

Nuestra Memoria

Año XI · Nº 25 · Junio 2005



MUSEO DEL HOLOCAUSTO
SHOÁ

FUNDACIÓN MEMORIA DEL HOLOCAUSTO
Buenos Aires • Argentina



MUSEO DEL HOLOCAUSTO
SHOA

FUNDACIÓN MEMORIA DEL HOLOCAUSTO
Buenos Aires • Argentina

Consejo de Administración 2005/2007

Presidente Fundador	Dr. Gilbert Lewi
Presidente	Dr. Mario Feferbaum
Vice Presidentes	Dr. Enrique Ovsejevich Dr. Alejandro Dosoretz Arq. Boris Kalnicki Sra. Susana Rochwerger Dr. José Menasce
Secretaria General	Lic. Sima Weingarten
Pro Secretario	Sr. Daniel Banet Lic. Mario Silberstein
Tesorero	Dr. Manuel Kobryniec
Pro Tesorero	Dr. Sixto Stolovitzky Sr. Jaime Machabanski
Vocales	Dr. César Siculer Sra. Danuta Gottlieb Sra. Eugenia Unger Sr. León Grzmot Lic. Susana Luterstein Sr. Moisés Borowicz Dr. Pablo Goldman Sr. Enrique Dychter Sra. Raquel Dawidowicz Sra. Eva Rosenthal Lic. Susana Zang Sr. Gregorio Fridman
Vocales Suplentes	Lic. Tobías Holc Sr. Ernesto Sletatt Dr. Norberto Selinger
Revisor de Cuentas	Sr. Israel L. Nielavitzky
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

Coordinación Editorial

Lic. Sima Weingarten
Prof. Abraham Zylberman

Consejo Editorial

Lic. Patricio Brodsky
Lic. Pablo Dreizik
Dr. Mario Feferbaum
Prof. Abraham Huberman
Prof. Graciela Jinich
Lic. Sima Weingarten
Prof. Abraham Zylberman

Consejo Académico

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

Colaboración

Julia Heymann
Carolina Kohan

Producción

Lic. Claudio Gustavo Goldman
Adrián Royffer

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.

*En memoria de los que resistieron
y derrotaron en el campo de batalla,
al nazifascismo y sus cómplices.
Tarea pendiente respecto a dicha
ideología, mimetizada y protegida
en nuestra sociedad actual.*

Dr. Mario Feferbaum

Sumario

- 7 Nuestra Memoria, hoy
Lic. Sima Weingarten

Acerca del racismo y antisemitismo

- 11 Francia y la lucha contra el antisemitismo
Francis Lott
- 17 Los hebreos italianos en la historia del racismo fascista
Fernando Luis Goldsman
- 33 Negacionismo, antisionismo y antisemitismo
Robert Wistrich

Enfoques interdisciplinarios

- 47 La perspectiva del zorzal. Paul Celan y el Tango de la muerte
Ricardo Ibarlucía
- 69 Del testimonio a la literatura.
Memorias alemanas de la *Shoá* en los años ochenta
Rita Calabrese
- 93 Consideraciones sobre el poder de la metáfora en el discurso nazi
Lic. Natan Sonis
- 103 Discurso y decurso. Reflexiones sobre la memoria histórica y la identidad en el judaísmo post-*Shoá*
Lic. Patricio A. Brodsky
- 127 Del totalitarismo de la razón a la razón del totalitarismo
Pablo A. Freinkel
- 135 La caricatura del horror
Abelardo Castillo
- 139 El aporte de los discursos penales a la conformación de Auschwitz
Dr. Daniel Rafecas

Enfoques históricos

- 147 Churchill y el Holocausto
Sir Martin Gilbert
- 159 La reacción de los Aliados durante la Shoá
¿Una política de complicidad o de indiferencia?
Prof. Abraham Zylberman

- 171 El peronismo y la inmigración a la Argentina luego de la Segunda Guerra Mundial
Adrián Jmelnizky
- 175 El fracaso de la peronización de la colectividad judía
Raanan Rein
- 183 El Estado de terror nazi y el terrorismo global contemporáneo. Continuidades y diferencias
Omer Bartov
- 207 Un destacado historiador de bajo perfil: Emanuel Ringelblum
Nechama Tec

Crónicas y testimonios

- 225 Sigmund Freud y el comienzo de un exilio londinense. Último adiós a Viena
Pedro Germán Cavallero
- 229 Levantamiento del Ghetto de Varsovia
Yitzhak Rabin
- 231 Gurs, entrañable etapa en la "Marcha por la Paz"
Ruth Yolanda Arciniega
- 233 Los adolescentes en el Holocausto
Susana Tampieri

Documentación cultural e información bibliográfica

- 239 Biblioteca y Centro de Documentación del Museo del Holocausto-Shoá
Pablo Dreizik . Carolina Kohan
- 245 Sobre dos libros de Marek Rowensztein
Prof. Claudio Martyniuk
- 249 Mis memorias. Una época para la reflexión de *Marek Rowensztein*
Por *Lic. Eduardo Alberto Chernizki*. RESEÑA BIBLIOGRÁFICA
- 251 Tópicos en la enseñanza del Holocausto de *Geoffrey Short* y *Carole Ann Reed*. Por *Magali Milmaniene*. RESEÑA BIBLIOGRÁFICA
- 255 Foro Internacional sobre Holocausto

Institucionales

- 259 Actividades

Nuestra Memoria, hoy

Dada la creciente evolución de *Nuestra Memoria* presentamos al lector un nuevo número, con un formato renovado y ampliado en su extensión, expresión de un sostenido crecimiento de la institución a la que representa.

Nuestra Memoria, publicación de la Fundación Memoria del Holocausto-Museo de la Shoá, surgió en 1994 como respuesta a una fuerte necesidad, en el ámbito educativo e intelectual, de un material riguroso ligado a la temática de la Shoá. Se constituyó así en una de las pocas publicaciones especializadas de referencia, en español. En sus páginas se encuentran testimonios de sobrevivientes –que apuntan a la preservación de la memoria–, así como artículos de académicos e investigadores nacionales e internacionales –que acercan al lector de habla hispana material imprescindible para la comprensión e intelección de un fenómeno tan singular y radical en su inhumanidad como es el Holocausto–.

Esta revista, que se publica en forma ininterrumpida desde hace más de diez años, se ha transformado, pues, en un espacio teórico-escriturario de reflexión, estudio e investigación, con el objeto esencial de constituirse en un instrumento educativo al servicio de la transmisión del Holocausto en sus distintos aspectos: sociales, políticos, psicológicos y testimoniales.

Se distribuye en forma gratuita en diversas instituciones educativas, sociales, políticas y religiosas, tanto a nivel nacional como internacional, lográndose de este modo un fecundo intercambio que contribuye a la profundización y difusión de esta temática.

En sus páginas se expresan las distintas posturas ideológicas y conceptuales frente a la Shoá, generándose así un texto plural, abierto al disenso y a la polémica creativa.

Así, *Nuestra Memoria* enriquece el análisis socio-histórico con sus aportes, contribuyendo también a fortalecer la conciencia crítica en la lucha contra toda forma de discriminación, racismo y xenofobia.

A lo largo de estos años hemos podido sostener la publicación de este material gracias a la invalorable colaboración de voluntarios y profesionales que, con

su esfuerzo, apostaron a la escritura como un modo privilegiado de expresión, al servicio de la educación y la preservación consecuente y comprometida de la memoria.

Esta publicación cumple, así, con una doble misión: por un lado, homenajear a las víctimas del nazismo a través del saber y el pensamiento crítico-testimonial; y por el otro, fortalecer a la sociedad en el constante combate contra el neonazismo, que abreva siempre en la ignorancia, la desinformación y el “negacionismo”.

Al presentar este renovado proyecto editorial apelamos al comprometido apoyo y estímulo de todos aquellos que confían en la preservación de la memoria de la *Shoá* a través de la escritura.

Se trata de recordar para que el horror, que Auschwitz encarnó como el **Mal radical**, *jamás se repita* con pueblo o persona alguna.

Lic. Sima Weingarten

Coordinadora editorial de *Nuestra Memoria*

Acerca del racismo y antisemitismo

Francis Lott

Embajador de la
República de Francia
en la Argentina.

Francia y la lucha contra el antisemitismo*

Francia ha tenido que enfrentar, estos tres últimos años –es decir, a partir del inicio de la Segunda *Intifada*–, un incremento de los actos antisemitas en su territorio nacional.

Hubo una demora en el reconocimiento de este hecho, pero rápidamente las autoridades públicas, con el apoyo de las organizaciones de la sociedad civil y de la comunidad judeofrancesa, han tenido que armar un plan de combate frente a hechos que no se podían aceptar.

“Pensaba que el antisemitismo murió en Auschwitz. Ahora sé que sólo los judíos fallecieron allí.” (Elie Wiesel.)

¿Cómo explicar, tantos años después y con tantos esfuerzos hechos para rescatar, desarrollar y difundir la memoria de la *Shoá*, un incremento de actos antisemitas en Europa y en Francia? ¿Cómo explicar este incremento después de la *Shoá* misma? ¿Qué catástrofe será necesaria para erradicar el antisemitismo?

Estas preguntas son de Elie Wiesel, y son inquietantes.

Me las he repetido constantemente cuando fui embajador encargado de la Dimensión Internacional de la *Shoá*, la Promoción de su Memoria y las Indemnizaciones de sus Víctimas (2001-2003).

A mi modo de ver, estas preguntas no deben llevarnos al pesimismo –o peor, a la inacción–, sino a comprometernos siempre más en llevar adelante nuestros proyectos para combatir el antisemitismo.

El antisemitismo actual, en Francia o en Europa, no se confunde con el antisemitismo tradicional de extrema derecha, que tiene su expresión en partidos políticos como el Frente Nacional francés. Por supuesto, este componente del

* Palabras pronunciadas en la presentación del libro *Les Judéo-Espagnols. Les Chemins d'une communauté (Los djudeo-Espanyoles. Los caminos de una comunidad)*, organizado en su sede por el Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí (CIDICSEF), Buenos Aires, 20/4/05.

Agradecemos la colaboración del **doctor José Menasce**, que posibilitó la publicación de este artículo.

antisemitismo está presente, y no se puede negar, pero el origen del “nuevo antisemitismo” también tiene otras fuentes.

Existe un antisemitismo vinculado con un contexto social de exclusión o marginalización. Muchas veces, los jóvenes que cometen actos antisemitas son –ellos mismos– expuestos a situaciones económicas y sociales de mayor dificultad. Para nada se trata de justificar una actitud injustificable, sino de entender por vía de qué medios se puede luchar contra la expresión antisemita.

La presencia de un nuevo antisemitismo tiene que ver claramente, también, con la importación en territorios europeos de una proyección de los conflictos en Medio Oriente, que deriva de una visión totalmente perversa de la realidad del conflicto.

Cada uno puede tener su opinión sobre la actuación de tal o tal gobierno o poderes públicos, pero esa opinión para nada puede justificar ataques verbales o actos de violencia.

Para decirlo de manera más clara: de ningún modo se puede justificar que la crítica a la política desarrollada por el Estado de Israel pueda servir de legitimación del antisemitismo.

Y hay que reconocerlo: detrás del llamado “antisionismo”, hoy en día se perfila el antisemitismo.

Por fin, existe en Francia –y en otros países– una confluencia inédita, pero peligrosa, de fuerzas de izquierda radical, extrema derecha, movimientos anti-globalización, dentro de los cuales pueden ubicarse grupos –autodenominados “pro palestinos”– de movimientos antinorteamericanos que desarrollan discursos antisemitas.

Frente a este cuadro poco adelantador, el gobierno francés, apoyado por varias organizaciones de la comunidad judía, implementó un verdadero plan de lucha contra el antisemitismo, tanto a nivel nacional como internacional.

No voy a presentarles un inventario de estas medidas, pero sí quisiera –si me permiten– destacar algunos instrumentos que están a nuestra disposición y han demostrado su eficiencia:

- **La protección de las sinagogas o lugares asociativos de la comunidad judía:** Es una medida penosa, porque da pena tener que poner policías para que se puedan ejercer derechos fundamentales, pero igual es necesario para proteger. En Francia, como en otros países de la Unión Europea, destacamentos de la Policía tienen –en varias ciudades grandes– que vigilar especialmente los lugares de la comunidad. Esta medida tiene un poder disuasivo de gran alcance.
- **El fortalecimiento de la legislación:** En 2003, el Parlamento francés adoptó, por unanimidad, la llamada “Ley Lellouche”, que agrava las penas para los actos que tienen una motivación antisemita, explícita o implícita. Este es el mayor interés de la ley: muchas veces, el antisemitismo, hoy en día, avanza disfrazado, y los jueces tienen que tener los medios para desenmascararlo.

- **La Justicia demostró mayor celeridad y pronunció penas más severas para los autores de actos antisemitas.** No voy a permitir que se diga que la Justicia en Francia fue laxa en su lucha contra el antisemitismo. Todo lo contrario: incluso, pronunció penas de encarcelamiento firme para delitos de atentados contra bienes. Cada vez que las penas parecieron demasiado débiles, el Ministerio Público ha apelado esas decisiones.
- En cuarto lugar, **el fortalecimiento institucional:** Se creó un Comité Intermministerial de Lucha contra el Racismo y el Antisemitismo, en noviembre de 2003, que se reúne casi una vez al mes, bajo la presidencia del primer ministro francés. No se trata de crear un organismo administrativo adicional, sino de coordinar las acciones emprendidas para lograr mayor eficiencia y sinergia. Este comité permite compartir los datos estadísticos sobre los actos antisemitas, que son establecidos en cooperación con el Consejo Representativo de las Instituciones Judías de Francia.
- Finalmente, el tema de **la educación.** Este tema es la clave, porque en Europa, y en Francia, existe un antisemitismo entre los jóvenes.

Se publicó en mi país, hace dos años, un libro titulado *Los territorios perdidos de la República*.

Varios profesores de escuelas de los suburbios de grandes ciudades contaban cómo tenían que enfrentar insultos antisemitas y cómo les resultaba difícil, en varias ocasiones, dar un curso sobre la Shoá. No tengo una respuesta que haga milagros.

Los profesores tienen el apoyo de su jerarquía cuando hay que sancionar comportamientos antisemitas, pero en materia de educación, la sanción no debe ser la única respuesta.

Para educar a los jóvenes se organizó, este año, un día especial para la memoria de la Shoá en las escuelas (Francia eligió el día de la liberación del campo de concentración de Auschwitz).

Fui el promotor de esta iniciativa en el marco del Consejo de Europa, y cada país miembro del Consejo –son 46– tiene como papel implementarla.

También se están organizando viajes a los lugares de memoria, que muestran una realidad muy difícil y tienen, generalmente, un gran impacto.

Cada medida tiene su propio efecto y alcance. Cada una de las medidas es necesaria, pero no es suficiente por sí sola. Se necesita una estrategia acumulativa, que abarque cada tipo de instrumentos y equilibre la sanción con la educación, la demostración de un compromiso del Estado y el conjunto de los poderes públicos con la toma de conciencia del ciudadano, y el apoyo de las organizaciones de la sociedad civil.

Con la movilización de todas las buenas voluntades, en Francia, desde el año 2002, se ha logrado encauzar el crecimiento de los actos antisemitas.

Hemos conocido vaivenes, pero jamás hemos afirmado, en los momentos de baja, que habíamos logrado un resultado definitivo.

La vigilancia sigue viva, y el conjunto de medidas de las cuales acabo de hablar todavía está vigente.

Quisiera terminar esta presentación desarrollando el tema del antisemitismo y su denuncia a nivel internacional.

El compromiso contra el antisemitismo no puede ser selectivo. No se puede construir una estrategia limitada a sus fronteras, dejando afuera de la agenda lo que ocurre en el exterior.

Existen dos razones fundamentales que –a mi modo de ver– justifican tal actitud de compromiso.

En el marco de un mundo globalizado, lo que pasa afuera tiene consecuencias en mi país. Cuando vía Internet o medios satélites recibidos en Francia se difunden propaganda o discursos antisemitas, ¿cómo legitimar la no intervención de las autoridades públicas? ¿Cómo aceptar en la pantalla de una computadora lo que es inaceptable en un periódico?

Además, bien se sabe que cuando hay antisemitismo, el sistema de libertades públicas de toda la sociedad está en peligro o, por lo menos, debilitado.

El ex ministro de Relaciones Exteriores francés, Dominique de Villepin, solía repetir que el conflicto de Medio Oriente era la madre, la matriz, de todos los conflictos. También existen algunas libertades que son madres de las demás libertades. Luchando en contra del antisemitismo también luchamos por nuestra libertad.

El papel es nada fácil. En el marco de las Naciones Unidas, especialmente en la Comisión de Derechos Humanos de Ginebra, Francia y los demás países de la Unión Europea lograron que algunas resoluciones mencionaran explícitamente el compromiso de la comunidad internacional de luchar contra el antisemitismo. En particular, fue el caso de la resolución sobre la libertad de religión, tradicionalmente presentada por la Unión Europea.

No obstante, el resultado está lejos de ser satisfactorio.

En el marco de la Unión Europea, que propicia un Diálogo Euro-mediterráneo, fruto del “proceso de Barcelona”, se está evaluando cómo la recién creada Fundación Euro-mediterránea en favor del Diálogo de las Culturas podría facilitar encuentros y gestiones entre todos los países involucrados acerca de la lucha en contra del antisemitismo.

Dentro de la misma Unión Europea fueron tomadas varias medidas para reforzar la dimensión “lucha contra el antisemitismo” de los consejos de Justicia y asuntos internos, que abarcan todo lo que tiene que ver con medidas policiales, intercambio de información, armonización de penas, actuaciones coordinadas en contra de los delitos.

Mucho queda por hacer todavía.

También Francia es un socio muy activo del Grupo de Acción Internacional para la Memoria de la Shoá, que desarrolla un trabajo de memoria sobre el Holocausto, especialmente en algunos países de Europa oriental en los que ella había sido ocultada.

Francia presidió esta organización internacional durante mi mandato como embajador encargado de la Dimensión Internacional de la Shoá, y hemos apoyado con mucha determinación el ingreso de la Argentina a dicha organización.

Quisiera terminar con el tema del antisemitismo vehiculizado por los medios de comunicación.

En varios países de Europa, algunos canales de televisión provenientes de Medio Oriente han difundido programas de índole antisemita, inspirados en los *Protocolos de los Sabios de Sión*.

En toda la Unión Europea, la libertad de expresión es un principio sagrado. Pero tampoco se puede aprovechar este contexto de libertad para facilitar la difusión de discursos con contenidos antisemitas o violadores de los derechos fundamentales.

Francia tomó una medida radical: después de varias tentativas infructuosas se adoptó una ley autorizando a la Alta Autoridad Administrativa Encargada de los Medios de Comunicación pedir, por expresa vía judicial, la interrupción de la difusión de programas de carácter antisemita.

El caso es de conocimiento público: el 13 de diciembre del año pasado, la máxima autoridad judicial francesa, accionada por la Alta Autoridad Administrativa Encargada de los Medios de Comunicación, ordenó la interrupción de la difusión –vía Eutelsat– de una serie programada por la televisión libanesa *al-Manar*, que fue inmediata.

La problemática de Internet es similar, pero los procesos de intervención son todavía mucho más complicados y delicados.

Hoy en día, Internet se volvió el medio de comunicación por el cual es más difundida la propaganda de carácter antisemita y racista.

Internet no puede ser un terreno de ausencia de normas. Francia y la Unión Europea llamaron a los países de la Organización para la Seguridad y Cooperación en Europa, que también reúne a Estados Unidos y Canadá, a reflexionar acerca de los discursos antisemitas y racistas en Internet, en el marco de una conferencia especial que tuvo lugar en París, en junio de 2004.

Tenemos que seguir adelante en el tema de Internet y necesitamos el apoyo de las organizaciones de la sociedad civil para que nos ayuden a llamar la atención de los países menos dispuestos a tocar el tema y disipar los temores avanzados en el tema de la libertad de expresión.

Esperamos poder contar con su ayuda.

Estimadas amigas, estimados amigos:

El 27 de enero, el Presidente de la República francesa, Jacques Chirac, acom-

pañado de varios franceses escapados de los campos de concentración –entre ellos, Simone Veil, presidenta de la *Fondation Nationale pour la Mémoire de la Shoah*, y el doctor Azaria– reafirmó, en Auschwitz y Birkenau, en el marco del sexagésimo aniversario de la liberación de esos campos de concentración, su compromiso de luchar contra el antisemitismo y la necesidad de mantenerse en alerta.

Dos días antes, el presidente Chirac había inaugurado el memorial de la *Shoá* en París, que lleva en sus paredes el nombre de 76.000 franceses judíos víctimas del nazismo. En esa ocasión, el Presidente declaró: “El antisemitismo no debe tener espacio en Francia”.

Del 15 al 17 de marzo, el primer ministro francés, Jean-Pierre Raffarin, hizo declaraciones parecidas en Israel, en la inauguración del Museo de Yad Vashem, proclamando la amistad del pueblo francés con el pueblo israelí.

Es fundamental creer en el magisterio de las palabras, en la memoria de los que desaparecieron, en el poder del testimonio.

Nosotros también, desde Buenos Aires, con este maravilloso libro sobre los *djudeo-espanyoles*, lleno de sufrimiento y alegría –en fin, lleno de vida–, somos testigos del pasado e intentamos entregar más esperanza para que nunca más, pero nunca más, lo que aconteció pueda volver a ocurrir.

Nota:

El libro *Les Judéo-Espagnols. Les Chemins d'une communauté* fue editado en el marco del proyecto JEAA (Judéo-Espagnol à Auschwitz), del doctor Haïm Vidal Sephiha, que tuvo como objetivo reivindicar la memoria de los más de 150.000 sefardíes europeos judeoespañol parlantes asesinados en los campos de exterminio nazis. La obra fue presentada en ocasión de la colocación de una placa en judeoespañol en el Memorial de Auschwitz-Birkenau, el 24 de marzo de 2003. La publicación contó con la colaboración de la *Direction de la Mémoire du Patrimoine y Le Ministère des Anciens Combattants*.

**Fernando Luis
Goldsmán**

Egresado del Centro
de Estudios Judaicos
y Sionistas.

Los hebreos italianos en la historia del racismo fascista*

Un judío italiano, Eucardio Momigliano, jurista e historiador de renombre, escribe algo curioso: *“Puede decirse que los hebreos constituyen el núcleo más seguramente italiano de la población de la península”*. Parece absurdo, pero no. En efecto, la colectividad hebraica es, en Italia, casi tan antigua como la misma Roma: data de antes del Imperio, de la época republicana; y si se quisiesen pruebas, además de las noticias consignadas por la Historia, bastaría la atestiguación de vetustos cementerios israelitas romanos que se remontan a aquella época.

Ensanchándose Roma al mundo civilizado de entonces, la colectividad hebraica era una de tantas, de pueblos orientales, mediterráneos y aun nórdicos, existentes en la gran capital. Pero con el tiempo, ha ocurrido que esas colectividades se disolvieron en la masa de la población, mientras que la hebraica, por la fuerza de su idea religiosa y de su peculiarísima tradición, se mantuvo, y ha llegado hasta nuestros días homogénea. Quiere decir que los judíos italianos, por lo menos el núcleo principal de ellos, tienen una ascendencia allí de más de dos mil años.

Si bien existen poblaciones italianas más antiguas, que conservan bastante destacadamente sus características originarias –sabinas, etruscas, griegas, latinas, etc.– y aún perpetúan rasgos del mundo clásico, veinte siglos de estar en Italia, de nacer en Italia, de hacer cadenas de generaciones en Italia, bastan –indudablemente– para que los hebreos italianos se consideren y sientan tan italianos como los que más, y aun conservando el recuerdo de su más antigua patria, el culto de la religión, el espíritu de sus tradiciones y hasta su pureza racial se hayan consustanciados, en la vida, con el paisaje físico y moral italiano.

El núcleo más reciente es el de los judíos españoles que se refugiaron en Italia a fines del siglo XV, tras la expulsión decretada por los reyes Fernando e Isabel. Pero estos judíos españoles ya llevan cuatro siglos y medio en su nuevo

* Publicado originalmente en *Nosotros (Anajnu)*. Buenos Aires, Centro de Estudios Judaicos y Sionistas, 1989, pp. 332-345.

país, o sea que, como italianos, ya tienen más edad que los más antiguos americanos blancos.

A diferencia de lo que ocurrió en el Levante mediterráneo, donde colonias de judíos españoles se han mantenido –al punto de conservar hasta el idioma español–, en Italia se adaptaron fácilmente al ambiente, y lo único que de español queda en ellos son ciertos apellidos, como Lopes, Arias, Enriques, etc.

Naturalmente, han habido infiltraciones menores, de Oriente y del norte, pero fueron absorbidas por las colectividades mayores.

En conjunto, la población hebrea de Italia nunca alcanzó a cien mil almas. Se ha hablado de sesenta mil; otros, de cuarenta mil. Lo más probable es un término medio entre cuarenta y cien mil.

Sus principales núcleos, antes de la Segunda Guerra Mundial, estaban esparcidos por las ciudades del centro y el norte de Italia, en tanto que casi no existían en el sur, donde –en otros tiempos– la dominación española, coherente con sus medidas antijudías, impidió su establecimiento.

¿Cómo han vivido los judíos en Italia? Nos lo dice el ya citado Momigliano: en perfecta fusión con la población católica, vinculados por la vía de frecuentes “matrimonios mixtos”. Abandonada toda rigurosa observancia de costumbres y formas exteriores y de vida que, de algún modo, los distinguiera de los otros, los italianos de religión hebrea sólo conservaban la tradición de custodios de la ley del Antiguo Testamento en la intimidad de la familia y en sus pocos templos, en un ambiente de recíproco respeto con las otras confesiones.

Los judíos vivieron siempre en perfecta comunión de espíritu con sus hermanos italianos, tanto antes como después de que las leyes libertadoras del siglo XIX suprimieran toda diferencia entre los ciudadanos por causa de su fe o su casta.

Dedicados, por lo general, al pequeño comercio y las profesiones liberales, los israelitas italianos desaparecían en la masa, sólo brillando de tanto en tanto, en virtud de algún nombre célebre en las ciencias, la cultura y las obras humanitarias.

Esas leyes a las que alude nuestro autor eran producto de la gran revolución que difundió en Europa las ideas de libertad, igualdad y fraternidad, y que en Italia se confundieron con las aspiraciones y luchas del Resurgimiento nacional, cuyo resultado habría de ser la unidad y la independencia del país.

En las largas vicisitudes de esas luchas se nos presentan nobles figuras de hebreos, junto a los patriotas italianos. El judío Artom fue colaborador de Cavour; Sarina Natham animó e inspiró a Mazzini; el hebreo Finzi figura entre los mártires de Belfiore, en Mantova; dos voluntarios judíos, Guastalla y Luzzatto, marcharon con los “Mil legendarios” de Garibaldi.

