno que representa uno de sus peores desarrollos posibles".[21]

Dentro de este gran marco general y esquemático se ha proyectado un contexto historiográfico internacional –en particular, europeo y norteamericano–, en el cual se han verificado no pocas controversias. En este sentido sobresalen las discusiones entre *"intencionalistas"* y *"funcionalistas"*, en las cuales se debate en torno al peso de las ideas o protagonismos individuales o el de las estructuras sociales e institucionales; aquellas que se focalizan en el problema central de *"los límites de la representación"*, en el cual se controvierte acerca de posturas, como la *"indecibilidad"* de las memorias personales de un genocidio o el *"relativismo relativo"* –que defienden autores como Hayden White– de todas las narrativas, incluidas aquellas que versan sobre la *Shoá*; o el famoso "*Historikerstreit*" o *"debate-querella de historiadores"*, en el cual se confrontó sobre temas cruciales como los usos públicos de la memoria y la historia ante pasados tan traumáticos como la *Shoá* o los límites de los consensos mínimos en relación a la lectura de un pasado de exterminio como soporte apelable, en el marco de una construcción democrática legítima. Acerca de los alcances de este último debate se focalizará la atención al final del presente subcapítulo.

Por su parte, cabe destacar que no sólo la memoria en torno al Holocausto ha ido variando con el tiempo. También lo han hecho los propios estudios sobre el tema provenientes de la disciplina de la historia. Vale citar, a este respecto, un ejemplo especialmente significativo: la evolución de la historiografía alemana.

En una disertación realizada en agosto de 1992, en Montevideo,[22] el politólogo e historiador Norbert Frei, reconocido investigador del Instituto de Historia Moderna de Munich, centraba su atención sobre este punto, en una ponencia titulada "Reflexiones sobre el nacionalsocialismo. Desarrollo historiográfico y cuestiones de actualidad".

Apuntaba Frei respecto de esa primera etapa, marcada –como vimos– por el opacamiento del reconocimiento pleno del genocidio judío después de concluida la guerra:

[21] Entre los principales referentes de esta corriente se encontrarían Raoul Hilberg, Hannah Arendt, Zygmunt Bauman, Tzvetan Todorov, Christopher Browning, Omer Bartov, Götz Aly, François Bédarida, Martin Broszat y Hans Mommsen, entre otros. Cfr. Finchelstein, F., op. cit.

[22] La disertación de Norbert Frei fue realizada en ocasión del Simposio Internacional "Reflexiones sobre la xenofobia y el nacionalsocialismo", organizado por el Comité Central Israelita del Uruguay y el Instituto Goethe de Montevideo, con los auspicios del Ministerio de Relaciones Exteriores del Uruguay y la Embajada de la República Federal de Alemania, en Montevideo, en agosto de 1992. Dos años después, las disertaciones e intervenciones de ese simposio fueron publicadas como *Xenofobia y nacionalsocialismo. Un fenómeno inquietante. Aportes del Simposio "Reflexiones sobre la xenofobia y el nacionalsocialismo"*. Montevideo, Trilce, 1994, 120 pp.

> *Cuando inmediatamente después de la segunda guerra mundial los especialistas comenzaron a ocuparse por primera vez del Tercer* Reich*, su actividad estuvo muy marcada por la influencia de una peculiar "cultura de la introversión", del repliegue a lo interior, que en ese momento dominaba en Alemania. Esta cultura era la cara visible del agotamiento colectivo, la autocompasión nacional y, por supuesto, también de la vergüenza. A través de los procesos de Nürenberg las potencias de ocupación obligaron a los alemanes a que de una vez miraran y vieran lo que había estado sucediendo. (…) Los alemanes reaccionaron más trastornados que espantados. No fueron pocos los que se mostraron incapaces de admitir o de comprender realmente las revelaciones sobre los crímenes masivos cometidos. La actitud anímica que predominó no fue la del duelo, sino la resistencia interior. (…) Fue así que en el primer decenio, después de 1945, prácticamente no se habló concretamente del asesinato de los judíos europeos, pero sí se habló mucho de algo "indecible" que aparentemente Hitler, y por tanto no los alemanes, había "hecho abatirse sobre los judíos". Naturalmente esto tenía mucho que ver con la resistencia a asumir la famosa "culpa colectiva", de la cual se acusaba a los alemanes.*[23]

En su disertación, Frei señalaba también que, entre los historiadores y en el propio seno de la sociedad alemana, tendió a predominar la irritación ante lo que consideraban *"la injusticia de las potencias vencedoras"*, *"relegando así a un plano secundario lo que realmente importaba"*. Como ejemplo emblemático de esa *"cultura de la introversión"*, Frei citaba el famoso libro del historiador prusiano Friedrich Meinecke *La catástrofe alemana*.

A continuación, refería el comienzo de una nueva fase de la historiografía alemana sobre la *Shoá*, iniciada –a su juicio– durante el primer lustro de los '60:

> *Casi al mismo tiempo que el Proceso de Auschwitz* –señalaba Frei–*, abierto en Frankfurt del Meno en 1963, comenzaría una nueva fase de intensa investigación sobre el nacionalsocialismo. Contribuyó para esto el hecho de que los Aliados occidentales comenzaron a devolver casi a diario expedientes de información alemanes que tenían bajo su custodia. Pero también se trataba de una contrarreacción respecto a tendencias muy marcadas en la sociedad de la RFA que querían poner punto final al análisis y a la discusión del pasado nacionalsocialista. (…) Entonces, de pronto, la generación que sabía y había participado en mayor o menor medida de los crímenes, se vio confrontada con la información sobre ellos. Y la generación de los niños de la guerra tuvo a los criminales ante sí y reconoció en ellos a su vez a sus propios*

[23] *Xenofobia y nacionalsocialismo...*, op. cit., pp. 56 y 57.

> *padres, que también habían callado para reprimir sus sentimientos personales de culpa, y se habían negado a hablar del nacionalsocialismo.*[24]

Por su parte, y en forma prácticamente coincidente con la periodización de Novick y Traverso en relación a los itinerarios más generales de las formas de memoria del Holocausto en Occidente que antes se ha referido, Frei registraba un tercer momento, iniciado a finales de los setenta y comienzos de los ochenta.

> *Los años ochenta* –señala– *fueron los del triunfo de la Historia de lo cotidiano. La serie televisiva Holocausto fue exhibida en 1979 en Alemania con fuerte repercusión entre los teleespectadores. Al concentrarse en la historia del sufrimiento de una única familia judía, la serie dio en un blanco que otras presentaciones del tema, concebidas desde una perspectiva central eminentemente política, habían casi siempre errado.*[25]

En su alocución, Frei destacaba la persistencia de algunas tendencias interpretativas acerca del nacionalsocialismo en el seno de la historiografía alemana más contemporánea, frente a las cuales dejaba establecidos diferentes reparos. Dos de ellas resultaban tributarias de lo que llamaba *"un nuevo esplendor de la teoría de la modernización"*: una de derecha, que intentaba *"presentar a Hitler como un hombre de la Modernidad, como un fanático incondicional del progreso"* y se empeñaba en presentar *"las dimensiones criminales de la política nacionalsocialista (…) como totalmente ajenas a los aspectos presuntamente 'positivos' del régimen"*; otra de *"izquierda ortodoxa"*, que intentaba *"presentar al nacionalsocialismo como una respuesta especialmente 'racional' a la difícil crisis de modernización del capitalismo en los años veinte".*

Frei agregaba una tercera tendencia, ubicada –según él– en el amplio abanico de la izquierda alternativa, que apuntaba *"a interpretar los crímenes del nacionalsocialismo como una consecuencia racional del capitalismo, el cual siempre es potencialmente asesino"*, y finalmente una cuarta, coincidente en *"destemporalizar"* la consideración histórica del Holocausto, mucho menos notoria que las anteriores y que no podía evaluarse –del mismo modo que ellas– desde un punto de vista político: *"es la que se percibe en los nuevos 'museos del Holocausto' (…), con exposiciones que (…) parecen concebir el Holocausto más bien como el suceso central metahistórico de la historia de los judíos, sacándolo también de su contexto específico"*.[26]

[24] Ibíd., pp. 60 y 61.
[25] Ibíd., pág. 64.
[26] Ibíd., pp. 65 y ss.

De cualquier modo, Frei concluía –en 1992– de manera terminante que *"después de cuatro décadas, la investigación sobre el nacionalsocialismo no ha llegado de modo alguno al final de su camino"*.[27]

Fue precisamente durante esta última etapa –que Norbert Frei databa en los años ochenta– cuando se produjo, en Alemania, la famosa *"querella de los historiadores"* (el *Histokerstriet*).[28] La misma se desató en 1986, cuando Jürgen Habermas atacó –desde las páginas del semanario hamburgués *Die Zeit*– las posturas *"revisionistas"* sobre el nacionalsocialismo, defendidas –entonces– por un grupo de historiadores alemanes conservadores, como Ernest Nolte, Michael Stürmer y Andreas Hillgruber, quienes –desde enfoques más o menos convergentes– buscaban relativizar la magnitud de la *Shoá* en tanto crimen de masas al compararlo con otros casos de exterminio masivo de la historia, al tiempo que procuraban arraigar la interpretación del nazismo como una reacción al *Gulag* estalinista, llegando a calificar –de ese modo– al estalinismo como la causa última del Holocausto. El *Lager* nazi sería –en suma– una reacción y, al mismo tiempo, una emulación del *Gulag* estalinista.

El debate entonces suscitado devino rápidamente más político-ideológico que historiográfico o académico, apuntando al corazón de uno de los núcleos centrales de toda la discusión cívica acerca del Holocausto y su recordación: los usos públicos de la historia en el caso de un pasado traumático y trágico, así como la comprensión de hasta qué punto las lecturas de esos pasados ignominiosos dan –muchas veces– forma y marco al discurso popular contemporáneo.[29]

Desde el rechazo enfático a la identificación de un *"lado bueno"* del nazismo como expresión de *"lucha contra el comunismo"*, Habermas reorientaba la discusión sobre el tópico central de cuál debía ser el consenso mínimo acerca del pasado, en especial si éste contiene un episodio tan inconmensurablemente trágico como el Holocausto, susceptible de configurar el marco mínimo de una democracia política. *"¿Qué puede significar ser alemán después de Auschwitz?"*, interpelaba –de modo radical– Habermas, para responder con su famosa invocación al *"patriotismo constitucional"* como único patriotismo posible.

[27] Ibíd., pág. 64.

[28] Para profundizar en torno a las variantes y contenidos de este debate, entre otros muchos textos se puede consultar: Ternon, Y., op. cit., en especial el capítulo "La tarea del luto alemán", pp. 176 y ss.; Baldwin, Peter (ed.). *Reworking the past. Hitler, the Holocaust and the Historian's debate*. Boston, Beacon Press, 1990; AA.VV. *Forever in the shadow of Hitler? Original documents of the* Historikerstreit*, the controversy concerning the singularity of the Holocaust*. Atlantic Highlands (New Jersey), Humanities Press, 1993, que contiene los principales textos del debate; LaCapra, Dominick. *History and memory after Auschwitz*. Ithaca, Cornell University Press, 1998.

[29] Habermas, Jürgen. *Más allá del Estado nacional*. Madrid, Trotta, 1997.

Las identificaciones –concluía el filósofo alemán– *con las propias formas de vida y las herencias propias deben ser superadas por un patriotismo más abstracto que ya no se fundamente en la totalidad concreta de la nación, sino más bien en procedimientos y principios*.[30]

Este debate coincidía con el intento del entonces canciller alemán Helmut Köhl por validar –por primera vez después de la Segunda Guerra Mundial– un "nacionalismo alemán" aceptable, defendible y hasta legitimado internacionalmente. La postura de Köhl venía –de hecho– a romper con décadas de un consenso histórico tácito y omnipresente en la política alemana respecto de que todo nacionalismo germano –y en particular, todo matiz en la condena, sin reservas, del nacionalsocialismo– significaba un hecho político inaceptable.[31]

En cierta convergencia con las ideas del entonces líder democristiano, lo que los historiadores "revisionistas", como Nolte y compañía, buscaban era –en definitiva, como sostuvo, años después, Federico Finchelstein– criticar *"que Auschwitz se hubiera convertido en un emblema compulsivo de la historia alemana"*, en procura de eliminar el *"requerimiento de culpa"* siempre renovado en la conciencia histórica del pueblo alemán.

En contrapartida con estas posiciones, Habermas procuraba la elaboración autocrítica de las tradiciones heredadas como única forma de asunción cabal del pasado, proyectando –de esa manera, como ha señalado Dominick La Capra– un combate permanente contra el prejuicio y la victimización como única forma de establecer las bases de una política democrática legítima.

Apenas una década después, la salida a la venta, en Alemania, del libro del norteamericano Daniel Jonah Goldhagen *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*[32] volvió a provocar un muy fuerte debate –y por cierto que no sólo en Alemania–, renovando la consideración de varios asuntos cruciales: las fronteras entre los roles del experto y el ciudadano en la discusión cívica acerca de los usos públicos de la historia; la necesidad de re-

[30] Idem.

[31] Un ejemplo de ese "consenso tácito" del sistema político alemán estaba dado por la inmediata eliminación de la candidatura de cualquier figura a la que se le descubriera una actuación poco clara o directamente comprometida con apoyos directos o indirectos al nazismo durante la guerra. Como sabemos, este tema configuró también una interpelación cívica muy fuerte en otros países europeos, llegándose –en algunos casos– a descubrimientos especialmente conflictivos, como el del ex secretario de la ONU y luego Presidente de Austria, Kürt Waldheim.

[32] La primera edición de este texto en español fue de Taurus, en 1997. Tras la publicación de su libro en Alemania, un año antes, que provocó un fuerte revuelo en la opinión pública y una más bien baja y crítica estimación entre sus colegas, Goldhagen recibió el prestigioso Premio de la Democracia, establecido en la propia nación germana. En la ocasión, pese a las críticas que mereció su libro desde las más diversas escuelas historiográficas, Goldhagen recibió el elogio de reconocidos intelectuales, como Elie Wiesel, Simon Schama, Richard Bernstein y hasta el propio Jürgen Habermas.

plicar contra interpretaciones niveladoras y normalizadoras en el tópico de qué hacer frente al legado de "tradiciones incómodas"; las modalidades de apropiación crítica de tradiciones ambiguas como base del desarrollo de orientaciones hacia valores más universales, coincidentes con ese tipo de apropiación reflexiva y crítica del pasado colectivo y su función productora de identidades.[33]

Las cuentas pendientes de la llamada *"querella de los historiadores"*, de 1986, renovadas –una década después– con las virulentas controversias que acompañaron el llamado "debate Goldhagen", venían a probar en el terreno de la trayectoria de la historiografía lo que también –como vimos– se ponía de manifiesto en lo que hemos dado en llamar "una historización de la memoria del Holocausto". Ambas resultaban convergentes –de acuerdo a nuestro punto de vista– a lo que apunta –en forma tal vez más genérica, pero no menos visible– la panorámica revisión de la trayectoria al nivel de la concreción de los instrumentos jurídicos en defensa de los derechos humanos y en prevención de toda reiteración de una experiencia de genocidio, desde la última posguerra hasta nuestros días.

Desde tan diversas perspectivas parece abonarse la hipótesis –más allá de la presencia inocultable de factores que alientan el escepticismo y hasta el pesimismo, derivados de una mirada razonable del panorama internacional actual, y tal vez acicateados por esa misma circunstancia– de un terreno no sólo propicio, sino también necesario para la construcción de una mirada renovada sobre la *Shoá*, en términos de referente de valores universales irrenunciables y de "observatorio" histórico necesario de la historia universal, como antes se ha señalado.

Como también hemos apuntado y luego desarrollaremos en forma específica, en esa dirección es que se inscribe la propuesta de consolidar la interpretación del Holocausto en términos de una "memoria ejemplar".

III. Entre los genocidios y su negacionismo casi inherente

Tal vez lo primero que haya que establecer –en este ítem destinado a fundamentar, de un modo más extenso y profundo, la necesidad y el sentido de hacer de las nuevas formas de "recordación del Holocausto" un referente universal en términos de una "memoria ejemplar"– sea marcar, con detenimiento, lo que distingue a un genocidio de otro tipo de matanzas o crímenes de lesa humanidad.

Siguiendo en este punto al ya citado Yves Ternon, en su *El Estado criminal. Los genocidios en el siglo XX*, este autor –en relación a la definición jurídica del

[33] Para profundizar en torno a las múltiples implicancias del llamado "debate Goldhagen", cfr. Finchelstein, F., "Los alemanes...", op. cit. Esta compilación contiene textos de Jürgen Habermas, Raul Hilberg, Roger Chartier, José Burucúa, Hans Mommsen, Christopher Browning, Steven Aschheim, Omer Bartov, I. Dean y Robert Wistrich.

concepto– remite, en forma prioritaria, a dos fuentes del Derecho internacional: i) la **Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio** –ya citada y referida en algunos de sus fragmentos esenciales en este texto–, presentada en diciembre de 1948 y entrada en vigor, por aprobación, el 7 de julio de 1966; y ii) el **Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional**, convertido en ley nacional por el Parlamento uruguayo el 27 de julio de 2002.

La definición de "genocidio" incluida en la convención de 1948 ya ha sido presentada en el ítem II del presente texto, pero vale su reiteración –en clave analítica– en este subcapítulo. Ella dice en forma textual, en su artículo II:

> *En la presente Convención se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal:*
> *a) Matanza de miembros del grupo;*
> *b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo;*
> *c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial;*
> *d) Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo;*
> *e) Traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo.*

Por su parte, en la parte respectiva del **Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional**, la definición de "genocidio" que se incluye reitera –en forma textual– los contenidos de la convención de 1948.[34]

Sin embargo y pese a la plena coincidencia jurídica a nivel del Derecho internacional, la gran mayoría de los autores –entre ellos, Ternon– converge en señalar que el de "genocidio" es un concepto *"esencialmente problemático"*, que no puede definirse sólo desde la dimensión jurídica y que, en su abordaje interdisciplinario, encuentra no pocos escollos teóricos y epistemológicos.