Los hebreos que daban su contribución generosa a la causa del Resurgimiento veían identificarse sus ideales de ciudadanos italianos con los de hijos de Israel. Por los primeros querían una patria grande y libre; por los segundos, una

sociedad justa en esa patria, en la cual pudiesen actuar en un plano de completa igualdad con todos, sin intolerancias de religión o casta. Era, en sustancia, lo mismo que anhelaban todos los italianos: para todos había una causa nacional y una causa civil y social con la cual se identificaban o complementaban, quedando la cuestión religiosa librada a la libertad de las conciencias.

En verdad, todo esto se logró; y en el cuadro de una vida nacional amplia y abierta, la fusión fue más estrecha y los judíos pudieron ensanchar su campo de acción, afirmándose en las actividades prácticas, la cultura, la política.

Hasta qué punto se identificaron con los sentimientos e intereses de la Nación italiana lo señala este hecho: en la guerra de 1915/18 fueron asignadas 336 medallas de oro al valor militar; tres les tocaron a los voluntarios hebreos Venezian, Viterbo y Sarfatti, heroicamente caídos.

Siendo los judíos poco más del uno por mil de la población italiana, se tiene que mientras hubo un condecorado por cada 120.000 habitantes cristianos, se contó uno por cada 15.000 habitantes judíos. Es decir, una proporción de uno a ocho.

Con esta situación, con estos antecedentes, ¿cómo explicarse que habrían llegado tiempos en que se viviría en Italia un paréntesis tristísimo de exclusión y persecución de los hebreos, que afortunadamente fue breve y repudiado por el sentimiento popular?

La explicación la da el ya citado Eucardio Momigliano, en su libro *Storia tragica e grottesca del Razzismo Fascista*, aparecido en 1945. En principio, el autor estudia las teorías racistas, desde el conde de Gobineau, quien proclamó la superioridad de los arios y glorificó a los alemanes como únicos descendientes genuinos de ellos, hasta Hitler, quien identificó el racismo con el antisemitismo e indicó a la pretendida "raza superior" el camino del más grande crimen colectivo que recuerda la Historia. En segundo lugar, analiza el fascismo italiano en sus dos fases: la antirracista, que se extiende de 1919 a 1938, y la racista, que se extiende desde 1938 hasta su caída, en 1945.

Vayamos por orden.

El racismo no nació exclusivamente antisemita. Lo era sólo por consecuencia secundaria; o sea, porque para exaltar a los alemanes como arios puros y raza superior debía renunciar a la impureza e inferioridad de los otros pueblos, especialmente los latinos y mediterráneos en general, y el judío es un pueblo mediterráneo.

Gobineau era francés; no un historiador ni un antropólogo, sino un diplomático que escribía. Sus ideas, no escuchadas en su propio país, que acababa de ser derrotado por Alemania en Sedan, fueron saludadas como una nueva luz por la *kultur* alemana.

El continuador de Gobineau fue Houston Stewart Chamberlain, inglés, yerno de Wagner y alemán adoptivo: quiso demostrar que todo lo grande y bello que existe en el mundo (por ejemplo, el Renacimiento italiano) se debe a la virtud creadora de la raza ariogermánica.

El tercer racista tampoco fue un alemán puro, sino –ironía del destino– un judío: Woltmann. Perfeccionó la teoría de Chamberlain, y como éste le había quitado a Italia –considerándola un pueblo inferior– un Dante y un Leonardo para germanizarlos, él le quitó un Giotto, un Ghiberti, un Miguel Angel, también para germanizarlos.

No cabe duda de que el sistema era excelente para enriquecer la cultura alemana.

Sobre esta base de cultura enriquecida, Spangler pudo asentar su filosofía de las “culturas cíclicas”, demostrando que todos los ciclos estaban en su ocaso y que debía iniciarse el germánico.

Para acabar de tranquilizar las conciencias, el ya citado Woltmann remató el “edificio” con su interpretación del episodio de Cristo arrojando del Templo a los mercaderes, según la cual resultaba claro que Cristo no podía ser judío: tenía que ser, forzosamente, un ariogermano. Judíos eran los mercaderes, y el ariogermano los arrojaba del Templo a latigazos. (Más tarde, el 5 de agosto de 1933, el doctor Göebbels volvió, con su reconocida autoridad, sobre el tema: “Cristo –dijo– no puede ser judío”. No se necesita prueba científica. Es así, y basta.)

Un racista austríaco, Reimer, nos da el tono del racismo ariogermánico. Leedle: “Bajando hacia Roma, vamos de la niebla al sol, pero también de una civilización refinada y de una alta cultura a la barbarie, la suciedad, la brutalidad, la ignorancia, la patraña y la miseria”. Otro ejemplo de tono racista: “La mujer mediterránea es el tipo de la meretriz; la negra y la amarilla, el tipo de la bestia de carga; sólo la aria rubia es digna de procrear la especie humana”.

La apropiación de valores en el campo de la cultura por parte del germanismo corría pareja con una tendencia hambrienta de conquistas concretas en el plano político y militar. Había habido un Bismarck y la derrota de Francia en 1870. Después había pasado un *Kaiser* y la gran aventura de 1914. Era todo, en uno y otro plano, pangermanismo en marcha.

Pero en 1918, Alemania y el pangermanismo muerden el polvo en Versalles. Otro pueblo hubiera hecho un buen examen de conciencia. Los alemanes, pueblo superior, no; simplemente no se avinieron a convencerse de que habían sido derrotados.

No, sus ejércitos invictos habían caído en la socavación del colapso interno. Y éste no podía ser obra de los puros ariogermanos. En su excesivo candor, en su generosa confianza, los ariogermanos no habían tenido en cuenta el hecho que en Alemania vivía medio millón de judíos. Y los judíos eran originarios del Mediterráneo, representaban la gran infiltración de mediterráneos inferiores en la pura masa ariogermana. He aquí el factor de socavación y colapso. He aquí la toxina que envenenaba el organismo de la nación. ¡Alerta con ella!

El viejo antisemitismo alemán –que hasta entonces no se había distinguido de los demás antisemitismos tradicionales, de carácter religioso– cobró un extraor-

dinario vigor en la nueva concepción, y se confundió con el racismo. Así lo tomó Hitler en sus manos.

Hitler y el nazismo debían ser, en escala agigantada, la repetición de la aventura del '14, pero esta vez para no perderla, para conquistar no solamente Europa, sino el mundo entero.

Primero había que depurar el organismo ariogermánico de toda toxina socavadora. La idea racista, que –a causa de la derrota del '18– no pudo ser proyectada hacia el exterior y aplicada a los franceses, italianos, etc., ahora, introvertida, se convertía en las leyes de exterminio dadas en Nüremberg y en las sucesivas disposiciones que legalizaron y ordenaron la exclusión, persecución, expropiación, degradación humana y matanza de los judíos que estaban dentro de Alemania. Los judíos alemanes no eran arios, pero eran tan alemanes como los más y, en algunos casos, eran precisamente alemanes ilustres, como el caso de Einstein, Erlich, Wassermann y algunos otros.

Y la campaña prosiguió, con sistemas cada vez más racionalmente inhumanos, al estallar la nueva guerra, en los países sucesivamente conquistados o avasallados. Una falsa cultura se convertía en salvajismo técnicamente organizado. Una falsa superioridad se convertía en auténtica delincuencia.

La posición italiana con respecto al racismo, cuando éste se planteaba en el plano de la cultura, fue de desinterés. Esa manía de germanizar los valores universales que la cultura italiana, y europea en general, había dado al mundo, ese delirio de superioridad nutrido por un pueblo que –desde antiguo– los italianos consideraban bárbaro, no podían ser tomados en serio, en términos de estricta cultura, ni podían alarmar a una conciencia históricamente tan antigua, experimentada y europea como la italiana.

En cambio, el racismo proyectado en el plano de las ambiciones pangermánicas de expansión y conquista no dejó de provocar voces de alarma. Una de ellas, la de Mussolini, cuando era socialista.

En 1911, éste dedicó un librito muy documentado y enérgico a combatir el racismo pangermanista, donde pueden leerse frases como ésta: *“Los comités pangermanistas ya publicaron y difundieron un mapa de Europa tal como será en 1950. Todo el centro del Viejo Continente es alemán. Las pequeñas naciones que hoy rodean a Alemania habrán desaparecido, tragadas por el imperio”*. Como se ve, esto equivalía a prever, con una anterioridad de casi treinta años, el programa mínimo de Hitler; ese mismo programa que el denunciante, con su estupeficiente incoherencia, habría de convertir, un día, en instrumento.

En cuanto al racismo en función antihebraica, volvamos a dar –en lo que se refiere a la reacción italiana– la palabra a Eucardio Momigliano: *“En honor de nuestro país –escribe– podemos decir que en ninguna parte del mundo la reprobación fue tan unánime, efectiva y concreta como en Italia, y ello debido a la perfecta concordancia entre el sentimiento del pueblo y la obra del gobierno”*.

Esta última afirmación ha de entenderse referida a la fase antirracista del fascismo; etapa que vamos a documentar rápidamente.

La Doctrina del Fascismo, que puede leerse en la *Enciclopedia Treccani*, dice que la Nación no está constituida por una raza, ni una región geográficamente determinada, sino por la sociedad que se perpetúa históricamente. Una multitud unificada por una idea, que es voluntad de existencia y de potencia, conciencia de sí, personalidad.

En 1932, un año antes del advenimiento de Hitler al poder, Mussolini declaraba a Emil Ludwig: “*Raza: Es un sentimiento, no una realidad; el 95% es sentimiento. Biológicamente no se puede probar si una raza es más o menos pura*”. En cuanto a los hebreos: “*El antisemitismo no existe en Italia –afirma–. Los hebreos italianos siempre se han portado bien como ciudadanos, y han luchado valientemente como soldados*”.

En 1934, un año después del triunfo de Hitler y cuando ya comenzaban en Alemania los delitos legales contra los judíos, Mussolini parte al ataque directo con dos artículos que tuvieron mucha repercusión: en uno se felicita de que un congreso internacional de antropólogos haya condenado como científicamente falsas las teorías racistas alemanas, en el otro dice que conviene que las delictuosas prácticas del racismo alemán –como la esterilización– sean conocidas en Italia, para desengañar a los desavisados que tuviesen tendencias a admirarlas.

Otras circunstancias: uno de los que más ayudaron a Mussolini en la fundación de su diario, *Il Popolo d'Italia*, fue el doctor Jona, hebreo, Margarita Sarfatti, también hebrea, fue durante largo tiempo algo más que amiga y confidente de Mussolini, y sucesivamente, autora de una de las más glorificantes biografías del *Duce*.

Cuando el fascismo tomó el poder, una serie de personalidades judías –como los industriales Olivetti y Jarach, el profesor Arias, el diputado Jung (que también fue ministro), etc.– ocupó altos puestos en la administración del Estado y la vida pública.

En resumen, desde un principio, los hebreos se hallaron ante el fascismo en la posición de los demás italianos; es decir, los había fascistas, indiferentes y antifascistas. Y el fascismo, a la recíproca, trataba a los ciudadanos judíos como a los demás; y en verdad, no hubiera tenido motivo para obrar de otra manera. En el orden interno, pues, el fascismo no planteó en Italia una cuestión hebraica, que –por lo demás– hubiera resultado inconsistente.

Y cuando semejante cuestión se planteó afuera, con tanta gravedad, el Congreso de los Movimientos Fascistas Europeos, reunido en Montreux, en diciembre de 1934, encaró el problema, por iniciativa italiana, llegándose a la conclusión que la cuestión hebraica no puede traducirse en una campaña contra los hebreos. Recordemos también que, en noviembre del mismo año, la revista típicamente fascista *L'Italiano* había publicado un número especial, que –según

Momigliano— era quizás el documento más completo, aparecido en Europa, contra el racismo y el antisemitismo alemán.

Para completar el cuadro, reproduciremos a continuación, textualmente, una página del mismo Momigliano.

Dice así: *“Junto a las manifestaciones oficiales y unánimes del gobierno y la prensa, notoriamente controlada, se tenía en Italia una manifestación mucho más significativa y eficaz con respecto a la persecución antisemita alemana; y era la generosa, ilimitada acogida que se ofrecía a los miles de hebreos prófugos, que abandonaban Alemania y Austria bajo la amenaza nazi. Las fronteras se abrieron para ellos sin limitación y sin complicaciones burocráticas. En tanto que los Estados Unidos dosificaban los permisos de inmigración, según cuotas anuales establecidas; Inglaterra, a pesar de su tradicional espíritu de hospitalidad, oponía cien dificultades de procedimiento, y Francia sentía una hostilidad instintiva hacia esta inmigración de alemanes, Italia abrió fraternalmente sus brazos a los infelices que —por miles— cruzaban el Brennero en busca de salvación. Se constituyeron comités de correligionarios para ayudar a los refugiados pobres, en tanto que el gobierno otorgaba facilidades a los holgados para transferir su dinero, así entendieran radicarse en Italia o sólo se propusiesen permanecer un tiempo, en espera de emigrar hacia otros países”.*

¿Y cuál era la posición fascista ante el sionismo? El régimen desaprobaba un eventual sionismo de los judíos italianos, no entendiendo —nótese esto— renunciar en cuanto ciudadanos; es decir, era un argumento más contra toda cuestión racial. En cambio, favorecía la ayuda a los sionistas extranjeros. Con este objeto se creó una línea de navegación, con Trieste como puerto de partida, exclusivamente destinada al transporte de esos emigrantes a Palestina.

Momigliano cita el siguiente episodio para ejemplificar una de las tantas formas que cobraba la referida ayuda: el escultor judeoalemán Kurt Kroner había dejado en Berlín, al morir, una serie de obras destinadas a glorificar el espíritu hebraico en un ideal templo de Tel Aviv. El nazismo amenazaba la existencia de esas estatuas, y su viuda, también judía, se trasladó a Roma para pedirle al jefe de gobierno italiano que las salvara. Mussolini se interesó a tal punto que las autoridades italianas tomaron a su cargo salvar las obras, disponiendo luego su transporte a Tel Aviv.

Queremos dejar asentado, en este punto, que cuanto hemos dicho no implica una intención de justificar el fascismo o determinados aspectos de él. En todo caso, el haber sido un antirracista manifiesto en una de sus fases agrava el hecho de haberse avenido a aplicar, en otra etapa, las fórmulas del racismo.

En 1936 se produjo un acontecimiento internacional que despertó las primeras inquietudes: el acercamiento de Italia y Alemania. Eran los momentos en que Mussolini —lleno de rencor por la hostilidad, real o puramente formal, con que sus miras imperialistas coloniales habían sido seguidas, especialmente por

los países dueños de inmensos dominios coloniales, y envalentonado por el fácil éxito de la campaña de Abisinia– cometería el más grande e irremediable de sus errores. Todo lo que sucedió después fue consecuencia de este yerro.

Mussolini había dicho que el logro de sus aspiraciones coloniales habría colocado a Italia entre las naciones satisfechas. ¿Por qué no fue coherente con esta afirmación? ¿Por qué se fue al otro extremo? El mundo comenzaba a aceptar el hecho consumado, y una Italia más fuerte y “satisfecha”, que continuase su política tradicional, podía ser un factor de estabilidad para la situación europea.

En cambio, el gran megalómano se dejó llevar por sus sentimientos subvertidos y exaltados, y así se fue a colocar, con su reciente imperio en las manos, dentro del ámbito del mucho más voraz imperialismo nazial alemán.

Creyó hallar en Hitler y el nazismo un movimiento afín al suyo, pero no vio que, si había afinidades, éstas eran demasiado avasalladoras. Y en efecto, el carácter avasallador de aquellas afinidades no tardó en ponerse de manifiesto en las relaciones ítalo-germanas, a partir de la constitución del Eje.

La Italia oficial –es decir, la Italia fascista– se convirtió, simplemente, en una rueda del carro alemán, en tanto que la Italia real, la que por espíritu e historia repugnaba la alianza estrecha con Alemania, reaccionaba en la única forma que la tiranía fascista no podía impedirle: haciendo una especie de vacío pasivo que –en vano– el régimen pretendía llenar a fuerza de retórica.

Mussolini ignoraba una verdad que el observador de la calle conocía: que el fascismo, en Italia, era aparente, no sustancial; que el régimen había podido imponerse sólo gracias a la monarquía, la cual creía emplearlo para su propia consolidación; y que había podido mantenerse sólo gracias a la fuerza de la gran maquinaria burocrática y armada del Estado monárquico y a la supresión de todo género de libertades políticas y de opinión. El resultado era que la monarquía constitucional se desvirtuaba en un régimen despótico, en el que ni siquiera se lograba superar la dualidad monárquico-fascista; en efecto, había dos ejércitos, dos policías, dos leyes (la del Estatuto, pisoteada, y la de la improvisación del Gran Consejo del Fascismo) y dos jefes supremos: el *Duce* y el rey-emperador, ambos en una situación de acuerdo tan poco leal como una complicidad.

Este régimen movilizaba teatralmente grandes masas populares, mediante el sistema de la imposición, y quería convertir al pueblo en una masa dócil y en coro de aprobación clamorosa, pero era sustancialmente antipopular porque era despótico. Podía contar con alguna adhesión la esperanza de que, al realizarse tales aspiraciones –sobre todo la de la expansión colonial–, se determinaría una nueva situación que influyera automáticamente sobre el orden político, encauzándolo hacia una libre normalidad. Tal esperanza bien valía un sacrificio.

Pero cuando, después de Abisinia, se vio que ocurría exactamente lo contrario, que el régimen se hacía más pomposo y pesado, que se embarcaba en aven-

turas injustificadas como la de España y que mostraba los puños al mundo occidental y se entregaba en brazos de Alemania, toda esperanza se perdió.

Del '36 al '38 asistimos, bajo la apariencia de una identificación de movimientos, al creciente avasallamiento político de Italia por Alemania; avasallamiento favorecido por el desequilibrio entre ambas partes: mientras en Alemania el nazismo tenía la fuerza y el peso de una total adhesión popular –el pueblo alemán veía en el nazismo la suprema forma y el seguro vehículo para llevar el pangermanismo a su afirmación y expansión en el mundo–, en Italia, el fascismo –o mejor dicho, la dualidad monárquico-fascista– iba reduciéndose a una mera maquinaria burocrática y policial, y era tanto más débil cuanto más ostentación de fuerza hacía, porque había perdido contacto con la realidad histórica, civil y temperamental italiana, la única que hubiera podido darle sustancia, consistencia, efectiva fuerza, real sentido. Es claro que, en estas condiciones, el nazismo podía tragárselo, como ocurrió.

El sistema alemán para cautivar a la Italia fascista –hasta 1938, y después, hasta la guerra y el desastre– era: un halago y un zarpazo; otro halago y otro zarpazo; y progresivamente, siempre menos halagos y siempre más zarpazos, hasta que debía llegar el punto en que ya no se necesitaban halagos y bastaba con el zarpazo. Cuando Mussolini se dio cuenta de que Hitler, que había comenzado adulándole, terminaba dominándole; cuando vio –si es que lo hizo– que vincular los intereses del imperio italiano a la causa nazia alemana era colocarlo al servicio de ésta; cuando vio que la fraternidad nazi-fascista reducía a los fascistas a ser grotescos imitadores de los nazis, ya era demasiado tarde y no tenía más camino que continuar la comedia.

En este cuadro hay que considerar, para comprender sus verdaderas razones, la conversión del régimen fascista al racismo, con la consiguiente campaña antihebraica, que oficialmente se anuncia el 15 de julio de 1938.

Dichas conversión y campaña constituyen un capítulo, quizás el más triste y deshonroso, de todo lo que el fascismo hizo contra el espíritu y la vida del pueblo italiano y la civilización en general. Por lo pronto, importa dejar asentado que la causa del antisemitismo artificiosamente impuesto en Italia fue, en sustancia, la misma que hizo la desventura del pueblo italiano todo.

El racismo fascista fue una parodia del racismo alemán, con algunas enmiendas que pretendían darle originalidad y que, si no le restaban justicia, le agregaban ridiculez. La parodia comienza con una transacción: para el racismo alemán, los italianos eran una caótica mezcla de inferiores razas mediterráneas y semitas; en cambio, la declaración del 15 de julio de 1938, que inaugura el racismo fascista, en nombre de un grupo de supuestos sabios afirma que los italianos pertenecen a la raza nórdica, o sea que son arios, mientras que los hebreos no pertenecen a la raza de los italianos.

El órgano oficial nazi, el *Volkischer Beobachter* comentó: “Se ha creado la co-

unidad más grande que puede existir en la Tierra entre dos pueblos". Esto significa que los alemanes, a condición de que en Italia se persiguiera a los judíos, se avenían a aceptar a los nuevos hermanos arios.

El 19 de julio se creó, en Roma, la Dirección General de Demografía y Raza. Era el órgano central de la campaña. El 3 de agosto, un decreto ordena la expulsión de los alumnos hebreos extranjeros de todas las escuelas de Italia. El 3 de septiembre, el Consejo de Ministros decreta la expulsión de los docentes y alumnos hebreoitalianos de todos los establecimientos de enseñanza y cultura, desde los asilos infantiles hasta las universidades. Naturalmente, también se expulsa a los hebreos de las academias, instituciones culturales, científicas, literarias, así como de las bibliotecas y archivos oficiales.

Algunos datos: Los alumnos de las escuelas elementales eran, en conjunto, 4.700.000, el 10% de la población total; los escolares hebreos eran 4.400; las clases eran 122.000. Por lo tanto, se expulsaba a un chico judío por cada treinta clases. De 230.000 estudiantes secundarios, sólo unos mil eran judíos. De 48.000 estudiantes universitarios, sólo doscientos eran hebreos. En las 33 universidades italianas, con más de 3.000 profesores, los docentes judíos eran 99, y entre ellos se contaban grandes valores: matemáticos de fama mundial, como Volterra, Levi-Civitta, Enríquez, Castelnuovo, Beppo Levi; fisiólogos, como Ascoli y Herlitzka; cirujanos, como Donti; juristas, como Ascrelli, Segre y Mario Falco; historiadores de la literatura, como Attilio Momigliano, el Derecho, como Giorgio Falco, y la romanidad, como Arnoldo Momigliano; arqueólogos, como Della Seta. Todos ellos eran glorias de la cultura italiana.

Sobran comentarios; la desproporción de las cifras lo dice todo.

A estas medidas se suman las del ministro de Educación, Bottai (recordemos que era medio judío, siendo hijo de un "matrimonio mixto"), el cual, copiando las disposiciones alemanas, prohíbe a las escuelas adoptar textos de autores hebreos, e impide a los judíos frecuentar bibliotecas, dar conferencias o pertenecer a cualquier institución de cultura.

(Recordemos, a propósito de Bottai, un episodio: el escritor y académico Massimo Bontempelli, que había rechazado una cátedra universitaria vacante tras la expulsión del profesor titular, que era israelita, conmemoró en una conferencia, en Pescara, a D'Annunzio. Bottai se hallaba presente, en su calidad de ministro, y terminada la conferencia, lamentó la frialdad que el orador le había demostrado. Bontempelli le replicó con dureza: "No debería extrañarte, después que has firmado esas circulares contra los hebreos. Tú tenías menos derecho a hacerlo que cualquiera, porque no es lícito traicionar a la propia familia". El ministro contestó, confuso, que "cuando se sirve a una causa, no se pueden tener miramientos". "Pero no se puede servir a una causa mintiendo los propios sentimientos", volvió a replicar Bontempelli. Naturalmente, este incidente llegó a conocimiento del secretario del Partido Fascista, Starace, un hombre con un ce-

rebros de pajarito; y este jerarca, al que en los cuentos antifascistas que la gente se murmuraba al oído le atribuían siempre el papel de idiota, envió un telegrama prohibiendo a todas las organizaciones político-culturales tener relaciones con Bontempelli porque –decía en el mismo telegrama– era demasiado idiota. Naturalmente, la anécdota se convirtió en otro cuento clandestino, en el que el papel de idiota volvía a tenerlo Starace.)

Entre tanto, el Ministerio de Cultura Popular –que controlaba (y sofocaba) la vida intelectual y artística del país, ejercía censura y era, a la vez, órgano de propagación y policía mental del régimen, siempre imitando lo hecho en Alemania– prohíbe la publicación de libros de autores judíos, la representación de obras teatrales de autores hebreos (en Italia había solamente dos literatos) y la ejecución de música de compositores judíos, excluye de los diarios y las revistas de todo género a los publicistas hebreos, y finalmente, prohíbe a los judíos ser editores. Tres grandes e ilustres editoriales italianas eran hebreas: Treves, de Milán; Bemporad, de Florencia; Formiggini, de Roma.

Formiggini era un venerable anciano de barba blanca, prototipo del editor humanista, profundamente italiano, enamorado de la cultura clásica italiana. Al ser privado de su actividad, volvió a su ciudad natal, Modena, escribió unas cuantas cartas para amigos a modo de testamento moral y se arrojó desde el campanario. En alguna de esas cartas se lee que se quitaba la vida porque no podía vivir en un país al que no reconocía. En alguna otra dice: *“Toda la vida creí ser italiano; ahora el gobierno me prohíbe serlo”*.

El 7 de octubre se decreta la expulsión de todos los judíos extranjeros inmigrados en Italia después del 1º de marzo de 1919. En realidad, esta medida podía aplicarse solamente a los infelices refugiados escapados de la persecución hitleriana. Nada podía hacerse contra los hebreos de nacionalidad inglesa, francesa, suiza, etc., bien protegidos por los representantes diplomáticos de sus gobiernos.

El 17 de noviembre, siempre del '38, todas esas medidas aparecen encuadradas y aumentadas en una especial legislación racial, en la cual se prohíben los matrimonios entre arios e israelitas, y también se veda a los italianos casarse con extranjeros de cualquier nacionalidad, raza o religión. Así, el fascismo contravenía las normas del Concordato con la Iglesia. Para ésta, la disparidad de cultos es impedimento dispensable, siempre que los esposos prometan dar a sus hijos una educación católica, en tanto que la nacionalidad y la raza no pueden ser impedimento alguno.

Más: la ley racial les prohíbe a los judíos ser tutores o apoderados de personas arias, ser propietarios, directores o síndicos de empresas comerciales e industriales con más de cien dependientes y tener sirvientes arios; establece las normas para despojar a los hebreos de sus bienes inmuebles cuyo valor exceda de cierto límite y, finalmente, excluye a los judíos del servicio y la carrera militar.

A propósito de los sirvientes, Momigliano cuenta: *“El industrial Segre, en*

obediencia a la ley, tuvo que desprenderse de sus dos viejos y fieles sirvientes. Estos lloraban, pedían que se les permitiera quedarse, alegando –entre otras cosas– que, a su edad, no sabían adónde ir. El señor Segre tuvo que explicarles que no era posible oponerse a la ley. Al día siguiente se le presentaron los sirvientes de una familia vecina, ofreciendo sus servicios gratuitos (para no incurrir en inobservancia de la ley) y asegurando que querían hacerlo sólo por un sentimiento de devoto aprecio y simpatía, simpatía que era todo un gesto de humana reparación. En cambio, el gran matemático Levi-Civitta, en virtud de la misma disposición de ley, murió sin poder ser asistido por una enfermera”.