En este sentido, trasciende los límites del presente texto el objetivo de profundizar en los debates generados en torno a la precisa definición de la categoría "genocidio", pero –en términos de resumen– aludiremos a algunos de los principales aspectos que son objeto de controversia:[35]

1) el concepto "criminalización de los Estados" y los niveles y alcances de supranacionalidad que ello comporta,
2) la definición de los grupos de víctimas,

[34] Cfr. www.und.org A/Conf. 183/9. Distribuida como documento el 17 de julio de 1998 y enmendada por los *procés-verbaux* del 10 de noviembre de 1998, 12 de julio de 1999, 30 de noviembre de 1999, 8 de mayo de 2000, 17 de agosto de 2001 y 16 de enero de 2002, entró en vigor el 1º de julio del 2002.

[35] Para una revisión de diferentes posturas en tensión y debate sobre este polémico discernimiento, cfr. Ternon, Y., op. cit.

3) los modos de definir la intencionalidad de los victimarios y perpetradores de las prácticas de genocidio,
4) las implicaciones del carácter total o parcial del aniquilamiento,
5) el vínculo entre sociedades genocidas y regímenes totalitarios,[36]
6) la problemática distinción entre genocidio y "politicidio".[37]

No obstante la fuerte relevancia de estos asuntos y de la entidad de los debates suscitados en torno a ellos –más allá, incluso, del espectro excesivamente amplio de posiciones a que ha dado lugar esta discusión, lo que termina complejizando aún más la operacionalización analítica de la categoría–,[38] existen también algunos temas sobre los cuales las diferencias se acortan de modo singular. Uno de los ejemplos más evidentes de ello refiere al tópico del "negacionismo".

La retórica genocida –además de buscar la deshumanización de las víctimas– concluye, casi siempre, en la negación enfática del crimen cometido. Y aunque parezca casi imposible –como bien señala Hannah Arendt–, el éxito de la mentira suele vincularse con la extensión inimaginable de sus alcances: *"La inmensidad misma de los crímenes les proporciona a los asesinos, que proclaman su inocencia con grandes mentiras, la seguridad de tener más credibilidad que las víctimas, que dicen la verdad"*.[39]

El tema del negacionismo reiterado de los victimarios configura, sin duda, uno de los tópicos más relevantes a la hora de pensar la lucha por la prevención de los genocidios y todas las formas de delitos de lesa humanidad. Como bien señala Ternon sobre este particular:

[36] Por lo general, la gran mayoría de los autores ha coincidido fuertemente en la pertinencia de registrar ese vínculo. Sin embargo, en forma reciente han surgido enfoques complejizadores en torno a esa asociación. Cfr., por ejemplo, Traverso, Enzo. *El totalitarismo. Historia de un debate*. Buenos Aires, EUDEBA, 2001.

[37] Este último, por ejemplo, ha sido un agudo factor de debate –más político que académico– en torno a la calificación de las prácticas de terrorismo de Estado implementadas por los regímenes de las dictaduras de la "seguridad nacional" en casi toda América Latina. Para un desarrollo polémico del punto, cfr. Sigal, Silvia. "La polémica sobre el genocidio", en *Puentes*, Año 2, Nº 5, octubre de 2001, pp. 62 y ss.; y sobre todo, *Puentes*. Año 6, Nº 18, octubre de 2006, dedicado –en términos monográficos– a la "*crónica y análisis del juicio al represor argentino Miguel Etchecolatz, los fundamentos de la sentencia de genocidio en ese caso, sus consecuencias en diversos aspectos"*. De éste último merece destacarse Feierstein, Daniel. "Genocidio. Del concepto al caso argentino", pp. 24 a 31. Feierstein es un verdadero especialista en la temática, habiendo compilado varios textos claves en la materia, como Feierstein, Daniel (comp.) *Genocidio. La administración de la muerte en la modernidad*. Buenos Aires, EDUNTREF, 2005; y se anuncia como de inminente aparición *Genocidio como práctica social (entre el nazismo y la experiencia argentina). Hacia un análisis del aniquilamiento como destructor y reorganizador de relaciones sociales*.

[38] Cfr. Ternon, Y., op. cit., que incluye la revisión de un amplio espectro de posiciones sobre este particular, en especial en su Primera Parte, "El ámbito del Derecho", y en su Segunda Parte, "Análisis del concepto de genocidio", pp. 13 a 126.

[39] Arendt, Hannah. *Le système totalitaire*. París, Du Seuil, 1972, pág. 175.

> *Si los teóricos del genocidio debaten sobre la naturaleza intencional o funcional de ese crimen, el asesino no tiene ninguna duda. Sabe que el genocidio es un asesinato premeditado y que la incriminación se sustenta sobre la prueba de destruir a un grupo como tal. Sabe que sólo será acusado de genocidio en la medida en que haya materializado la amenaza de aniquilamiento, expresada en su delirio ideológico. Sabe también que, aun cuando mediante leyes perversas haya preparado las condiciones de ejecución del genocidio, puede ordenar esta matanza promulgando una ley que más tarde debería desautorizar si tuviera que rendir cuentas a la comunidad internacional. (…) Así pues, el asesino debe mentir con habilidad y, sin negar la realidad de la destrucción de ese grupo, relativizarla, recusar la intencionalidad y atenuar las responsabilidades.*[40]

Si la responsabilidad del genocidio recae en un Estado o en sus máximas autoridades, el negacionismo suele radicalizarse hasta niveles inimaginables, como son los casos de la aún vigente actitud de Turquía frente a sus innegables y ominosas culpas en la ejecución del primer genocidio del siglo XX, el armenio,[41] o las inadmisibles declaraciones recientes del actual Presidente de Irán, Mahmud Ahmadinejad, tanto respecto de su recusación sobre la veracidad del Holocausto como de sus llamados a "hacer desaparecer del mapa" al Estado de Israel.

> *El Estado* –refiere, una vez más, Yves Ternon– *no soporta una acusación de genocidio. Se pega como una ventosa. Si fuera confirmada su culpabilidad, se vería condenado a una reprobación universal. Por tanto, no existe hoy genocidio posible sin negación. Ningún Estado está para dar explicaciones sobre su acto al tiempo que lo ejecuta. Ningún Estado está en disposición de reconocer que ha concebido, y aún menos perpetrado, un genocidio, incluso en un pasado lejano, a menos que quiera romper con ese pasado. Para cada Estado, el genocidio es el crimen de otros Estados. Cuando se le exige que responda a una acusación de genocidio, el Estado criminal no tiene más opción que la de rechazar esta etiqueta y borrar las pistas para sembrar las dudas sobre su intención, con el fin de ser acusado únicamente de haber cometido una trivial masacre que la comunidad internacional incluirá en las pérdidas y ganancias.*[42]

Si –como dice Ternon– *"no existe hoy genocidio posible sin negación"*, toda acción local o internacional de prevención y condena de ese tipo de crímenes

[40] Ternon, Y., op. cit., pp. 101 y 102.
[41] Ibíd., pp. 181 y ss.
[42] Ibíd., pág. 103.

masivos tiene que apuntar, con fuerza, a las mejores formas de contrarrestar y desenmascarar ese tipo de estrategias negacionistas, a través de procedimientos no violentos, universales y rigurosamente coherentes en su implementación.

Algunos problemas acerca de la historización del genocidio judío y sus implicaciones para la memoria de otros pasados traumáticos

Uno de los problemas que se tiene al encarar el estudio, y hasta la consideración, de la *Shoá* vincula –de modo especial– su radical singularidad histórica con la paradójica dificultad de su historización plena. Si –como señala la gran mayoría de los expertos en el tema– existe una infinidad de razones para afirmar, de manera contundente, la singularidad del Holocausto en la historia universal, ello no deja de tener diversas y fuertes implicaciones en planos diversos: cuestiona la posibilidad de su comprensión más radical; torna problemática su proyección comparativa; vuelve compleja, en suma, la operativa –a nuestro juicio, indispensable– de su "historización". Ello suele provocar lo que ha dado en llamarse la "parálisis del historiador" frente al tema. La "caja de herramientas" de su oficio varias veces milenario aparece desafiada radicalmente –en términos teóricos y hasta metodológicos– por la fortísima singularidad de la *Shoá*. Esa suerte de "impotencia analítica" también alcanza –por cierto– a otros oficios y disciplinas, igualmente interpelados por las características únicas del Holocausto como evento histórico y por las consiguientes dificultades de su relato y su representación.

Sobre este último particular, pensadores de la talla de Elie Wiesel o George Steiner han llegado, incluso, a defender –en algunos casos– el silencio como postura válida frente a la imposibilidad de una narrativa cabal de las experiencias traumáticas del Holocausto. A este respecto ha señalado Elie Wiesel: *"Quien no haya vivido el acontecimiento jamás lo conocerá. Y quien lo ha vivido jamás lo desvelará. Nunca verdaderamente, jamás hasta el fondo"*.[43]

El debate acerca de los alcances y límites de la historización del nazismo y su empresa de exterminio refiere a un conjunto de asuntos relevantes, que podrían sintetizarse en la pregunta de si es posible aplicar a este objeto de estudio las mismas teorías y métodos que se emplean respecto de otros períodos y acontecimientos de la historia universal. En particular, esta pregunta se vuelve central en el seno de la sociedad alemana, cuando lo que está en juego es cómo incorporar el pasado nazi y el Holocausto a su historia nacional y a la de Europa en su conjunto.

En prevención de interpretaciones normalizadoras y neutras, historiadores israelíes como Saul Friedländer expresan sus recelos ante un intento de incorporación de los crímenes nazis en una visión de interpretación histórica de tipo

[43] Citado en Ternon, Y., op. cit. pág. 132.

global: *"son precisamente la especificidad y el lugar histórico de la empresa de exterminio del III* Reich *los que constituyen el obstáculo más recurrente y decisivo para completar el* puzzle*. Ahí reside el problema –y probablemente, también los límites– de la historización"*.[44]

En la advertencia acerca de las múltiples implicaciones de este problema profundo, señala Elizabeth Jelin en *Los trabajos de la memoria*:

> *(…) hay vivencias pasadas que reaparecen de diversas maneras en momentos posteriores, pero que no pueden ser integradas narrativamente, a las que no se le puede dar sentido. Los acontecimientos traumáticos conllevan grietas en la capacidad narrativa, huecos en la memoria. (…) Es la imposibilidad de dar sentido al acontecimiento pasado, la imposibilidad de incorporarlo narrativamente, coexistiendo con su presencia persistente y su manifestación en síntomas, lo que indica la presencia de lo traumático. En este nivel, el olvido no es ausencia o vacío. Es la presencia de esa ausencia, la representación de algo que estaba y ya no está, borrada, silenciada o negada.*[45]

En el marco de esta problemática son muchos los temas que se cruzan, entre otros: cómo elaborar el duelo –personal y colectivo– entre las "mareas" cambiantes de la historia y la memoria; cómo resignificar, en clave renovadora, las relaciones –siempre difíciles– entre estas dos últimas formas de aprehensión del pasado personal y colectivo; cómo evitar la fuerza paralizante del *"exceso de pasado"*, de lo que Todorov ha calificado como *"los abusos de la memoria"*; cómo rearticular reconocimiento y evocación, lo "indecible" y lo "decible", el recuerdo de los acontecimientos y su reelaboración en términos de experiencia; cómo construir un sentido social preventivo ante toda posibilidad de repetición de iniciativas genocidas o prácticas discriminatorias, alcanzando la posibilidad efectiva de una transmisión generacional genuina sobre hechos tan traumáticos, precisamente en el marco de una *"cultura de lo instantáneo"* como la contemporánea, que tanto dificulta ese tipo de diálogos.[46]

En varios de sus textos, Annette Wieviorka nos recuerda que mientras que en los juicios de Nüremberg hubo un único testimonio de un sobreviviente de los campos, a partir del proceso contra Eichmann, en Jerusalén, se desencadenó lo que llamó con acierto *"la era del testimonio"*.

[44] Friedländer, Saul. "Reflexiones sobre la historización del nacionalsocialismo", en *XXe Siècle*. Nº 16, octubre-noviembre de 1987, pág. 54. En torno al debate acerca de los límites y alcances de la historización del Holocausto en la perspectiva que estamos señalando, cfr. Baldwin, P., op. cit.

[45] Jelin, E., op. cit., pág. 28.

[46] La gran mayoría de estos temas están tratados de una manera rigurosa y profunda en Jelin, E., op. cit.

Por cierto que esta nueva etapa configuró un formidable impulso para promover avances muy significativos en la conquista de más verdad y justicia respecto de los crímenes nazis. Sin embargo, también provocó nuevos traumas y peligros. Primo Levi lo decía con su entrañable claridad de siempre: *"no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos. La demolición terminada, la obra cumplida, no hay nadie que la haya contado, como no hay nadie que haya vuelto para contar su muerte. (…) Nosotros hablamos por ellos, por delegación"*.[47]

Por su parte, muchos sobrevivientes –incluso aquellos que, finalmente, han logrado traspasar las murallas del silencio– han insistido en las dolorosas dificultades que suelen envolver los relatos del horror vivido: la necesidad de superación de ese *"hueco traumático"* que bloquea la capacidad de explicar lo ocurrido, el imperativo de una escucha atenta y sensible, la necesidad de encontrar un otro o un ámbito colectivo a quien transferir "lo indecible".

Como bien señala Jelin: *"Se requieren 'otros' con capacidad de interrogar y expresar curiosidad por un pasado doloroso, combinada con la capacidad de compasión y empatía. Sugiero que la 'alteridad' en diálogo, más que la identificación, ayuda en esa construcción. Y esto no es siempre posible"*.[48]

Al mismo tiempo, no son pocos los peligros que amenazan los diversos tipos de relatos y narraciones –aquí no existen monopolios posibles ni deseables, de parte de ninguna disciplina, y ni siquiera, de los sobrevivientes– sobre un evento tan "único" como la *Shoá*.

La citada Annette Wieviorka nos alerta, por ejemplo, que el aluvión testimonial puede fragmentar y despolitizar la narrativa histórica y colectiva del exterminio nazi, convirtiéndolo en una serie de historias individuales marcadas por la desgracia y el imperio de las psicologías individuales.[49]

En un sentido muy similar se expresa Jelin: *"En la época que nos toca vivir, en la cual a través de los medios de comunicación de masas se plantea una 'publicización' de la vida privada en los* talk shows *y los* reality shows*, que banalizan los sentimientos y la intimidad, se corre el riesgo de que el género testimonial caiga en la exposición (¿excesiva?) y en la espectacularización del horror"*.[50]

Andreas Huyssen ha trabajado en forma intensa y profunda los peligros de la trivialización de la memoria en relación con pasados traumáticos.

Desde la advertencia apocalíptica –realizada por Huyssen en un texto publicado en español en 2002, en el marco de una profecía afortunadamente in-

[47] Levi, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona, Muchnik, 1989, pp. 72 y 73.
[48] Jelin, E., op. cit., pág. 86.
[49] Wieviorka, Annette. *L'ère du témoin*. París, Plon, 1998.
[50] Jelin, E., op. cit., pág. 97.

cumplida, pero persistentemente desafiante– acerca de que *"si se mantienen los niveles actuales de consumo de lo retro en los EE.UU. sin ningún control, ya en el año 2005 nos podemos quedar absolutamente sin pasado"*,[51] este autor alerta sobre los peligros de la restauración historicista –especialmente visible en viejos centros urbanos de Europa y los Estados Unidos–, sobre una suerte de *"marketing masivo de la nostalgia"* que respondería a muy diferentes causas, más o menos políticas según los casos.

Agrega sobre este particular Huyssen: *"La difusión geográfica de dicha cultura de la memoria es tan amplia como variados son los usos políticos de la memoria, que abarcan desde la movilización de pasados míticos para dar un agresivo sustento a las políticas chauvinistas o fundamentalistas (por ejemplo, la Serbia poscomunista, el populismo hindú en la India) hasta los intentos recientes en la Argentina y en Chile de crear esferas públicas para la memoria 'real', que contrarresten la política de los regímenes posdictatoriales que persiguen el olvido a través tanto de la 'reconciliación' y de las amnistías oficiales como del silenciamiento represivo"*.[52]

Huyssen agrega otro aspecto singular, señalando que este auge de los discursos de la memoria en ciertos registros parece ser de proyección global, aunque a menudo refiere –en el fondo– a historias de ámbitos locales, nacionales y estatales bien específicos. Ello configura un elemento de inusitada relevancia a la hora de cruzar la renovada memoria del Holocausto, en términos de "memoria ejemplar", con la interpelación de otros pasados traumáticos vinculados con experiencias de terrorismo de Estado y flagrantes violaciones a los derechos humanos más elementales.

> *Más allá de las diferencias* –continúa Huyssen– *entre la Alemania de posguerra y Sudáfrica, la Argentina o Chile, el ámbito político de las prácticas de la memoria sigue siendo nacional, no posnacional o global. Esto tiene implicaciones para la tarea interpretativa. En la medida en que el Holocausto en tanto tropos universal de la historia traumática se desplazó hacia otros contextos no relacionados, uno siempre debe preguntarse si y de qué manera el Holocausto profundiza u obstaculiza las prácticas y las luchas locales por la memoria, o bien si y de qué manera tal vez cumple con ambas funciones simultáneamente.*[53]

Como ha sido adelantado, la convicción que se expone en este texto es que la recordación del Holocausto, devenido en "tropos *universal de la historia traumática"* –como dice Huyssen– o en *"memoria ejemplar"* –como refiere

[51] Huyssen, A., op. cit., pág. 28.
[52] Ibíd., pág. 20.
[53] Ibíd., pág. 21.

Todorov–, puede configurarse en un referente profundizador de las prácticas y luchas por la memoria de otros pasados cargados de atrocidades. Para que ello así ocurra hay que enmarcar el problema dentro de este auténtico giro universal hacia la memoria y el recuerdo, con todas sus paradojas e implicaciones de muy diversa índole. Asimismo, como el mismo Huyssen y otros autores se han encargado de enfatizar, el "giro al pasado" se vincula muy fuertemente con el "miedo al futuro", con lo que emerge –una vez más– de uno de los tópicos más clásicos del oficio de los historiadores: la díada "pasado/futuro", desafiada como pocas veces antes por la transformación radical de nuestra concepción y vivencia de la temporalidad.

> *(...) me atrevería a sugerir* –señala, nuevamente, Huyssen– *que lo que está en cuestión es una transformación lenta pero tangible de la temporalidad que tiene lugar en nuestras vidas y que se produce, fundamentalmente, a través de la compleja interacción de fenómenos tales como los cambios tecnológicos, los medios de comunicación masiva, los nuevos patrones de consumo y la movilidad global. Puede haber buenas razones para pensar que el giro memorialista tiene a su vez una dimensión más benéfica y más productiva. Por mucho que nuestra preocupación por la memoria sea un deslizamiento de nuestro miedo al futuro, y por más dudosa que nos pueda resultar hoy la proposición que afirma que podemos aprender de la historia, la cultura de la memoria cumple una importante función en las actuales transformaciones de la experiencia temporal que ocurren como consecuencia del impacto de los nuevos medios sobre la percepción y la sensibilidad humana.*[54]

Es en este marco de asimilación y comprensión necesariamente complejas que Huyssen propone su estrategia para *"tejer"* los vínculos de una *"mejor cultura del tiempo"* con las luchas republicanas por *"la verdad y la justicia"*, en referencia a los pasados traumáticos amenazados por *"olvidos impuestos"* y por el reino de la *"impunidad"*.

> *En el escenario posible para el mejor de los casos, las culturas de la memoria se relacionan estrechamente, en muchos lugares del mundo, con procesos democratizadores y con luchas por los derechos humanos que buscan expandir y fortalecer las esferas públicas de la sociedad civil. Reducir la velocidad en lugar de acelerar, expandir la naturaleza del debate público, tratar de curar las heridas infligidas por el pasado, nutrir y expandir el espacio habitable (...), asegurar el "tiempo de calidad", ésas parecen ser las necesidades culturales no satisfechas en un mundo globalizado y son las memorias locales las que están íntimamente ligadas*

[54] Ibíd., pp. 29-31.

> *con su articulación (…) asegurar el pasado no es una empresa menos riesgosa que asegurar el futuro. Después de todo, la memoria no puede ser un sustituto de la justicia; es la justicia misma la que se ve atrapada de manera inevitable por la imposibilidad de confiar en la memoria.*[55]

Los peligros de la normalización o trivialización de la memoria de la Shoá

Las advertencias acerca de visiones interpretativas sobre el nacionalsocialismo y sus crímenes que terminen –sin quererlo– banalizando la memoria del Holocausto y *"normalizando"* la responsabilidad de sus perpetradores resultan muy abundantes y, a menudo, persuasivas. A título de ejemplo citemos sólo algunas.

Andreas Huyssen plantea que una globalización sin tino del *"discurso del Holocausto"* puede hacerle perder *"su calidad de acontecimiento histórico específico"*, restringiendo su significación a *"una metáfora de otras historias traumáticas y de su memoria"*.

> *¿Acaso en esta cultura saturada por los medios, el exceso de memoria crea tal sobrecarga que el mismo sistema de memoria corre un constante peligro de implosión, lo que a su vez dispara el temor al olvido?*[56]

Esta alerta sobre los efectos no queridos de una sobresaturación del recuerdo coincide con los señalamientos establecidos por Tzvetan Todorov en su ya citado *Los abusos de la memoria*.

Por su parte, Zygmunt Bauman, en su ya clásico *Modernidad y Holocausto*, pasa revista a una serie de dispositivos interpretativos sobre el nazismo que –a su juicio– comportan el peligro de la *"normalización"* de sus crímenes de exterminio, así como su *"salida"* de los planos indispensables de la historia y la política: 1) la *"alemanización"* excesiva del crimen perpetrado *("Cuanto más culpables sean 'ellos', más a salvo estará el resto de 'nosotros' y menos tendremos que defender esa seguridad"*); 2) la presentación del Holocausto *"como algo que les sucedió a los judíos, un acontecimiento que pertenece a la historia judía (…), algo único, cómodamente atípico y sociológicamente intrascendente, (…) punto culminante del antisemitismo europeo y cristiano"*; 3) el énfasis en la *"locura"* e *"irracionalidad"* de Hitler y sus secuaces *("¿No estarían ustedes más contentos si hubiera logrado demostrarles que todos los que lo hicieron estaban locos?"*, recuerda Bauman que una vez había señalado Raoul Hilberg, el historiador del Holocausto); 4) una presentación de los acontecimientos como absolutamente irrepetibles en su *"unicidad" ("en consecuencia, irrelevantes*

[55] Ibíd., pp. 38 y 39.

[56] Huyssen, Andreas. "Medios, política y memoria. En busca del tiempo futuro", en *Puentes*. Año 1, Nº 2, diciembre de 2000, pp. 15 y 19.

para la teoría general de la moralidad, ajenos a la historia de la moralidad, de la misma manera que la lluvia de meteoritos gigantes no exigiría reformular la teoría de la evolución"); entre otros.[57]

Bauman concluye tratando de demostrar –sin duda, no sin polémica– que resulta mucho más certero y ético interpretar el Holocausto como *"una ventana"* y no como *"un cuadro"*. De un modo deliberadamente inquietante y provocador, procura agregar argumentos para volver más persuasiva su convicción acerca de que el Holocausto constituyó un fenómeno terrible, pero –al mismo tiempo– estrechamente relacionado con las características de la modernidad.

> *Todos mis argumentos* –sintetiza este autor– *vienen a ser argumentos a favor de que incluyamos las lecciones del Holocausto en la línea principal de nuestra teoría de la modernidad y del proceso civilizador y sus efectos. Todos ellos proceden de la convicción de que la experiencia del Holocausto contiene información fundamental sobre la sociedad a la que pertenecemos.*[58]

A la luz de los acontecimientos que hemos seguido presenciando luego del Holocausto, del fracaso reiterado de la invocación humanista del "Nunca más" frente a los genocidios y las violaciones más flagrantes de los derechos humanos, no resulta necesario estar de acuerdo en su conjunto con la interpretación de Bauman sobre el nacionalsocialismo y el Holocausto para coincidir –sin embargo– con el signo inquietante de su advertencia. La misma resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas, para que la *"recordación del Holocausto"* sirva de advertencia preventiva y universal frente al peligro de un nuevo genocidio, se inscribe en la misma línea de preocupaciones.

IV. Los desafíos y laberintos de la construcción de una "memoria ejemplar"

Una renovación consistente en relación a las formas de "recordación del Holocausto", que incluya como uno de sus centros una incorporación especial y específica del tema al sistema educativo uruguayo –tal como deriva de la declaración de las Naciones Unidas a la que hemos hecho referencia–, debe inscribirse –de modo insoslayable– en el marco de las profundas transformaciones que se están operando a nivel global en lo que se refiere a las reformulaciones de la memoria colectiva en las sociedades contemporáneas. Ya se ha mencionado la vigencia de

[57] Bauman, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Madrid, Sequitur, 2006 (3ª ed.), pp. 16, 17, 21, 108, 206.
[58] Ibíd., pág. 19.
[59] El concepto *"cultura de lo instantáneo"* ha sido trabajado, en muchos de sus trabajos, desde la perspectiva analítica esbozada por el historiador canadiense Michael Ignatieff.

una "cultura de lo instantáneo", en la que un "presente recalentado" tiende a predominar en forma nítida respecto de las formas tradicionales de temporalidad, que sustentaban la secuencia de los relatos en la consideración complementaria del pasado y el futuro, de las tradiciones y culturas y las utopías.[59]

A este quiebre en la temporalidad se le debe sumar otra transformación nada menor, que tiene que ver con un giro radical en lo que respecta al sustento simbólico de la fundación de la memoria colectiva. Como señala Bernhard Giesen en un trabajo reciente: *"En lugar de alabar a los héroes fundadores de una comunidad, los monumentos y rituales públicos recuerdan hoy el sufrimiento de las víctimas y los crímenes de los perpetradores. Ambos –víctimas y victimarios– son vistos como la encarnación arquetípica de la identidad colectiva, una posición reservada anteriormente al héroe triunfante. La memoria de los triunfos del pasado es sustituida por los traumas del pasado"*.[60]

Este cambio copernicano en la configuración de la memoria colectiva resulta de primera importancia respecto del tema que nos ocupa. En el marco de la memoria pública de *"comunidades morales"*, el cambio del *"arquetipo del héroe"* a la *"figura de la víctima"* como sustento de la conciencia colectiva comporta cambios muy significativos.

Profundiza Giesen respecto de este cambio radical: *"La comunidad moral necesita la diferencia entre el ideal normativo y la conducta fáctica, necesita la desviación y la transgresión, debe construir los límites entre la virtud y el pecado, entre el bien y el mal, de la misma manera que la comunidad de la razón requiere una continua escenificación de la tensión entre verdad y error, razón y demencia"*.[61]

¿Cómo se justifica este desplazamiento "*de la encarnación de la perfección moral a la encarnación del mal"* como principio simbólico fundante de la comunidad?

Giesen responde a este interrogante señalando que *"las sociedades modernas difieren en la manera de culparse por los crímenes o, para decirlo en otras palabras, en la confesión de una culpa colectiva del pasado"*.

En el marco de ese gran cambio, este autor alemán destaca cuatro modos o momentos en la asunción de este *"trauma colectivo"*: *"el período de latencia: negación y demonización"*; la etapa de las *"memorias divididas"*, relacionadas con el *"hablar de la culpa colectiva"*; el momento de *"la objetivación"*; y finalmente, el de "*la mitologización"*.

Giesen concluye de la siguiente forma: *"El esfuerzo indispensable de la memoria colectiva cae tanto sobre la parte de la comunidad circundante como en la de*

[60] Giesen, Bernhard. "La construcción pública del mal y del bien común. Sobre héroes, víctimas y perpetradores", en *Puentes*. Año 2, Nº 5, octubre de 2001, pp. 16 y ss.
[61] Ibíd., pág. 19.
[62] Ibíd., pp. 19 y ss.

los descendientes de las víctimas. Estos tratan de encontrar el lugar donde sufrieron las víctimas, los entierran con solemnidad, construyen memoriales y monumentos y, sobre todo, registran sus nombres y narran sus historias: las víctimas son recordadas como sujetos con un rostro, un lugar y una voz en la comunidad".[62]

Este cambio operado en la configuración de las memorias colectivas contemporáneas tiene mucho que ver con la visión de la memoria y el olvido que ha presentado ancestralmente la cultura judía. A lo largo de su extensa historia, este pueblo se ha caracterizado –precisamente– por su visión privilegiada respecto de la capacidad de construir y renovar una tradición específica e intransferible, sustentada en el ejercicio sistemático de una efectiva sabiduría de la memoria.

"Los judíos –dice el historiador israelí Yosef Hayim Yerushalmi– *no eran virtuosos de la memoria; eran receptores atentos y soberbios transmisores."* En la tradición de la *Biblia* y la *Torá* impera un auténtico *"terror al olvido"*, que –visto como el reverso de la memoria– resulta siempre negativo. Desde la figura del *"Viñedo de Jabneh"*, que remite –para la tradición judía– a "*la fortaleza erigida contra el olvido"*, la prioridad está fijada en la llamada *"Halajá"*.

Cada grupo –explica Yerushalmi–, *cada pueblo tiene su* halajá*, pues la* halajá *no es la ley,* nomos*, en el sentido alejandrino y después paulínico. La palabra hebrea viene de* halaj*, que significa "marchar";* halajá *es, por lo tanto, el camino por el que se marcha, el Camino, la Vía, el Tao, ese conjunto de ritos y creencias que da a un pueblo el sentido de su identidad y de su destino. Del pasado sólo se transmiten los episodios que se juzgan ejemplares o edificantes para la* halajá *de un pueblo tal como se la vive en el presente. El resto de la "historia" –arriesguemos la imagen– va a dar a la zanja*.[63]

Yerushalmi concluye, en un tono justificadamente dramático: *"Nuestro verdadero problema es que ya no disponemos de una* halajá*. Como Josef K., en* El Proceso *de Kafka, deseamos con ansia el acceso a la Ley, pero ella no nos es accesible. Lo que durante mucho tiempo se llamó crisis del historicismo no es sino el reflejo de la crisis de nuestra cultura, de nuestra vida espiritual. Si hay malignidad tiene su fuente no en la búsqueda histórica sino en la pérdida de una* halajá*, que quiere saber de qué debe apropiarse y qué debe dejar de lado, una comunidad de valores que nos permite transformar la historia en memoria. El historiador no puede hacer esto solo. Puede, ciertamente, volcarse a una historia todavía no escrita del olvido (…), pero no puede decirnos lo que debería ser olvidado, porque eso es prerrogativa de la* halajá*. (…) Faltos de una* halajá*, no estamos en condiciones de trazar la*

[63] Yerushalmi, Yosef Hayim. "Reflexiones sobre el olvido", en AA.VV. *Usos del olvido*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1989, pp. 13 y ss.
[64] Ibíd., pp. 24 y 25.

línea divisoria entre lo 'excesivo' y lo 'demasiado escaso' de la investigación histórica. Bien. Por mi parte, si me es dable elegir, me pondré del lado del 'exceso' de historia, tanto más poderoso es mi terror al olvido que tener que recordar demasiado".[64]

Esa *"falta de una* halajá*"*, que tan preocupante resulta en la cultura de la memoria de un pueblo y una cultura como la de los judíos, bien puede hoy proyectarse en clave universal. Inmersos en esa "*cultura de lo instantáneo"* y en su aceleración de los ritmos temporales, faltan –también a nivel universal– esos referentes que nos indican las fronteras de lo que debe recordarse y lo que debe olvidarse, las dos eternas faenas binarias de la operación mnemónica.

La hipótesis que sustentamos en este texto es que la apelación a nuevas formas de *"recordación del Holocausto"* –tal como lo indica la resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas de noviembre de 2005– bien puede configurarse sobre la base de la construcción de una "memoria ejemplar", una suerte de proyección universal. Como bien sintetiza Andreas Huyssen, "*el Holocausto devenido* tropos *universal es el requisito previo para descentrarlo y utilizarlo como un poderoso prisma a través del cual podemos percibir (y prevenir) otros genocidios"*.[65]

La propuesta, en suma, apunta –como ya hemos adelantado en otros pasajes de este texto– a reelaborar una nueva forma de memoria del Holocausto que –sin perder su rasgo intrínseco de "unicidad" radical– lo transforme en un referente universal para juzgar y prevenir toda forma de genocidio o discriminación que lo permita, en cualquier lugar que se produzca y provenga de cualquier "tienda" ideológica, política, étnica o religiosa. De acuerdo a la distinción trabajada por Todorov entre *"memoria literal"* y *"memoria ejemplar"*, la idea es optar, de manera firme, por la segunda.

> *El abuso de memoria* –señala Jelin– *que* (Todorov) *condena es el que se basa en preservar una memoria "literal", donde las víctimas y los crímenes son vistos como únicos e irrepetibles. En ese caso, la experiencia es intransitiva, no conduce más allá de sí misma. (…)* (En contrapartida, Todorov) *defiende un uso "ejemplar", donde la memoria de un hecho pasado es vista como una instancia de una categoría más general, o como modelo para comprender situaciones nuevas, con agentes diferentes.*[66]

Tal como señala el propio Todorov: *"El uso literal, que torna al acontecimiento pasado en indispensable, supone someter el pasado al presente. El uso ejemplar, en cambio, permite usar el pasado en vistas del presente, usar las lecciones de las injusticias vividas para combatir las presentes. (…) El uso común tiende a designar con dos términos distintos, que son, para la memoria literal,*

[65] Huyssen, A., "Medios…", op. cit., pág. 15.
[66] Jelin, E., op. cit., pp. 32 y 33.

la palabra 'memoria', y para la memoria ejemplar, 'justicia'. La justicia nace de la generalización de la ofensa particular, y es por ello que se encarna en la ley impersonal, aplicada por un juez anónimo y puesta en acto por personas que ignoran a la persona del ofensor, así como la ofensa".[67]

La remisión a la construcción de una "memoria ejemplar" supone, entonces, toda una definición acerca del rol que la recuperación de las narrativas plurales del pasado –siempre en un marco de polémica argumentativa no violenta y rigurosa– tiene y debe tener en el presente. Como señala, una vez más, Jelin: *"Se trata de una apelación a la memoria 'ejemplar'. Esta postura implica una doble tarea. Por un lado, superar el dolor causado por el recuerdo y lograr marginalizarlo para que no invada la vida; por el otro –y aquí salimos del ámbito personal y privado para pasar a la esfera pública– aprender de él, derivar del pasado las lecciones que puedan convertirse en principios de acción para el presente".*[68]

Para el historiador, la construcción de una "memoria ejemplar" implica una serie de faenas audaces y necesarias. En primer lugar, lo obliga a repensar radicalmente sus categorías y métodos, sus modelos interpretativos, para abordar –de manera más rigurosa y consistente– las experiencias de terror intrínsecas a un pasado tan traumático como el de la *Shoá* o todo genocidio. En esa misma dirección, le impone replantear sus criterios de cientificidad, de tensión entre subjetividad y objetividad, sus sentidos de frontera –otrora cómodas y "perezosas"– entre historia y memoria.