A propósito de la exclusión del ejército, ya hemos visto que los hebreos italianos contaban con una fúlgida tradición de valor militar. Había excelentes jefes y oficiales judíos, bajo todo punto de vista. Uno de ellos, un coronel, convocó a su regimiento en el patio del cuartel. Se despidió de sus soldados con un discurso exhortándolos a amar a la Patria y cumplir siempre con el propio deber, luego besó la bandera y, como envolviéndose en ella, se pegó un balazo en la frente.

Y ahora podríamos seguir con el capítulo de las discriminaciones, que la ley racial contemplaba en favor de los hebreos meritorios, pero que eran una *irrisión* y sólo sirvieron para que se hiciese mercado con ellas. O con la reglamentación de las profesiones libres, que excluía de su ejercicio, para clientes arios, a los profesionales judíos. O con la sucesiva ley de arianización, por la cual un hebreo rico, renegando de su padre y probando haber nacido de una relación ilícita de su madre con un hipotético hombre de raza aria, podía obtener –mediante un pago– un decreto que lo declaraba ario.

A todo esto, ¿y Mussolini? Mussolini había cambiado la cara, con su proverbial facilidad histriónica y su no menos proverbial impunidad de dictador dueño de los medios para hacerse creer. Así como antes era antialemán y ahora era germanófilo, así también, como antes era antirracista y protector de los judíos, ahora era racista y perseguidor de los judíos.

Antes había escrito: *“Debemos convencernos de que si Alemania gana, la ruina cierta y total nos espera. Los germanos no han modificado sus instintos fundamentales. Son los mismos que, según Tácito, sólo combaten por avaricia y lujuria”*. Ahora escribía y pregonaba que era preciso ser dignos de la alta lealtad germánica. Antes negaba la existencia de arios puros; ahora arianizaba por la fuerza a los italianos y partía heroicamente a la destrucción de 45 ó 50.000 buenos italianos culpables de ser hebreos.

Naturalmente, un Estado totalitario tenía medios cuantiosísimos para poner en práctica la campaña con resultados aplastantes. A uno, empero, le queda la duda si tales medios fueron realmente empleados o no, o si fueron empleados y no respondieron. La legislación era la misma, igualmente inhumana y absurda, pero su aplicación y sus efectos no se podían comparar con cuanto se había visto y se veía en Alemania.

En Alemania había un odio activo (lujuria de odio, diría Tácito) que atropellaba, despojaba, martirizaba y mataba. En Italia faltaba ese odio, y aunque lo hubiese habido, no habría tenido objeto porque los judíos eran pocos, no podían constituir problema, y también –y sobre todo– porque si algún defecto tenían los judíos italianos era –en todo caso– el de ser demasiado italianos.

Por esto, en Italia se asiste a una campaña antisemita inflada hasta la más grandilocuente exageración por los órganos oficiales, la prensa del régimen, la radio del régimen y toda esa máquina oficial y fascista que ponía al país en manos del nazismo alemán, pero –de hecho– la persecución fue más antipática y odiosa por sus postulados ofensivos para la dignidad humana que terrible o feroz en sus efectos prácticos o físicos contra las personas. No hubo “*razzias*”, ni *pogrom*, ni matanzas. Los aprovechadores no faltaron, pero fueron una miserable minoría de cachafaces del género político –oportunista– rateril, ya bien clasificados desde antes.

En realidad, las autoridades mismas, que no podían atenuar el clamor verbal de la campaña, en general aplicaban las medidas antihebraicas con el mayor desgano posible. Y era frecuente el caso en que, bajo apariencia de cumplirlas, ayudaban a sus víctimas a eludirlas en lo posible.

Podrían citarse miles de ejemplos. Existe una publicación oficial –posterior al fascismo, naturalmente– en la cual se documentan, con gran detalle, muchos de esos casos, especialmente los relacionados con reparticiones de los ministerios de Relaciones Exteriores y del Interior. La policía ordinaria, más que perseguir, prevenía a las personas a quienes tenía orden de acosar, y así, la acción persecutoria se efectuaba de modo que cayera deliberadamente en el vacío.

Recuerdo que el ministerio fascista por excelencia (lleno, sin embargo, de funcionarios que –por cierto– no tenían alma fascista), el Ministerio de Cultura Popular, contaba entre sus traductores con un refugiado judeoalemán. Siguió utilizándolo sin hacerlo figurar y a espaldas del ministro, aun después de haber sido aprobadas las leyes raciales.

En Milán, donde residimos entre fines del '40 y el '43, una de nuestras grandes amigas era la buena doctora en Química Gertrude Weiss. Casi todos sus parientes habían sido asesinados o habían terminado en campos de concentración en Alemania, y ella se había refugiado en Italia. Según la ley, no habría podido trabajar; es más, tendría que haber sido expulsada del país dos años antes. En cambio, tenía un buen puesto en un importante establecimiento químico milanes, vivía bien, y la policía lo sabía. Muchas otras personas estaban en el mismo caso, en toda Italia, y podría recordar a algunas a quienes conocí personalmente.

¿Por qué la campaña antisemita en Italia no pudo llegar a consecuencias extremas? Muchas son las razones. Algunas ya están implícitas en lo dicho hasta aquí.

En primer lugar, el problema hebraico en Italia era artificioso. Por eso, así como por su manera de pensar y sentir, el pueblo italiano rechazaba instintivamente el planteamiento de semejante problema. Italia es una síntesis de pue-

blos, y también una de culturas originales o asimiladas y reelaboradas, siempre en sentido universal y humanístico. La historia italiana ignora las grandes luchas religiosas y los grandes fanatismos. El cristianismo se atemperó y naturalizó, por así decir, al asimilar la herencia del paganismo grecorromano. Téngase en cuenta este hecho: la colectividad judía más numerosa e importante de Italia ha sido siempre la de Roma, y vivió durante siglos a la sombra del Vaticano. Además, en la ocasión presente, la Iglesia Católica condenó el racismo, así alemán como fascista, y más aún, tomó una actitud contraria al antisemitismo. Muchos judíos perseguidos hallaron asilo en los conventos. Más de sesenta mil judíos (en su mayoría, prófugos en Italia) fueron salvados por el Vaticano, que les procuró los medios para emigrar hacia países libres. De modo que al pueblo italiano, católico por excelencia, no sólo le faltaba el acicate del fanatismo religioso que lo incitara a la persecución de los judíos, sino que en su misma religión hallaba un motivo más para oponerse a la persecución. Dice a este propósito Momigliano: *“Ningún italiano israelita, junto a la amargura de la persecución, podría olvidar la confortación recibida por la solidaridad del catolicismo”*.

Aún menos motivos podía haber desde el punto de vista del sentimiento nacional, porque –como demostramos al principio– los hebreos fueron siempre buenos y, a menudo, grandes italianos.

Por otra parte, los antecedentes antirracistas del fascismo, aunque renegados por su jefe y un núcleo de jefes, no podían dejar de influir sobre la masa de los inscriptos. Lo demuestra el hecho que las autoridades del partido tuvieron que inventar un nuevo delito, el *pietismo*, para castigar a los fascistas que se comportaban humanamente con los hebreos perseguidos. Y lo prueba también este otro hecho: el partido quiso instituir centros antihebraicos, bajo el nombre de “Centros para el Estudio del Problema Hebraico”, pero en tres años sólo logró fundar cuatro, en Milán, Ancona, Florencia y Trieste. Los inscriptos en el partido eran cuatro millones. De toda esa masa de fascistas sólo salieron 864 adheridos a esos centros. El de Milán, sobre más de 100.000 fascistas inscriptos, sólo alcanzó a contar con 65 socios. Un claro fracaso, pues.

En cuanto a las reparticiones ordinarias del Estado; o sea, la burocracia propiamente dicha, ésta –en su mayoría– más que compartir, soportaba el fascismo. Había ocurrido lo que siempre pasa en situaciones políticas análogas: la burocracia, ante el advenimiento del fascismo, se había “mimetizado”, porque por cada funcionario que se retira en desacuerdo ideológico, siempre y en todas partes hay mil que sólo quieren conservar sus puestos y vivir tranquilos, ostentando las apariencias de la convicción oficial, pero nada más que las apariencias. Por esto, la burocracia italiana no fue, en general, una celosa realizadora de los propósitos fascistas. Y ello explica, en el caso de la campaña antisemita, la conducta de la policía, las oficinas ministeriales, etc.

En cuanto a la gente, al pueblo, la cosa es aún más clara. La gran masa del

pueblo italiano abrigó siempre sentimientos incompatibles con la práctica fascista. Esos sentimientos eran sofocados, pero existían. Y se acentuaron a medida que el fascismo se fue identificando con el nazismo alemán. La hostilidad hacia la campaña antisemita era, para los italianos, un modo más de manifestar su antifascismo. *“Se estableció –dice Momigliano– una silenciosa y activa solidaridad cotidiana entre la masa antifascista y los hebreos perseguidos. En esta conjura de desobediencia, que era también acción humanitaria, el pueblo italiano reivindicaba su nobleza y mostraba el abismo que lo separaba de un partido que pretendía representarlo, pero que –en realidad– destruía todo lo grande y bueno que había en la auténtica civilización italiana.”*

El 25 de julio de 1943, Mussolini cayó. Las leyes raciales quedaron sin efecto. Fue un brevísimo paréntesis, porque 45 días más tarde, junto con el armisticio ítalo-aliado se produce la ocupación alemana de Italia, y con ella comenzaron los verdaderos horrores, la persecución despiadada, la caza del hombre, las *razzias*, las matanzas, los envíos a los campos de concentración y de eliminación.

El episodio más doloroso –y que resume todos los otros que ocurrieron en las diversas regiones italianas– tuvo lugar en Roma, el 16 de octubre de 1943. Lo narra, de manera magistral y con acentos hondamente humanos, el escritor hebreo-italiano Giacomo Debenedetti, y es un relato que debería ser ampliamente traducido y difundido, no sólo como documento de la sádica brutalidad nazi, sino también porque es un maravilloso cuadro de tipos y de la vida del ghetto romano.

El 26 de septiembre, el presidente de la Comunidad Israelita de Roma y el presidente de las Comunidades Israelitas de Italia fueron convocados a la embajada alemana, donde un mayor de las SS, Herbert Kappler, les intimó a entregar, en el escaso término de un día y medio, cincuenta kilos de oro. En caso de incumplimiento, *razzias* y deportación de dociientos judíos a Alemania.

Comenzó la recolección del oro. Toda la comunidad israelita acudió con sus alhajas o monedas de oro a un local contiguo a la sinagoga. El Vaticano, oficiosamente, se ofreció a contribuir con quince kilos. Debenedetti consigna, conmovido, que muchos italianos no hebreos también se presenciaron con ofertas, solicitando a sus hermanos hebreos el honor de que fuesen aceptadas. Era un gesto humano no de caridad, sino de reparación; solidaridad de ciudadanos oprimidos hacia conciudadanos más oprimidos todavía.

En el momento de entregar el oro, distribuido en diez cajas y escrupulosamente pesado –sobraban algunos gramos–, los funcionarios alemanes, deliberadamente o no, contaron mal las cajas. Dijeron que eran solamente nueve, que faltaba una, y echaron chispas y rayos de amenaza contra los hebreos que pretendían engañarlos. Pero las cajas estaban ahí: eran diez y su peso era abundante. Al final, el hecho tuvo que ser reconocido.

Después de esto, los hebreos de Roma ciertamente no se esperaban lo que ocurrió veinte días más tarde, desde las cinco hasta la una de la mañana del 16 de oc-

tubre. En todas las zonas de la ciudad, y especialmente en el ghetto, tropas alemanas especializadas en este género de operaciones practicaron una *razzia* en grande. Más de mil hombres, mujeres, niños y enfermos fueron atrapados en sus casas, amontonados en camiones, concentrados en los locales del Colegio Militar y, finalmente, metidos en un tren para transporte de ganado, en vagones sellados y enviados a la lenta muerte de los campos de concentración. Jamás se supo de ellos.

Pero a estos mil, ¿cuántos otros hay que agregar? Los alemanes obraban con eficiencia alemana. Y eran eficientes no solamente contra los judíos, sino también contra todos los otros italianos, porque centenares de miles de italianos fueron atrapados, asesinados, enviados a la esclavitud del trabajo forzoso en Alemania o a los campos de deportación y de muerte.

Esto creaba una nueva comunidad de dolor y sufrimientos entre italianos judíos y no judíos, y de ella florecía una lucha común: la lucha de la resistencia, la guerrilla, el sabotaje. Florecían nuevas formas de solidaridad y reciprocidad; florecía un heroísmo civil contra la armadísima Alemania de Hitler y sus sicarios fascistas, vueltos a capitanear por un Mussolini restaurado en un poder ficticio, especie de trágica caricatura de sí mismo que se movía según los alemanes tiraban los hilos.

En esta lucha, 76.000 guerrilleros italianos pagaron con sus vidas, y entre ellos había judíos que lucharon y murieron por la misma causa.

Bibliografía:

Enciclopedia Judaica. Buenos Aires, 1972.

Enciclopedia Treccani, Milano, 1945.

History of the Jews of Italy, Buenos Aires, 1952.

Poliakov, León. *Breviario del odio*, 1954.

Momigliano, Eucardio, *Historia trágica y grotesca del racismo fascista*, 1945.

**Robert
Wistrich**

Profesor de la
Universidad Hebrea de
Jerusalem y director del
Centro Internacional
Vidal Sassoon

Negacionismo, antisionismo y antisemitismo*

Tan tempranamente como en 1971, el filósofo francés Vladimir Jankélévitch predijo el incremento de la siniestra conexión entre Israel, el antisemitismo y la *Shoá*, que se ha tornado tan frecuente en el pensamiento europeo contemporáneo.

Remarcó la extraordinaria sombra que el Holocausto –incluso cuando no se lo evoca directamente– ha lanzado sobre el conjunto de los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial y la modernidad entera, una invisible nube de remordimiento. Este era el “vergonzoso secreto” (“*ce secret honteux*”) detrás de la aparente “*bonne conscience contemporaine*”, la oculta preocupación que invadía a tantos europeos cuando tardíamente comprendían la enormidad del crimen en que ellos estuvieron tan profundamente implicados.

¿Cómo uno podría librarse, entonces, de tan terrible fantasma? Jankélévitch ya sugirió, hace treinta y tres años,¹ que el “antisionismo” posiblemente proveyera la providencial e inesperada oportunidad para el alivio que muchos necesitaban: ¿se les ofrecía la libertad, el derecho y quizás incluso el deber de ser antisemita en nombre de la democracia!

El antisionismo se volvería la nueva, “justificable” y democratizada forma de antisemitismo del futuro, finalmente puesto al alcance de cualquiera.

¿Y qué si los propios judíos fueran nazis? Bueno, eso simplemente sería maravilloso. Uno ya no tendría que sentir compasión por ellos; después de todo, “ellos habrían merecido su destino.”

¿Qué mejor coartada podría estar disponible para olvidar el crimen innombrable o diluir las responsabilidades europeas, y así pensar en cosas más felices?

Hoy, por supuesto, tales observaciones son más naturales y pueden parecer evidentes, aunque eso era muy poco claro en aquel momento. Por lo menos, algo de la nueva judeofobia europea funciona como un tipo de mecanismo psicológico de sobrecompensación, para reencauzar los latentes y –a menudo– incon-

* Traducción del inglés: **Lic. Patricio A. Brodsky.**

¹ Jankélévitch, Vladimir. *L'Imprescriptible. Pardonner dans l'honneur et la dignité.* Paris, 1996, pág. 188. Primera edición publicada en 1971.

fesables sentimientos de culpa por los judíos. De hecho, estigmatizando a Israel como un “Estado nazi” se está matando “dos pájaros de un tiro”.

Se puede señalar con el dedo a las antiguas víctimas diciendo que de ningún modo son mejores que nosotros, los europeos (de hecho, son peores, ya que no intentaron aprender de su historia), y de esa manera, se es libre de expresar en un idioma antisionista “políticamente correcto”, sentimientos que ya no son respetables entre personas educadas; a saber, el desagrado por los judíos.

La Estrella de David se metamorfosea rápidamente en esvástica, las víctimas mutan a perpetradores, y los judíos –u otros– que defienden al Estado “nazi” de Israel pueden esperar ser difamados como “racistas”, “fascistas” y “genocidas”. De hecho, en muchos países europeos está tornándose crecientemente difícil discutir la *Shoá* sin equilibrarlo con apropiadas referencias a Palestina, pretendiendo contrapesar los horrores de aquella con los de la *Nakva* (catástrofe) palestina de 1948.²

Desde hace varias décadas, la *Shoá* ha dejado de ser un tema tabú. Por el contrario, está en el corazón de la conciencia occidental contemporánea. Es un tema de constante investigación interdisciplinaria e interés de los medios de comunicación, integrado a la cultura, la pedagogía y la política de la nueva Europa.³

Más aún, esta preocupación –que a veces ha asumido una forma obsesiva– también tiene efectos colaterales perversos. La perversión más obvia es, claro, una directa negación del Holocausto. Me refiero a la demanda surrealista de que no hubo un “exterminio” de los judíos, que no hubo cámaras de gas, que los judíos y/o sionistas –con un poco de ayuda de los aliados occidentales o los comunistas– simplemente inventaron el “engaño del siglo”.

Como alguna vez dijo Alain Finkielkraut: los antisemitas clásicos han gritado: “¡A mort les Juifs!” (“¡Muerte a los judíos!”), pero los negadores del Holocausto agregaron algo nuevo: “¡Les Juifs ne sont pas morts!” (“¡Los judíos no murieron!”).⁴

Esto fue y es un doble asesinato. Empieza con el antisemitismo genocida, que produjo el asesinato en masa de la población judeoeuropea, y continúa con el rechazo a que esos seis millones de seres humanos incluso estuvieron aquí, en nuestro planeta; que alguna vez existieron.

Citando a Per Ahlmark: “Primero, los antisemitas tomaron las vidas judías; unas décadas después, también les quitaron sus muertes”.⁵

² Un buen ejemplo de este síndrome es Bélgica. Ver: Kotek, Joël. “La Belgique et ses Juifs. De l’antijudaïsme comme code culturel, à l’antisionisme comme religion civique”, en *Les Études du Crif*, N° 4. Junio de 2004.

³ Ver: *The Stockholm International Forum on the Holocaust*. Proceedings of the Conference on Education, Remembrance and Research in Stockholm. 26-28 de enero de 2000.

⁴ Finkielkraut, Alain. *L’avenir d’une négation. Reflexion sur la question du génocide*. Paris, 1982.

⁵ Ver el comentario de Per Ahlmark en el taller “Facing Denial in Society and Education”, en *The Stockholm...*, op. cit., pág. 235.

La negación del Holocausto, en su sentido más puro, es –precisamente– este enfermizo esfuerzo de los judeófobos por destruir la memoria. Más allá de eso, acusando a los judíos y/o sionistas de “inventar” la *Shoá* para extraer miles de millones de dólares y chantajear a Alemania u Occidente han agregado, al arsenal del antisemitismo milenario, una teoría conspirativa particularmente vil, transformando a las víctimas en perpetradores superlativamente hábiles y fraudulentos. El propósito principal de esta perversión monstruosa ha sido “limpiar al nazismo de su estigma delictivo y rehabilitar al antisemitismo”.⁶

Este tipo de negación es principalmente expresión del neonazismo, la extrema derecha y los autodenominados “revisionistas” políticos de Europa, Norteamérica y otras partes del mundo.

Permítame citar a Irwin Cotler sobre este encubrimiento clásicamente orwelliano de una verdadera conspiración internacional: “*El movimiento de negación del Holocausto encubre los crímenes de los nazis con su negación de los asesinatos de judíos. No sólo sostiene que el Holocausto es una falacia, sino que también difama al judío por fabricar el engaño*”.⁷

Hoy, en ninguna parte esta postura es más clara y está más extendida que entre los musulmanes y el mundo árabe. Por ejemplo, el actual líder de Irán, el Ayatollah Ali Khamenei, condena descaradamente las “*exageradas estadísticas sobre las matanzas de judíos*” y enfatiza las relaciones íntimas entre los sionistas y los nazis alemanes.⁸

El Hizbollah libanés, como sus patrocinadores iraníes, ve la “mentira de Auschwitz” como parte de su política general de deslegitimación de Israel y usa un discurso antisemita. Su líder espiritual, el jeque Fadlallah, no se cansa de referirse a los seis millones de víctimas como “pura ficción”, una marca de la astucia y la rapacidad sionista y una prueba de la habilidad de los judíos para exprimir a Occidente y manipular sus sentimientos de culpa, como resultado de su dominio completo sobre la economía capitalista y los medios masivos de comunicación.⁹ Este control de los medios le permite a Israel perseguir a todos aquellos –como el negador del Holocausto francés Roger Garaudy– que se atreven a desafiar sus mitos fundacionales.¹⁰ Naturalmente, el islam y los pa-

⁶ *Ibíd.*

⁷ Ver el comentario del canadiense Irwin Cotler sobre este fenómeno, en el mismo taller, en *The Stockholm...*, op. cit., pág. 242.

⁸ *The Jerusalem Post*, 25/4/01.

⁹ Webman, Esther. “Die Rhetorik der Hisbollah. Die Weiterführung eines antisemitischen Diskurses”, en *Jahrbuch für Antisemitismusforschung*, N° 12. Berlin, 2003, pp. 47-49.

¹⁰ Nordbruch, Goetz. *The Socio-Historical Background of Holocaust Denial in Arab Countries. Reactions to Roger Garaudy's “The Founding Myths of Israeli Politics”*. Acta N° 17. The Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, The Hebrew University of Jerusalem, 2001.

lestinos se consideran a sí mismos como las primeras víctimas de este engaño “sionista”.

El Mufti de Jerusalem, jeque Ikrima Sabri, al igual que no pocos clérigos e intelectuales palestinos, ha abrazado entusiastamente la negación del Holocausto, asegurando que los sionistas usan esta cuestión “*para extorsionar financieramente a los alemanes*” y proteger a Israel.¹¹

La sombra de Shylock nunca está lejos del discurso “revisionista”. Un profesor palestino de la Universidad Islámica de la Ciudad de Gaza escribió, pocos años atrás: “*Los judíos lo ven (al Holocausto) como una actividad tan rentable para ellos que inflan el número de víctimas todo el tiempo (...). Como usted sabe, cuando se trata de economía e inversiones, los judíos han tenido mucha experiencia desde los días de El mercader de Venecia*”.¹²

Al mismo tiempo, mientras calumnian a los judíos y niegan la realidad del Holocausto, comentaristas árabes y musulmanes frecuentemente enfatizan que Israel –el autodenominado “heredero de las víctimas del Holocausto”– ha cometido peores crímenes que aquéllos cometidos por los nazis.

En la Conferencia de Durban de 2001, patrocinada por la ONU, fue implementada públicamente una resolución con el fin de trivializar el Holocausto, negando su singularidad y convirtiéndolo en uno de muchos holocaustos, y finalmente, menos importante que la tragedia palestina.

La creciente centralidad de la negación del Holocausto en el discurso árabe contemporáneo fue revelado, hace tres años, en el foro árabe de revisionismo histórico que tuvo lugar en Amman, el 13 de mayo de 2001, en reemplazo de la cancelada conferencia convocada en Beirut, dos meses antes.¹³

En esa asamblea de periodistas y miembros de asociaciones profesionales árabes opuestas a la “normalización” (de relaciones) con Israel, los oradores elogiaron con entusiasmo a los “revisonistas” franceses Roger Garaudy y Robert Faurisson.¹⁴ También sostuvieron que el sionismo era mucho peor que el nazismo, denunciaron al puñado de intelectuales árabes que son críticos al negacio-

¹¹ *The New York Times*, 26/3/00.

¹² *Holocaust Denial in the Middle East. The Latest Anti-Israel Propaganda Themes*. New York, The Anti-Defamation League, 2001, pág. 12.

¹³ La fuerza conductora de esa abortada conferencia fue el negador del Holocausto suizo Jürgen Graf, fundador de la Asociación Verdad y Justicia; copatrocinado por el californiano Instituto de Revisionismo Histórico, la principal organización “revisonista” del mundo. Entre los expositores originales estaban los negacionistas franceses Garaudy y Robert Faurisson y el ideólogo neonazi alemán, Hörst Mahler. El entonces primer ministro libanés, Rafik Hariri, canceló la conferencia bajo la intensa presión del Departamento de Estado norteamericano y de una carta abierta de protesta firmada por catorce intelectuales árabes. Sin embargo, tras una severa crítica por haber concedido demasiado a la narrativa “sionista” de la *Shoá*, algunos de esos intelectuales se retractaron, incluyendo a Edward Said y Mahmud Darwish.

¹⁴ *Free Arab Voice Online (FAV)*, 15 y 28/4/01 y 22/5/01; *Jordan Times Online*, 15/5/01.

nismo del Holocausto e insistieron en que el “revisionismo” no es en absoluto una ideología reaccionaria, sino un proyecto de investigación bien documentado.¹⁵

El caso de Roger Garaudy es particularmente significativo. Como un destacado intelectual izquierdista francés (originalmente católico, luego estalinista) convertido al islam, se ha vuelto un héroe cultural en el mundo árabe desde su enjuiciamiento y condena en una corte de París, en 1998, por incitación antisemita y “negacionismo”.¹⁶

La tesis absolutamente poco original de Garaudy sostiene que no hubo política de exterminio nazi ni cámaras de gas. Su acusación de que los sionistas habían colaborado con los nazis y que Israel fabricó el Holocausto para justificar su ocupación de tierras árabes ha demostrado ser una fuente de profunda satisfacción para la mayoría de los intelectuales árabes.¹⁷

Si charlatanes “revisionistas” tales como Henri Rocques, Wilhelm Stäglich y Gerd Honsik pueden ser considerados historiadores respetables en el mundo árabe, no sorprende –entonces– que *Los mitos fundacionales del Estado israelí* provocara tal repercusión entre los musulmanes.

Entre los más fervientes defensores de Garaudy estaba el ex Presidente iraní Alí Akbar Hashemi Rafsanjani, el mismo clérigo que hace sólo unos años proclamó, en Teherán, durante el “Día de Jerusalén” de 2001, que “una bomba atómica borraría Israel sin dejar rastros”.¹⁹

Es obvio que lo más revelador de este juego mental del islamismo radical es que el verdadero Holocausto nazi deba ser negado vehementemente por aquellos que están decididos a repetirlo.

Hace tres años, una discusión en *Al-Jazira TV* (15 de mayo de 2001), reveló

¹⁵ Alloush, Ibrahim. “Why the ‘Holocaust’ is Important to Palestinians, Arabs and Muslims?”, en *FAV*, 28/4/01, y en una entrevista en el californiano *Journal of Historical Review*, mayo-junio de 2001.