Como señala bien Dominick LaCapra, en una postura compartible: *"la posición que defiendo propone una concepción de la historia que involucra una tensión entre la reconstrucción objetiva –no objetivista– del pasado y un intercambio dialógico con él y con otros investigadores, en el cual el conocimiento no entrañe solamente el procesamiento de información, sino también afectos, empatía y cuestiones de valor".*[69]

En suma, la configuración de las nuevas formas de "recordación del Holocausto" en términos de la construcción de una "memoria ejemplar" comporta un compromiso múltiple. Su proyección al campo educativo, en el marco del respeto irrestricto al principio histórico de defensa de la laicidad en el Uruguay, implica una faena compleja y de largo aliento. Sin embargo, el desafío bien vale la pena. Aunque más no sea para que el asesino fracase en su intento de "usar el tiempo y provocar el olvido" y para que "nunca más" pueda cumplirse la advertencia inquietante de Albert Camus: *"Las víctimas acaban de entrar en los límites de su desgracia: aburren".*[70]

[67] Todorov, T., op. cit.
[68] Jelin, E., op. cit., pág. 58.
[69] LaCapra, Dominick. *Writing History, writing trauma*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, pág. 35.
[70] Ternon, Y., op. cit., pág. 104.

SUMMARY

THE MEMORY OF THE SHOA

Lic. Adrián Jmelnizky z'l*

Inmigración judía en tiempos del primer peronismo (1946-1955)

La inmigración durante el primer peronismo ha despertado el interés de historiadores y ensayistas por diferentes motivos. Uno surge como parte inherente de la historia social y económica de la Argentina: la historia de los movimientos inmigratorios resulta ser una temática que en las últimas décadas ha crecido en investigaciones. Algunas de las perspectivas más desarrolladas privilegian el estudio de sus rasgos sociodemográficos, socioocupacionales, las redes sociales que constituían los inmigrantes, su integración en la sociedad receptora, entre otros temas.

El período 1946-1955 presenta algunas peculiaridades. Con la crisis del modelo agropecuario exportador, en 1930 comenzó una política de "puertas cerradas". Esta se acentuó con los decretos regulatorios restrictivos de 1938, cuando la cuestión de los refugiados europeos por razones políticas, ideológicas, raciales o religiosas motivó políticas específicas del Estado argentino.[1] Mas a partir de 1945, finalizada la Segunda Guerra Mundial, se percibe una tendencia al cambio de la política migratoria, al menos en algunos aspectos.[2]

Respecto de esta temática, en la política del gobierno argentino se superponían, entrecruzaban y hasta contradecían diferentes decisiones, prácticas,

* El autor falleció antes del congreso, de modo que los organizadores decidieron dedicar el panel a su memoria y que su ponencia fuese leída por el licenciado Jorge Burkman.

1 Avni, Haim. *Argentina y la historia de la inmigración judía*. Buenos Aires, Magnes Press y AMIA, 1983; Senkman, Leonardo. *Argentina, la Segunda Guerra Mundial y los refugiados indeseables*. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1991; Senkman, Leonardo. "La política migratoria argentina durante la década del treinta. La selección étnica", en *Primeras Jornadas Nacionales de Inmigración en Argentina*. Buenos Aires, 1995; Jackisch, Carlota. *El nazismo y los refugiados alemanes en la Argentina. 1933-1945*. Buenos Aires, Belgrano, 1989; Rissech, Elvira. "Entre la aceptación y el rechazo. Refugiados europeos en el puerto de Buenos Aires. 1938-1941", en *Rumbos*. Jerusalem, 1986; Newton, Ronald. "Indiferent sanctuary. German speaking refugees and exile in Argentina. 1933-1945", en *Journal of Interamerican Studies*. Vol. 24, Nº 4. 1982.

2 Barbero, María Inés-Cacopardo, María Cristina. "La inmigración europea a la Argentina en la segunda posguerra. Viejos mitos y nuevas condiciones", en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. Año 6, Nº 19. Buenos Aires, 1991.

normativas, estrategias y discursos: la idea de fomentar una inmigración útil al país, de acuerdo a los objetivos de desarrollo nacional –de marcado perfil industrial– expresados en el "Primer Plan Quinquenal"; la persistencia de la "Ley Avellaneda" de inmigración, que indicaba una preferencia por migrantes para áreas rurales; criterios étnicos en la selección de inmigrantes; principios ideológico-políticos de sectores nacionalistas participantes del peronismo y la burocracia estatal; ponderaciones que subrayaban la asimilabilidad de los migrantes, privilegiando la condición latina y católica de los mismos (para ello se firmaron acuerdos bilaterales con España e Italia); limitaciones y/o discriminaciones hacia grupos inmigrantes considerados "exóticos" o poco asimilables (entre los que casi invariablemente se encontraban los judíos, y muchas veces los de Medio y Lejano Oriente); segregaciones a partir de criterios raciales (se hablaba confusamente de "razas", tales como la negra, la amarilla, la judía); algún grado de persistencia del tradicional interés argentino por los inmigrantes de origen anglosajón y germánico; preferencia por los técnicos y científicos europeos (especialmente del fenecido Tercer *Reich*); interés en mano de obra calificada de ese continente; privilegios para los migrantes limítrofes (que cumplían con los requisitos de una rápida integración a la sociedad receptora); preocupación por abastecer adecuadamente la demanda laboral sin crear desequilibrios ni conflictos en el mercado de trabajo; contradicciones respecto de la inmigración de origen eslavo (juzgada, a veces, como pro soviética, y otras, precisamente por huir del comunismo, como una "barrera de contención" a la difusión del mismo en la Argentina).

En ese marco, existía también cierta necesidad coyuntural del gobierno de Perón de alejarse de una imagen –ajustada o no– de pro fascista difundida en sectores de la opinión pública y política del país y el exterior, por algunas características de su gobierno y –de modo más explícito– por permitir el refugio en la Argentina de muchos partidarios del nazismo (inclusive criminales). Surgía, entonces, un claro interés del gobierno argentino por mejorar las relaciones con los Estados Unidos, país en el que aquella percepción negativa tenía gran repercusión. Probablemente asociado con este propósito, algunos sectores del gobierno impulsaban una política de acercamiento con la comunidad judía local e internacional. Así, se autorizaba –en algunas ocasiones– el ingreso de judíos al país: en ciertos casos, en base a razones humanitarias; en otros, por la vigencia de normativas que autorizaban a residentes en la Argentina a "llamar" al país a sus familiares.

No resultó sorpresiva, entonces, la sanción de una amnistía inmigratoria (1949), que permitió legalizar diferentes irregularidades de los diversos casos de inmigrantes aludidos.

Tan importante producción de trabajos académicos sobre la inmigración du-

rante el primer peronismo permitió ensayar algunas explicaciones sobre las características del proyecto migratorio del gobierno iniciado en 1946.

Uno de los aspectos más trabajados por los investigadores –destacándose, en particular, aquellos que se ocupan de la inmigración judía– ha sido la gestión de Santiago Peralta, director de Migraciones entre noviembre de 1945 y junio de 1947. Sus actuaciones y su perfil ideológico han sido estudiados y documentados en forma reiterada. Para la mayoría de los académicos que se han ocupado del tema inmigratorio, Santiago Peralta representa el paradigma del nacionalismo antisemita y discriminatorio instalado en la Dirección General de Migraciones (DGM).[3]

Comparando la bibliografía sobre el período, el extenso tratamiento que se le ha dado al primer director de Migraciones del gobierno justicialista contrasta con la atención que se le ha prestado –recién en los últimos años– a las especificidades del período correspondiente a la gestión de su sucesor, Pablo Diana, entre 1947 y 1949, años de un relativo crecimiento del flujo migratorio de ultramar (en especial, de italianos y españoles).

Otro de los temas a analizar es la búsqueda llevada adelante por el gobierno argentino con el objetivo de incorporar a científicos y técnicos alemanes.

Ignacio Klich y Ronald Newton destacan el marco internacional del momento: los comienzos de la Guerra Fría entre el bloque soviético y la alianza occidental habrían llevado a varios Estados a tener un interés similar por tales profesionales, subrayando la actividad en este sentido de los Estados Unidos y, también, de la Unión Soviética.

Esto no impide que los mismos autores señalen los muchos indicios existentes sobre la adscripción de varios de los inmigrantes de habla alemana al nacionalsocialismo, el fascismo y otros regímenes e ideologías afines. En general, pueden observarse líneas coincidentes entre los diversos autores al respecto.[4]

[3] Entre los trabajos que analizaron el rol de Peralta en la política migratoria se destacan: Avni, H., op. cit., cap. 5; Senkman, Leonardo. "Etnicidad e inmigración durante el primer peronismo", en *Estudios interdisciplinarios de América y el Caribe*. Vol. 3, Nº 2. Tel Aviv, Universidad de Tel Aviv, 1992; Quijada Mauriño, Mónica. "De Perón a Alberdi. Selectividad étnica y construcción nacional en la política inmigratoria argentina", en *Revista de Indias*. Vol. LII, Nº 195-196. Madrid, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América "Fernández de Oviedo", Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992; Meding, Holger. "Refugio seguro. La emigración alemana de la posguerra al Río de la Plata", en Gurevich, Beatriz; Escudé, Carlos. *El genocidio ante la historia y la naturaleza humana*. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1994; Klich, Ignacio. "Perón, Braden y el antisemitismo. Opinión pública e imagen internacional", en *Ciclos en la historia, la economía y la sociedad*. Año 2, Vol. 2. Buenos Aires, primer semestre de 1992; Barbero, M. I.-Cacopardo, M. C., op cit. Líneas abajo haremos algunos comentarios acerca del tratamiento dado por los diferentes autores a las actuaciones de Santiago Peralta al frente de la Dirección General de Migraciones y a su rol en la política migratoria del peronismo.

[4] Newton, R., op. cit., cap. 19; Klich, Ignacio. "Los nazis en Argentina"; Meding, H., op. cit., pp. 258-259.

Los mismos tienden a dilucidar las posibles relaciones –así como las diferencias– entre la inmigración de científicos, técnicos o mano de obra calificada y el ingreso al país de partidarios del Eje.

Con respecto a la acción específica del Estado argentino, Newton menciona los ya referidos planes de reclutamiento de técnicos y científicos para el proceso de industrialización. Por otra parte, recuerda que la Argentina había adherido explícitamente a la sexta resolución del Acta de Chapultepec, declarando que *"no otorgaría refugio a los culpables y responsables de crímenes de guerra y sus cómplices"*. No obstante, señala que *"los diplomáticos latinoamericanos no estaban interesados en escrutar –en detalle– las solicitudes de visa"*, incluyendo a los argentinos en esta práctica.

Al respecto se ha consignado cómo Holger Meding[5] coincide con los mencionados especialistas en la caracterización general del proyecto inmigratorio del primer peronismo. Procurando cumplir con los lineamientos del "Primer Plan Quinquenal", el Estado argentino habría organizado y solventado el ingreso al país de numerosos "alemanes útiles", con diversas vinculaciones con el nazismo. Si bien la mayoría habrían sido soldados de profesión o técnicos militares, con escasas perspectivas en la desmilitarización de Alemania, también habrían integrado esa migración aquellos disconformes con la ocupación aliada y la democratización impuesta en esa nación, e inclusive *"personas buscadas por los Aliados como criminales de guerra"*.[6]

Entre las descripciones de los mecanismos de ingreso al país de la inmigración de alemanes, Meding avanzó sobre algunas de las características propias de la gestión de Diana en la DGM. Refiere la creación –en 1946 y por iniciativa de Peralta– de una "comisión especial" compuesta por alrededor de veinte delegados de diferentes nacionalidades, quienes se encargaban de recibir y seleccionar a los recién llegados. En base a testimonios orales, el autor describe parte de su accionar: los refugiados políticos llegados a la Argentina habrían sido recibidos por esta comisión, que controlaría su selección e ingreso. Este procedimiento se cumplía también con los franceses colaboracionistas, los croatas *ustachas* y demás miembros de las *Waffen SS* de casi todos los Estados europeos. El aval o la firma de alguno de los miembros de esta comisión de asesoramiento habría significado, en la práctica, la autorización para el ingreso o la permanencia legal en el país.

Si parece acertado marcar el desplazamiento de concepciones étnico-antropológicas hacia 1947, no observamos suficientes elementos para afirmar

[5] Meding, H., op. cit. Ver también Meding, Holger. "German emigration to Argentina and the illegal brain drain to the Plate. 1945-1955", en *Jahrbuwh fur Geschichte Von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*. Vol. 29. Viena / Colonia, Weimar, 1992, pp. 402-403.

[6] Meding, H., "Refugio...", op. cit., pp. 252-253.

el predominio de una noción económica rigiendo la política migratoria entre 1947-1949.

Nuestra hipótesis –que comparte la idea de cierta mixtura en las concepciones vigentes– es que, al menos para ese período y para la cuestión de los refugiados, hubo una fuerte impronta de aspectos específicamente políticos y ciertas afinidades ideológicas en las decisiones al respecto.

Las políticas públicas hacia la inmigración de judíos

Al estudiar este controvertido aspecto de la política migratoria del peronismo, los diferentes investigadores suelen destacar –con especial énfasis– el perfil ideológico de Santiago Peralta, primer director de Migraciones del gobierno de Perón. Peralta, quien había sido nombrado por Farrell en noviembre de 1945, era conocido por sus ideas y prácticas discriminatorias, en las cuales combinaba elementos racistas con otros de carácter étnico.

El presidente Juan Perón mantuvo a Peralta en su cargo hasta fines de junio de 1947, a pesar de las reiteradas críticas que se vertían, desde dentro y fuera del país, en relación a las prácticas discriminatorias de su gestión. Haim Avni sugiere que la permanencia del director de Migraciones durante la primera etapa de su gobierno se debería a *"la política inmigratoria general que Perón mismo se había trazado"*.[7]

Por su parte, Mónica Quijada afirma que el proyecto inmigratorio del primer peronismo incluía criterios restrictivos de preferencias étnicas e ideológicas.[8] En relación a la primera selectividad señalada, los diseñadores de la política inmigratoria buscaron captar aquellas corrientes que eran consideradas *"asimilables a las características étnicas, culturales y espirituales de la Argentina"*. De aquí habría surgido –sostiene la autora– la preferencia por la inmigración de españoles e italianos y la exclusión de los judíos, quienes eran considerados *"refractarios a la homogeneización, por la lejanía de su cultura"* y por profesar una religión no católica, que impedía el proceso de amalgama nacional.[9]

Klich, si bien se detiene en la caracterización de Peralta –de *"agresiva discriminación hacia los judíos"*–,[10] intenta minimizar su figura como paradigma de la política migratoria del peronismo. Su presencia en dicha repartición no permitiría afirmar, con alguna precisión histórica, si efectivamente Peralta se

[7] Avni, Haim, op. cit., pág. 497. Si continuamos con la línea argumental del autor, la figura de Peralta debería ser entendida como "funcional" a una determinada política inmigratoria diseñada desde lo más alto del poder político.

[8] Quijada, M., op. cit., pág. 884.

[9] Otro de los grupos excluidos considerados fueron los europeos orientales; particularmente, los eslavos. Ver Quijada, M., op. cit., pág. 885.

[10] Klich, Ignacio, "Perón...", op. cit., pág. 12.

había convertido en "un hombre del Presidente"; en realidad, el director de Migraciones, confirmado en su cargo en 1946, podría ser considerado un resabio del pasado gobierno.[11]

Este autor subraya el carácter no antisemita de Perón. La separación de Peralta habría sido parte del progresivo alejamiento del presidente, en el trienio 1945-1947, de sus aliados nacionalistas –separados de diferentes responsabilidades públicas de relevancia–, aunque algunos de ellos permanecieran en cargos *"menos influyentes, en especial en el Ministerio de Relaciones Exteriores"*.

La política selectiva del peronismo –señala Klich– era adversa a los judíos en igual medida que a otros grupos considerados *"exóticos o inasimilables"*, de tal forma que las prioridades inmigratorias argentinas afectaban con similar o mayor severidad a otros migrantes no católicos. Si bien las puertas no estaban abiertas "de par en par" para los judíos, por cierto que tampoco habrían estado completamente cerradas.[12]

En relación a este tema, Leonardo Senkman sostiene que los criterios de deseabilidad inmigratoria del primer peronismo –expresados en el "Primer Plan Quinquenal"– excluían a los judíos en tanto no representaban el ideal de inmigración *"étnicamente asimilable"*.[13] Estas limitaciones no fueron muy diferentes a las que encontraron estos inmigrantes en otros países latinoamericanos. Sin embargo –afirma el autor– la inmigración judía a la Argentina en este período debería ser analizada en el marco global de las relaciones pragmáticas de Perón con los judíos, el Estado de Israel y los Estados Unidos. Sería, por lo tanto, un error sostener que las preferencia ideológicas de Perón *"a dar refugio a colaboracionistas y criminales de guerra"* explicaría –por otro lado– el rechazo a los inmigrantes judíos.[14]

[11] Klich, Ignacio. "La inmigración judía a la Argentina. Una perspectiva jerosolimitana", en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. Año 10, Nº 30, 1985; Klich, I., "Los nazis...", op. cit., pág. 12.

[12] Klich, Ignacio. "La pericia científica alemana en el amanecer del proyecto nuclear argentino y el papel de los inmigrantes judíos", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*. Tercera serie, Nº 10, segundo semestre de 1994, pp. 73 a 79 y 83; y Klich, I.; "La inmigración...", op. cit., pág. 525. Entre los autores que sí destacan -en forma homogénea- el fuerte componente antisemita de las restricciones inmigratorias de la posguerra ver: Spitta, Arnold. "Corrientes antisemitas y política de inmigración en la Argentina de los años treinta y cuarenta", en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. Nº 11. Buenos Aires, abril 1989.

[13] Senkman afirma que los candidatos judíos eran indeseables por razones étnicas y religiosas, a pesar de que la Constitución de 1949 incorporó un artículo contra la discriminación racial. Ver Senkman, L., "Etnicidad...", op. cit., pág. 30; Senkman, L. "Perón y la entrada de técnicos alemanes...", op. cit., pág. 698-699.

[14] Senkman, Leonardo. "La política inmigratoria del primer peronismo respecto de los judíos", op. cit., pág. 283; Senkman, L., "Etnicidad...", op. cit., pág. 26. El autor hace hincapié en los esfuerzos de Perón por combatir el antisemitismo y mantener buenas relaciones con la comunidad judía local e internacional.

Otro de los aspectos analizados por Senkman para el estudio de la inmigración judía a la Argentina es el rol desempeñado por la Organización Israelita Argentina (OIA). Esta habría surgido, en febrero de 1947, por inspiración del subsecretario del Interior, Abraham Krislavin, con el expreso designio de cambiar la imagen del peronismo en la comunidad judía local y, en especial forma, en los Estados Unidos.[15] La OIA habría competido con la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA), en más de una ocasión, por la representatividad comunitaria; su trato preferencial con el gobierno la habría beneficiado en esa disputa.

Uno de los aspectos más complejos para el estudio de la inmigración judía a la Argentina en los años de la posguerra es poder discriminar –con algún grado de certeza– la cantidad de judíos que efectivamente ingresaron al país en ese período. Los autores que se dedicaron a esta tarea han debido considerar no sólo los datos estadísticos que surgen de las *Memorias Oficiales*, sino también a aquellos inmigrantes que ocultaron su condición de judíos al iniciar sus trámites en algún consulado argentino en Europa y/o a su llegada al puerto de Buenos Aires, además de los ingresados ilegalmente a través de las varias vías clandestinas.

Avni sostiene que el número de inmigrantes judíos ingresados entre 1945 y 1949 asciende a alrededor de 4.800 personas; de ellos, sólo unos 1.500 habrían llegado en forma legal. Para el autor, estos datos contrastan con los 598.839 inmigrantes recibidos por la Argentina entre 1947 y 1951 y los 315.900 ingresados entre 1947 y 1949.[16]

Por su parte, Senkman destaca que si se analizan –en particular– los permisos concedidos y rechazados en función de la religión del solicitante, el 67.6% de los pedidos de ingreso elevados por judíos en 1949 fueron denegados.[17]

Klich confirma los datos demográficos de Avni. Sin embargo, discrepa con la valoración de los mismos y critica la poca relevancia asignada a las restricciones migratorias propias de los años 1933-1945, destacando la falta de una perspectiva comparativa entre ambos períodos y entre diferentes grupos migratorios.[18]

[15] Senkman, Leonardo. "El peronismo visto desde la legación israelí en Buenos Aires. Sus relaciones con la OIA (1949-1954)", en *Revista de Historia Desmemoria*. Año 2, Nº 5, octubre-diciembre 1994, pp. 3, 4 y 9. Sobre esta misma temática es posible remitirse también a un artículo anterior del mismo autor, "Las relaciones de las comunidad judía con la sociedad civil y el Estado peronista vistas desde la delegación israelí en Buenos Aires (1949-1953)", en *Controversia de Ideas Sionistas*. Buenos Aires, OSA, 1989-1990.

[16] Avni, H., op. cit., pp. 516-518. El autor discrimina estos datos demográficos de la siguiente forma: en 1945, 800 inmigrantes (legales e ilegales); 1946, 500; 1947, 500; 1948, 2.000; y 1949, 1.000. Ver también *Argentina and the Jews. A history of Jewish inmigration*. Alabama, University of Alabama Press, 1991, pp. 192-193.

[17] Senkman, L., "La política inmigratoria...", op. cit., pág. 279.

[18] Klich, I. "La inmigración...", op. cit., pp. 527-528.

Della Pérgola y Schmelz señalan datos casi coincidentes para el período analizado. Ambos autores afirman que en el quinquenio 1945-1949 ingresaron a la Argentina 4.700 judíos.[19] Esta situación se dio en el contexto de la inmediata posguerra, período que estuvo caracterizado por movimientos importantes de desplazamiento de personas. No obstante ello, *"la inmigración judía a la Argentina quedó en niveles mucho más bajos que los anteriores a la guerra"*.[20]

La documentación por nosotros analizada no puede resolver este aspecto cuantitativo del ingreso de judíos a la Argentina. Sin embargo, aporta elementos cualitativos que podrían explicar algunas de las causas por las cuales este país recibió un número tan limitado en ese período.

A modo de conclusión

Respecto de la política estatal sobre el ingreso de judíos en el período 1947-1949, la historiografía suele señalar las restricciones existentes, generalmente en base a comparaciones estadísticas de los diferentes grupos migratorios, resultando los judíos uno de los grupos con menor peso cuantitativo. La documentación confirma la existencia de criterios discriminatorios hacia este grupo. Asimismo, nos permite conocer los mecanismos a través de los cuales se llevaba adelante esta política y quiénes eran los actores implicados (los "asesores confidenciales"), entre otros aspectos.

Las fuentes muestran cierta continuidad ideológica y el mantenimiento de los criterios restrictivos en la Dirección de Migraciones aun después de la destitución de Peralta. Las ideas nacionalistas, con contenidos antisemitas, no desaparecieron con la caída del mencionado director. Así lo reflejan expresiones oficiales que surgen de la documentación, que califican a la judía como una *"inmigración viciosa e inútil"* o *"mala inmigración"*, y la opinión vertida por el director de la DGM a los asesores y representantes de organizaciones de ayuda al inmigrante: *"En cuanto propongan a un judío se terminó la vinculación con la dirección y el reconocimiento de que forma parte"*.[21] Similar tenor de discriminación denota el mecanismo operativo y expeditivo agregado a las solicitudes de ingreso al país: "J. NO B." –cuyo significado era: "Judío, no ingresar"–, firmado por Benzon, uno de los "asesores confidenciales".[22]

Sin embargo, aparece una práctica yuxtapuesta: a través de fórmulas como "órdenes superiores", "órdenes de carácter general" y "memorándum reserva-

[19] Schmelz, U.-Della Pergola, Sergio. "La demografía de los judíos de Latinoamérica", en revista *Rumbos*. Nº 15. Jerusalem, 1986, pág. 37.
[20] Ibíd., pp. 158-159.
[21] Declaración de Pablo Diana, director de Migraciones (1947-1949).
[22] Ídem.

do", que autorizaban el ingreso de judíos cuyas solicitudes habían sido denegadas en una o más oportunidades. A partir de estos mecanismos se lograba el ingreso de judíos, en forma individual o grupal. En muchos de estos casos, aunque no siempre en forma explícita, surge la figura de Perón como la autoridad que permitiría esas autorizaciones especiales.[23]

Toda evaluación histórica del período no puede dejar de considerar estos dos aspectos, en apariencia contradictorios: por una parte, las prácticas discriminatorias implementadas desde la DGM hacia los judíos; por la otra, las excepciones a esas mismas decisiones instrumentadas desde lo más alto del gobierno. Tampoco pueden quedar ausentes del análisis los datos cuantitativos referidos a la cantidad de judíos que efectivamente ingresaron a la Argentina en esos años. Sobre esto último, aún no podemos dar precisiones.

Varios autores destacan el rol de la OIA al respecto. Esta institución, por su proximidad con el peronismo, habría conseguido cierta cantidad de permisos especiales para inmigrantes judíos cuyas solicitudes de ingreso habían sido rechazadas, así como la liberación de aquellos que habían sido detenidos por su ingreso clandestino al país. Diferentes fuentes analizadas brindan algunos detalles interesantes relativos a ese tipo de actuaciones de la OIA ante la DGM.

Por otro lado, se verifican también algunas actuaciones de la DAIA en esta materia, aunque sus vasos comunicantes con la DGM parecieron ser menos fluidos. Aparecen, así, nuevos elementos que confirman que –en términos comparativos– el gobierno peronista buscaba favorecer a la OIA, otorgándole prioridades y una mayor presencia respecto de la tradicional institución de representación comunitaria judía. Debe tenerse presente, también, la notoria preocupación de Perón por mejorar su imagen ante la opinión pública nacional e internacional frente a la difundida imagen, atribuida a su gobierno, de simpatía con los movimientos "nazi-fascistas".

Las prácticas en materia migratoria proporcionan indicios sobre un aspecto señalado por algunos autores y cuestionado por otros: el papel protagónico asumido por la Presidencia de la Nación en la selección migratoria, con algún menoscabo de las funciones de contralor que cumplían, tradicionalmente, la Dirección de Migraciones y los consulados argentinos, dependientes del Ministerio de Relaciones Exteriores.

Para el ingreso de alemanes, croatas, belgas, franceses, eslavos, italianos –en menor medida, a quienes se les aplicaron menores controles selectivos– y judíos, la caracterización de la ideología del inmigrante/refugiado fue –en no pocos casos– decisiva. Para el caso de los refugiados judíos, ello se dio de modo peculiar.

Por perspectivas étnico-culturales (de "raza", en la concepción de la época),

[23] Ídem.

los judíos –de cualquier origen– eran considerados poco asimilables e indeseables. A esta conclusión se llegaba no sólo por concepciones raciales, sino también por la repetida y atribuida identificación –ideológica– entre "judío" y "comunista". Así aparece en muchas de las fuentes analizadas, originadas en la Dirección General de Migraciones y la Secretaría –luego, Ministerio– de Asuntos Técnicos, así como en las secciones División Contencioso Administrativo y Migración, Colonización y Turismo de la Cancillería argentina. Las similitudes e influencias que pueden advertirse entre estas percepciones y las vigentes en la Europa bajo la dominación nacionalsocialista son considerables y aún reclaman un análisis con mayor precisión.

SUMMARY

THE JEWISH IMMIGRATION IN PERON'S FIRST PERIOD (1946-1955)

In this work we will try to investigate the migratory politics structured in our country between 1930 and 1945.

At the beginning, we will develop a brief report concerning the migratory domineering model in this territory from the promulgation of the National Constitution in 1853 to the military coup D'Etat in 1930.

We will also try to show the climate of ideas which the authoritarian government of Uriburu represented and how it was reflected in that central aspect which for many years was a main issue for the national governments: the migratory subjects.

In this section we will try to show common aspects and differences between the ideas and the acts of nationalistic groups and conservative sectors.

We will try to point out as a main key, the immigration selectivity of the national government in the so called "infamous decade" due to the events that were happening in Europe, we refer to the Spanish Civil war, the ascent of Nazism and after, World War II.

Lic. Gustavo Efron
Lic. Darío Brenman

La prensa argentina frente a la *Shoá*

En estas páginas se expondrán algunas conclusiones del proyecto de investigación y documentación "Testimonio II", del Centro de Estudios Sociales (CES) de la DAIA, que abordó el impacto del nazismo en la prensa gráfica argentina entre los años 1933 y 1945, a partir del seguimiento sistemático de los siguientes diarios: *La Prensa*, *La Nación*, *La Voz del Interior* (Córdoba), *Los Andes* (Mendoza), *La Razón* y *Crítica*.[1]

La investigación, que documentó alrededor de 70.000 notas e informaciones, representa un aporte a la preservación de la memoria histórica de lo ocurrido en esos trágicos años y un abordaje específico sobre la manera en que reaccionó la sociedad civil argentina ante las políticas genocidas.

Su principal antecedente a nivel mundial –por el hecho de tomar los medios como objeto de estudio en relación con el nazismo, en sí mismos y no como fuentes de información– es el libro *Beyond belief. The American press and the coming of the Holocaust, 1933-1945* (*Más allá de la creencia. La prensa americana y el advenimiento del Holocausto, 1933-1945*), de la investigadora Deborah Lipstadt.[2]

A nivel nacional, el historiador Luis Alberto Romero realizó un informe para la Comisión de Esclarecimiento de las Actividades del Nazismo en Argentina (CEANA), denominado "La sociedad argentina ante el auge y caída del III Reich, 1933-1945. Reacción de la prensa argentina frente al nazismo".[3] La diferencia

[1] El proyecto "Testimonio II", desarrollado por los autores de esta ponencia, fue coordinado por Adrián Jmelnizky z"l y Marisa Braylan, investigadores del Centro de Estudios Sociales (CES) de la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas, y el doctor Mario Feferbaum, a cargo del CES. Participaron del relevamiento, durante los dos años en que se llevó a cabo, los asistentes de investigación Maia Gosiker, Eliana Rapp, Adrián Krupnik, Gabriel Reich, Mariano Szkolnik, Daniel Konnigsberg, Javier Winiar, Valeria Loterstein, Carina Karp, Ariel Abramovich y Mariela Rzonsinski.

[2] Lipstadt, Deborah. *Beyond belief. The American press and the coming of the Holocaust, 1933-1945*. New York, Free Press, 1993.

[3] Romero, Luis Alberto. "La sociedad argentina ante el auge y caída del III *Reich*, 1933/45. Reacción de la prensa argentina frente al nazismo", informe para la Comisión de Esclarecimiento de Actividades Nazis en la Argentina (CEANA). Buenos Aires, 1998.

es que este trabajo se concentró en la cobertura realizada por los periódicos de diez acontecimientos centrales (el ascenso del nazismo, la instauración de la dictadura, las leyes de Nüremberg, la "Noche de los Cristales", etc.). En cambio, no se conocen antecedentes de proyectos de registro y documentación sistemáticos de la cobertura diaria del tema realizada por los periódicos: sería ésta una iniciativa pionera.

Lo que se informaba

Si abordamos la variable informativa, y en contra de lo que el preconcepto podría sugerir, se puede afirmar que los medios dieron cuenta con bastante detalle del proceso llevado a cabo tras la asunción del nazismo: el surgimiento de los primeros campos de concentración, las sucesivas medidas que fueron excluyendo a los hebreos de la sociedad alemana, las expropiaciones, la "Noche de los Cristales", la creación de los guetos, el aglutinamiento, las rebeliones y la deportación y asesinato de la población judía. Incluso, ya por 1938 los diarios reproducían versiones que hablaban de un posible "*exterminio*".

Para ello, los medios se valieron de una diversidad de fuentes de información: desde dirigentes nazis y medios alemanes y extranjeros hasta grupos de fuerte denuncia contra el nazismo, como el gobierno polaco en el exilio, desde París; el Congreso Judío Americano, el Congreso Judío Mundial e intelectuales en el exilio, tales como Albert Einstein, Stefan Zweig y Sigmund Freud.

En cambio, las leyes raciales de Nüremberg, de septiembre de 1935, si bien fueron informadas oportunamente, no se les otorgó el grado de trascendencia que tuvieron en la retrospectiva histórica.

La existencia de campos de concentración era públicamente difundida por los medios de comunicación, que –además– lograron filtrarse para conocerlos por dentro y dar a conocer su funcionamiento.

La Prensa reproducía, en diciembre de 1936, la precisa información obtenida al respecto por un semanario de Berlín: *"En el último número del semanario* Ilustrierter Beobachter *se publicó, en un lugar destacado, un artículo y fotografía del notorio campo de concentración de Dachau. En esta forma, el público alemán conoce por primera vez el pretendido propósito y las apariencias de la tan temida institución (...) Las fotografías tomadas recientemente muestran las torres de guardia con sus ametralladoras y los reclusos con las cabezas afeitadas. (...) El artículo manifiesta que la planta del campo de concentración es de forma rectangular y está rodeada, en todo su perímetro, por un espacio de varios metros de ancho. La parte interna de este espacio exhibe fuertes alambrados de púa suspendidos. La zona neutral, que se encuentra incluida entre los dos cercos, es espacio prohibido a los prisioneros. Sólo pueden circular por ella las personas encargadas de los servicios de guardia, las que*

–a su vez– son observadas por centinelas situados en las torres que dominan todo el campo".[4]

También tuvieron difusión las palabras del subsecretario de Estado de la Unión, Summer Welles, ante al Congreso Mundial Judío, en noviembre de 1938: *"Hay informes que hablan de la renovada persecución de miles de atemorizados seres humanos, muchos de ellos ancianos y enfermos, otros apenas niños, que son conducidos como rebaños hacia los campos de concentración en las desoladas fronteras de Europa. Hablan de brutales ataques contra creyentes de las distintas religiones católicos, protestantes y judíos; de torturas y mutilaciones, de hambre y de muerte"*.[5]

En 1942, el ministro de Relaciones Exteriores inglés, Anthony Eden, informaba de los procesos de deportación y denunciaba la intención de exterminar a los judíos, lo cual era reproducido por la prensa local: *"De todos los países ocupados, son transportados los judíos en espantosas condiciones de horror y brutalidad hacia la Europa oriental y Polonia que han sido convertidas en el matadero principal. Los 'Ghettos' establecidos por los invasores germanos son sistemáticamente vaciados de todos los judíos salvo aquellos obreros altamente especializados, que los necesitan para las industrias bélicas. Ninguno de los trasladados ha regresado jamás o se ha vuelto ha saber de ellos. Los físicamente mejor dotados son sometidos a tareas terribles en los campos de concentración que lentamente los llevan a la muerte. Los enfermos son abandonados para que perezcan en la intemperie o de hambre o se los mata deliberadamente en ejecuciones en masa. El número de víctimas de estas crueldades sangrientas puede calcularse en muchos cientos de miles de hombres, mujeres y niños completamente inocentes"*.[6]

Incluso el detalle de los crematorios durante el proceso de exterminio fue informado también muy claramente, de modo que se desmiente –en forma categórica– el supuesto desconocimiento de los Aliados al respecto, cuando entraron a los campos. En *La Nación* se detalla, el 12 de agosto de 1944: *"El crematorio era una estructura amplia y cuadrada; lleno de cenizas hasta una altura de noventa centímetros; lo único que quedaba de las infortunadas víctimas. El crematorio era alimentado directamente desde la cámara letal, en la cuál las víctimas estaban amontonadas en grupos de 250 por vez. El veneno era provisto por un equipo especial provisto de máscaras antigás. La muerte por asfixia se producía en diez minutos. La agonía de las víctimas era observada por sus verdugos a través de una mirilla de vidrio en la pared de la cámara"*.[7]

[4] "Comentario sobre un campo alemán de concentración", en *La Prensa*, 9/9/36.
[5] "En Baltimore se ha inaugurado el Congreso Judío", en *La Nación*, 24/11/38.
[6] "El exterminio de los israelitas por los alemanes", en *La Nación*, 17/7/42.
[7] "El campo de concentración de Lublin", en *La Nación*, 12/8/44.