¹⁶ Nordbruch, G. *The Socio-Historical...*, op. cit., pp. 3-5, 9-13 y 27. Para detalles del caso en Francia, ver: Igounet, Valérie. *Histoire du Négationisme en France*. Paris, 2000, pp. 472-483.

¹⁷ La reacción árabe con Garaudy fue abrumadoramente favorable. Ninguno de los que protestaron en su nombre cuestionó su reclamo de que el Holocausto era una invención sionista. Sus partidarios incluyeron al jeque Muhammad al-Tantawi, de la Universidad Al-Azhar; Rafik Hariri, ex primer ministro del Líbano; el Premio Nobel egipcio Nadjib Mahfouz, y el famoso comentarista político árabe Muhammad Hassanin Haikal. La Federación de Abogados Arabes y la Asociación de Escritores Palestinos también escribieron cartas de protesta en su favor. En relación al contraste entre la reacción francesa y árabe ver: Naim, Mouna. “Critiqué, jugé, sanctionné pour ses theses en France, l’ancien théoricien du PC, Roger Garaudy, est décoré et louangé dans les pays arabes”, en *Le Monde*, 1º/3/98.

¹⁸ *Holocaust Denial...*, op. cit., pp. 8-9.

¹⁹ Para más detalles ver: *Memri*, Nº 225, 6/6/01. También: Israeli, Raphaël. “L’antisémitisme travesti en antisionisme”, en *Revue d’histoire de la Shoah. Le monde juif*, Nº 180. Enero-Junio de 2004, pp. 109-171. Un tema especial en *Antisémitisme et Négationnisme dans le monde Arabe-Musulman. La Dérive*.

cuán extendidas se han vuelto tales pasiones genocidas.¹⁹ Durante el debate, Hayat Atiya, la traductora de Garaudy al árabe, gritó ante las cámaras mientras blandía la fotografía de un niño árabe muerto accidentalmente durante la Intifada: “¡Aquí está el Holocausto! ¡No existe un Holocausto judío! ¡Hay sólo un Holocausto: el de los palestinos!”.²⁰

Entre las declaraciones que aparecen en el *website* de *Al-Jazira*, dichas antes del fin del debate, aparece una que dice: “Nada disuadirá a los hijos de Sión, a quienes nuestro Dios describió como descendientes de monos y cerdos, excepto un Holocausto real que los extermine de un soplo”.²¹

Al final de este autodenominado “debate” surgió una encuesta en Internet realizada por el canal, en la que el 85% de los espectadores árabes que vieron el programa creían que el sionismo es mucho peor que el nazismo.

Los negadores árabes del Holocausto –a diferencia de sus colegas occidentales– indudablemente integran la corriente principal. En periódicos subsidiados por el gobierno egipcio, como *Al-Akhbar*, los negadores suelen referirse al Holocausto como una “estafa” demostrada por revisionistas franceses y británicos –como David Irving–, mientras lamentan que Hitler no tuviese éxito en culminar su tarea.²²

Los negacionistas constantemente manipulan las cifras para aparentar que hubo menos de un millón de víctimas judías; que los judíos fueron una quinta-columna en Alemania, traidores y espías que debieron ser eliminados; que los sionistas originalmente inspiraron el racismo de Hitler mientras deliberadamente avivaban el antisemitismo (tesis del líder palestino Abu Mazen).²³ Pero tal trama plagada de contradicciones sólo revela un abismo de odio aparentemente ilimitado.²⁴

Esta “cultura de odio” ha sido exportada a países europeos que cuentan con una gran población musulmana, como Francia –y en una magnitud creciente, Bélgica, Holanda, Suecia y Gran Bretaña–, donde la negación del Holocausto o su relativización se funden demasiado fácilmente con el pro palestinismo, el antisionismo y el antinorteamericanismo.²⁵

²⁰ Israeli, R., op. cit., pág. 151.

²¹ *Ibid.*

²² *Al-Akhbar* (Egipto), 29/4/02. Un informe especial en: *Memri*, Nº 375, 2/5/02. Ver también: Nº 231, 20/6/01.

²³ Abu Mazen defendió su tesis doctoral en Moscú, en 1982, y la publicó en árabe dos años después, en Amman, con el título *The Secret Ties between the Nazis and the leadership of the Zionist Movement*. Sobre la llamada “moderación” de Abu Mazen ver: Israeli, R., op. cit., pp. 165-168.

²⁴ Para el último ejemplo ver la columna de Rifaat Sayed Ahmed en *Al-Lewaa al-Islami* (El estandarte islámico), calificando al Holocausto como una mentira sionista para justificar la fundación de Israel. *The Jerusalem Post*, 5/8/04, pág. 6.

²⁵ Taguieff, Pierre-André. *Rising from the Muck. The New Anti-Semitism in Europe*. Chicago, 2004, pp. 97-100.

La situación en las escuelas públicas francesas es especialmente alarmante, con alumnos del Magreb que a menudo rechazan cualquier esfuerzo por enseñarles sobre la *Shoá*. El asunto, para ellos, se relaciona con el orden establecido, con el “enemigo sionista” y el interés político de la comunidad judía. En ese ambiente, lejos de tener un efecto pedagógico beneficioso, la misma mención del Holocausto parece hacer aflorar la violencia y las amenazas de exterminar o quemar a los judíos.

La importancia dada al asunto confirma la extendida creencia musulmana sobre una conspiración judía y el dominio judío de los medios de comunicación occidentales. La sensibilidad europea y francesa hacia la *Shoá* frecuentemente es vinculada, por los jóvenes musulmanes, al “dinero judío” y el poder del *lobby* sionista.

Se da la paradoja que el antisemitismo ha crecido a niveles inauditos en Francia y Europa justo en un momento en que la *Shoá*, como nunca antes, ha sido ampliamente reconocida y enseñada y se ha integrado seriamente en la conciencia cultural.

Ciertamente, este hecho debe inspirar mayor prudencia y examen de conciencia entre aquellos que creían que la educación sobre el Holocausto, en sí misma, podía frenar la creciente ola de antisemitismo. Por el contrario, diría que hay una amplia evidencia que actualmente está sirviendo como un bumerán potencialmente peligroso para Israel y las comunidades judías de la Diáspora.

Si esto es una creciente verdad en el aula escolar, aún es más dolorosamente evidente al nivel de los recientes discursos públicos que invocan el Holocausto para fines políticos. No hay duda que este malestar tiene sus raíces en los primeros años de la posguerra, y en el caso de Europa Oriental, refleja las claras manipulaciones de la memoria nacional que realizaron los comunistas.²⁶

Todo debate serio acerca de la verdad de los años de la guerra fue postergado en el ex bloque soviético hasta los años noventa. Pero en Occidente, la educación sobre el Holocausto y el interés creciente en la *Shoá* han sido realidad por un período de tiempo considerable. Sin embargo, no hay una evidencia convincente de que educando a los jóvenes sobre la *Shoá* se evitarán ataques contra los judíos, ni que ello conducirá a un mundo mejor, ni que –por sí sola– permitirá reducir el racismo y el antisemitismo.²⁷

Lo más peligroso para el futuro no es la completa negación del Holocausto, sino más bien, su relativización y banalización a través de falsas analo-

²⁶ Ver: Gerstenfeld, Manfred. *Europe's Crumbling Myths. The Post-Holocaust Origins of Today's Anti-Semitism*. Jerusalem, 2003, pp. 10-92.

²⁷ *Ibid.* En la página 45 cita a Simon Epstein: “Es una gran ilusión de la Diáspora judía creer que si uno gana la batalla de la memoria de la *Shoá*, eso eliminará el antisemitismo”.

gías, especialmente con las políticas del Estado judío. Cada vez más, vemos la fruta amarga de este síndrome atravesar Europa, así como otros continentes.

Ejemplos de la amalgama nazismo-sionismo abundan en Internet, la televisión, la radio, la prensa gráfica y las artes. Los casos que mencionaré son sólo la punta de un gran iceberg.

En abril de 2002, una publicación griega de centroizquierda pro gubernamental, *Eleftherotypia*, presentó la caricatura de un soldado nazi etiquetado con una Estrella de David, mientras amenazaba a un árabe vestido como un prisionero judío de un campo de concentración. El título era *Holocausto II*, y en la bajada se leía: “*La máquina de guerra de Sharón está intentando llevar a cabo un nuevo Holocausto, un nuevo genocidio*”.²⁸ Tales caricaturas son frecuentes en Grecia.

En Italia, la famosa periodista del diario liberal *La Stampa*, Barbara Spinelli, escribió en octubre de 200, que “*hay quienes, en el propio Israel, sospechan que el pueblo de Israel, para regenerarse, debe sufrir nuevos dolores en el futuro, mientras sueñan con una especie de segundo Holocausto*”.²⁹

En España, el líder del izquierdista Izquierda Unida, Caspar Llamazares, un obsesivo acosador de Israel, declaró que su partido se hartó de los seis millones de judíos asesinados durante el Holocausto. Descaradamente anunció que sus camaradas ya no participarían en homenajes a su memoria.³⁰

El Premio Nobel portugués José Saramago, por su parte, comparó Ramallah con Auschwitz durante una visita a Israel, hace dos años. En el diario español *El País* describió a los israelíes como “*educados y entrenados en la idea de que cualquier sufrimiento que se ha infligido, o está infligiéndose, o se infligirá en los demás –sobre todo en los palestinos– siempre será inferior al que ellos sufrieron durante el Holocausto. Los judíos raspan eternamente su herida para mantenerla sangrando, hacerla incurable, y la muestran al mundo como si fuera un estandarte*”.³¹

En Bélgica, el escritor católico –miembro de una prominente familia– Simon-Pierre Nothomb también visitó la Margen Occidental e instantáneamente recordó la Polonia de los años más oscuros de la guerra. Aconsejó a sus lectores que, al cruzar la Franja de Gaza, deben pensar en el Ghetto de Varsovia. Típicamente se preguntó cómo un pueblo talentoso y perceptivo como el judío, que había sufrido tantas atrocidades en su historia, podía aceptar “*que su gobierno y ejér-*

²⁸ *Eleftherotypia*, 1º/4/02.

²⁹ Spinelli, Barbara. “Ebraismo senza mea culpa”, en *La Stampa*, 31/10/01.

³⁰ Fue fuertemente criticado en *Libertad Digital* (30/4/03) por insultar al pueblo judío escupiéndole sobre el Holocausto. Ver: Perednik, Gustavo D. “Naïve Spanish Judeophobia”, en *Jewish Political Studies Review*, 15:3-4. Otoño de 2003, pp. 87-110.

³¹ Citado en Chesler, Phyllis. *The New Antisemitism*. San Francisco, 2003, pág. 119.

cito inflijan hoy a otros, que no son responsables por ello, lo mismo que ellos sufrieron".³²

En Francia, ni siquiera el augusto *Le Monde* pudo resistir la tentación, en mayo de 2002, de publicar una caricatura que presenta la destrucción del Ghetto de Varsovia luego del levantamiento como idéntica a Jenin después de la operación militar israelí. Para muchos intelectuales franceses, especialmente de la fracción "progresista", la *Shoá* tiene que ser ritualmente invocada al denunciar las llamadas políticas "racistas" de Israel. La intención oculta detrás de esta obsesiva analogía es una irracional necesidad, escasamente disimulada, de romper –de una vez por todas– la singularidad del Holocausto y llamar a los judíos a rendir cuentas.³³

En Alemania, esta preocupación ha estado presente por décadas, discutida en una larga serie de debates sobre el antisemitismo y el peso de la memoria del Holocausto en la sociedad alemana de posguerra.³⁴ Después de los casos Mölleman y Walser (ambos post-2000), el más reciente esfuerzo por invertir los roles de judíos y alemanes fue realizado por el demócratacristiano Martin Hohmann. En octubre de 2003 anunció, de repente, que los judíos también eran una *Tätervolk* (nación de perpetradores), no mejores que los propios nazis.³⁵ En ese contexto vale la pena recordar la penetrante observación de Henryk Broder, hecha hace casi veinte años: "*Los alemanes nunca perdonarán a los judíos por Auschwitz*".³⁶

Incluso Suecia, un país a la vanguardia de la educación sobre el Holocausto, no escapa a las profundas ambivalencias, sobre todo cuando conciernen a Israel. La ministra de Relaciones Exteriores sueca, Laila Freivalds, vio adecuado acusar –en su país– a Israel de comportarse como nazis con los palestinos, y al mismo tiempo, justificó su "derecho a criticar" en una visita extraoficial a Yad Vashem, el 9 de junio de 2004. Pero la crítica y la difamación no son lo mismo. Si se cree en la primera proposición y se asume que los judíos israelíes son "nazis", entonces uno sólo puede concluir que la educación acerca del Holocausto ha fallado miserablemente, incluso entre parte de las élites más educadas de Europa.³⁷

Lo mismo podría decirse sobre Gran Bretaña, donde la educación sobre el Holocausto también ha hecho un progreso considerable, casi en *tandem* con el vaulero a Israel y la emergencia de una nueva forma de judeofobia. Así, el poeta

³² Nothomb, Simon-Pierre. "L'ordre va-t-il régner à Gaza", en *Le Soir*, 18/12/01. Para el texto francés original ver: Kotek, Joël *La Belgique...*, op. cit., pp. 27-28.

³³ Konopnicki, Guy. *La Faute des Juifs*. Paris, 2002, pp. 137-138.

³⁴ Rosenfeld, Alvin H. "'Feeling Alone, Again'. The Growing Unease among Germany's Jews", en *International Perspectives* N° 49. New York, American Jewish Committee, 2002.

³⁵ Herzinger, Richard. "Der Fall Hohmann. Raunen, Angst und Hass", en *Die Zeit*, 47/2003, 13/11/03.

³⁶ Broder, Henryk. *Der ewige Antisemit*. Frankfurt a. M., 1987.

³⁷ Mayer, Ilya. "Whither the White Buses?", en *The Jerusalem Post*, 18/6/04.

irlandés y profesor de la Universidad de Oxford Tom Paulin relacionó vehementemente las Fuerzas de Defensa de Israel con las SS, el más brutal de los verdugos de Hitler, y continúa siendo el conductor de un programa de artes de la BBC.³⁸ Prominentes periodistas como A. N. Wilson, Brian Sewell y Richard Ingrams también han hecho comparaciones apenas menos detestables, con una muy pequeña resistencia. Como en otras partes de Europa Occidental, ya no es posible discutir el conflicto árabe-israelí sin invocar el espíritu y vocabulario de Auschwitz, sólo que hoy son los judíos los que son representados como perpetradores de crímenes genocidas.³⁹ Así, la noción del “Estado sionista” como un reflejo del nazismo hoy es claramente la principal corriente de pensamiento en muchas universidades británicas.⁴⁰ Asimismo, no es raro encontrar ilustraciones que podrían ser halladas en *Der Stürmer*, en periódicos y revistas británicos respetables como *The Independent* o *New Statesman*.

Este no es, por supuesto, el torpe antisemitismo negacionista del Holocausto del mundo árabe, de los neonazis o de los extremistas derechistas radicales de Europa y Norteamérica. Este tipo de “inversión” del Holocausto, que ha reabierto las muchas heridas sin curar, se origina en una Europa posnacional que exteriormente –al menos– repudia el legado nazi, el antisemitismo racista y las políticas belicista, imperialistas y de poder.

Para esta nueva Europa, que se ha vuelto tan fervorosamente antiisraelí, el Holocausto es la antítesis directa de su credo pluralista y democrático, arraigado en la creencia secular de los derechos humanos. El actual “consenso” europeo ataca al sionismo en el nombre del humanismo universal y los derechos del “otro”, que –por alguna extraña vuelta de la Historia– parecen haberse tornado exclusivamente musulmanes y palestinos.

Si, entonces, el “otro” palestino es asumido como la “víctima absoluta” de la injusticia, entonces Israel, lógicamente también, debe ser asumido como el “perpetrador absoluto”, la más extrema configuración del Mal; literalmente, un Estado “nazificado”.

Esta es una forma mucho más sutil de mentir sobre el Holocausto que la surgida en la imaginación de los *skinheads* vestidos de negro, con sus borceguíes y gritando “¡Sieg Heil!”. El futuro del antisemitismo no les pertenece, sino a los nuevos inmigrantes musulmanes y a sus aliados “progresistas”, que se desarrollan en un universo maniqueo en el que los judíos que defienden a Israel –de re-

³⁸ Citado en Pickett, Winston. “Nasty or Nazi? The Use of Antisemitic Topoi by the Left-Liberal Media”, en Iganski, Paul y Kosmin, Barry (eds.). *A New Anti-Semitism? Debating Judeophobia in 21st-Century Britain*. London, 2003, pp. 155-157.

³⁹ Rosenfeld, Alvin H. *Anti-Zionism in Great Britain and Beyond. A “Respectable” Anti-Semitism?*, New York, The American Jewish Committee, 2004.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 17.

pende– se descubren marginados. De hecho, ellos han sido demonizados y se han convertido en los “enemigos de la humanidad”, la encarnación del racismo, los lacayos de un Estado criminal.

Después de décadas de educación sobre el Holocausto, diálogo interreligioso, monumentos conmemorativos, películas e innumerables cursos universitarios; después de la Conferencia de Estocolmo, del 27 de enero de 2000, y la creación de los días de “Commemoración Nacional del Holocausto” en todo el mundo civilizado, hemos llegado a este callejón sin salida.

El virus antisemita ha mutado, y todavía no tenemos un antídoto, exceptuando una inquebrantable esperanza en que –en el futuro– prevalecerán la verdad, la honestidad y la autocrítica racional.



Enfoques interdisciplinarios

**Ricardo
Ibarlucía**

Profesor de Estética
UBA, UNL y UNSAM.

La perspectiva del zorzal
Paul Celan y el
*Tango de la muerte**

En 1949, poco después de su regreso a Alemania, Theodor W. Adorno afirmó: *“La crítica de la cultura se encuentra frente al último escalón de la dialéctica de cultura y barbarie: después de Auschwitz, escribir poesía resulta bárbaro, y este hecho corroe aun el pensamiento que dice por qué hoy se ha vuelto imposible escribir poesía”*.¹ Este famoso veredicto, pronunciado por Adorno cuando Paul Celan acababa de radicarse en París, recibió a lo largo del tiempo distintas formulaciones.² En 1961, después de haber conocido personalmente a Celan y entablado correspondencia con él, Adorno regresó sobre el tema en un artículo aparecido en la revista *Merkur* para agregar: *“Los auténticos artistas del presente son aquellos en cuyas obras vibra el gris más extremo”*.³ Este cambio de postura, ha sugerido Joachim Seng en su estudio preliminar a la correspondencia entre el filósofo y el poeta, habría resultado de la lectura de Celan, que se lo hizo notar en una carta del 21 de enero de 1962: *“He leído su ensayo en el reciente Merkur; por encima de la distancia, con la última frase su persona estuvo cer-*

* El presente artículo fue publicado previamente en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXX, N° 2. Primavera de 2004, pp. 287-312.

¹ Adorno, Theodor W. “Kulturkritik und Gessellschaft”, originalmente en *Soziologische Forschung in unsere Zeit*, homenaje a Leopold von Wiese. *Prismen*, 1955; Adorno, T. *Gesammelte Schriften* (en adelante, *GS*), edición de Rolf Tiedeman, Vol. 10:1. Francfort del Meno, 1970-1986, pág. 30. Todas las traducciones incluidas en el presente artículo, salvo indicación contraria, son de mi responsabilidad.

² Véase, por ejemplo, Adorno, T. “Engagement oder künstlerische Autonomie”, conferencia en *Radio Bremen*, 28/3/62, reproducida en *Die Neue Rundschau*. Año 73, Vol. 1, 1962; más tarde publicada, con el título “Engagement”, en *Noten zur Literatur III*, en *GS*, Vol. 11, pp. 423-424; “Die Kunst und die Künste”, en *Anmerkungen zur Zeit* N° 12. Berlín, 1966; en *GS*, Vol. 10:1, pág. 452; “Ist die Kunst heiter?”, en *Süddeutsche Zeitung*. Año XXIII, N° 168, 15 y 16/7/67; en *GS*, Vol. 11, pág. 603. Sobre la historia de la frase, cf. Stein, Peter. “Darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz liesse kein Gedicht mehr sich schreiben’ (Adorno). Wiederruf einen Veredikts? Ein Zitat und seine Verkürzung”, en *Weimarer Beiträge*, N° 42/4. Wien-Berlin, 1996, pp. 485-508.

³ Adorno, T. “Jene zwanziger Jahre”, en *Merkur*, enero de 1961, recopilado en la tercera edición de *Prismen*, 1969, en *GS*, Vol. 10:2, pág. 506.

cana y receptiva”.⁴ En efecto, la afirmación de Adorno es coincidente con la respuesta de Celan a la encuesta de la *Librairie Française et Étrangère Flinker*, en 1958:

*La poesía alemana ha tomado, creo yo, otros caminos que la francesa. Con la memoria más lúgubre y lo más cuestionable alrededor, ya no puede –aparte de toda la tradición en la que se inserta– hablar más el lenguaje que un oído propenso todavía parece esperar de ella. Su lenguaje se ha tornado más sobrio, más fáctico, desconfía de lo ‘bello’, intenta ser veraz. Es por lo tanto, no perdiendo de vista la policromía de lo aparentemente actual –si se me permite usar una palabra del campo visual– un lenguaje “más gris”; un lenguaje que entre otras cosas también quiere saber que su ‘musicalidad’ se asienta en un lugar donde no tenga ya nada en común con la ‘eufonía’ que, más o menos indiferente, aún consuena y resuena con lo más espantoso. Para este lenguaje, lo que está en juego, aparte de toda la indispensable variedad expresiva, es la precisión. No transfigura, no ‘poetiza’, nombra y señala, intenta medir el campo de lo dado y de lo posible.*⁵

En otros trabajos he señalado que el impacto de la obra de Celan sobre Adorno se hace sentir no sólo en los textos de los “Paralipomena” de *Ästhetische Theorie* (1970), probablemente destinados a formar parte de un proyectado ensayo sobre *Sprachgitter*, sino también, y de manera elocuente, en las meditaciones sobre metafísica que cierran *Negative Dialektik* (1966), donde se afirma que “tal vez haya sido falsa la frase según la cual, después de Auschwitz, ya no es posible escribir poemas”.⁶ El lugarteniente del campo, descrito por Adorno en el capítulo final de su libro, profiere palabras similares a las del hombre de ojos azules que en el poema *Todesfuge* ordena a los judíos cavar una tumba al compás de la música que interpreta la orquesta de prisioneros: “Mañana vas a serpen-tear desde esa chimenea como humo en el cielo”.⁷

⁴ Seng, Joachim. “‘Die wahre Flaschenpost’. Zur Beziehung zwischen Theodor W. Adorno und Paul Celan”, en *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, München, Text+Kritik, 2003, pág. 153. La carta completa se halla reproducida en Adorno, Theodor W. / Celan, Paul. “Briefwechsel 1960-1968”, op. cit., pág. 186.

⁵ Celan, Paul. *Gesammelte Werke* (en adelante, *GW*), edición de Alleman, Beda y Reicher, Stefan con la colaboración de Bücher, Rolf. Vol. 3. Francfort del Meno, Suhrkamp, pp. 167-168.

⁶ Adorno, T. *Negative Dialektik*, 1966, en *GS*, Vol. 6, pág. 355. Sobre el tema, remito a mis trabajos “Simiente de lobo. Paul Celan y la poesía después de Auschwitz”, en *La Balsa de la Medusa*, Nº 51-52, Madrid, 1999, pp. 49-72; y “Paul Celan–Lyrik als Topographie der Erinnerung”, en *Germanistentreffen: Deutschland–Argentinien, Brasilien, Chile, Kolumbien, Kuba, Mexiko, Venezuela, 8-12.10.2001, Dokumentation der Tagungsbeiträge*. São Paulo, 2001. Bonn, Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), pp. 325-337. El tema fue abordado también en “El judío Grande y el judío Chico. La relación entre Paul Celan y Theodor W. Adorno (1959-1968)”, comunicación presentada ante el grupo de filosofía dirigido por Thibaut, Carlos. Universidad Carlos III, Departamento de Humanidades, Madrid, 26/6/03.

⁷ Adorno, T., *Negative Dialektik*, op. cit., pag. 355 supra.

No es mi intención volver aquí sobre este pasaje más que para sugerir, recogiendo un comentario de Peter Szondi, que el veredicto de Adorno fue interpretado por Celan radicalmente: “*Después de Auschwitz, no se puede hacer poesía más que en razón de Auschwitz*”.⁸ Entre los apuntes y materiales para *Atemwende* (1967), Celan escribió: “*Ningún poema después de Auschwitz (Adorno). ¿Qué es lo que aquí se subsume bajo la categoría de ‘poema’? La arrogancia de atreverse a considerar o referirse a Auschwitz, de modo hipotético-especulativo, desde la perspectiva de los ruiseñores (Nachtgallen) o del zorzal (Drossel)*”.⁹

En las páginas siguientes me propongo indagar el sentido de esta afirmación en relación con *Todesfuge*, poema con el que comienza la obra de Paul Celan, que hasta entonces había firmado como Paul Antschel. Mi punto de partida será presentar y comentar una nueva traducción de *Todesfuge*, con el fin de mostrar de qué modo –como ha sugerido Jean Bollack– “*el acto poético fundador de Celan fue volverse contra una tradición cultural*”, bajo la forma de una respuesta “*a las representaciones de un imaginario surgido de las estructuras de la lengua*” alemana y reificado en su literatura.¹⁰ En segundo lugar, basándome en las reflexiones de Celan sobre *Todesfuge* en una carta dirigida a la redacción del *Tagesspiegel* de Berlín, en 1959, me detendré en los elementos lingüísticos –pronombres, giros, iteraciones, imágenes– que la composición del texto somete a una violenta reelaboración semántica. Por último, discutiré la interpretación que John Felstiner propone del poema, como una referencia al tango que se tocaba durante las ejecuciones en el campo de Janowska, para sugerir –a través del examen de documentos hasta ahora no considerados por la crítica– que el título original *Todestango* se inscribe en una trama más amplia de referencias históricas y simbólicas, en la cual el lirismo del tango no constituye sino la consumación, sobre el terreno de la cultura de masas, del modelo de poesía recusado por Celan.

⁸ Szondi, Peter. “Durch die Enge”, en *Celan-Studien*, edición a cargo de Bollack, Jean. Francfort del Meno, Suhrkamp, 1972, pág. 103.

⁹ Gellhaus, Axel. “Die Polarisierung von Poesie und Kunst bei Paul Celan”, en *Celan-Jahrbuch 6*, edición a cargo de Speier, Hans-Michael. Heidelberg, 1995, pág. 55. Citado en Seng, op. cit., pág. 163. Una formulación muy similar, fechada hacia 1960, se encuentra en los borradores de *Der Meridian* (Tübingen Ausgabe), Francfort del Meno, Suhrkamp, 1997, 715-716, pág. 179: “*El ruiseñor de la poesía ya no trina sobre nuestras cabezas (...) sobre nuestras cabezas zumba algo diferente a un pájaro cantor*”. Véase también la anotación del 22 de junio de 1962, consignada en Wiedemann, Barbara. *Paul Celan—Die Goll-Affäre. Dokumente zu einer ‘Infamie’*. Francfort del Meno, Suhrkamp, 2000, pág. 791: “*El que mistifica después de Auschwitz es un co-asesino*”.