De todos modos, sería una conclusión reduccionista inferir linealmente que la selección de informaciones citadas permitía advertir anticipadamente el trágico devenir del Holocausto porque es desde la mirada abarcativa, que sólo conlleva la retrospectiva histórica, que se puede realizar un análisis conjunto de todas las noticias.

Posicionamientos dispares

Confirmada la disponibilidad de vasta información, hecho que permitía tener un acercamiento al proceso que se estaba desarrollando, resulta pertinente abordar la posición de los distintos diarios argentinos.

En un contexto de crisis de las ideas liberales y republicanas, con el nazismo y el fascismo como reales alternativas de poder y la "amenaza" latente del comunismo para las burguesías occidentales, no todos los diarios se posicionaron contra los totalitarismos europeos.

1933-1938

Durante casi toda la década del '30 hubo diversidad de posturas: unas, sorprendentemente adictas al régimen; algunas, de reconocida crítica; y otras, dudosas y pendulares; miradas que fueron variando en función del momento y la información disponible.

La Razón y *Crítica*, polos opuestos ante el nazismo

El diario *La Razón* manifestó, desde los inicios, una marcada tendencia filonazi, con artículos panegíricos del Tercer *Reich* y hasta humor de carácter antisemita.

En abril de 1933 –apenas asumido el régimen– publicó un suplemento dedicado a *"la nueva Alemania"*,[8] con publicidades de empresas germanas en el país, que contenía una serie de notas plagadas de símbolos y argumentos esencialmente nazis y hasta la firma del propio Adolf Hitler, con la leyenda: *"Por intermedio del diario* La Razón*, envío a la prensa argentina y a los alemanes de la Argentina mis cordiales saludos"*.[9]

Entre otros artículos se destaca *"El verdadero significado del Movimiento nazi"*, en el cual se defendía el sistema de partido único en Alemania y la anulación del Parlamento y se consideraba al antisemitismo como un *"mal menor"*, en cierta medida justificado por la inmigración de judíos provenientes de Polonia y Rusia, que *"significan una competencia muy poco leal para el comercio alemán. Rechazados también por los mismos judíos alemanes"*.[10]

[8] *La Razón*, 4/4/33.
[9] "Un saludo de Hitler", en *La Razón*, 4/4/33
[10] "El verdadero significado del movimiento nazi", en *La Razón*, 4/4/33

Días después, el periodista que firmaba bajo el seudónimo "Pacífico Buenafé" se mostraba temeroso al advertir el inminente fin de la raza blanca, *"la mejor y la más civilizada del mundo"*, por lo cual bregaba en favor del establecimiento de medidas para su preservación, para que *"las parejas unidas por el santo lazo se avengan a llenar al mundo de dulces cabecitas rubias que puedan convertirse más tarde en bravos muchachos capaces de actuar valientemente en la formidable guerra que todos presienten para el futuro"*.[11]

Incluso, *La Razón* publicó varias series de chistes de neto corte antisemita, con el estereotipo del judío avaro, como los publicados durante todo el mes de mayo de 1936.[12]

Luego, ante la "Noche de los Cristales" y las sucesivas medidas represivas hacia los judíos, si bien mantuvo informados a sus lectores, el vespertino permaneció relativamente prescindente, pese a la gravedad de los sucesos.

El diario *Crítica*, fundado y dirigido por Natalio Botana –desacartonado y revolucionario vespertino, que integró los dramas cotidianos a la crónica periodística–, tenía una posición abierta y militante en contra del nazismo, el fascismo y el franquismo.

"El bello Adolfo, más Adolfo que Bello"[13] decía el título de una caricatura publicada por este diario, que ridiculizaba al *Führer* a poco de asumir. También lo llamaba *"el pintor de paredes"*, una ironía que recordaba sus orígenes de artista frustrado.

Fue el único diario de Buenos Aires que descreyó de la propaganda nazi desde un principio; por ejemplo, de la versión difundida por el régimen sobre el incendio del Reichstag (Parlamento alemán), atribuida falsamente a un comunista, a fin de utilizarlo como excusa para perseguir "legalmente" a los militantes bolcheviques.

"Realmente asombra la minuciosidad del sistema persecutorio de los

[11] Buenafé, Pacífico. "Se acaba nuestra raza", en *La Razón*, 6/10/33.

[12] Un ejemplo, "Cuento judío", en *La Razón*, 18/5/36:

"Dos pobres judíos, muertos de hambre, andan a lo largo del Danubio, buscando modo –primero– de comer; después, de hacer fortuna. De repente, el primero, enseñándole al otro algo que trata de ver, le dice:
– Hola, mira, estamos casi salvados.
– ¿Cómo?
– Lee lo que dice este letrero.
– Ya sabes que no sé leer.
– Pues dice: 'Se recompensará con cien libras a quien salve a un ahogado'. Te tiras al agua, te salvo, cobro el dinero y nos lo repartimos.
El infeliz se arroja al agua.
– ¡Socorro, socorro, que me ahogo!
– ¿Pero no lees lo que está escrito en el otro cartel?
– ¿Qué es? Dímelo enseguida.
– 'Se recompensará con mil libras a quien recoja el cuerpo de un ahogado'."

[13] *Crítica*, 14/4/33.

hitleristas contra los hebreos: nada ha sido olvidado. Día a día un nuevo detalle es conocido. Ahora se sabe que está prohibido a los médicos arios tener en absoluto relación profesional alguna con los médicos hebreos. Y pensar que hace poco que se descubrió que Hitler era judío",[14] decía *"el tábano"*,[15] recién iniciadas las persecuciones antisemitas.

Ya en noviembre de 1938, tras la "*Kristallnacht*", este vespertino publicaba un artículo titulado *"Aniquilación total de los judíos"*, en el cual adelantaba que los israelitas serían confinados en guetos al estilo medieval. *"El pueblo judío, a través de la historia y desde épocas legendarias, ha atravesado por períodos de grandes penurias (...) pero el alcance de los decretos expedidos hoy sobrepasa todas las opresiones y castigos que jamás hayan sufrido"*.[16]

El diario tuvo una actitud activa y militante en la revelación de la presencia nazi en el país. Junto con *La Prensa*, realizó una campaña contra la penetración educativa del régimen nazi en las más de doscientas escuelas germanas en el país, que respondían a programas enviados desde el *Reich* y utilizaban la esvástica y el saludo nazis.

La amplia difusión dada al escándalo de las escuelas, a los intentos del *Reich* por realizar ilegalmente el plebiscito sobre la anexión de Austria y a los incidentes violentos registrados el 1º de mayo entre grupos alemanes nazis y antinazis en el Luna Park rompió la indiferencia en la sociedad argentina sobre la injerencia del nazismo en el país y la volcó en su contra.

Al día siguiente de la "Noche de los Cristales", entre la serie de notas condenatorias se destacaban una central titulada *"El tercer* Reich *se aísla de la civilización con la masacre de ayer"*[17] y una entrevista al rabino de la Congregación Israelita de la Argentina, Guillermo Schlesinger.

Sin embargo, esta actitud valiente del vespertino en contra las violaciones a los derechos humanos más básicos y en defensa de las libertades democráticas coexistía con un apoyo de todos los diarios al régimen de la "Década infame", e incluso el propio Presidente, Agustín P. Justo, integraba la Sociedad Anónima Crítica.

La Nación y *La Prensa*, de la duda a la condena

La mirada de *La Nación* y *La Prensa* puede ser considerada como independiente, aunque tuvo sus matices, mostrando incluso cierta actitud pendular. Al principio, aunque desacreditaban a Hitler como personaje poco creíble, am-

[14] *Crítica*, 16/4/33.
[15] Su lema era *"Dios me ha puesto sobre esta ciudad como un tábano sobre un noble caballo, para picarlo y mantenerlo despierto (Sócrates)"*.
[16] *Crítica*, 11/12/33.
[17] *Crítica*, 10/11/38.

bos matutinos depositaron en el nuevo movimiento cierta esperanza de que se constituyera en una barrera de contención al comunismo, a pocos años del triunfo de la revolución bolchevique.

"Desde la caída del Imperio, no ha tenido Alemania un momento de tan honda expectativa",[18] tituló *La Nación* la información de la asunción de Hitler en el poder.

En agosto de 1933, publicó una serie de notas –bajo el título *"Alemania, a siete meses del hitlerismo"*–[19] escritas por el corresponsal Jules Sauerwein, a modo de crónicas de los nuevos tiempos, que incluía reportajes complacientes a jerarcas nazis y descripciones de la vida cotidiana.

Si bien Sauerwein catalogaba al régimen como una dictadura, no efectuaba cuestionamientos ni preguntas inquietantes acerca de las visiones racistas y antisemitas de los nazis. Prevalecía un tono descriptivo, con tenues críticas, un acercamiento superficial al tema judío y poco compromiso para con los perseguidos.

De todos modos, era habitual en la época advertir un tono complaciente por parte de aquellos corresponsales que enviaban reportes directamente desde Alemania, probablemente condicionados y en un proceso de negociación por las condiciones de acceso a la información.

Paulatinamente, el diario de los Mitre irá acrecentando su nivel de desacuerdo con el régimen. Para 1934, el diario ya mostraba un nivel de diferenciación en el plano de las teorías raciales, relativizando la presunta "pureza" de las razas, sugiriendo –en cambio– un hibridismo social y hasta negando la existencia de una raza alemana.[20]

En mayo de 1935, un editorial criticaba que, según los principios del *"Estado del* Führer*"*, las decisiones importantes en la vida pública *"deben tomarse por una sola persona y no por una multitud sin responsabilidad (...) con los cuales se contraponen dos tipos de gobierno o de régimen político igualmente extremistas: es como si la pobre humanidad no pudiera elegir sino entre el absolutismo despótico y la anarquía demagógica"*.[21]

Respecto de las leyes de Nüremberg, el diario desarrolló una cobertura medida –en realidad, ningún medio le dio una importancia superior a la noticia–, aunque esbozó algunos reparos a la negación de derechos a los judíos que aquéllas representaban.[22]

[18] "Desde la caída del imperio, no ha tenido Alemania un momento de tan honda expectativa", en *La Nación*, 31/1/33.
[19] Sauerwein, Jules. "Alemania, a siete meses del hitlerismo", en *La Nación*, 7/33.
[20] "La teoría biológico social del Dr. Pende", en *La Nación*, 13/5/34.
[21] "El principio del *Führer* o la desconstitucionalización del Estado", *en La Nación*, 16/5/35.
[22] "Fue clausurado por Hitler en Nüremberg el Congreso de los nacionalsocialistas", en *La Nación*, 17/9/35.

Tras la "Noche de los Cristales", en noviembre de 1938, el corresponsal Charles Albert denunciaba que *"Se hace imposible a los judíos vivir en el* Reich*"*[23] y detallaba *"la severidad en el trato que reciben los judíos en los campos de concentración"*.[24]

El último día del año hubo un editorial muy crítico, titulado *"La política antisemita en Alemania"*, firmado por Rene Lauret, que subrayaba que los *"excesos"* antisemitas sólo eran aprobados por una escasa minoría: *"la mayor parte de los alemanes expresa abiertamente su reprobación cuando se encuentra en presencia de extranjeros, y sobre todo cuando cree hallarse al abrigo de los delatores de la policía"*.[25]

El diario *La Prensa,* por su parte, al comienzo del nazismo también mostraba cierta curiosidad ante el fenómeno nazi, que –confiaba– espantaría el fantasma del comunismo: *"El mundo presenció el desarrollo del famoso plan quinquenal ruso, y le toca ahora esperar el resultado del plan de cuatro años, plazo que Hitler fijó para que Alemania recobre su antigua grandeza y prosperidad"*.[26]

Mientras *La Nación* se caracterizaba por ser un ámbito de debate político y cultural –una *"tribuna de doctrina"*, como se autoproclamó en su fundación–, *La Prensa* encarnaba el avance del modelo francés al periodismo moderno norteamericano, profesional e independiente.

Si bien no dejó de mostrar preocupación por la llegada del nazismo, su inexperiencia, sus ideas raciales, la anulación de la democracia y el control de la economía, el matutino suponía que la coalición de gobierno licuaría sus aspectos más virulentos.

Si bien al comienzo mostró algún nivel de interés por el fenómeno nazi, al igual que *La Nación*, con la consecución de las políticas represivas, *La Prensa* fue posicionándose con una postura independiente, crítica, aunque no militante.

En febrero de 1934, un editorial comparaba la segregación ocurrida en Alemania con la *"expulsión y persecución de los judíos de Portugal (…) una página lamentable de la historia"* de ese país, *"Origen de tantos males que afectaron su desenvolvimiento intelectual y económico"*.[27]

Sin embargo, aún coexistían diferentes modos de tratamiento de la información procedente de Alemania: algunas notas de colaboradores se diferenciaban del discurso general del diario, sobre todo en los suplementos especiales y de Cultura.

[23] "Se hace imposible a los judíos vivir en el *Reich*" en *La Nación*, 15/12/38.
[24] "En Alemania, empeora cada día la vida de los judíos", en *La Nación*, 18/11/38.
[25] "Miles de hebreos polacos fueron expulsados ayer de Alemania sin aviso previo", en *La Nación*, 29/10/38.
[26] "Triunfo de Postdam sobre Weimar", en *La Prensa*, 23/3/33.
[27] "La persecución de los judíos en Portugal", en *La Prensa*, 6/6/34.

Por ejemplo, una nota de opinión proponía la *"difícil"* tarea de desentrañar la personalidad de Hitler –*"aún en formación"*– y destacaba los esfuerzos de Hitler por establecer *"la igualdad social"* en Alemania, intentos que *"se asemejan a un ideal democrático"*, aunque los nazis rechacen la democracia.[28] La nota distinguía la manera en que podían considerar a Hitler un extranjero y un alemán: el primero lo analizaría con frialdad y el segundo, emocional e *"ingenuamente"* e *"interesado con sinceridad en su pueblo"*.[29]

En paralelo, otras notas condenaban al régimen de manera explícita, por lo que la postura editorial aún no se advertía como absolutamente definida. Un artículo de opinión firmado por Francisco Nitti denunciaba: *"Los judíos no pueden gozar en Alemania de los derechos de los ciudadanos, ni aun si cambian de religión: son las víctimas de una concepción étnica del estado y los mártires del arianismo, que es un equívoco y un monstruo absurdo científico"*.[30]

A su vez, tal como ya se expresó, publicaba gran cantidad de noticias sobre las aberraciones de las que eran objeto los judíos y llegó a develar detalles sobre el funcionamiento de los campos de concentración, a partir de información que se filtraba desde el interior de los mismos.

Finalmente, pese a estos contrastes de los primeros años, *La Prensa* fue asumiendo –poco a poco y a lo largo de los años– una posición cada vez más contraria al espíritu del nazismo y mostrando una actitud visiblemente activa, en especial en lo inherente a la injerencia del nazismo en la Argentina.

En tal sentido, en abril de 1938 realizó una serie de editoriales contra la injerencia nazi en el país: por ejemplo, un editorial desaprobaba la votación en el plebiscito austríaco de los alemanes residentes en estas tierras, por ser contraria a la legislación de nuestro país, y denunciaba la actitud permisiva del gobierno nacional al respecto. Además, siguió muy de cerca la problemática de las escuelas alemanas, mayoritariamente pro nazis.

En el marco de la misma "campaña" contra la intromisión de asuntos extranjeros en el país, un editorial aludía a los disturbios ocurridos tras el acto realizado por alemanes en el Luna Park, el 10 de abril, en conmemoración del plebiscito. Allí objetaba el hecho que se confundiera una celebración patriótica con un acto político que, en nuestro país, carece *"de toda razón de ser"*.[31]

Posturas dispares en el Interior

En el interior del país, en tanto, la mirada de los diarios tampoco fue monolítica: *La Voz del Interior*, de Córdoba, demostró convicciones democráticas muy

[28] Mason, J .T. "La personalidad desconcertante de Hitler", en *La Prensa*, 20/1/35.
[29] Ídem.
[30] "La Iglesia católica y las iglesias cristianas en las dictaduras blancas y rojas", en *La Prensa*, 5/7/37.
[31] "Actos patrióticos y actos políticos de los residentes extranjeros", en *La Prensa*, 12/4/38.

fuertes: fue contrario al hitlerismo desde sus comienzos y muy solidario con la cuestión judía. *"Hitler intenta aniquilar con los medios más abominables a la laboriosa e inteligente población israelita, a la cual Alemania debe servicios incalculables en todos los campos del saber y la actividad humana"*, expresaba en uno de sus primeras editoriales al respecto.[32]

Con un estilo más sobrio, el diario cordobés incorporó elementos del dinamismo de *Crítica* y utilizó reiteradamente el dibujo y la caricatura como modalidad de tratamiento político; por ejemplo, para ironizar sobre la personalidad de Hitler y la mística propia del nazismo.