¹⁰ Bollack, Jean. *Poésie contre poésie. Celan et la littérature*. París, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 3-7 y 41.

I

Todesfuge

Schwarze Milch der Frühe wir trinken sie abends
wir trinken sie mittags und morgens wir trinken sie nachts
wir trinken und trinken
wir schaufeln ein Grab in den Lüften da liegt man nicht eng
Ein Mann wohnt im Haus der spielt mit den Schlangen der schreibt
der schreibt wenn es dunkelt nach Deutschland dein goldenes Haar Margarete
er schreibt es und tritt vor das Haus und es blitzen die Sterne er pfeift seine
Rüden herbei
er pfeift seine Juden hervor läßt schaufeln ein Grab in der Erde
er befiehlt uns spielt auf nun zum Tanz.

Schwarze Milch der Frühe wir trinken dich nachts
wir trinken dich morgens und mittags wir trinken dich abends
wir trinken und trinken
Ein Mann wohnt im Haus der spielt mit den Schlangen der schreibt
der schreibt wenn es dunkelt nach Deutschland dein goldenes Haar Margarete
Dein aschenes Haar Sulamith wir schaufeln ein Grab in den Lüften da liegt
man nicht eng.

Er ruft stecht tiefer ins Erdreich ihr einen ihr andern singet und spielt
er greift nach dem Eisen im Gurt er schwingts seine Augen sind blau
stecht tiefer die Spaten ihr einen ihr andern spielt weiter zum Tanz auf.

Schwarze Milch der Frühe wir trinken dich nachts
wir trinken dich mittags und morgens wir trinken dich abends
wir trinken und trinken
ein Mann wohnt im Haus dein goldenes Haar Margarete
dein aschenes Haar Sulamith er spielt mit dem Schlangen.

Er ruft spielt süßer den Tod der Tod is ein Meister aus Deutschland
er ruft streicht dunkler die Geigen dann steigt ihr als Rauch in die Luft
dann habt ihr ein Grab in den Wolken da liegt man nicht eng.

Schwarze Milch der Frühe wir trinken dich nachts
wir trinken dich mittags der Tod ist ein Meister aus Deutschland
wir trinken dich abends und morgens wir trinken und trinken
der Tod ist ein Meister aus Deutschland sein Auge ist blau
er trifft dich mit bleierner Kugel er trifft dich genau

*ein Mann wohnt im Haus dein goldenes Haar Margarete
er hetzt seine Rüden auf und er schenkt uns ein Grab in der Luft
er spielt mit den Schlangen und träumet der Tod ist ein Meister aus
Deutschland.*

*dein goldenes Haar Margarete
dein aschenes Haar Sulamith.*

Fuga de la muerte

Leche negra del alba la bebemos de tarde
la bebemos al mediodía y de mañana la bebemos de noche
bebemos y bebemos
cavamos una tumba en los aires allí hay lugar de sobra
Un hombre vive en la casa juega con las serpientes escribe
escribe cuando oscurece en Alemania tu cabello dorado Margarita
lo escribe y se para delante de la casa y brillan las estrellas silba a sus machos
para que vengan
silba a sus judiachos para que salgan hace cavar una tumba en la tierra
nos ordena que se largue el baile.

Leche negra del alba te bebemos de noche
te bebemos de mañana y a mediodía te bebemos de tarde
bebemos y bebemos
Un hombre vive en la casa juega con las serpientes escribe
escribe cuando oscurece en Alemania tu cabello dorado Margarita
tu cabello ceniza Sulamita cavamos una tumba en los aires allí hay lugar de
sobra.

Grita claven más a fondo en la tierra los otros toquen y canten
manotea el fierro en el cinto lo sacude azul es su mirada
grita hundan más a fondo las palas los otros sigan con el baile.

Leche negra del alba te bebemos de noche
te bebemos a mediodía y de mañana te bebemos de tarde
bebemos y bebemos
un hombre vive en la casa tu cabello dorado Margarita
tu cabello ceniza Sulamita juega con las serpientes.

Grita toquen con más dulzura la muerte la muerte es un maestro de Alemania

grita rasguen más oscuros los violines que ya van a trepar como humo en el aire que ya van a tener una tumba en las nubes allí hay lugar de sobra.

Leche negra del alba te bebemos de noche
 te bebemos a mediodía la muerte es un maestro de Alemania
 te bebemos de tarde y de mañana bebemos y bebemos
 la muerte es un maestro de Alemania azul es su mirar
 te tira con balas de plomo te tira a pegar
 un hombre vive en la casa tu cabello dorado Margarita
 nos lanza encima sus machos nos regala una tumba en los aires
 juega con las serpientes y sueña la muerte es un maestro de Alemania.

tu cabello dorado Margarita
 tu cabello ceniza Sulamita.¹¹

En esta traducción, resultado de sucesivas aproximaciones y aún con carácter provisorio, me empeñé en recrear en nuestra lengua, hasta donde fuera posible, tanto el plano fónico y rítmico prosódico como el diseño paratáctico de *Todesfuge*.

La primera meta que me fijé, conforme a la observación de Celan en su respuesta a *Librairie Finkler* citada más arriba, fue inscribir la forma de expresión del poema “*en un lugar donde no tenga ya nada en común con la ‘eufonía’ que, más o menos indiferente, aún consuena y resuena con lo más espantoso*”. El segundo objetivo, complementario del anterior, fue hacer visible al lector el principio constructivo, para lo cual tuve presente un señalamiento de Adorno en una carta a Celan fechada en Francfort del Meno, el 13 de junio de 1960. Adorno traza allí una analogía entre la prosa de Celan en *Gespräch im Gebirg* y *Das Lied von der Erde*, de Gustav Mahler, en cuya parte final se introduciría una “categoría formal *sui generis*”, síntesis de la elaboración temática y su enunciación:

Quizá baste en este sentido una cita del último capítulo de mi pequeño libro sobre Mahler para mostrarle esto: En la disposición dialógica (in der dialogisierenden Anlage) de las frases se manifiesta su contenido. Las voces se enlazan unas a otras en la palabra, como si quisieran sobreimprimirse y superponerse: de ahí la expresión insustituible y el carácter lingüístico de la pieza. Tiendo a pensar que así es como se incorpora realmente, en la poesía lírica, un elemento de la música que antes no se daba de esta forma y que no tiene lo más mínimo que ver con el cliché de la esencia musical de la poesía.¹²

¹¹ Celan, P., *GW*, Vol. 1, pp. 41-42.

¹² Adorno, T./Celan, P., op. cit., pág. 181. Para el pasaje referido véase Adorno T. *Mahler. Eine musikalische Physiognomik*, 1960, en *GS*, Vol. 13, pág. 300.

Cautivos del “cliché de la esencia musical de la poesía”, las traducciones al castellano –incluyo mis versiones previas entre éstas– no aciertan a comprender que la palabra “*Fuge*”, en el título del poema, lejos de remitir a un concepto de obra que lo predetermina –como señala Adorno a propósito del uso del término “sonata” en Georg Trakl– es modificado en su extensión y significado, de manera tal que “cambia de función” y adquiere un “valor” que sólo le corresponde por su sonido y por las asociaciones que proceden del texto.¹³ En aras de la eufonía, la “disposición dialógica” de los enunciados presente en este poema, mucho antes que en *Gespräch im Gebirg*, se suprime por medio del recurso a un lenguaje homogéneo y altamente estilizado, que “transfigura” y “poetiza” donde el poema, contrariamente, “ nombra” y “señala” referentes históricos con el fin de desenmascararlos y combatirlos.¹⁴ Así, por ejemplo, un término cargado de tanta prepotencia y animalidad como “*Rüden*” (“machos”) se vierte como “mastines” o “dogos”, a la vez que se soslaya la lacerante rima interna con “*Juden*”, que he buscado preservar valiéndome del epíteto “judiachos”, muy habitual entre los filonazis argentinos durante la década de 1940.¹⁵ Un lugar común como “*dein goldenes Haar*” (“tu cabello dorado”) es investido del tono sublime de “*tus cabellos de oro*”, y el sarcasmo de “*da liegt man nicht eng*” (“allí hay lugar de sobra”) se transforma, por un exceso de literalidad, en un hermético “allí no hay estrechez” o “allí no se yace estrechamente”. El popular “*spielt auf nun zum Tanz*” (“que se largue el baile”), contaminado aquí por la jerga de la soldadesca, dentro de la cual “bailar” significa también hacer ejercicios físicos violentos, deviene “ahora toquen música de baile” o “música para danzar”; del mismo modo, la pistola se transforma en una enhiesta lanza de hierro que el oficial alemán “blande” en sus manos y la frase “*sein Auge ist blau*” es traducida como “*su ojo es azul*” para evitar el cursi “azul es su mirar”.

En ninguno de estos ejemplos, los errores obedecen a que el traductor no domine suficientemente el alemán o el castellano, ni siquiera a la falta de destreza técnica, sino a los presupuestos hermenéuticos inherentes a la tarea de traducción. Un correcto planteo del problema de la relación histórica entre la lengua de partida y la lengua de llegada debe ser pensado en categorías estéticas. Las traducciones de *Todesfuge* rechazan *a priori* la lengua del poema y pretenden “corregirlo” para darle acogida en una tradición literaria que él mismo pone en tela de juicio. Ningún otro poeta del siglo veinte ha sido tan plenamente consciente del

¹³ Adorno, T. *Ästhetische Theorie*, en *GS*, Vol. 7, pág. 186.

¹⁴ Para mis traducciones previas de *Todesfuge* véanse especialmente las incluidas en “Paul Celan. Una lírica después de Auschwitz”, en *Diario de Poesía*, N° 36. Buenos Aires/Rosario/Montevideo, verano de 1995/1996, y en “Paul Celan. Después de Auschwitz”, en *Mitzva*, N° 8. Buenos Aires, abril de 1999, pág. 16.

¹⁵ Mi padre contaba que, mientras cumplía el servicio militar en el Regimiento N° 7 de La Plata, en 1945, el sargento lo llamaba “judiacho”, a manera de insulto.

carácter histórico de las formas poéticas y su participación en la lengua del exterminio. *La historicidad* –ha señalado Bollack– *es un rasgo propio en Celan, en razón del papel general que le ha atribuido a la historia en la lengua, así como (lo que lo coloca en las antípodas de Heidegger comentando a Hölderlin) al deterioro y la complicidad de las lenguas poéticas más nobles, los himnos y las odas.*¹⁶ Pero si Celan se desplaza en la dirección contraria de Heidegger, también toma distancia de la reestetización que Adorno advertía, a comienzos de 1962, en la literatura política de la Alemania de posguerra: “*En virtud del principio estético de estilización y de la oración solemne del coro, se representa el destino inconcebible como si hubiera tenido algún sentido; se lo transfigura y se le quita parte del horror.*”¹⁷

Nada más alejado del acto poético de Celan que ofrecer una representación de la muerte en los campos; el horror no está presente en *Todesfuge* como un objeto, sino como una experiencia lingüística o, más precisamente, como escritura. El poema no comunica un “mensaje”, ni pretende “vehicular una significación dadora de sentido”, como veremos que explica el propio Celan en su carta a la redacción de *Tagesspiegel*; fija su atención sobre las palabras y despliega las significaciones sobre el plano de una “construcción visual” donde se lee la lengua misma del exterminio. *Todesfuge* establece una continuidad entre el lenguaje de la poesía y el de los campos. No es un poema *sobre* la Shoa, sino un poema *contra* la lengua poética que la ha hecho posible, contra los versos que escribe “él”, el oficial alemán que “*vive en la casa y juega con las serpientes*”. Se trata fundamentalmente de un poema contra los poemas que, después de Auschwitz, aún escriben los asesinos, como leemos en la desesperada plegaria de *Wolfsbohne*:

*Mutter, sie schreiben Gedichte.
Mutter, sie schreiben sie nicht,
wär das Gedicht nicht, das
ich geschrieben hab, um
deinetwillen, um
deines
Gottes
willen.
Gelobt, sprachst du, sei
der Ewige und
gepriesen, drei-
mal
Amen.*

¹⁶ Bollack, J., op. cit., pág. 6.

¹⁷ Adorno, T., “Engagement”, op. cit., pp. 423-424.

Mutter, sie schreiben Gedichte.

O

*Mutter, wieviel
fremdster Acker trägt deine Frucht!
Trägt sie und nährt
die da töten!*

Madre, ellos escriben poemas.
Madre, ellos no los escribirían,
si no fuera por el poema que
yo escribí por
tu voluntad, por
voluntad
de tu
Dios.
Loado, decías, sea
el Eterno y
agradecido, tres
veces
Amén.

Madre, ellos escriben poemas.
Oh
madre, ¡cuánto
suelo extraño alberga tu fruto!
¡Lo alberga y alimenta
a los que matan!¹⁸

II

En 1959, cuando Celan afirmaba que ellos no escribirían poemas si no fuera por el poema que él mismo escribió, se estaba refiriendo, entre otras cosas, a los malentendidos que habían rodeado la recepción de *Todesfuge* en la República Federal de Alemania. Felstiner cuenta que, en 1952, luego de participar en Niendorf del encuentro del “Grupo 47”, que congregaba a las nuevas voces de la literatura alemana, algunos poetas se marcharon “*escandiendo sarcásticamente Schwarze Milch der Frühe*”. El mismo Hans Werner Richter, líder del grupo, comentó que Celan “*recitaba con una cadencia propia de una sinagoga*”, mientras que otros

¹⁸ Celan, Paul. *Die Gedichte aus dem Nachlass*. Edición de Wiedemann, Barbara; Badiou, Bertrand; y Rambach, Claude. Francfort del Meno, 1997, pp. 45-48.

asistentes lo descalificaron acusándolo de “*incomprensible*” o “*no engagé*”, y uno de ellos hasta llegó a acusarlo de declamar sus poemas “*en el tono de Göbbels*”.¹⁹ Después de que Celan recibió el “Premio Büchner”, *Todesfuge* ganó una creciente popularidad, que no lo eximió de manipulaciones ideológicas. Como ha señalado Peter Horst Neumann, el poema fue investido de un “*valor de uso*” durante el proceso de desnazificación.²⁰ De esta manera, comparándolo unas veces con el *Guernica* de Picasso y otras con una “fuga de Bach”, la crítica habló de las referencias literarias o religiosas (la Sulamita del *Cantar de los cantares*, la Gretchen del *Fausto*, Heinrich Heine, Richard Wagner, el *Totentanz*, las gorgonas) como si se tratara de meras “*citas*” y analizó su estructura formal casi exclusivamente en términos de tema, contratema, motivo, repetición, variación y coda.

La recepción de *Todesfuge* se hallaba encerrada dentro de los límites de la historia alemana y los valores culturales fijados en su tradición literaria. Ni siquiera quienes declaraban públicamente admirar el poema parecían comprenderlo. Así, por ejemplo, un poeta de la talla de Karl Krolow destacaba el “*surrealismo*” y “*la dulce belleza y profundidad*” de sus versos, mientras que numerosos críticos exaltaban la “*poésie pure*”, la “*alquimia lírica*” y la cadencia melancólica que transportaban al lector a un mundo fundado “*totalmente en metáforas*”.²¹ ¿Qué podía esperar Celan si un comentarista maravillado con *Todesfuge* había llegado a sostener que, en virtud de su “*apartamento de todo lo concreto*”, el poema había suscitado en él la “*experiencia sartori del budismo Zen*”?²² El mismo Walter Jenz, autor de uno de los primeros trabajos académicos sobre la obra de Celan, necesitó que el poeta le aclarase, en una carta, que las tumbas en los aires “*no son una licencia, Dios lo sabe, ni una metáfora*”.²³

La incompreensión más perfecta se manifestó en la reseña de *Sprachgitter* firmada por Günther Blöcker en las páginas del *Tagesspiegel*, el 11 de octubre de 1959: “*Los poemas de Celan raramente se refieren a un objeto. En la mayoría de los casos secretan, por decirlo así, su filigrana verbal de las glándulas del lenguaje mismo. Sin excepción, el derroche de metáforas de Celan no brota de la realidad, ni presta servicio alguno a ella*”.²⁴ Según Blöcker, no se trataba más que de simples

¹⁹ Felstiner, John. *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*. New Haven/Londres, Yale University Press, 1995, pág. 65. Para un relato detallado de estos episodios véase “Klaus Briegleb, Ingeborg Bachmann, Paul Celan: Ihr (Nicht-) Ort in der Gruppe 47 (1952-1964/65). Eine Skizze”, en Böschenstein, Bernard/Weigel, Sigfrid. *Ingeborg Bachmann und Paul Celan. Poetische Korrespondenzen*. Francfort del Meno, Suhrkamp, pp. 53-68.

²⁰ Neumann, Peter Horst. *Zur Lyrik Paul Celans. Eine Einführung*. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pág. 93.

²¹ Felstiner, J., op. cit., pp. 70-71.

²² *Ibid.*

²³ Citado en Bollack, J., op. cit., pág. 17: carta de Celan a Jenz del 15 de mayo de 1961.

²⁴ Blöcker, Günter. “Gedichte als graphische Gebilde”, en *Der Tagesspiegel*. Berlín, 11/10/59, pág. 39.

“imágenes visuales”, creadas por un “*intelecto que se complace en el arte combinatorio*” y dirigidas a producir en el lector el efecto de “*una especie de generación espontánea*”. Blöcker sostenía, a su vez, que *Todesfuge* y *Engführung* no eran sino “*ejercicios contrapuntísticos, garabateados sobre un pentagrama o con una armonía muda: música para la vista, partituras ópticas*”. Por fin, tras calificar los poemas de Celan de “*inodoros*” y reprocharles una “*falta de sensualidad objetiva*”, Blöcker decía: “*Celan es más libre ante la lengua alemana que la mayoría de sus colegas poetas. Esto debe vincularse con sus orígenes. El carácter comunicativo de la lengua lo inhibe y lo agobia menos que a los demás. Esto mismo es seguramente lo que con frecuencia lo lleva a actuar en el vacío*”.

La crítica de Blöcker afectó profundamente a Celan, ya sensibilizado por los ataques persistentes de los que era objeto su obra por la crítica literaria en Alemania: si la idea de una “*generación espontánea de imágenes*” servía para negar a sus poemas toda referencia al exterminio nazi, la alusión a “*sus orígenes judíos*” cumplía con el propósito de excluirlo, en cuanto poeta judío, de la comunidad lingüística alemana. El 23 de octubre de 1959 envió una carta a la redacción de *Tagesspiegel*, la cual constituye uno de los más relevantes documentos para la interpretación de *Todesfuge*:

(...) Les escribo esta carta porque el **carácter comunicativo de la lengua me inhibe y me pesa menos que a los otros; actúo en el vacío.**

‘Fuga de la muerte’, de la que debo declararme su frívolo autor, es efectivamente una **construcción visual, en la cual la sonoridad no está desarrollada al punto de poder vehiculizar una significación dadora de sentido. Lo decisivo no es aquí la representación, sino la combinatoria.**

Auschwitz, Treblinka, Theresienstadt, Mauthausen, los asesinados, los gaseados: allí donde el poema toma conciencia de eso, se trata de **ejercicios contrapuntísticos sobre un pentagrama.**

Era, en efecto, el momento justo de **desenmascarar** a aquel que **–esto debe vincularse con sus orígenes–**, escribe poemas alemanes sin estar completamente privado de memoria. De ahí que el empleo de tan aprobatorias expresiones como ‘*intelecto que se complace en las combinatorias*’, ‘*inodoro*’, etc., fuera el indicado. Algunos autores **–esto debe vincularse con sus orígenes–**, un buen día, por cierto, se desenmascaran a sí mismos; baste con esta breve referencia al autodesenmascaramiento que ha tenido lugar; después de lo cual se puede, inopinadamente, seguir escribiendo sobre Kafka.²⁵

La carta de Celan deja en claro que la clave de *Todesfuge* no reside en la re-

²⁵ Carta reproducida, en alemán y francés, en Celan, Paul/ Celan-Lestrangle, Gisèle. *Correspondance*. Edición de Badiou, Bertand con la colaboración de Celan, Eric, Vol. 2. París, Seuil, 2001, pág. 134. El destacado es de Celan.

presentación, sino en la “combinatoria”. En la versión definitiva del poema, incluido en *Der Sand aus den Urnen* (1947), y posteriormente, en *Mohn und Gedächtnis* (1952), la modificación del título *Todestango* por *Todesfuge* refuerza esta idea. El uso de palabra “Fuge”, sin embargo, reenvía no sólo a una forma musical que gira sobre un tema y su contrapunto, repetidos por diferentes tonos, sino también a un campo semántico más amplio, del que quisiera retener aquí otros dos significados. El término “Fugsamkeit” es recuperado por Heidegger, en una exégesis filológica, con el sentido de “acatamiento”, como en la expresión: “Fügung des Schicksals” (“acatamiento del destino”). El vocablo “Fug” traduce, para Heidegger, el griego “dike”, cuyo contenido metafísico fundamental no sería el de “justicia”, sino el de ensamble (“Fügung”), inserción (“Einfügung”) y juntura (“Gefüge”).²⁶ Paralelamente, una acepción popular de “Fuge” es “mezcolanza”, “amasijo” y, en la jerga de la carpintería, la acción de encolar las partes de un mueble desvencijado. En este uso, el verbo “fügen” se aproxima mucho al sentido de “kitschen”, expresión corriente en el alemán del sur, de la cual provendría “Kitsch”, y que quiere decir “frangollar” y, más específicamente, “hacer muebles nuevos con viejos”.²⁷ Con este empleo se emparentan giros como “aus den Fugen gehen” (“salirse de quicio”) y frases como “die Welt ist aus den Fugen” (“el mundo está desquiciado”, o “hecho un amasijo” o un “cambalache”).

Puede decirse que estas tres acepciones de la palabra “Fuge” –la musical, la filológica y la popular– se entrelazan en la “**construcción visual**” de la que habla Celan en su carta a la redacción de *Tagesspiegel*. En primer lugar, los elementos fónicos y rítmico-prosódicos desarrollan una musicalidad que busca aprovechar las relaciones de armonía en su configuración más abstracta. En segundo lugar, la “disposición dialógica”, la construcción paratáctica, amalgama las palabras conforme a las estrictas leyes del fraseo, permitiéndose la rima consonante (“Rüden” y “Jüden”, “blau” y “genau”), si no en presencia de los “malos compases” –como decía Schönberg a propósito de su *Pierrot lunaire*, según recuerda Adorno–²⁸, sólo en aquellos compases fatídicos en los que el poema subraya la complicidad del ideal de armonía con la maquinaria de muerte de los campos. Los “**ejercicios contrapuntísticos sobre un pentagrama**” proceden a “**desenmascarar a aquel que (...) escribe poemas alemanes**”, al *Meister aus Deutschland* y su cliché de la esencia musical de la poesía, precisamente allí donde la lengua poética toma conciencia de su participación en “*Auschwitz*,”

²⁶ Heidegger, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Tübinga, Max Niemeyer, 1958, pág. 123.

²⁷ Sobre la etimología de la palabra “Kitsch” véase Moles, Abraham. *El Kitsch*. Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 1990, pp. 9-12, traducción: Josefina Ludmer; y Calinescu, Matei. *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*. Durham, Duke University Press, 1987, pp. 232-234.

²⁸ Adorno, T., *Ästhetische Theorie*, op. cit., pág. 237.

Treblinka, Theresienstadt, Mauthausen". Por último, la amalgama de tópicos literarios y sintagmas soldados procede a realizar la mimesis de lo cursi, del "Todeskitsch" del hombre que "vive en la casa" de la lengua y "escribe", impidiendo toda reconciliación entre contenido de verdad y apariencia de belleza.

La jerga abyecta del verdugo y su sensiblería acuñada en frases hechas se yuxtapone, bajo la forma de un contrapunto entre un solista y un coro, con imágenes comunes a la poesía de Czernowitz, sometidas también a una profunda reelaboración. La primera de ellas es el debatido oxímoron "*schwarze Milch*", ya presente en el poema de Rose Ausländer *Ins Leben*, escrito en 1925 y publicado en *Der Regenbogen*, en 1939: "*Sie speist mich eine lange, trübe Zeit/mit schwarzer Milch und schwerem Wermutwein*" ("Me alimenta un tiempo largo y turbio/con leche negra y espeso vino amargo").²⁹ Con una leve variación, el tópico puede encontrarse en dos poemas de Alfred Margul-Sperber, incluidos en su libro *Geheimnis und Verzicht*, también de 1939. En el primero de ellos, *Ferner Gast*, leemos: "*Willst du nicht, mein Kind,/von der dunklen Milch des Friedens trinken?*" ("¿No quieres beber, mi niño,/la leche oscura de la paz?"); en el segundo, *Der schwarze Hain*, la imagen sufre una nueva transformación: "*Hier ist kein Tag. Die Milch des Abends rinnt/die schwarzen Stämme abwärts auf den Grund./ins Netz versinckernd, das die Stille spinnt*" ("Aquí no hay día. Por los negros troncos la leche del atardecer/chorrea hasta caer al suelo,/hundándose en la red que teje el silencio").³⁰ El proceso semántico que da lugar a la integración y transformación de esta imagen en *Todesfuge* se puede acaso reconstruir: si Czernowitz, que significa literalmente "ciudad negra", es la "*Mutterland*" de los judíos, ¿de qué otro color podría ser la leche de la "*Muttersprache*" que beben como la bilis, de mañana, de tarde y de noche?

Este trabajo que Celan realiza sobre los tópicos familiares a la literatura de Czernowitz fue algunas veces usado para argumentar con malevolencia que *Todesfuge* no era sino una reelaboración del poema *ER*, de Immanuel Weißglas, aparentemente escrito en 1944 y publicado en 1970:

ER

*Wir heben Gräber in die Luft und siedeln
Mit Weib und Kind an dem gebotnen Ort.
Wir schaufeln fleißig, und die andern fiedeln,
Man schafft ein Grab und fährt im Tanzen fort.*

²⁹ Wichner, Ernst/Wiesner, Herbert (comps.). *In der Sprache der Mörder. Eine Literatur aus Czernowitz, Bukowina*. Literaturhaus Berlin, 1993, pág. 163.

³⁰ *Ibid.*, pág. 165.

*ER will, daß über diese Därme dreister
Der Bogen strenge wie sein Antlitz streicht:
Spielt sanft vom Tod, er ist ein deutscher Meister,
Der durch die Lande als ein Nebel schleicht.*

*Und wenn die Dämmerung blutig quillt am Abend,
Öffn' ich nachzehrend den verbißnen Mund,
Ein Haus für alle in die Lüfte grabend:
Breit wie der Sarg, schmal wie die Todesstund.*

*ER spielt im Haus mit Schlangen, dräut und dichtet,
In Deutschland dämmert es wie Gretchens Haar.
Das Grab in Wolken wird nicht eng gerichtet:
Da weit der Tod ein deutscher Meister war.*

EL

Alzamos una tumba en el aire y nos vamos,
Con la mujer y el niño al fin a otro lugar.
Mientras suenan violines, diligentes cavamos,
Abrimos una tumba, bailamos sin parar.

EL quiere que el arco se tense más audaz
Y que sobre las cuerdas como su rostro sea:
Toquen dulce a la muerte, es un maestro alemán
Que por los campos como la niebla serpentea.

Al manar el crepúsculo sangriento en la tarde,
Con hambre yo entrebro mi boca amordazada,
Cavamos para todos una casa en los aires:
Como sarcófago vasta, delgada como parca.

EL juega con serpientes en casa, sufre y rima,
La tarde está cayendo en Alemania como la cabellera
De Gretchen. En las nubes la tumba no es exigua.
Allá lejos la muerte un maestro alemán era.³¹

Según el testimonio de Edith Silbermann y Alfred Kittner, *ER* y *Todesguge* fueron escritos prácticamente al mismo tiempo, a partir de la iniciativa de

³¹ Ibid., pág. 167.

Weißglas, que “tenía la costumbre de proponer temas como si se tratara de un concurso poético”.³² Así como no hay argumentos convincentes que avalen la hipótesis de que *ER* haya servido de modelo a la *Todesfuge*, tampoco los hay de lo contrario, salvo que se interprete el hecho que Weißglas haya mantenido tanto tiempo inédito su poema como un reconocimiento implícito de la prioridad de su amigo, con quien no sólo había compartido en la juventud la lectura de Apollinaire, Essenin, Shakespeare y Yeats, sino también confrontado traducciones de un mismo texto y escrito poemas sobre temas en común.³³ En una carta a Gerhart Baumann, el mismo Weißglas describió su relación con Celan como un “contrapunto de camaradería” que unía a “dos amigos obsesionados por la palabra” en su pasión en común por la poesía: “Murmurábamos versos que cuajaban en poemas”.³⁴

Sean cuales fueren las circunstancias en que Celan y Weißglas escribieron sus respectivos poemas, lo cierto es que constituyen elaboraciones diametralmente opuestas de un mismo material, o bien procedente de “noticias sobre el ghetto de Lemberger”, en Izvetia, según consignó Celan en uno de sus apuntes para *Der Meridian*, o bien de una descripción detallada de las experiencias que habían tenido lugar en algunos campos de la región, que le fue comunicada por Weißglas o algún otro sobreviviente.³⁵ En la nota que acompañó la publicación de *Todesfuge* en la revista *Contemporanul*, el 2 de mayo de 1947, traducido al rumano por Petre Solomon con el título *Tangoul mortii*, se informaba que el poema hacía referencia a hechos efectivamente ocurridos: “En Lublin, como en muchos otros campos nacionalsocialistas de la muerte, una parte de los condenados debía tocar canciones llenas de añoranza, mientras los otros cavaban tumbas”.³⁶

³² Silbermann, Edith. “Recuerdos de Paul (Celan-Antschel)”, en *La Rosa Cúbica*, N° 15-16. Barcelona, 1987, pág. 163, traducción: Cecilia Dreymüller. Véase también Chalfen, Israel. *Paul Celan. Eine Biographie seiner Jugend*. Francfort del Meno, Insel Verlag, 1979, pág. 138.

³³ En enero de 1947, cuando *Todesfuge* aún no se había publicado, Weißglas dio a la imprenta en Bucarest un libro titulado *Kariera am Bug*, donde incluyó los poemas de los años en los que estuvo prisionero en un campo, junto con su madre, pero entre ellos no figuraba *ER*. El poema se editó por primera vez en *Neue Literatur*, N° 2. Bucarest, 1970. Véase Wichner, E./Wiesner, H., op. cit., pp. 167-168.

³⁴ Citado en Silbermann, E., op. cit., pág. 163: carta reproducida en el homenaje de Gerhart Baumann a Immanuel Weißglas después de su muerte, aparecido en *Neue Züricher Zeitung*. Véase Baumann, Gerhart. “Dank an die Sprache: Erinnerungen an Immanuel Weißglas”, en *Umwege und Erinnerungen*. München, Wilhelm Fink, 1984, pp. 49-62

³⁵ Celan, P., *Der Meridian*, op. cit., pág. 131 (419). Celan indica aquí, como fecha de escritura de *Todesfuge*, alternativamente septiembre y mayo de 1945.

³⁶ *Contemporanul*, N° 32, 2/5/47. Reproducido, junto al original alemán dactilografiado por Celan, en Wichner, E./Wiesner, H., op. cit., pp. 171 y 173.

III

Tomando este documento como punto de partida, John Felstiner sugirió que el título *Todestango*, con el que Celan bautizó la versión original del poema, probablemente aludía al tango que en el campo de Janowska, en la región de Lvov, el lugarteniente de las SS ordenaba tocar a los prisioneros, que comúnmente lo interpretaban con flauta, clarinete y acordeón. De acuerdo con Felstiner, este tango era *Plegaria*, escrito en 1929 por Eduardo Bianco, violinista y compositor argentino que tuvo gran éxito en París y que, bajo la ocupación alemana, tocó con su orquesta típica para Hitler y Göbbels.³⁷ Curiosamente, Felstiner no hace referencia a la melodía, ni a la letra de este “tango-canción”, que fue además interpretado en París por Carlos Gardel y grabado en Berlín por la orquesta Bianco-Bachicha en 1939, en una versión en alemán.³⁸ El tema presenta a un hombre que evoca en el atardecer a su amada muerta, la “*bella penitente*”, cuya alma arrepentida “*voló muy lejos de esta vida*”. En el estribillo, mientras lloran lastimeros los violines, el solista eleva al cielo su oración, acompañado de un coro masculino que canta en contrapunto:

Coro: –“*Cuando el sol se va ocultando...*”

Solo: –“*Una plegaria...*”

Coro: –“*Y se muere lentamente...*”

Solo: –“*Brota de mi alma...*”

Coro: –“*Cruza un alma doliente...*”

Solo: –“*Y elevo un rezo...*”

Todos: –“*¡En el atardecer!*”³⁹

La letra de *Plegaria* permite establecer no sólo un paralelismo formal con *Todesfuge*; la amada muerta evocada a la caída del crepúsculo y la oración que se eleva hacia el Cielo son elementos que aparecen en el poema de Celan. En *Todesfuge*, la víctima es Sulamita, la mujer judía que designa el pronombre

³⁷ Véase Felstiner, J., op. cit., pp. 28-33, así como el testimonio de Yehuda Eisman, sobreviviente de Janowska, citado en pág. 297, nota 23.

³⁸ Felstiner indica una versión de Aleksander Kulisiewicz en *Songs from the Depth of Hell* (Folkways FSS37700) y recuerda que la visita de Celan a París coincidió con la presentación de la orquesta de Bianco.

³⁹ Bianco, Eduardo. “Plegaria”, en *Original Tangos. Bianco-Bachicha y su Orchestra*. París, EPM, 1993, t. 7. La partitura fue publicada en 1928 por la Sociedad Española de Librerías, con otros tangos famosos de la época. Aunque no se conserva ninguna grabación de Gardel, Bianco dice, en una entrevista recogida por Orlando del Greco en *Carlos Gardel y los autores de sus canciones*. Ediciones Alkian, 1990: “*Mi inolvidable amigo Carlitos interpretó en París varios tangos míos, entre ellos Plegaria y Destino*”. Sobre la orquesta Bianco-Bachicha véase “El tango en París de 1907 a 1920”, en Peliuski, Ramón. *El tango nómada. Ensayos sobre la diáspora del tango*. Buenos Aires, Corregidor, 2000, pp. 99-162.

“dich” en el verso de la sexta estrofa, que traducimos “te tira con balas de plomo te tira a pegar”, preservando la única rima final consonante del poema. La otra mujer es Margarita, nombre literario de Gretchen. El hombre que vive en la casa le escribe poemas, del mismo modo que Celan le ha escrito poemas a su madre, asesinada por los nazis de un disparo en la nuca en un campo de trabajos forzados de Transnitria, al sudeste de la Bucovina.⁴⁰ Si Celan puede decir que “la muerte es un maestro de Alemania”, Margarita es entonces su musa; el poema describe su triple metamorfosis de hada rubia en gorgona y de gorgona en víctima propiciatoria, como la “Walpurgis Nacht” de Göthe. El tango conoce su historia: llegada al Río de la Plata con la ópera de Charles Gounod en 1866, Estanislao del Campo la retrató en su *Fausto* criollo como una muchacha de “pelo de oro como hilacha/de choclo recién cortao”.⁴¹ Su nombre reaparece en las *Misas herejes* (1913), de Evaristo Carriego, asociada con la heroína de *La Dame aux Camélias*, de Alexandre Dumas, cortesana parisina que muere de tisis a los veintitrés años.⁴² Los atributos de Margarita Gautier, “princesa de cuento en flor”, son asumidos luego por el personaje del famoso tango de Celedonio Flores, escrito en 1919, donde se dice: “ya no sos mi Margarita... ¡Ahora te llaman Margot!”.⁴³ Con este *nom de guerre* la reencontramos, interpretada por la actriz María Reino, en el cortometraje *El tango de la muerte*, filmado por José Agustín Ferreyra en 1917 y en el sainete del mismo título, escrito por Alberto Novión y estrenado en Buenos Aires en 1922.

Las atracciones principales durante el estreno de este sainete, en el Teatro San Martín, fueron dos tangos que llegaron a ser muy populares. Uno fue el cuplé *Loca*, compuesto por los españoles Antonio Martínez Viergol y Manuel Jovés para la cantante Luisa Salas, que fue interpretado por primera vez en la Argentina por Eva Franco. La letra de esta canción hablaba originalmente de una joven española que, tras haber huido del “tranquilo hogar” paterno, añora-

⁴⁰ Sobre la muerte Friederike Schrage y Leo Antschel véase la carta de Celan a Erich Einhorn del 1º de julio de 1944, reproducida en Dimitrieva-Einhorn, Marina. “D’un tout petit tas de mots”, en *Europe*, Año 79, Nº 861-862. París, enero-febrero de 2001, pág. 48: “Mis padres fueron fusilados por los alemanes. En *Krasnopolka*, a orillas del Bug”.

⁴¹ Del Campo, Estanislao. *Fausto. Impresiones del gaucho Anastasio el Pollo en la representación de esta ópera*, 1866, en Del Campo, Estanislao/ Lussich, Antonio D./ Hernández, José. *Tres poemas gauchescos*. Buenos Aires, *Clarín/La Biblioteca Argentina*, 2001, pág. 26, prólogo: Julio Schwartzman.

⁴² Carriego, Evaristo. “Leyendo a Dumas”, en *Misas herejes*. Buenos Aires, Ediciones Modernas, 1944, pp. 151-160, prefacio: B. González Arrili.

⁴³ Flores, Celedonio. “Margot”, en Romano, Eduardo (comp.). *Las letras de tango. Antología cronológica 1900-1980*. Rosario, Editorial Fundación Ross, 3ª ed. ampliada y corregida, 1991, pp. 34-35. Según explica Romano, la letra de este tango, escrita en 1914 y originalmente titulado *Por la pinta*, había sido premiada en el concurso de poesía del diario *Última hora*, en 1914. Fue musicalizada por Carlos Gardel y José Francisco Razzano, que la grabaron con el título *Margot*, en 1921. Celedonio Flores la incluyó más tarde en su libro *Cuando pasa el organito*, 1935.

ba su tierra lejana “*donde el sol cae cada día*”. En la obra de Novión, los mismos versos servían para encuadrar la historia de Margot, una hermosa inmigrante, que trabajaba como prostituta en un cabaret.⁴⁴ El modelo de la Margarita de *El tango de la muerte* difícilmente fuera francesa, como la “Margo” de Homero Expósito, que data de 1945; más bien debió haber sido una inmigrante rusa, polaca, alemana o de Europa Central, al igual que la mayoría de las mujeres cautivas de la “trata de blancas” en Buenos Aires.⁴⁵ La metamorfosis del personaje puede seguirse a través de otros dos famosos “tango-cuplé” con letra de Viergol: uno es *El beso de la muerte*, cantado por Ignacio Corsini, donde Margot se ha transformado en una alternadora del cabaret Royal Pigall; otro es *Rosa de fuego*, que narra el destino de una mujer de “*diabólica maldad*”, que “*carbonizaba*” a sus víctimas y “*jugó con la pasión*” hasta que un “*hombre frío y de helado corazón*” se cruzó en su camino: “*El hombre aquel de sangre de serpiente*”.⁴⁶

Así como la Margarita de *Fausto* acaba por convertirse, a través de una serie de mutaciones, en la Margot del tango, la amada del *Cantar de los cantares* resucita en *La Sulamita*, un “*shimmy*” de Juan Caruso y Francisco Canaro, que fue grabado por Gardel en 1928, bajo el aspecto de una “*mora gentil*” de “*ojos negros*” y “*labios carmesí*”.⁴⁷ En efecto, las letras de tango ilustran lo que Walter Benjamin, refiriéndose justamente a la adaptación cinematográfica de *Fausto*, afirmaba sobre la atrofia del aura en la época de la reproducción técnica del arte: “*la técnica reproductiva desvincula lo reproducido del ámbito de la tradición*”.⁴⁸ Este proceso, que desarraiga los valores de la tradición para reintegrarlos en el imaginario de la cultura de masas, no sólo se percibe en el cine, sino también en las letras de tango, que expresan algo más que la simple transposi-

⁴⁴ Véase Gobello, José (comp.). *Letras de tango (1897-1981)*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1997, pág. 46. En 1922, Gardel grabó *Loca*, en una versión en tercera persona. Libertad Lamarque lo cantó en 1947, en la película *Gran Casino*, de Luis Buñuel.

⁴⁵ La mayoría de las inmigrantes europeas víctimas de la “trata de blancas” en las ciudades de Buenos Aires y Rosario, entre las últimas décadas del siglo XIX y la Primera Guerra Mundial, eran de estas nacionalidades, y muchas de ellas, de origen judío. Véase Guy, Donna J. *El sexo peligroso. La prostitución legal en Buenos Aires 1875-1955*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, pp. 17-54.

⁴⁶ Los textos de *El beso de la muerte* y *Rosa de fuego*, no recopilados por lo general en las antologías, pueden consultarse en el sitio de la Ludwig-Maximilians-Universität München, que reúne más de 8.000 letras de tangos y milongas: <http://argentina.informatik.uni.muenchen.de>. El reverso de la fatal Margot es Esthercita, cuya pollera corta y vestido de percal evoca el tango *Milonguita*, del uruguayo Samuel Linnig y Enrique Pedro Delfino, interpretado por María Esther Podestá en el sainete “judío alemán” *Delikatessen Haus*, escrito por el propio Linnig, en colaboración con Alberto W. Weisbach, y estrenado en el Teatro Opera en 1920. Véase Romano, E., op. cit., pág. 43.

⁴⁷ *Todo Gardel*, Vol. 30 (1927-1928). Madrid, Altaya, 2001, t. 8.

⁴⁸ Benjamin, Walter. “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, en Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften: Abhandlungen*. Edición de Tiedemann, Rolf/Schweppenhäuser, Hermann. Francfort del Meno, Suhrkamp, 1974, pág. 477.

ción del lirismo desde las alturas sublimes de la poesía romántica sobre el plano del *kitsch*. De ellas puede decirse algo similar a lo que Abel Glance, citado por Benjamin, proclamaba sobre el cine en 1927, todavía con entusiasmo: “*Todas las leyendas, toda la mitología y todos los mitos, todos los fundadores de religiones, todas las religiones incluso (...) aguardan su resurrección luminosa, y los héroes se empujan para entrar por la puerta*”.⁴⁹

Esta es la lectura que propone *Todesfuge*: en la época de la reproducción técnica de la muerte, Göthe y Wagner componen tangos. Cuando Celan dice “*der Tod ist ein Meister aus Deutschland*”, no sólo está sugiriendo que la muerte es un gran maestro de la literatura alemana; la muerte es también un “maestro cantor”, como lo son “Rruiseñor” (*Nachtigall*) y “Pájaro cantor” (*Vogelsang*) en *Der Meistersinger von Nürnberg*: un bardo, un juglar, un trovador, del mismo modo en que podría serlo un cantor de tangos.⁵⁰ Quisiera citar aquí la letra de *El tango de la muerte*, el otro tema estrenado en el sainete de Novión de 1922, a favor de mi interpretación. Este tango, escrito por el mismo Novión y Horacio Mackintons, fue cantado en aquella oportunidad por Gardel, que lo grabó ese mismo año y lo incluyó en el repertorio con el que se presentó en Europa, en 1926:

El tango de la muerte

No tengo amigos, no tengo amores,
no tengo patria, ni religión.
Sólo amarguras tengo en el alma
y juna malaya mi corazón.

Mas no por eso yo me lamento,
pues siempre tengo en la ocasión,
para mis quejas una milonga;
para mis penas una canción.

Que me importa de la vida,
si nadie me va a llorar.
Quien me lloraba se ha muerto
y esa muerte me ha matao.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 478: Glance, Abel “Le temps de l’image est venu”, en *L’art cinématographique*, Vol. II. París, 1927.

⁵⁰ Wagner, Richard. *Der Meistersinger von Nürnberg*. Acto I, Escena 1. Francfort del Meno, Insel, 1983.

Desde entonces desafío
al jilguero y al zorzal
quién mejor cantando ahoga
las tristezas de su mal.

Milonga mía no me abandones,
Tenerte siempre quiero a mi lao.
Que no me falte cuando yo muera
una milonga para cantar.⁵¹

Al traer a consideración la existencia de una composición titulada *El tango de la muerte* no estoy insinuando que Celan haya buscado inspiración para *Todesfuge* en las letras de tango, por famosas que las hubiera hecho Gardel. Aunque a Celan le gustaba cantar y conocía los versos de muchas canciones en diferentes idiomas, presumiblemente no sabía más de tango que cualquier persona al tanto de la música que la industria discográfica y la radio conseguían llevar a los rincones más remotos de Europa. Ya en un poema de 1913, titulado *Tod und Tango*, el gran satírico vienés Karl Kraus, que mantuvo contacto con Margul-Sperber y el círculo de poetas de Czernowitz a través de la revista *Die Fackel*, podía profetizar el horror del siglo veinte como la danza macabra de los asesinos al compás de la música de moda en los salones vieneses:

*Und er hat Stunden. Keine aber weckt
das Leben zum Gebet und keine schreckt
die Sünde, keine mahnt und keine klagt
und keine dumpft ihr vivos voco sagt
und keine Glocke weint ihr mortuos plango.
Das Leben starb. Die Mörder tanzen Tango.*

Y le sobran horas. Pero ninguna levanta
la vida hacia la plegaria, ninguna espanta
los pecados, ninguna advierte, ninguna apena,
ninguna dice a su vivos voco frena,
ninguna campana llora su mortuos plango.
Murió la vida. Los asesinos bailan tango.⁵²

⁵¹ Novión, Alberto/Mackintons, Horacio. "El tango de la muerte", en *Todo Gardel: 1922* (1). Barcelona, Altaya, 2001, t. 15.

⁵² Kraus, Karl. *Die Fackel*, Viena, 1899-1936. Reimpresión fotomecánica: *Zweitausendeins*, Año XV, Vol. 6, Nº 386, 29/11/13. Francfort del Meno, 1977, pp. 18-24. Sobre la reaparición de este motivo en la "Danza de la hienas" de *Die letzten Tage der Menschheit*, 1922; y otros tex-

Todas estas consideraciones sobre el tango sólo tienen por objeto aproximar algunas tesis que amplían y profundizan la línea de investigación abierta por Felstiner, no debidamente apreciada por los estudiosos de la obra de Celan.⁵³

En primer lugar, la figura de Margarita y otros tópicos presentes tanto en *Todesfuge* como en las letras de tango examinadas son ejemplos de la transformación a la que la tradición poética alemana es sometida en la cultura de masas y puesta al servicio de la mitología nazi.

En segundo lugar, del análisis comparativo de *Todesfuge* y *ER* se infiere que la asociación de las expresiones examinadas con una escena que se repetía en muchos campos, aun cuando el tango tocado por la orquesta de prisioneros no fuera siempre *Plegaria*, procede de una misma fuente, independientemente de que se la localice en Janowska, Lublin o Lemberger. Durante la Segunda Guerra Mundial, el tango llegó a formar parte de la vida cotidiana en los ghettos y en los campos; también en Auschwitz, como recuerda Felstiner, la orquesta interpretaba un tema antes de las ejecuciones en masa, al que los prisioneros llamaban genéricamente "*Todestango*".⁵⁴ Por esto mismo me atrevo a insinuar, en tercer lugar, que dicha expresión, cuanto menos, se deriva de *El tango de la muerte* cantado por Gardel, cuya melodía era muy conocida en aquellos tiempos y cuya letra, de no haber mediado una versión en ídich o alemán, cosa –por otro lado– para nada improbable, los judíos de origen español deportados de Galitzia y otras regiones de la Bucovina estaban en condiciones de comprender.

Por último, aunque no tenemos elementos que permitan establecer si Celan –estudiante de romanística en la Universidad de Czernowitz y simpatizante de la República durante la Guerra Civil Española– conocía la existencia de *El tango de la muerte* al escribir *Todesfuge*, no deja de ser inquietante encontrar en este tango, que lleva el mismo título del que se tocaba en Auschwitz, los versos: "*Desde entonces desafío/al jilguero y al zorzal/quién mejor cantando ahoga/las tristezas de su mal*". La relación de Celan con la cultura de lengua española es-

tos de Kraus, cf. Timms, Edward. *Karl Kraus. Apocalyptic Satirist. Culture and Catastrophe in Habsburg Vienna*. New Haven-Londres, Yale University Press, 1986, pp. 226-236.

⁵³ Véase, por ejemplo, la reseña del libro de Felstiner firmada por Kiefer, Sebastián. "'Unterwegsein' zu Celan", en *Weimarer Beiträge*, N° 45, 2, 1992, pág. 275. Al referirse al capítulo sobre *Todesfuge*, del que sólo dice que es "*en sí sugestivo y original*", el autor no menciona *Todestango*, pero objeta a Felstiner no referirse a la falta de conocimiento de Celan sobre la técnica musical de la fuga antes de 1957.

⁵⁴ Felstiner, J., op. cit. pág. 30. Un centenar canciones de los ghettos y los campos -entre ellas, algunas en castellano, como *Viva la Quince Brigada*, *Si me quieres escribir* y *Oh, mis hermanos*- se hallan recopiladas en Silverman, Jerry. *The Undying Flame. Ballads and Songs of the Holocaust*. Syracuse, NY; Syracuse University Press, 2002. Sobre el papel del tango entre los judíos véase Nudler, Julio. *Tango judío. Del ghetto a la milonga*. Buenos Aires, Sudamericana, 1998; y Judkovski, José. *El tango. Una historia de judíos*. Buenos Aires, Instituto Judío de Investigaciones/Fundación IWO, 1998.

tá aún por investigarse. Hasta donde sabemos, Celan conocía de memoria las letras de muchas canciones revolucionarias, practicó el idioma durante un viaje por la Península Ibérica y tenía en su biblioteca ediciones en castellano de Antonio Machado, Federico García Lorca, Juan Ramón Jiménez, José de Espronceda y algunos de los poetas del “Siglo de Oro”.⁵⁵ Es altamente significativo que, al introducir en su obra las primeras palabras en una lengua extranjera, haya evocado en *Schibboleth* la consigna “¡No pasarán!” del pueblo de Madrid. Se trate o no de una coincidencia, la letra de *El tango de la muerte* ayuda a comprender el sentido de las palabras de Celan cuando, al interpretar el veredicto de Adorno, caracterizó su propia poesía en oposición a lo que juzgaba “*la arrogancia de atreverse a considerar o referirse a Auschwitz (...) desde la perspectiva de los ruiseñores o del zorzal*”.

⁵⁵ Celan-Lestrage, G., op. cit., pp. 70 (notas 3 y 4) y 485. Sobre la relación de Celan con la poesía de lengua castellana, cabe mencionar el artículo de Michael Pfeiffer, “Paul Celan aus spanischer Sicht”, en *Arcadia*, N°32/1 Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1997, pp. 254-273.

**Rita
Calabrese**

Docente de Literatura
Alemana y
Contemporánea de la
Universidad de
Palermo, Italia.

Del testimonio a la literatura

Memorias alemanas de la *Shoá* en los años ochenta*

En el curso de los años ochenta del siglo recién terminado ha tenido lugar, en Alemania, un viraje significativo en la escritura sobre la *Shoá*. Mientras tanto, sobre la estela del profundo impacto emotivo de la serie televisiva norteamericana *Holocaust*, transmitida en 1979, se despertaba el interés hasta entonces más bien tibio –una verdadera represión interna autojustificatoria que sólo la generación de los hijos había comenzado a disipar después de 1968– del público de lengua alemana que la industria cultural se apuraba a satisfacer, publicando una serie de memorias de sobrevivientes, sean reediciones de obras ya aparecidas precedentemente sin particular resonancia, sean obras inéditas que dormían en los cajones o en las redacciones. Pero sobre todo textos nuevos, editados de urgencia por la edad de los sobrevivientes y una más favorable disponibilidad para escuchar.¹

En especial, se trata de algunas memorias de mujeres que, por una parte, han contribuido inmediatamente a definir y acreditar la literatura de la *Shoá* como un género verdadero y propio,² después de un encendido debate que aún no llegó a aplacarse, y –sobre todo– a instalar la cuestión –en cambio, aún irresuelta– de la modalidad específicamente femenina de la percepción y la escritura del exterminio.

E incluso –y éste es el punto probablemente decisivo– en aquellos años se verifica –con ejemplos siempre más numerosos– el pasaje determinante, en la forma de la escritura, de la historia a la literatura y de la dimensión de la crónica y el intento de testimoniar a la transfiguración poética, en el cual se ha detenido la crítica, que comienza a utilizar instrumentos de análisis más sofisticados, a través de las primeras consideraciones estéticas y de la crítica feminista y de género, además de las recientes teorías de la memoria.

* Este trabajo fue publicado originalmente en *Oltre la persecuzione. Donne, ebraismo, memoria*. Roma, Edit. Carocci, 2004, 195 pp., compilación: Roberta Ascarelli.
Traducción del italiano: **Pablo Dreizik**.

Compleja escritura de sí

“Si los griegos han inventado la tragedia; los romanos, la epístola; y el Renacimiento, el soneto, nuestra generación ha inventado una nueva forma literaria, el testimonio.”³ Así, Elie Wiesel eleva el deber ineludible de la memoria a categoría literaria, haciendo de él un verdadero género.

Su obra, especialmente *Noche*, así como el texto fundacional de Primo Levi, *Si esto es un hombre*, e *Intelectuales y Auschwitz*, de Jean Améry, han sido siempre considerados no sólo clásicos de la literatura de la Shoá, sino investidos por un aura de sacralidad de indiscutida autoridad.