Resulta significativa su adhesión a ciertos valores de izquierda, como puede advertirse en la publicación de la *"Carta al pueblo alemán"* escrita por Henry Barbusse, del movimiento Amsterdam Pleyel, que declaraba: *"Somos enemigos del hitlerismo porque el hitlerismo nos ha oprimido"* y *"nos impulsa a todos a la muerte"*, a la vez que llamaba a oponerse no sólo al nacionalsocialismo, sino también a los imperialismos inglés y francés.[33]

El tema del antisemitismo en la Argentina fue también recurrente en este medio, a través de denuncias concretas, como la que se informó en mayo de 1935: en San Juan, la Legislatura había rechazado el nombramiento de un fiscal judío, propuesto por el Ejecutivo provincial.[34]

La Voz... dio espacio, además, a opiniones condenatorias del nazismo de personalidades de la política argentina. Frente a la "Noche de los Cristales", Alfredo Palacios declaraba, el 16 de noviembre de 1938: *"Repudio con toda mi alma la persecución brutal de que son objeto los judíos. Repudiaría la persecución aunque los perseguidos fueran los más implacables enemigos de mis ideas. El antisemitismo de los nazis es un peligro para el mundo, para la base de nuestra cultura y para la solidaridad humana"*.[35]

En la misma nota también quedaba registrada la opinión de un ex Presidente de la República, el radical Marcelo T. de Alvear, para quien las persecuciones mostraban *"una crueldad insospechable"* y *"una ruptura prepotente de todas las reglas elementales de moral y convivencia humanas que están rigiendo al mundo civilizado desde hace veinte siglos, cuando fue proclamada la igualdad de todos los seres humanos"*.[36]

Distinta fue la actitud del diario *Los Andes*, de Mendoza, que mostró una mirada ambivalente y naturalizadora del régimen en los años '30. Un editorial

[32] "Fue festejada en Alemania la implantación del régimen nazi", en *La Voz del Interior*, 31/1/36.
[33] Barbusse, Henry. "Carta abierta al pueblo alemán", en *La Voz del Interior*, 5/5/35.
[34] "Alarma por un hecho antisemita", en *La Voz del Interior*, 12/8/38.
[35] "Altas personalidades argentinas condenan los sucesos antisemitas", en *La Voz del Interior*, 16/11/38.
[36] Ídem.

de julio de 1933 destacaba el *"auge económico"* del país y *"la estabilización del poder político en manos de Hitler"*.[37]

El primer día de 1934, el diario contraponía dos aspectos de la política nazi: *"Para los 30.000 refugiados judíos, comunistas y socialistas, éste ha sido un año de depresión y pérdida (...) Para los demás, que suman decenas de millones, el año ha significado el resurgimiento de la patria"*.[38] Entrelíneas decía que son muchos más los beneficiados que los perjudicados por el nuevo régimen.

En otra nota en 1937, en la cual analiza las relaciones de Alemania con las otras potencias, se volvía a advertir el apego al régimen: *"Con el indiscutible genio constructivo del nacional socialismo y su pasmosa actividad creadora, los alemanes tendrían pan suficiente y manteca de sobra si es que no se vieran impelidos a alimentar los hornos de las grandes fábricas constructoras de armas"*.[39]

Pero la perla que simboliza su postura es el editorial *"La orden del día: el problema de los judíos"*,[40] que sobre la base de una cita de Otto Weininger destacaba la esencia biológica y no política del judaísmo y manifestaba que *"existe una intrínseca antiestatalidad en la conciencia judía"*.

El artículo remite al lugar común del judío usurero: *"Puede parecer contradictorio que justamente el pueblo que prohibió la usura haya podido más adelante adoptar criterios tan opuestos. Pero la misma historia es a veces contradictoria"*. Y hasta llegaba a justificar las leyes raciales de Nüremberg, con el argumento que *"entre los hebreos existía la severa prohibición de unirse con mujeres de otras razas"*.[41]

"¿Tal vez es porque la historia de Israel ha sido dominada por la vejez que la conquista económica y el predominio financiero fueron los substitutos de la conquista política militar?",[42] concluía el editorial, plagado de clásicos estereotipos antisemitas.

Pero no es todo. Otro editorial, pocos días después, analizaba cuánto se cumplió y cuánto no del *Mein Kampf* y señalaba: *"Se ha logrado la unificación de los alemanes y se está en proceso de la reconstrucción económica del país (...) La eliminación de los judíos en la vida germana se ha logrado también en gran parte (...) Seguramente para los pueblos democráticos no tiene ningún encanto un gobierno de autoridad absorbente. Pero Alemania sin Hitler es indudable que no habría alcanzado a recuperar sus fuerzas militares. Y para un pueblo militarista, como éste, eso ya es bastante"*.[43]

[37] "Mejora persistente de la situación económica de Alemania", en *Los Andes*, 30/7/33.
[38] "En la historia de Alemania, 1933 se destacará como un año de perturbación y revolución política y social", en *Los Andes*, 1/1/34.
[39] "Europa y el problema colonial de Alemania", en *Los Andes*, 23/10/37.
[40] Pellegrini, Batista. "La orden del día, el problema de los judíos" en *Los Andes*, 2/2/38.
[41] Ídem.
[42] Ídem.
[43] "*Mein Camp*", en *Los Andes*, 16/2/38.

En realidad, en esos primeros cinco años, el matutino mendocino razonaba desde la propia lógica del régimen hitlerista, dando por descontada la existencia de la dictadura, sin cuestionar en absoluto las políticas persecutorias y totalitarias, en una suerte de relativismo cultural extremo, si se permite el anacronismo.

1939 y después... el consenso contra el régimen

La denominada "Noche de los Cristales", el 9 de noviembre de 1938, fue un punto de inflexión que constituiría un avance claro hacia las posteriores políticas, ya de carácter genocida. Ante este salto cualitativo, casi todos los diarios comenzaron a mostrarse contrarios al nazismo.

El cambio fue notable en *Los Andes*. Como ejemplo puede mencionarse el artículo que reprodujo de la revista norteamericana *Cosmopolitan Magazine*, que señalaba que Hitler y sus colaboradores *"padecen ilusiones de grandeza y están poseídos de una manía homicida"* y añadía que el pueblo alemán estaba *"bajo el mando de un grupo de lunáticos"*.[44]

Por otra parte, luego del escándalo de las escuelas, el plebiscito austríaco y los incidentes violentos en el Luna Park, ya nada sería igual para los alemanes filonazis en la Argentina porque la lupa estaba puesta sobre la infiltración germana. El Parlamento creó la Comisión Investigadora de Actividades Antiargentinas, presidida por el diputado Enrique Dickman; y surgieron grupos de militancia antifascista, como el Comité contra el Racismo y el Antisemitismo, y Acción Argentina. En este contexto, el 15 de mayo de 1939, el gobierno prohibió el partido nazi argentino (NSDAP), aunque sus militantes continuaron actuando en el Círculo Alemán de Beneficencia y Cultura hasta 1942.

La prensa gráfica no fue ajena a este movimiento; más bien todo lo contrario: fue uno de sus motores. *Crítica*, *La Prensa*, *La Voz del Interior*, también *Los Andes* y, en menor medida, *La Nación* serían muy activos, dando amplia cobertura a estas investigaciones y hasta impulsándolas. Denunciaron a varios medios adictos al régimen: la agencia de noticias *Transocean* –creada por el Ministerio de Propaganda alemán para difundir sus versiones de los hechos–, varias radios permeables a sus informaciones –*Splendid*, *Cuyo*, *Callao, Cultura*, *Stentor*, *Del Pueblo*, *Municipal*– y el diario *Pampero*, entre otros.

El diario *Crítica* hasta llegó a realizar una campaña difundiendo un supuesto plan nazi para apoderarse de la Patagonia, una versión que resultó falsa y de la que también se hicieron eco el *Argentinisches Tageblatt* y el diario *Noticias Gráficas*, pero que contribuyó a incrementar el clima adverso.

El último en posicionarse contra el nazismo fue *La Razón*, que todavía en marzo de 1939 publicaba una nota titulada *"El nacional socialismo, creación*

[44] "El pueblo alemán bajo lunáticos", en *Los Andes*, 7/1/39.

de Alemania", en la que se destacaba *"el éxito de la política de Hitler"*, gracias a su *"energía, fortaleza y constancia"*.[45] Pero tras el comienzo de la guerra, con la opinión pública volcada en contra de Alemania y una condena social latente a la infiltración nazi en función de un nacionalismo que estaba en su momento de mayor vigencia, *La Razón* se sumó a la condena del resto de los medios.

A principios de 1940, *La Voz del Interior* titulaba: *"Como bestias son tratados en el Reich los judíos"*.[46] Unos meses más tarde informaba que los hebreos de 14 a 60 años tendrían que cumplir dos años de trabajos forzados y denunciaba: *"Los que no han sido asesinados por la Gestapo han perdido sus bienes, están en las cárceles, o soportan el régimen de los campos de concentración, donde al entrar dejan de ser considerados seres humanos"* y *"quedan reducidos a una condición más inhumana y más terrible que la de los antiguos esclavos"*, ya que *"deben trabajar gratis y proporcionarse por su cuenta alimentos, vestidos y herramientas"*.[47]

En 1942, los diarios ya venían dando alguna idea de la magnitud de las políticas genocidas. *La Nación* se valió, entre otras fuentes, de la información proveniente de organizaciones judías: *"'De siete millones de judíos que normalmente viven en los territorios ocupados por los alemanes, un millón ha sido muerto cruelmente', expresa la sección británica del Congreso Judío Mundial, en una declaración emitida hoy en esta capital"*.[48]

En la misma declaración de ese organismo, incluso ya se advierte el futuro postnazi, en una notable anticipación de lo que serían los juicios de Nüremberg: *"Toda larga historia –agrega el documento– de crueldades hacia los humanos no ofrece un exponente como éste de brutalidad y horror. Cuando llegue el día del ajuste de cuentas, buscaremos a los criminales para que nos rindan estrictas cuentas de sus actos. No pedimos venganza porque no queremos violar nuestras propias elevadas tradiciones, pero pedimos justicia como requisito indispensable para la implantación de una nueva y mejor ordenación de la sociedad humana"*.[49]

Los medios otorgaron, además, espacio para denuncias desde diferentes sectores, especialmente de Francia y los Estados Unidos. *La Nación*, por ejemplo, reprodujo las declaraciones públicas del obispo de Nueva York, quien denunciaba que *"una de las más terribles calamidades de la historia del mundo está ahora sucediendo en Polonia, donde los judíos son exterminados"* y pedía que el gobierno de Gran Bretaña *"declare repetida y solemnemente que cuando llegue la hora de la liberación no sólo se castigará a los que han ordenado estas*

[45] "El nacionalsocialismo, creación de Alemania", en *La Razón*, 14/3/39.
[46] "Como bestias son tratados en el *Reich* los judíos", en *La Voz del Interior*, 1º/1/49.
[47] "La tragedia de los judíos polacos", en *La Voz del Interior*, 20/1/40.
[48] "Declaración judía", en *La Nación*, 7/8/42.
[49] Ídem.

matanzas, sino que también se hará justicia con los que cumplen esas órdenes".[50]

Así, en los años '40, los medios gráficos argentinos informaron y denunciaron –en mayor o menor medida– el trágico destino de los judíos, pese a concederle un espacio menor en relación a su gravedad, ya que el conflicto bélico ocupó la agenda de Política internacional. Los posicionamientos tuvieron diferente grado de compromiso, vehemencia e indignación ante la tragedia, pero todos asumieron una postura crítica frente a un régimen que ya era visto como un sinónimo del mal absoluto.

Bibliografía adicional

Bracher, Karl. *La dictadura alemana*. Madrid, Alianza Universidad, 1973.
Halperin Donghi, Tulio. *La Argentina y la tormenta del mundo*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
Newton, Ronald. *El cuarto lado del triángulo. La "amenaza" nazi en la Argentina (1933-1947)*. Caps. 3 y 4. Buenos Aires, Sudamericana, 1995.
Verón, Eliseo. *La semiosis social*. Buenos Aires, Gedisa, 1987.

[50] "Estudian los planes de ayuda en la posguerra", en *La Nación*, 10/12/42.

SUMMARY

THE ARGENTINE PRESS FACED WITH THE SHOAH.

This projected called **The Argentine press and Nazism**, developed a work of digitalized documentation of all the news, notes and leading articles that the national and provincial newspapers published about the events that happened in Germany and its influenced countries during the national-socialist regime, as well as its implications in our country.

Working during two years with a team where ten people participated, about 70.000 documents has been compiled revealing the behavior of that time.

The study includes six newspapers: 4 out of 6 representing the City of Buenos Aires and two the inland country: La Nación, La Razón, La Prensa, Crítica, La Voz del Interior (Córdoba province) and Los Andes (Mendoza province).

This lecture will consider two specifically chosen variables:

a) The information provided by the newspapers: How much was informed about what was happening? When was it done? How? Which relative importance was given to the continuous news?
b) The position adopted along all the successive periods: the evolution and the changes that the publishing politics registered facing the national German socialism.

The essential axis of the presentation will be:

- How the press treated Nazism. Corpus: La Nación, La Prensa, Crítica, La Razón,

La Voz del Interior (Córdoba province), Los Andes (Mendoza province). Years 1933/1939 and projection to 1945.

- The informative coverage and the position of the different newspapers facing the ascent, consolidation, and fall of the Third Reich. The press treatment of the different phases of the totalitarian process in Germany and the occupied countries: political, religious, and racial persecutions, exclusion of the minorities from the society, systematical violence, geographic concentration of the Jews in ghettos, deportation, and massive exterminations. The diffusion of the after effects in different nations of the world.
- Explicit and implicit opinions in the Argentine newspapers concerning the Nazi regime, its racial conception and economical politics, the persecution of the Jews, political opponents, and diverse minorities. Characterizations of Hitler.
- Information and position on the repercussions of Nazism in Argentina, the different demonstrations towards and against the Reich in the civilian Argentine society. Adopted stances.
- Sources of information used by each one of the presses. News agencies. Voices that appears. Criteria, priorities. The ways of "say".

Congreso Latinoamericano para el Aprendizaje y la Enseñanza del Holocausto-*Shoá*

Conclusiones

Los días 24, 25, 26, 27 y 28 de octubre se desarrolló, con éxito, el Congreso Latinoamericano para el Aprendizaje y la Enseñanza del Holocausto-*Shoá* "Políticas de la memoria y pedagogía de la transmisión", en las instalaciones del Museo del Holocausto de Buenos Aires.

El mismo contó con la participación de más de cuatrocientos asistentes, entre inscriptos y ponentes de toda la Argentina, Chile, Uruguay, Brasil, Colombia, Venezuela, Panamá, Israel, Estados Unidos y España.

La inauguración se realizó en el Palacio San Martín, sede de la Cancillería argentina, con las palabras del canciller, Lic. Jorge Taiana. El mensaje central estuvo a cargo del ministro de Educación, Lic. Daniel Filmus. Ambos destacaron la importancia de incluir el Holocausto en los contenidos educativos. En nombre de la institución dirigió la palabra su presidente, Dr. Mario Feferbaum.

El evento contó con la presencia de embajadores, ministros, consejeros y representantes de distintos credos, de la comunidad judía y de la sociedad toda. El momento musical estuvo a cargo del violinista Elías Gurevich.

El Congreso sirvió de espacio de encuentro, diálogo y reflexión acerca de los diferentes aspectos y complejidades de la *Shoá* y una oportunidad para escuchar valiosos testimonios de sobrevivientes.

Asimismo, el simposio les proporcionó a los docentes un marco propicio para evaluar y profundizar diferentes materiales y propuestas educativas, con el fin de incorporarlos en los programas de transmisión de la *Shoá* en todos los niveles de enseñanza, seleccionando adecuadamente los contenidos temáticos y las metodologías didácticas.

A lo largo de tres jornadas se sucedieron paneles, ponencias y numerosos talleres, que se centraron en cinco ejes temáticos: "Pedagogía de la transmisión", "Negación de la *Shoá*", "Singularidad de la *Shoá*", "Memoria" y "Argentina frente a la *Shoá*".