Indudablemente es el deber del testimonio, a menudo devastador, luchar contra la tentación del olvido, la reverencia al silencio, el mito de la indecibilidad, las dudas sobre la representación y la comunicabilidad de la experiencia extrema de Auschwitz. A esto nos conmina la escritura de esos autores: a dar voz a los muertos, demostrar la veracidad de estos acontecimientos sin precedente y crear los fundamentos de la memoria para incluir el exterminio en la Historia. Y lo que, luego del rechazo inicial, se ha demandado al conjunto de las obras ha sido la verdad, una suerte de suplencia de la Historia.

Los textos literarios han sido utilizados para acceder a los hechos y conocer los acontecimientos, valorados como documentos históricos. En la valuación parece afirmarse drásticamente la distinción talmúdica entre *Halajá* y *Hagadá*, entre normativa y narración, verdad y belleza.

Se ha continuado considerando que el valor predominante era la verdad, subrayando la fidelidad a la realidad, la objetividad, la verosimilitud, y en cambio, se ha descartado como inconveniente estetización toda transfiguración lite-

¹ “Entonces, después de la guerra, con todas las limitaciones ya dichas, había aún bastantes crónicas y testimonios, lo que faltaba era quiénes escucharan. Nos apartaron a los que habíamos pensado haber visto algo extraordinario, sobre lo cual se habría podido discutir en la posguerra.” Klüger, Ruth. *Von hoher und niedriger Literatur*. Göttingen, Wallstein Verlag, 1966, pág. 34. No fue diferente en Italia, donde probablemente sean conocidas por todos las iniciales dificultades editoriales de *Si esto es un hombre*, de Primo Levi.

² Sobre el rechazo del término “Holocausto” por el aura sagrado que lo circunda, ver Calabrese, Rita. *La memoria che si fa storia. Scrittura della shoah*, en curso de publicación, y además Sullam Calimen, A. V. *I nomi dello sterminio*. Torino, Einaudi, 2001. Sobre la literatura de la Shoá (o el Holocausto) existe hoy una vastísima bibliografía. Me limitaré a citar los textos recientes, con amplia indicación bibliográfica: Rosenfeld, H. *Ein Mund voll Schweigen. Literarische Reaktionen auf den Holocaust*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000 (edic. orig.: 1988); Young, J. E. *Beschreiben des Holocaust*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997 (edic. orig.: 1988); Dresden, S. *Holocaust und Literatur*. Jüdischer Verlag. Frankfurt a. M., 1997 (edic. orig.: 1991); “Literatur und Holocaust”, en *Text und Kritik*, N° 144, octubre de 1999.

³ Wiesel, Elie. “Die Massenvernichtung als literarische Interpretation”, en Kogon E. (hrsg. v.). *Gott nach Auschwitz*. Freiburg i. B., Herder, 1979, pág. 30.

ria, sobre la base del famoso –y malentendido– interdicto de Adorno “*escribir una poseía después de Auschwitz es bárbaro*”.⁴

Crónicas, memorias, autobiografías –y también el teatro documental, cuyo ejemplo más notorio es *La investigación*, de Peter Weiss– han sido considerados los únicos géneros consentidos para la representación de la Shoá, en un cuasi obligatorio “*realismo documental*”.⁵

Sólo posteriormente se ha avivado el análisis crítico, exigiendo el paso “*de la cosa al nombre*”,⁶ y en forma progresiva, los autores han pasado de la historiografía a la literatura, como lo ha subrayado Aharon Appelfeld: “*Debemos transferir la terrible experiencia de las categorías de la Historia a las del arte*”.⁷

En realidad, la neta distinción entre crónica e interpretación subjetiva, Historia y literatura, jamás se ha verificado. *Si esto es un hombre*, de Primo Levi, recibido como uno de los primeros documentos de los campos, ya se manifestaba pleno de literatura, dado que la conmovedora y lúcida evocación de su propia experiencia sigue, en la forma y en numerosas citas de referencias literarias, al *Infierno* dantesco,⁸ constituyéndose en el modelo descriptivo de muchas otras obras, entre las cuales se encuentra *La investigación*. Las dos obras ejemplares y fundantes de la literatura de la Shoá –*Si esto es un hombre* y *Noche*– son consideradas meramente literarias:

“*Estos libros tratan, en primer lugar, del Lager; documentan la vida y el sufrimiento de los deportados, pero lo que los distingue de los documentos puros y los vuelve obras literarias es la aproximación a la descripción, el corte con el cual dominan este mundo perverso, en vez de hacerse dominar por una masa de detalles incomprensibles.*”⁹

⁴ Adorno, Theodor W. “Kulturkritik und Gesellschaft” (1949), en Adorno, Theodor W. *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996, pág. 31. Los juicios, modificados posteriormente por el filósofo, continuaron comprometiendo, como es fácilmente comprensible, a los escritores alemanes. Al respecto ver Mosler, pág. (hrsg. v.). *Schreiben nach Auschwitz*. Köln, Bund Verlag, 1989; Kiedaish, pág. (hrsg. v.). *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*. Stuttgart, Reclam, 1995 y las lecciones frankfurtianas de Grass, Gunther, que han reabierto la discusión, publicadas con el significativo título *Schreiben nach Auschwitz*. Frankfurt a. M., Luchterhand, 1990. Sobre que todavía se discuta sobre la legitimidad de las narraciones de la Shoá basta pensar en el debate suscitado por el filme de Begnini *La vita è bella*.

⁵ Young, J. E., op. cit., pág. 36.

⁶ Körte, M. “Zeugnisse als Epitaphe. Wiedergängerische Stimmen im Werk von Charlotte Delbo und Ida Fink”, en Distel, B. (hrsg. v.). *Frauen im Holocaust*. Gerlinger, Bleicher Verlag, 2001, pág. 388.

⁷ Appelfeld, Aharon. *Beyond Despair. Three lectures and a conversation with Philip Roth*. New York, Fromm International, 1994, pág. XIV.

⁸ Taterka, Th. *Dante Deutsch. Studien zur Lagerliteratur*. Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1999.

⁹ Klüger, Ruth. “Dichten über die Shoah”, en Hardtmann, G. (hrsg. v.). *Spuren der Verfolgung*. Gerlinger, Bleicher Verlag, 1992, pág. 208.

En nombre de la autenticidad, la autobiografía –la escritura subjetiva por excelencia, en la cual la verdad y la poesía se entrecruzan en el modo más inescindible, según el ejemplo göthiano–, ha sido considerada adecuada para tratar el acontecimiento más atroz de nuestro siglo y de la historia de la humanidad. Sin advertir, sin embargo, su dimensión intrínsecamente arbitraria y clasificatoria, ya que “*la autobiografía no se refiere a los hechos, sino a la experiencia; o sea, la interacción entre el Hombre y los acontecimientos*”,¹⁰ e ignorando la inevitable deformación de la reconstrucción *a posteriori* de los hechos, en el momento incomprensibles o no percibidos en su real alcance, se le atribuye a la autobiografía la legitimidad casi exclusiva para afrontar la Shoá y valor preeminente en la reconstrucción de los hechos. Lo insostenible de tal perspectiva se ha visto demostrado con el clamoroso “caso Wilkomirski”.¹¹

Respecto a las formas más canónicas, las autobiografías de la Shoá se caracterizan por una menor dimensión apologética,¹² puesto que no se trata de vidas excepcionales, sino de existencias normales signadas por un acontecimiento extraordinario. Refiriéndose a un hecho sin precedentes, revelan la búsqueda de un lenguaje adecuado para tal experiencia, la tentativa de “*escribir lo indecible*”.¹³

Si esto es una mujer

Si la lectura ha creado el *topos* de la bella judía¹⁴ que pierde su diferencia casándose con un cristiano o permanece como imagen de la seducción estoica, con la propagación del antisemitismo, la judía deberá seguir inexorablemente el destino de su padre y hermanos, ya que para los nazis, todos los judíos debían ser exterminados indiscriminadamente, y antes de la eliminación física, el intento principal era la anulación de toda individualidad, identidad y pertenencia de sexo, la neutralización de toda diferencia en una anónima inhumanidad. En realidad, los acontecimientos han golpeado “*específicamente a los hombres en cuanto hombres, a las mujeres en cuanto mujeres*”.¹⁵

¹⁰ Anglani, B. *Teorie moderne dell'autobiografia*. Bari, Edizioni Graphis, 1996, pág. 29.

¹¹ En 1995 apareció en Alemania *Bruchstücke (Frantumi)*, de Binjamin Wilkomirski, crónica de una infancia en el Lager que después la crítica favoreció y premió, y se tradujo a varios idiomas. Luego se reveló que era una obra de fantasía, suscitando un encendidísimo debate sobre la licitud de tal operación, sobre todo desde el punto de vista ético.

¹² Anglani, B., op. cit., pág. 11.

¹³ Ver, entre otros, Levi, Primo. “Se questo è un uomo”, en Levi, Primo. *Opere*, Vol. I. Torino, Einaudi, 1997, pág. 20. “*Entonces, por primera vez aceptamos que nuestra lengua carece de palabras para nombrar esta ofensa, la demolición de un hombre.*”

¹⁴ Krobb, F. *Die schöne Jüdin*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993.

¹⁵ Hilberg, Raoul. *Carnefici, vittime, spettatori. La persecuzione degli ebrei 1933-1945*. Milano, Mondadori, 1997, pág. 125 (edic. orig.: 1992).

“Considerad si ésta es una mujer/sin cabellos y sin nombre/sin más fuerza de recordar/los ojos (...) como una rana en invierno.”

Las célebres palabras de Primo Levi, que presentan el éxito del común proceso de expropiación física y espiritual, parecen ya delinear una diferenciación en el exterminio, “*la herida del género*”,¹⁶ que designa una experiencia diferente del exterminio y determina diferentes formas de recuerdo, detectables en la escritura.

Es indudable que –hasta los años ochenta– el canon de la crónica del exterminio “*está decisivamente determinado por autores masculinos*”.¹⁷ Sólo a partir del ensayo de Marlene Heinemann¹⁸ se ha afirmado rica y profundamente la crítica de género, aun si la especificidad aparece todavía controversial,¹⁹ no obstante la cantidad –y calidad– de textos femeninos aparecidos en los años inmediatamente posteriores al fin de la guerra, pero considerados en una dimensión neutra y universalizadora. Ya Primo Levi, en el prefacio a *El humo de Birkenau*, de Liana Millu –publicado sin gran resonancia en 1947 y hoy, finalmente, revalorizado–, subrayaba “*los aspectos más específicamente femeninos en la vida desesperada de las prisioneras*”.²⁰

Usar la categoría de género, como escribía Annarita Buttafuoco en uno de los primeros y fundantes textos de la historia de las mujeres –esto vale también para la literatura–, no significa “*asumir un carácter ‘corporativo’, sino abrir la in-*

¹⁶ Ofer, D. *Donne nell'Olocausto*. Firenze, Le Lettere, 2001, pág. 383 (edic. orig.: 1998), compilación: L. J. Witzman.

¹⁷ Lezzi, E. *Zerstörte Kindheit. Literarische Autobiographien zur Shoah*. Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag, 2001, pág. 183.

¹⁸ Heinemann, M. *Gender and destiny. Woman Writers and the Holocaust*. New York-Westport-London, Greenwood, 1986. Para la definición de una identidad femenina en la Shoá y de su elaboración literaria ver Ritner, C. A./Roth, J. K. (eds.). *Different voices: Woman and the Holocaust*. New York, Paragon House, 1993; Remmler, K. “Gender identities and the remembrance of the Holocaust”, en *Women in German Yearbook*, N° 10. 1995, pp. 167-187; Tydor Baumel J. (ed.). *Double jeopardy. Gender and the Holocaust*. London-Portland, Vallentine Mitchell, 1998; Fuchs, E. (ed.). *Women and the Holocaust. Narrative and representation. Studies in the Shoah*, Vol. XXII. Lanham-New York-Oxford, University Press of America, 1999; Distel, B., op. cit.; Ofer, D., op. cit. Ver además Lixl-Purcell, A. (hrsg.v.). *Erinnerungen deutsch-jüdischer Frauen 1900-1990*. Leipzig, Reclam, 1992.

¹⁹ En tal sentido, son ejemplares las conclusiones contradictorias de un ensayo reciente que analiza los procesos de la memoria en textos autobiográficos de autores judíos y franceses de tres generaciones diferentes, de Grete Weil a Cécile Wejsbrot. “*Las aludidas tendencias respecto de la posibilidad específica de un testimonio judío femenino de ‘Auschwitz’ atribuyen a los textos y a las autoras un lugar aparte, sin que se pueda hablar de la existencia de un nuevo grupo literario. Se confirma -una vez más- que el exterminio nazi estuvo dirigido, en primer lugar, contra todos los judíos, independientemente de su sexo*”, en Schubert, K. *Notwendige Umwege. Vois de traverses obligées. Gedächtnis und Zeugenschaft in Texten jüdischer Autorinnen in Detschland und Frankreich nach Auschwitz*. Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2001, pág. 411.

²⁰ Levi, P., op. cit., pág. 1281.

investigación a la perspectiva más amplia posible, para que finalmente la Historia sea otra Historia, conciencia real de todo el pasado”,²¹ añadiendo la posibilidad de representarla en modo diferenciado.

La autobiografía femenina presenta una mirada sexuada sobre el mundo y sobre la experiencia del *Lager*, en el cual la sexualidad se vuelve causa de ulterior sufrimiento y humillación –tiempo después, cubierta de tabú–; la maternidad, un negativo elemento discriminante que conducía inmediatamente a la muerte. La relación con los hijos aparece en sus dimensiones más dramáticas, en las elecciones extremas, en los experimentos inhumanos y en las tentativas de salvación. De los niños aparece el destino señalado, el sufrimiento: “ellos focalizan una dimensión poco conocida de esta tragedia y agregan sentido de vulnerabilidad a las víctimas”.²² Junto a otros aspectos frecuentes en los escritos de las mujeres –atención por el mundo cotidiano, aspecto relacional, corporalidad–²³, se muestra una más profunda relación existencial y una mayor resistencia.²⁴

Ejemplificaré lo dicho hasta ahora hablando de tres autobiografías que tienen en común –además de la época de su publicación, entre los ochenta y noventa– la misma experiencia de la deportación: *La princesa de la sombra*, de Cordelia Edvardson; *La esperanza me ha mantenido con vida*, de Ruth Elias; y *Vivir aún*, de Ruth Klüger.²⁵

Las autoras, más o menos coetáneas, eran adolescentes al fin de los años treinta, cuando el estallido de la guerra. La misma juventud está igualmente atravesada y signada por los acontecimientos en tres diferentes ángulos de Europa: Múnich y Berlín, para Edvardson; Ostrov, en Moravia, para Elias; Viena, para Klüger.

Edvardson (1929) ignora su origen, es educada en el catolicismo más obser-

²¹ Buttafuoco, Annarita. “Il tempo ritrovato. Riflessioni sul mestiere di storica”, en *DWF. Rivista internazionale di studi antropologici storici e sociali sulla donna*, N° 1, 1975, pág. 47.

²² Lixl-Purcell, A. “Memoirs as History”, en *Leo Baeck Institute Yearbook*, XXXIX, 1994, pág. 235.

²³ Para la temática “específica” de la mujer en la literatura de la Shoá ver Horowitz, S. “Le donne nella letteratura sull’olocausto”, en Ofer, D., op. cit., pág. 383.

²⁴ “A menudo habíamos podido observar que las mujeres, en tales situaciones extremas, eran por mucho superiores a los hombres y asumían la situación con mucha fantasía, inventiva y disponibilidad”, en *Theresienstadt. Aufzeichnungen von Federica Spitzer und Ruth Weisz*. Berlin, Metropol, 1997, pág. 12.

²⁵ Respectivamente, Firenze, Giunti, 1992 (edic. orig.: *Bränt barn söker sig till elden*. Stockholm, Bromberg, 1984); Firenze, Giunti, 1993 (edic. orig.: *Die Hoffnung erhielt mich am Leben*. München, Piper, 1988), y Torino, Einaudi, 1995 (edic. orig.: *Weiter leben. Eine Jugend*. Göttingen, Wallstein, 1992). Al respecto ver Calabrese, Rita. “Scrivere l’indicibile. Voci femminili dalla Shoah: Ruth Elias, Cordelia Edvardson, Ruth Klüger”, en *Cultura Tedesca*, 16/4/01, pp. 159-168, del cual retomo algunos aspectos.

vante; Elias (1922) conoce una serena convivencia con las diversas poblaciones heredadas de la tradición hasbúrgica; Klüger (1931) pertenece a una familia de judíos emancipados, pero no asimilados, de la burguesía.

Tres documentos de identidad del variado mosaico de la diáspora. Todas sufrieron las leyes raciales y vivieron dolorosamente la segregación, el progresivo extrañamiento del mundo circundante, la exclusión incomprensible de los lugares acostumbrados, de los medios de transporte públicos, del cine. Comparieron la deportación con la etapa de Theresienstadt y Auschwitz.

Para las tres, el tiempo tiene una precisa escansión: primero, el mundo ordinario y seguro de la infancia, la ruptura de la deportación, el exilio de la vida en un limbo de muerte y la tentativa de construir el después, reanudando los hilos quebrados de la propia existencia. Para las tres se cumple un ulterior pasaje del exilio extremo de la experiencia de la muerte a la construcción del después, en otra parte: Suiza y después Israel, para Edvardson; Israel, para Elias; Estados Unidos, para Klüger. Pero distintos son los recuerdos, los estilos, las intenciones.

Formas de la escritura

“El tiempo corre veloz, y yo miro siempre al futuro porque los años me han enseñado a no volverme hacia atrás. Pero el recuerdo me conduce enseguida al campo de concentración, una experiencia que ha dejado en mí trazas indelebiles y continúa persiguiéndome. Toda la vida he intentado ahuyentar este pensamiento, pero no he logrado liberarme. Me siento condenada a convivir con un incubo que revive a cada instante. Logro describir esta sensación solamente a aquellos que –como yo– han pasado por este infierno, porque ningún otro estaría en condiciones de penetrar lo incomprensible.”²⁶

Para Elias, la escritura es la superación de la tentación del olvido y del miedo a la incomunicación, que la han paralizado por muchísimo tiempo. La obligación moral hacia los propios descendientes y todos los que la sucedan está señalada por la dificultad *“de comprender el horror y lo inconcebible”*²⁷ por la continua lucha con la inadecuación de la palabra.

Como en la autobiografía precedente, el acto de la escritura nace del deber del testimonio, del intento de reconstrucción de los acontecimientos para contribuir a la creación de una memoria colectiva. Elias se siente parte de una identidad común, del “nosotros” de los sobrevivientes que han contraído una deuda con las víctimas, verdaderos testimonios del abismo de la Shoá.

En la dimensión privada de una abuela que se dirige a su nieto, el relato del

²⁶ Elias, Ruth. *La esperanza me ha mantenido viva*, pág. 7.

²⁷ *Ibid.*, pág. 230.

doloroso camino recorrido de la recuperación se configura como la tentativa de reconstituir la cadena de las generaciones, trágicamente deshecha.

Para Cordelia Edvardson, en cambio, la escritura se pone sobre un plano subjetivo de dolorosa superación de la relación con la madre. Un intensísimo vínculo simbiótico, convertido luego en una compleja maraña de sentimientos ambivalentes, la liga a su bella y fascinante madre “*creadora y (...) víctima de mitos*”,²⁸ la famosa escritora Elisabeth Langgässer.

Desde su nacimiento, Cordelia lleva la señal de la elección –orgullosa diferencia y dolorosa exclusión, juntas–, huella de una genealogía femenina negativa: hija ilegítima de un hombre casado, judío, que muere en España algunos años después de su nacimiento. La madre, hija de un judío converso y de una mujer católica, educa a Cordelia en la más rigurosa observancia de la religión materna, pero las leyes raciales –sin embargo– la inclinan a la condición de *Dreivierteljüdin*, judía tres cuartas partes.

La narración es fruto de un muy largo proceso, en el cual –superada la afasia– Cordelia toma distancia de la madre amada y odiada, a quien ha estado “apegada” por casi sesenta años.²⁹ Recién ahora puede comenzar a elaborar verdaderamente el pasado e interrogar el presente, también para los otros, y crear memoria.

Rechazando el deber de testimoniar y el rol de sobreviviente, Ruth Klüger no es indulgente respecto de la voluptuosidad de la muerte y del deber de continuidad. Provocativamente, la autora se pregunta: “¿Para quién escribir?”. La respuesta indirecta: “Para los alemanes”:

“¿Para quién escribo, en verdad? Ciertamente no para los judíos, porque –entonces– no lo haría en una lengua que –en una época, cuando era pequeña– era hablada, leída y amada por tantos judíos, por ser considerada por muchos la lengua judía por excelencia, pero que, hoy, muy pocos judíos conocen bien.”³⁰

La suya es, de hecho, una difícil tentativa de diálogo. Más bien, es una disputa con los asesinos y sus descendientes. Si ya Primo Levi afirmaba escribir para los alemanes, como mandato y testimonio, la escritora inaugura un nuevo capítulo de la controvertida relación judeo-alemana: la invitación a la reflexión de ambas partes, porque la *Shoá* es un punto de no retorno que induce a la reflexión más profunda. El comienzo de una simbiosis negativa.³¹

La escritura de Ruth Eliás se desenvuelve en una coherente línea de sucesión cronológica, con un lenguaje preciso y esmerado, pero no privado de ironía.

²⁸ Edvardson, Cordelia. *La princesa de la sombra*, pág. 13.

²⁹ Edvardson, Cordelia. *Die Welt zusammenfügen*. München, DTV, 1991, pág. 133 (edic. orig.: 1988).

³⁰ Klüger, Ruth. *Vivir aún*, pág. 137.

³¹ Diner, D. “Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz”, en *Babylon*, N° 1. 1986, pág. 9.

Jamás prescinde de la visión providencial de la existencia, que lleva a evidenciar las manifestaciones del Bien, presente aun en los peores momentos y en aquellos lugares donde no parecía posible. En medio del sufrimiento y de la muerte se revela el impulso vital, las reacciones salvadoras, como los lazos familiares y el pensamiento del retorno a casa, el amor que nace incluso en el *Lager*.

En el aparente idilio de Ostrov, en Moravia, la pequeña Ruth vive serena, circundada por una gran familia judía, rica en parientes extravagantes, esparcida entre la campaña y la ciudad. De la vivacidad de la descripción se revive un tejido de relaciones no turbadas por prejuicios, en una armoniosa coexistencia de etnias y religiones:

*“Nuestra casa se encontraba detrás de la iglesia. E incluso el párroco –buen amigo de mi padre–, apenas tenía tiempo, iba al negocio para tomar parte en aquellas discusiones. Nació así una relación de estrecha amistad judeo-cristiana que no dejó de ejercer sus efectos aun sobre los otros miembros de nuestra familia. A veces, el párroco invitaba a Edith y a mí a la capilla para hablar de la fe cristiana, y en algunas ocasiones nos conducía a visitar la iglesia, tomándonos de la mano. El primer cantor nos enseñó –en cambio– a conocer nuestra religión, impartiéndonos incluso importantes preceptos de vida, de los cuales comprendí su profundo significado solamente en los años sucesivos.”*³²

Ruth fue educada en el respeto a la tradición, con algunas concesiones a la modernidad. La observancia de las fiestas era practicada con ternura, pero sin sentimentalismo. Frecuenta la escuela elemental judía, luego el “Real Liceo Alemán Reformado Femenino”, en el cual comienzan a manifestarse actitudes antisemitas. A los 13 años es enviada, junto con su hermana, a un pensionado para señoritas en Opava, donde en la escuela y los paseos por la ciudad las dos muchachas son constreñidas a experimentar manifestaciones de hostilidad por parte de checoslovacos de nacionalidad alemana.

El pequeño mundo antiguo, plurinacional y tolerante se ve trastornado por la ocupación alemana, en marzo de 1939. Bruscamente llega a su fin la vida plácida de muchacha acomodada que divide su tiempo libre entre la música, el deporte y los primeros idilios.

La promulgación de las leyes raciales en el “Protectorado de Bohemia y Moravia” importa las imposiciones: abandono de la escuela, cesión de propiedades y bienes materiales, tentativas de fuga imposibles, hasta que es denunciada, con toda su familia, y debe presentarse en el centro reunión de Brno. Entre la indiferencia de los pocos paseantes llega el “transporte” a Theresienstadt. Todos serán sucesivamente deportados hacia el Este.

Theresienstadt, y luego Auschwitz, presentan una doble perspectiva. La des-

³² Elias, R., op. cit., pág. 20.

cripción de la cotidianidad de Theresienstadt –la administración, la compilación de listas para las deportaciones– muestra ya el orden del terror que reinaba soberano en el mundo invertido de Auschwitz. Sin embargo, la forzada promiscuidad y el brutal contacto con la muerte y los dolores en el ghetto modelo de la ciudad de Bohemia, la lucha desesperada por la supervivencia en Auschwitz –aunque descriptas en su horror–, son acompañadas de un continuo contrapunto positivo.

El arribo de las fuerzas soviéticas trae la liberación y señala el momento de la gloria y el orgullo de estar vivo, vencedores de la batalla contra la muerte destinada, investidos de la tarea de testimoniar.

*“Estábamos todavía vivos y habíamos continuado nuestra existencia caminando con la frente alta, no obstante la pesada carga que soportábamos. A pesar de ustedes, alemanes. Y mi tarea será la de continuar hablando; relatar y explicar cuánto ha sucedido a fin de que vuestra culpa jamás sea cancelada.”*³³

Pero la felicidad es breve. La “normalidad” se revela inmediatamente muy difícil. El retorno a casa –única sobreviviente de toda la familia– con un hombre –conocido en Auschwitz– que será su marido, Kurt Elias, se tiñe de la más profunda desilusión, y entonces decide emigrar a Israel.

El inicial entusiasmo de tener finalmente patria debe medirse no sólo con enormes dificultades, sino también con la acusación de los *sabras* de haber ido “como ovejas al matadero”, sin oponer resistencia:

*“¿Nunca se asomó por sus mentes la conciencia de cómo habíamos resistido heroicamente durante todo el período nazi, sin ceder y oponiendo una resistencia física y espiritual a ultranza? Solamente tiempo después comenzaron a prestarnos atención y a comprender la verdad.”*³⁴

La nueva vida parece deber ser pagada con el olvido del pasado, teniendo menos en cuenta la promesa hecha a las víctimas, y con el empeño en arraigar en la nueva tierra:

*“Durante el viaje que nos devolvió a casa, Kurt y yo tomamos la decisión de jamás revelar algo de nuestro pasado a nuestro niño y a los hijos que habrían de venir, para no angustiarlos con este peso. Deberían crecer como hombres libres, serenos e independientes, adultos capaces de formarse una opinión propia. Nos calamamos completamente en el rol de padres y no pensamos más en el pasado. El presente impregnó todos nuestros pensamientos y continuamos haciendo proyectos para el futuro que se abría ante nosotros.”*³⁵

Para Cordelia Edvardson, la experiencia concentracionaria es una rendición de cuentas transformada en forma de cuento, en una secuencia de cuadros es-

³³ *Ibid.*, pág. 223.