Entre los señalamientos realizados por los participantes se destacan, en particular, los siguientes:

- Abordar la temática de la *Shoá* como un punto de partida para la construcción de un mañana sin prejuicios ni discriminación.
- Estudiar la *Shoá* para desarrollar un entendimiento de las ramificaciones del prejuicio, el racismo y los estereotipos de una sociedad y una conciencia del valor del pluralismo y el respeto a la diversidad cultural.
- Abordar una pedagogía orientada a enfatizar no sólo los actos de resistencia partisana, sino también la resistencia cultural demostrada en la creación de arte, música y poesía en los guetos y campos de concentración, como expresión de la voluntad de sobrevivir ante la abyecta brutalidad.
- Desarrollar una pedagogía basada en el papel de los salvadores y los actos heroicos de los "Justos de las Naciones", cuyo móvil fue la solidaridad, el altruismo y el respeto por la dignidad del hombre en la diferencia, como valores y conductas esenciales para el desarrollo de relaciones sociales que resalten la pluralidad, la paz y la convivencia democrática.
- Entender que la negación total o parcial de la *Shoá* -tanto en su forma más grosera como en la de los autodenominados "revisionistas", que pretenden presentar sus argumentos y publicaciones como fruto de investigaciones con supuesta autoridad académica- esconde intencionalidades políticas totalitarias y ideologías antidemocráticas y extremas que ofrecen una justificación a nuevas dictaduras y nuevos genocidios.
- No subestimar el impacto de los argumentos negacionistas e impulsar una acción orientada a desbaratar sus falacias y distorsiones de los hechos históricos.
- Instalar el tema de la *Shoá* en la sociedad para difundir el conocimiento de la misma, estimular la motivación y el deseo de entender el significado universal de la *Shoá*, e inmunizar a la humanidad contra el flagelo del racismo y el genocidio.
- Profundizar en los tópicos y debates incorporados en los estudios y reflexiones más recientes sobre la *Shoá*, que postulan afirmar su singularidad o unicidad y sus implicancias universales.
- Subrayar que la singularidad de la *Shoá* no significa minimizar otras masacres o genocidios, sino que -como paradigma más extremo del genocidio- es un instrumento legítimo para combatir el racismo, el neonazismo y la xenofobia en general y -a su vez- fomentar el respeto a los derechos humanos.
- Entender la relación del "deber de memoria" con las ideas de justicia y recuerdo, tal como lo expresara el pensador francés Paul Ricoeur: el "deber de memoria" va más allá de "guardar la huella material de los hechos pasados", sino que -más bien- consiste en cultivar un sentimiento de estar obligados con respecto al otro, de hacer justicia -al menos- a través de la operación de

la memoria y el recuerdo. Se trata de la responsabilidad social, educativa (¿a través del Estado?), de impulsar el deber de recordar, conmemorar, transmitir un pasado.

- Afirmar el valor y la importancia de una memoria transmisible de generación en generación, para evitar que se repitan los terribles crímenes del pasado porque -como señala Elías Canneti- "la humanidad sólo está indefensa allí donde carece de memoria".
- Abogar por un ejercicio de activar y reactivar una memoria plena de significación, que incluya la responsabilidad de ser activos y deba hacerse de una manera crítica, participativa, reflexiva y conceptual.
- Destacar, entre las múltiples manifestaciones de la memoria -museos y monumentos, programas educativos, debates y discusiones, manifestaciones artísticas, literarias y musicales-, el invalorable y significativo aporte de los testimonios de los sobrevivientes de la *Shoá*.
- Entender que las situaciones de intolerancia y discriminación y las manifestaciones de antisemitismo vividas en la Argentina en las diferentes épocas exigen estar atentos y denunciar toda actitud dirigida a sembrar el odio entre los hombres y toda señal -manifiesta o velada- que indique una amenaza a cualquier forma de vida democrática basada en la igualdad y el respeto de los derechos humanos.

Latin American Congress for the Teaching and Learning of the Holocaust-*Shoah*

The politics of the memory and the pedagogy of the transmission

The Buenos Aires Shoah Museum has organized The Latin American Congress for the Teaching and Learning of the Holocaust-Shoah that took place on October 24 to 27, 2006 at the Buenos Aires Shoah Museum.

During April, all those interested, first submitted papers, and then were invited to present their abstracts.

This call for papers had a huge repercussion both in Argentina as well as abroad.

People from all over Latin America, Spain, Israel, Germany and the United States submitted papers and abstracts with a great richness when choosing the subjects. Professionals were present from different areas such as pedagogy, the laws, social sciences and psychiatrics among others.

More than 360 attendants assisted to the Congress, with a majority of Argentineans (from the City of Buenos Aires, the surroundings, and the provinces), also from Chile, Uruguay, Brazil, Colombia, Venezuela and Panama. They demonstrated great interest with an active participation and steadiness during the days the Congress took place.

The opening took place at the Main Hall of the Ministry of Foreign Affairs with the messages of the Minister of Foreign Affairs, Jorge Taiana; the Minister of Education, Daniel Filmus, who was in charge of the main message. Both of them reinforced the importance of including the Holocaust issue in the educational contents. Mario Feferbaum, President of the Buenos Aires Shoah Museum, spoke in the name of the Institution.

This event was enlightened with the presence of ambassadors, politicians, representatives from different creeds, the Jewish Community and the entire Argentinean society.

A well renowned violinist, Elias Gurevich, entertained the assistants with his special music and gave a very charming closure.

Guest professors as well as participants came from all over the country and the world.

The following days, all the lectures, roundtables, workshops and films activities took place in the Buenos Aires Holocaust Museum.

In this Congress, the academics and researchers lectured over the Uniqueness of the Shoah. Some other subjects were: "The Construction of the Memory", "Ethic and moral values destroyed by nazism", "Shoah: Present and future", "The transmission", "Teaching about the Shoah: How and What teach", "The survivor's testimonies like an educational and constructive resource for the Memory", "From the banality to the Holocaust denial", "The Shoah and other genocides", "The Righteous among the Nations", "Different ways to transmit the Memory", "Argentine facing the Shoah: before, during and after", "The construction of the historical Memory", etc.

José Burucua, master in Philosophy and Literature (Buenos Aires University) and professor (San Martin University), offered the first lecture. "The Historic concept of the massacre and the Shoah·s historical reality", that arouse great interest among the assistants. Later, Adriana Assandri and Ana Laura Umansky, both teachers from Uruguay, jointly with Liliana Feierstein, mastering in Germany, presented the round table " A problem of historical methodology: The Holocaust Denial", coordinated by Sergio Widder, Executive Director of The Simon Wiesenthal Centre, with a great acceptance of those presents.

Nora Gaon (Israel) gave a very interesting lecture presenting "Yad Layeled (the Child Museum) as a paradigm of the pedagogical concept in the Shoah education".

Dr. Ralph Buchenhorst, philosopher (Vienna's University; DAAD), spoke about the multiple discourses of the Shoah.

Professor Ayala Feller (Israel) explained in her speech the use of photography as a tool to transmit the Memory of the Shoah.

Presbyter Marcelo González, theologian and professor (Argentine Catholic University), with professor Andrea Hojman (Superior Institute of Theological Studies - Germany) presented the dissertation "An anti-Jewish and anti-Semite matrix in Argentinean roman catholic nets".

The roundtable "Shoah through Art", coordinated by Ayala Feller, counted with the discourses of artists Claudia Jakubson, Dina Ergas, Melina Graves, and Perla Bajder.

A well renowned writer and psychiatrist from Spain, Dr. Arnoldo Liberman, transmitted his own life experiences that made him a better Jew and Argentinean, hence responsible that the Shoah should never happen again. His touching words strongly moved the assistants.

Alejandro Finocchiaro (Director of Law - University of La Matanza), Alejandro Laje (Director of Law - Inter American Argentine University), Patricio Brodsky,

scholar (Buenos Aires Shoah Museum), presented the round table "History and Reconstruction of the Memory", coordinated by Roberto Cacheiro Frías (Professor - Inter American Argentine University).

During these days, there were several documentaries and films over this subject; the presence of film director Carlos Echeverría (who presented his film *A Pact of Silence*, about Erich Priebke) enlightened this part of the Congress. More films presented like *Korczak* (Andrzej Wajda), *The young of the Hitlerian youth* (Yad Layeled), *Some who Lived,* directed by Luis Puenzo (Shoah Foundation).

The last day begun with: "Do we transmit? Do we teach? Do we choose?". Susana Goldman, Adriana Schwartzman and Pablo Hupert were in charge of this roundtable coordinated by Graciela Jinich (Executive Director of the Buenos Aires Shoah Museum).

"The Memory in the construction of a tomorrow without discrimination", roundtable coordinated by Natan Sonis, was in charge of Andrea Poretti and Gerardo Caetano Hargain (Uruguay).

In remembrance of Adrián Jmelnizki z"l recently passed away, Gustavo Efron and Darío Brenman presented his work "Argentina facing the Shoah". Jorge Burkman who read this work, also coordinated this roundtable.

Afterwards, Jaime Monllor (United States Holocaust Memorial Museum, Washington) presented the "International Project aimed to Holocaust Survivors".

The Executive Director of the Buenos Aires Shoah Museum, Graciela Jinich, submitted the conclusions of the entire Congress.

The presence of María José Lubertino, president of INADI (national governmental organism that fights intolerance and discrimination), enlightened the closure of the Congress.

It is important to remark that during the first and the second day there were more than fifteen workshops with a great participation of the assistants.

Disertantes

Adriana Assandri. Profesora de Historia e Inglés. Especializada en Historia del Arte en la Universidad de Amsterdam, Holanda. Master en Historia del Arte.

Perla Bajder. Licenciada en Artes Visuales (IUNA Instituto Universitario Nacional del Arte), Especialista en gestión y administración cultural. Profesora de la cátedra proyectual Pintura.

Marisa Paula Braylan. Abogada. Docente de la Facultad de Derecho (Universidad de Buenos Aires). Investigadora del Centro de Estudios Sociales de la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas, (DAIA). Doctoranda en Filosofía del Derecho, Facultad de Derecho (UBA).

Darío Brenman. Maestría en Planificación y Gestión de la Comunicación, Universidad Nacional de La Plata. Docente de la Universidad de Buenos Aires. Director académico del Seminario de Capacitación para Dirigentes Comunitarios de la DAIA e investigador del Centro de Estudios Sociales. Cofundador y director de la Agencia de Noticias Educativas.

Patricio Brodsky. Licenciado en Sociología. Ex docente e investigador de la UBA. Investigador principal y asesor del Proyecto Interamericano de Investigación sobre Genocidio y Crímenes de Masas.

Ralph Buchenhorst. Doctor en Filosofía de la Universidad de Viena. Profesor invitado del DAAD (UBA). Coordinador de la cátedra libre "Walter Benjamin".

José Burucúa. Doctor en Filosofía y Letras (UBA). Profesor titular de Historia Cultural en la Universidad Nacional de San Martín. Su último libro publicado es *Historia y ambivalencia*, Biblos, 2006.

Gerardo Caetano Hargain. Historiador y politólogo. Director del Observatorio Político de la Universidad de la República en Uruguay. Investigador y docente titular en la UDELAR y en CLAEH. Docente en cursos de grado y posgrado en el Uruguay y el exterior.

Emilio Crenzel. Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Gustavo Efron. Licenciado en Comunicación (UBA), Maestría en Ciencias Sociales con orientación en Educación (FLACSO). Investigador del Centro de Estudios Sociales de la DAIA. Docente en las universidades de Buenos Aires, Flores y Palermo. Autor de textos

educativos para el Ministerio de Educación y BAMAH. Cofundador y director de la Agencia de Noticias Educativas.

Dina Ergas. Egresada de la carrera de Psicología, Universidad de Belgrano (UB). Maestría en Diversidad Cultural (en curso) y posgrado en Mediación y Educación para la Paz (UBA). Docente universitaria (UB). Becaria del Auschwitz Jewish Center Foundation (Auschwitz, Polonia, 2005) Becaria en Yad Vashem y la Universidad Hebrea de Jerusalén (Jerusalén, 2006).

Liliana Ruth Feierstein. Licenciada en Ciencias de la Educación (UBA). Master en Ciencias (CINVESTAV) y candidata a doctora en Filosofía por la Universidad Heinrich Heine (Düsseldorf).

Ayala Weingrowicz Feller. Historiadora del Arte. (Massuah, Instituto de Estudios del Holocausto, Tel Ytzhak, Israel). Directora del Archivo Visual del Beit Berl College, Israel. Profesora de Arte y Educación.

Nora Gaon. Coordinadora del Departamento de Habla Hispana del Museo Beit Lojamei HaGuetaot, en Israel.

Alejandro Finochiaro, Abogado, Master en Educación. Profesor titular de Derecho Político. Decano del Departamento de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Nacional de La Matanza.

Marcelo González. Presbítero. Profesor titular de la cátedra de Teología Pastoral Fundamental y asesor de investigaciones de posgrado en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Profesor de grado y posgrado en la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador (Área San Miguel).

Susana Rut Goldman. Psicóloga, logoterapeuta del Centro de Psicología Existencial y Logoterapia.

Melina Graves. Egresada de la carrera de Historia (UBA) con Diploma de Honor. Diplomada en Estudios Avanzados en Cultura y Sociedad (IDAES-UNSAM). Maestría en Sociología de la Cultura (IDAES-UNSAM) en curso.

Andrea Hojman. Profesora titular de Sagrada Escritura en el Instituto Superior de Estudios Teológicos (Salesianos), en el Instituto San José del Seminario Diocesano de Morón y en la Escuela Bíblica Nuestra Señora de Sión.

Pablo Hupert. Historiador, docente y escritor. Centra sus trabajos en la constitución subjetiva a partir de los problemas interpelantes. Obtuvo primer premio y publicación en el Concurso AMIA 2004 "Qué significa ser judío hoy".

Adrián Jmelnizley z'l. Licenciado en Ciencia Política. Investigador del CES (Centro de Estudios Sociales de la DAIA).

Alejandro Laje. Abogado. Director general de la carrera de Abogacía (UAI, MBA y Universidad Austral). Master of Arts, Stanford University.

Arnoldo Liberman. Médico psicoanalista y escritor. Profesor invitado de la Universidad Complutense de Madrid y autor de varios libros sobre pensamiento e identidad.

Damián A. Melcer. Docente y coordinador del Área de Convivencia del colegio secundario "Aula XXI". Docente en la cátedra de Psicología y Comunicación de la carrera de Ciencias de la Comunicación, Universidad de Buenos Aires.

Andrea E. Poretti. Egresada de de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo (UBA). Desde 1987, miembro de la Comunidad de Sant'Egidio. Autora del libro *Memoria, voces de sabiduría y esperanza. Historias de sobrevivientes de la Shoá en Argentina*.

Arnoldo Siperman. Abogado, graduado en la Facultad de Derecho (UBA) con Premio Universitario. Ex profesor en las facultades de Derecho y de Ciencias Económicas (UBA). Ex vicerrector del Colegio Nacional de Buenos Aires. Autor de varios libros, el más reciente *El drama y la nostalgia. Racismo político, Wagner y la memoria reaccionaria*

Adriana Judith Schvartzman. Docente de la escuela "Prof. Jaim Weitzman".

Ana Laura Umansky. Profesora de Historia en Woodlands School y Saint Brendan's School, Montevideo, Uruguay. Licenciada en Comunicación con especialidad en Publicidad.

Alicia Ester Vischnivetzky de Benmergui, Egresada de la carrera de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Dicta cursos de Historia en AMIA y Bet El. Publica artículos periódisticos y la revista digital *Milim* de historia y cultura del pueblo judío.

El Museo del Holocausto-*Shoá* agradece a quienes con su apoyo hicieron posible el Congreso Latinoamericano para el Aprendizaje y la Enseñanza del Holocausto - *Shoá*.

VISA
TELEFONICA DE ARGENTINA
SUBTERRANEOS DE BUENOS AIRES
LOTERIA NACIONAL
CECILIA Y RICARDO GLAZMAN
EDENOR
SIMMONS
INSTITUTO MOVILIZADOR DE FONDOS COOPERATIVOS
KOL RAM

Y a quienes colaboraron con la realización de esta publicación:

MARIO FEFERBAUM
FINANROJ – Daniel Rojzen y familia
BANCO INDUSTRIAL
BANCO DE GALICIA
BANCO HIPOTECARIO
SUBTERRANEOS DE BUENOS AIRES
CAJA DE SEGUROS S.A.

SUBTERRANEOS DE BUENOS AIRES S.E.

CONSTRUYENDO EL FUTURO

WWW.SBASE.COM.AR

Dr. Mario Feferbaum

Hay muchas formas de sentirte protegido.
Para sentirte seguro, hay una sola.

LA CAJA
de ahorro y seguro

Una gran compañía,
para la seguridad de la gente.

Banco Industrial

San Martín esq. Sarmiento (1004) Capital Federal y 24 sucursales en todo el país

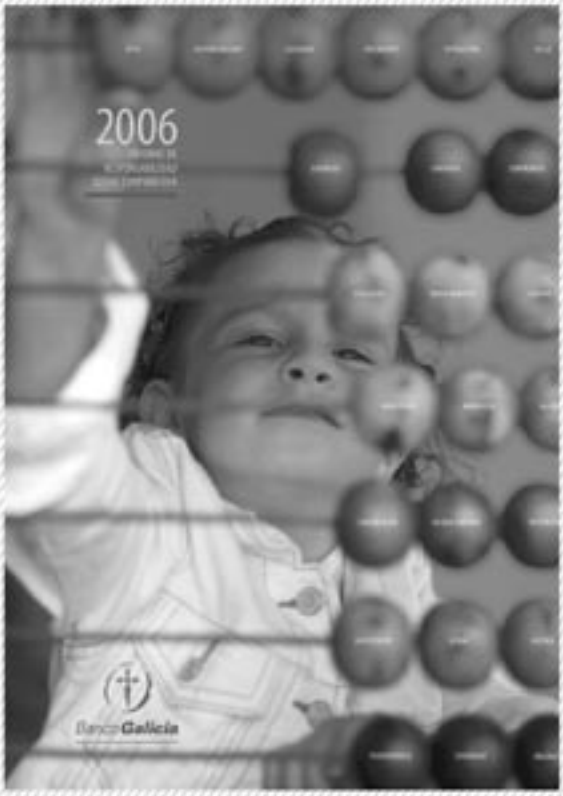
bancoindustrial.com.ar | Centro de atención al cliente | **0810-666-0505**

creador de dueños

BANCO
Hipotecario 0810 999 4476

ADHESIÓN

Daniel Rojzen
y familia



UN INFORME QUE MUESTRA QUE FILOSOFÍA DE TRABAJO, ÉTICA Y COMPROMISO SOCIAL, SON MUCHO MÁS QUE PALABRAS.

Banco Galicia presenta su Informe de Responsabilidad Social Corporativa: el compromiso del Banco con empleados, proveedores, comunidad y medio ambiente, traducido en hechos y resultados concretos.

Para acceder al informe, ingrese a: www.e-galicia.com

Banco **Galicia**