³⁴ *Ibid.*, pág. 267.

³⁵ *Ibid.*, pág. 282.

tancados en el tiempo y el espacio que jamás se recomponen en un diseño unitario: “*Su vida está reducida a astillas, y cuando busca reconstruir el mosaico, se lastima con sus márgenes cortantes*”.³⁶

Esta es una fábula cruel, en la cual el distanciamiento es acentuado por el uso de la tercera persona. Contraviniendo las normas constitutivas de la autobiografía –la reconstrucción retrospectiva de la vida más o menos ficticia de un yo narrador–, aquí hay una **niña** viviendo “*en el eterno presente del recuerdo*”,³⁷ casi subrayando la imposibilidad de salir de Auschwitz. Luego aparece la **joven**, siguiendo las fases de una *Bildung* que puede ser computada solamente si se la entrelaza con la muerte. La muchacha encuentra la forma de sobrevivir con aquel número A3709 marcado en el brazo, destinado precedentemente a otra judía muerta. Dando continuidad a una vida ya rota puede realizarse la victoria de la vida sobre la muerte:

“*Sin embargo, la muchacha vivía y llevaba su número, se convertía en su ligazón de sangre. A3709 no podría ser olvidada, ni anulada del todo; no hasta que A3709 fuese vista y hubiese respirado, aunque fatigada. Desde aquel momento, la vida de la muchacha no será más solamente la suya, algún otro tomará su lugar ahora y en la hora de nuestra muerte.*”³⁸

En un primer momento, la muchacha vive en el círculo mágico de la madre, una vida entretejida de mitos y cuentos, música y poesía. Como la protagonista de un cuento suyo juvenil, es Proserpina. Ha nacido –como escribe la madre, en una carta a una amiga– de un abrazo entre Danae y Zeus, bajo la forma de lluvia de oro. Es Nausicaa, la hija de un rey que se enamora de un extranjero.

Crece católica. Devota como su madre, va a la iglesia los domingos. Jamás pone los pies en una sinagoga, nada sabe de *Torá* y judaísmo.

Al comienzo de la persecución, la madre se niega a enviarla lejos de ella, a Suiza. Una decisión fatal pero comprensible, que –sin embargo– Cordelia no le perdona, con un rencor que aparece a través de la transfiguración literaria: “La realidad clavó su uña en la madre, pero no logró rasguñar su fe inquebrantable en su mágica omnipotencia, con la ayuda de la cual habría aun podido salvar a la hija”.³⁹

En realidad, la escritora busca desesperadamente salvarla de cualquier modo y logra hacerla adoptar por una pareja de españoles. Con un pasaporte extranjero, Cordelia puede romper la Estrella de David y retornar a la normalidad, pero es sólo una breve tregua. Es un engaño de breve duración, que la *Gestapo* no tarda en descubrir. Para salvar a la madre de la acusación de alta traición por ser

³⁶ Edvardson, C., *La princesa...*, op. cit., pág. 130.

³⁷ *Ibid.*, pág. 99.

³⁸ *Ibid.*, pp. 50-51.

³⁹ *Ibid.*, pág. 71.

media judía, Cordelia, la fiel; Proserpina, la predestinada; firma la aceptación de las leyes raciales. Se encuentra, así, arrancada de su familia. En su trasposición fabulesca, un pájaro espantoso la secuestra del nido.

Para la quinceañera es el descenso al Hades: primero internada en el hospital judío, donde es constreñida a aprenderse una identidad jamás imaginada, un aprendizaje que –a través de Theresienstadt– concluye en el infierno de Auschwitz, donde la marca A3709 es la sanción de su ya ineludible condición.

En el reino de los muertos –dirigido por dos crueles soberanos, el doctor Mengele y Marie Mandel– se vuelve *“la princesa de las sombras”*. Sólo pocas, poquísimas páginas asumen los rasgos transfigurados de la visión:

*“¿Quién mandó a Proserpina a servir al soberano de los infiernos? Porque era así que la muchacha vivía su destino. Ella no era perpetradora ni víctima, había sido enviada para servir, para ser utilizada y empleada. Para ser consumida como un lustroso centavo de cobre que refleja indistintamente aquello que no puede ser dicho.”*⁴⁰

Después de la liberación será llevada a Suiza, gravemente enferma en el cuerpo y el alma. Perseguida por el remordimiento y el sentido de culpa, experimenta *“la ira del sobreviviente que se vuelve angustia”*⁴¹ y se refugia en el silencio por mucho tiempo: *“Era muda. En principio era la palabra, pero al fin, las cenizas”*.⁴²

De su experiencia aún tan viva escribe a la madre que tiene necesidad de detalles sobre los campos de concentración para un libro. De aquella vida aún palpitante se apodera para escribir *Viaje de los argonautas en la marca*, donde la Shoá aparece casi como un meditado castigo divino; el fuego de Auschwitz, una suerte de siniestra purificación.

Una novela que deberá afrontar la ambigua relación de Elisabeth Langgässer con el judaísmo, pero que se revela pleno de estereotipos y lugares comunes. Cordelia no reconoce sus recuerdos, deberá fatigosamente buscar durante cuarenta años las palabras para decirlo.

Decide vivir en Suiza, de la cual asume la lengua y la ciudadanía. Se casa, tiene hijos, se transforma en una famosa periodista. El uso de la palabra en otra lengua se volverá su profesión, pero siempre permanece la zona de sombra.

Aquella identidad marcada a fuego por Auschwitz termina por transformarse en una elección. El catolicismo, la fe de la madre y de la infancia, ha perdido rápidamente significado. Se inscribe en la comunidad judía, quebrando así aquel hilo de Ariadna que la madre le había dado, el hilo del cuento, el mito y la poesía, sutil como seda y más fuerte que la muerte que la había conducido al Infierno.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 95.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 133.

⁴² *Ibid.*, pág. 117.

Pero Suiza es sólo una etapa. Se desplaza a Israel, con su hijo, inmediatamente después de la Guerra de Yom Kippur, no por fe, sino sintiendo la pertenencia a su pueblo en el momento en que éste corría peligro de aniquilamiento. Abandonando la paz y seguridad, va a vivir en el peligro y la provisionalidad. Invirtiendo el proverbio “*el niño que se quema, esquiva el fuego*” –éste es el título en la edición original y en la alemana–, ella es como un niño quemado que se obstina en buscar el fuego.

Si ya *La princesa de las sombras* se aleja de la narración canónica y cronológica, *Vivir aún*, de Ruth Klüger, señala un viraje en la escritura de la Shoá.⁴³

La obra es compleja por el tono y el cruce de planos espaciales y temporales, además de profundamente problemática. Se trata de un libro cuestionador, en el cual la autora plantea preguntas a sí misma, a sus amigos y a su propio hijo. Sus respuestas quiebran continuamente el hilo de la narración, constriñendo a los lectores a una implicación total: jamás se puede permanecer distante o indiferente.

La autora pone en discusión incluso la propia escritura en este libro de preguntas, de contradicciones voluntariamente no resueltas. “*Sólo en mis contradicciones me reconozco, a ellas me aferro, liberándolas.*”⁴⁴

Klüger escribe una obra absolutamente personal y original, trastornando las categorías literarias y lingüísticas más utilizadas. Una escritura decididamente transversal entre diversos géneros y formas, de particular efecto, una mezcla de autobiografía y reflexión ensayística sobre su rol de mujer, de autora, de sobreviviente, de judía.⁴⁵ El lenguaje, complejo, rico en tonos diferentes y citas, está privado de toda huella de autocompasión y sentimentalismo.

Aquí son puestos en discusión todos los lugares comunes o convenciones, incluso la elección entre los vocablos “Holocausto” y “Shoá”:

*“El Holocausto ha sido un acontecimiento, pero no existía la expresión y –por lo tanto– tampoco el concepto. Había sucedido, claro, que –entre otras cosas– muchos judíos habían sido asesinados en la Segunda Guerra Mundial. Sólo a partir de comienzos de los años setenta, la palabra se vuelve de uso corriente y delimita la cuestión. Que la palabra hebrea Shoá sea más adecuada, como recientemente se ha afirmado, no me interesa con tal que exista una palabra que se pueda usar sin perífrasis ni subordinadas.”*⁴⁶

⁴³ No equivocadamente se ha hablado respecto de la fundación de un nuevo canon: Heidelberger-Leonard, I. “Ruth Klüger ‘Weiter leben’. Ein Grundstein zu einem neuen Auschwitz-‘Kanon’?”, en Braese, St./Gehle, H./Loewy, H. (hrsg.v.). *Deutsche Nachkriegsliteratur un der Holocaust*. Frankfurt a. M., Campus Verlag, 1998, pp. 157-169. Sobre las contradictorias recepciones de la obra, convertida en un verdadero *best-seller*, ver Lezzi, E., op. cit., pp. 266-280.

⁴⁴ Klüger, R., *Vivir...*, op. cit., pág. 276.

⁴⁵ Lezzi, E. “‘Weiter leben’. Ein deutsches Buch einer Jüdin?”, en *Frauen in der Literaturwissenschaft*, N° 48. 1996, pág. 16.

⁴⁶ Klüger, R., *Vivir...*, op. cit., pág. 321.

Continuas referencias y citas de los autores favoritos son entrecruzadas por la lírica que Klüger ha comenzado a escribir hasta la adolescencia y marcan toda la narración, en una suerte de contrapunto. La lírica ingenua de la adolescente, retomada sin modificaciones, y aquella más madura de la adulta parecen expresar, en el continuo cruce de dos lenguajes diferentes, lo que la palabra de la prosa no puede comunicar. La poetisa y creadora toma la palabra, junto con la germanista de la universidad californiana, amante de la literatura alemana.

Paradigmas de la memoria-Paradigmas culturales

*“La guerra pertenece a los varones, éste es el origen de los recuerdos de guerra. Y el fascismo, con mayor razón –sean sus adeptos o sus adversarios–, es una cuestión de varones. Dicho de otro modo: las mujeres no tienen pasado. O no deberían tenerlo. Es poco elegante, casi indecente.”*⁴⁷

Muchas veces, en ésta y otras obras, Klüger denuncia la exclusión de la mujer del discurso público de la memoria, arrojada *“a la periferia del olvido”*.⁴⁸

Con respecto al paradigma de la memoria, que va de la obligación sagrada de la tradición judía a la radical inversión de Lyotard –que en el olvido ve la única forma del recuerdo y destruye toda posibilidad de comprensión y nominación–,⁴⁹ las tres escritoras asumen posiciones diferentes.

Elias cree poder contribuir a la construcción de una memoria colectiva a través de la transmisión pública y privada de la propia experiencia que permanece intacta, no obstante el extenso período de represión interna.

Edvardson parece, en cambio, tenazmente empeñada en una dimensión subjetiva de construcción de la propia memoria individual en el acto de la escritura, con una continua integración entre saber y no saber, introduciendo la memoria de adulta en la infantil. La escritura de su texto sigue la forma asociativa del recuerdo con *“repeticiones concéntricas”*.⁵⁰

Klüger indaga sobre los mecanismos individuales y colectivos de la memoria. Rechaza el rol de sobreviviente y el oficio del recuerdo, e intenta afirmar una identidad por fuera de este rol, haciendo añicos –con preguntas y reflexiones– la insostenible compacticidad. Continuamente afloran las dudas –no como otros sobrevivientes, sobre el valor absoluto de una conciencia limitada y subjetiva–, sino también sobre la fragilidad y caducidad del recuerdo:

“Cuanto más grande se hace la distancia temporal, más se vuelven incom-

⁴⁷ Ibid., pág. 8.

⁴⁸ Ringelheim, J. “Thoughts about women and the Holocaust”, en Gottlieb, R. S. (ed.). *Thinking the unthinkable. Meanings of the Holocaust*. New Jersey, Paulist Press, 1999, pág. 44.

⁴⁹ “Representar ‘Auschwitz’ en imágenes, en palabras, es una manera de hacer olvidarlo”, en Lyotard, Jean-François. *Le Différend*. Paris, Minuit, 1983, pág. 91.

⁵⁰ Lezzi, E. *Zerstörte...*, op. cit., pág. 182.

*prensibles los acontecimientos de aquellos años. Incluso a mí me parece, a veces, que los recuerdos que tengo en la memoria me son extraños. Son extraños para la persona en que me he transformado ahora.”*⁵¹

Aun más críticamente se ubica ante la memoria colectiva ya constituida, refuta las prácticas de culto y denuncia el abuso, estigmatizando la “museización mortuoria” de la Shoá, su banalización sentimental hasta el *kitsch* y el pornográfico consentimiento del horror, la creciente mercantilización.

Todo *Vivir aún* está atravesado por la continua confrontación con la memoria colectiva por medio de un repertorio de preguntas que se hace a sí misma y a los lectores, con tentativas de respuestas y contestaciones directas o indirectas con escritores de mayor o menor resonancia, interpelando a Peter Weiss, Elie Wiesel, Martin Walser.

Después de una larga represión interior, para las tres autoras, la escritura ha madurado a través del recorrido de una vida, en el cual la experiencia determinante de los campos, encuentra –*a posteriori*– una ubicación e incluso un sentido en la construcción de sí mismas, de ellas como mujeres adultas.

Las tres obras muestran el constituirse de la identidad femenina, el pasaje de la infancia a la adolescencia, destruido por circunstancias excepcionales; el descubrimiento doloroso de la sexualidad a través de la ofensa de las miradas lascivas de los guardias de Auschwitz, las penosas inspecciones corporales, las desolaciones de la maternidad, creadora de muerte. Recorre las descripciones de niños y madres enviados inmediatamente a la cámara de gas, el suicidio de mujeres a las cuales les fueron arrancados sus hijos. La escena más dramática de la narración de Ruth Elias es la elección de matar a su propia niña apenas nacida, para sustraerla de los inhumanos experimentos de Mengele y asegurarse una esperanza de supervivencia.

Para las tres, el proceso de identificación se cumple en la confrontación con figuras femeninas. En Elias, poniendo de relieve la figura de la refinada tía Hanca, propietaria de un afamado negocio de especialidades gastronómicas, y de la abuela “*imponente y enérgica (...) quien, desde en su negocio, dominaba todo*”.⁵² Si el padre es la figura afectiva central después de la fuga de la madre, que sale definitivamente de su vida, aflora –sin embargo– un sentido de orgullosa pertenencia matrilineal:

*“Mi madre, Malvina, nacida Ringer, famosa por su extraordinaria belleza de estampa semita.”*⁵³

“Mi hermana, Edith, (...) había heredado de nuestra madre rasgos típicamen-

⁵¹ Klüger, R. *Von höher...*, op. cit., pág. 33.

⁵² Elias, R., op. cit., pág. 230.

⁵³ *Ibid.*, pág. 14.

te semitas y una belleza tal que hacía que los hombres giraran para verla por la calle."⁵⁴

Para las otras dos autoras, en cambio, la relación central con la madre aparece dramáticamente lacerante. Para ambas, la relación con otras mujeres, la asunción de una serie de figuras maternas sustitutas, amigas, madres adoptivas que recomponen una relación filiar rota o conflictiva, fue determinante para la supervivencia.

Decididamente feminista, la visión de Klüger no cesa de revelar la opresión patriarcal, presente en igual medida entre verdugos y víctimas:

*"Después de haber sido vista algunas veces junto a Cristoph, algunos estudiantes judíos me pidieron hablar seriamente conmigo. No debía salir, dijeron, una muchacha judía con un goy, para peor alemán. Era indigno. ¿Vos, con tu historia, con muchachos alemanes? Hubiera sido diferente, dijeron, si yo fuese un varón. Yo no tenía aún suficiente familiaridad con la perversidad del rol sexual como para comprender tales finezas. Sentía sólo el desprecio por la mujer implícito en aquella distinción, y en la presunción masculina de querer ejercitar sobre mí una suerte de tutela. Primero, en Viena, había sido el desprecio de los niños arios por los que eran judíos; después, en Theresienstadt, el desprecio de los niños checos por los alemanes; ahora, el desprecio de los hombres por las mujeres."*⁵⁵

Aparece repetidamente la idea de la inocencia histórica: la guerra es vista como una cosa de hombres; las mujeres permanecen extrañas. Una red de relaciones femeninas –sin embargo– sin idealizaciones que lleguen a absolver a las guardias del *Lager*, le da fuerza y significación.

Como para todos los sobrevivientes de lengua alemana, para las tres escritoras la relación con el idioma y la cultura germanos –la amada lengua madre transformada en odiado idioma de los verdugos– es compleja y contradictoria.

En el relato de Elias, el ídish es *mameloschen*, la lengua de la *Gemütlichkeit*, del calor familiar, de la *Heimat*, lugar de origen de los afectos y la pertenencia, contrapuesto al masculino y guerrero *Vaterland*, patria.

Son las palabras en ídish del soldado libertador las que marcan los términos de una común pertenencia, contrapuesta al varonil léxico concentracionario. Al mismo tiempo, el alemán es la lengua de la socialización y de la cultura, que es *lebenserhaltend*, da la fuerza para sobrevivir, y en Theresienstadt constituye la más eficaz arma de resistencia.

Para las otras dos escritoras, la relación con la lengua madre significa un conflicto, incluso con la madre real y con la cultura alemana.

A Cordelia Edvardson, el lenguaje y el mundo le parecen irredimibles, y des-

⁵⁴ *Ibid.*, pág. 9.

⁵⁵ Klüger, R., *Vivir...*, op. cit., pág. 211.

pués de un largo silencio, para dar voz al horror se sirve de una lengua no contaminada y escribe en sueco. Pero en el relato, el sueco parece usado como puro *medium* del cual afloran los deshechos de la vida precedente: sonidos, expresiones, canciones, a través de los cuales vienen adjuntadas –en disolución– la lengua y la cultura alemanas, ambas culpables y vueltas contra la idea de una verdadera Alemania del humanismo, contrapuesta a la grosera brutalidad nazi.

La lengua (= madre) da la vida, pero también la muerte; puede condenar y salvar. Si la cultura alemana ha desembocado en Auschwitz, están las palabras de los grandes poetas dándoles fuerza y dignidad: “*Más tarde en la vida tendría la experiencia de que –lateralmente– se puede vivir y podemos nutrirnos de la palabra de una poesía.*”⁵⁶

A través de la narración, Edvardson puede elaborar su relación con la lengua materna junto con la que tiene con su madre, puesto que expresamente la madre biológica y también la madre simbólica ocupan el espacio dador de lenguaje y significado.⁵⁷ Pero permanece el rechazo al alemán en una travesía sin fin de una lengua extranjera a otra. El uso de la lengua de manera externa a su propio contexto –sueco, e inglés en Israel– define una zona franca de individualidad y distancia crítica, una identidad nómada.

La problemática de la relación con el alemán aparece desgarradora para Klüger: por judía, “*hablar la lengua de los denigradores de mi pueblo*”⁵⁸, y en Theresienstadt, ser discriminada por las niñas checas por ser de lengua alemana, “*la lengua de la madre equivocada*”.⁵⁹

Distingue entre el alemán de los asesinos y su idioma vienés, la lengua perdida de los judíos vieneses que su escritura ha salvado y fijado: “*En los días sucesivos aparecieron por la calle los primeros uniformes alemanes. Aquellos que los llevaban hablaban alemán, pero no como nosotros, y al comienzo creía todavía que este sitio no les pertenecía, y que era mi lugar.*”⁶⁰

La de los nazis no era, de hecho, la variante austríaca, pero tampoco la lengua de los grandes del humanismo alemán.

La difícil relación con la madre, a quien –de todas maneras– le debe la salvación, se revela en la dificultad del lenguaje: “*Mi madre y yo no teníamos una lengua en común.*”⁶¹ No era la madre, considerada depositaria de una memoria

⁵⁶ Edvardson, C., *La princesa...*, op. cit., pág. 14. He modificado la traducción italiana para una mejor y más significativa adecuación al texto alemán.

⁵⁷ Sobre la relación entre la madre y la lengua materna ver Muraro, L. *L'ordine simbolico della madre*. Roma, Editori Riuniti, 1991; Thun, E.-M. (comp.). *All'inizio di tutto la lingua materna*. Torino, Rosenberg & Sellier, 1998, pág. 78.

⁵⁸ Klüger, R., *Vivir...*, op. cit., pág. 99.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 89.

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 19.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 254.

no comunicada y envidiada, quien la ligaba a su relación problemática pero jamás rota con el alemán, que es para ella la lengua de la comunicación, el recuerdo, la lectura, la recuperación del pasado. Más que lengua **materna**, lengua **paterna**, en cuanto la escritora se siente hija de un padre inseguro y no idealizado:

*“Mi madre consideraba a mi padre como un hombre débil y sensible, yo lo veo como una persona con autoridad absoluta, pero falsa, un tirano de maravillosa luminosidad, de quien –en el fondo– no nos podíamos fiar porque no había regresado. Persona ambivalente para mí: colérico e impenetrable, luego de nuevo leve y alegre, e instancia última en todas las cuestiones. Sus ganas de vivir: hablaba de todos los colores que había conocido. Y su capacidad de disfrutar la vida, día tras día. Su carcajada la siento ahora. Era capaz de torcerse de la risa. También, a veces, yo río así, de una manera poco femenina, o al menos no como una señora, me han dicho. Como la hija de mi padre, pienso ahora.”*⁶²

Elias no se aleja de la narración “canónica” de la Shoá, reportando los acontecimientos auténticos de su vida aun cuando éstos sean vistos desde la retrospectiva de una mujer madura. En cambio, Edvardson y Klüger se insertan conscientemente en la tradición de la cultura alemana, rechazada en bloque por la primera, y aceptada después de una atenta evaluación por la segunda.

Mientras Elias mantiene su escritura en el ámbito del testimonio, las otras dos escritoras se insertan conscientemente en la tradición ya consolidada de la literatura de la Shoá, planteándose el problema de la escritura en confrontación con otras obras, en una declarada intertextualidad, promoviendo –como Delbo, el Wiesel tardío y Semprun– el pasaje de la dimensión cronística a la dimensión reflexivo-analítica.⁶³

Escribía Klüger: *“No puedo contar del Lager como si fuese la primera, como si ninguno hubiese hablado, como si lo lectores no supieran ya bastante, como si todo no hubiese sido ya aprovechado políticamente, estéticamente y aun como kitsch”*.⁶⁴

Reconocen y nombran modelos y referencias o los niegan, como el caso más conocido y celebrado de la literatura de la Shoá, el *Diario*, de Anne Frank, del cual rechazan el lenguaje conmovedor y rico en *pathos*, pero –sobre todo– su función consoladora.

Klüger cita, entre sus modelos, a Etty Hillesum, Simone Weil, y en negativo, Anna Frank; muestra aprecio por Edvardson, insertándola entre las grandes obras de memoria de la Shoá,⁶⁵ se compara con Primo Levi, al cual también Edvardson rinde homenaje, con un conmovedor *Primo Levi in memoriam*.⁶⁶

⁶² *Ibid.*, pág. 29.

⁶³ Taterka, T., *op. cit.*, pág. 179.

⁶⁴ Klüger, R., *Vivir...*, *op. cit.*, pág. 75.

⁶⁵ Klüger, *Dichten...*, *op. cit.*, pág. 209.

⁶⁶ Edvardson, *Die Welt...*, *op. cit.*, pp. 9-16.

Ser judía después de Auschwitz

Sometidas a la prueba extrema de una experiencia de muerte, las autoras de quienes nos ocupamos se vuelven conscientemente judías de una manera diferente, mostrando tres diferentes aspectos de la identidad judía después de Auschwitz: sionista realizada en Israel, Elías; críticas ambas, como judía secularizada en Israel, Edvardson, y como judía de la diáspora, Klüger.⁶⁷

La judía observante Elías no parece dudar de su pertenencia. La identidad ya definida se refuerza en Theresienstadt con el sueño sionista, y en el espíritu de los pioneros y de los padres fundadores es descrito el arribo al recién fundado Estado de Israel.

Para Edvardson, ignorante de sus propios orígenes, el descubrimiento de las raíces se entrecruza con la experiencia de la deportación y la muerte. Son las leyes raciales las que la definen judía, es en Theresienstadt que la muchacha –por primera vez– siente realizado “*su gran deseo de pertenencia*”⁶⁸ y es en Auschwitz que se marca definitivamente su identidad. Como laica no sionista va a Israel, para ella la única patria posible para los judíos, sin cesar de ponerse en guardia contra los fundamentalistas. No parar de interrogarse es su modo de redimir el pasado por ella, los hijos y los nietos contra la tentación del silencio, contra los nuevos peligros de los totalitarismos.

La emancipada no asimilada Klüger reivindica una individualidad más allá de las definiciones, rechazando una adhesión pasiva al judaísmo. Ningún aspecto de la cultura judía escapa a su mirada crítica y no por odio –expresamente refutado–, sino por fidelidad a sí misma, a su elección de lucidez, en nombre del derecho al pensamiento autónomo.

Para definir en una palabra estos tres modos de ser judía podríamos decir: Elías o “de la pacificación”, Cordelia Edvardson o “del desgarramiento”, Klüger o “de la distinción”.

También la experiencia determinante del campo de exterminio asume significados diferentes:

*“El rol que en la vida desarrolla el haber estado en un campo de concentración no se puede deducir de alguna incierta regla psicológica. Es diferente para cada uno, depende de aquello sucedido antes, de aquello que ha venido después y aun de cómo ha sido en el campo. Para cada uno, una cosa diferente.”*⁶⁹

Para Elías parece insertarse en un recorrido de vida firmemente determinado en sus coordenadas espirituales, para Edvardson se marca en la inquieta identi-

⁶⁷ Para un más amplio tratamiento del tema ver Calabrese, Rita. “Oltre la scrittura della Shoà. Alcune voci ‘femminili’”, en *Rassegna mensile d’Israel*, Vol. LXIV. 1998, en particular pp. 107-111.

⁶⁸ Edvardson, C., *La princesa...*, op. cit., pág. 2.

⁶⁹ Klüger, R., *Vivir...*, op. cit., pág. 169.

dad judía conquistada, mientras que para Klüger, judía consciente y laica, se vuelve fundamento de una conciencia crítica que acepta conflictos y preguntas sin respuesta.

Testimonios del dolor: Grete Weil

En 1980 se publica en Alemania un libro que parece prefigurar el viraje de la literatura de la *Shoá*, anticipando ya temáticas y formas de escritura. *Meine Schwester Antigone*⁷⁰ es memoria y –al mismo tiempo– su transformación literaria en una novela autobiográfica. Su autora, Grete Weil, nacida en Bavaria en 1906 y emigrada a Holanda al inicio del nazismo, no ha conocido la experiencia extrema de Auschwitz. El acontecimiento que marca su vida de manera determinante es el asesinato de su marido, el dramaturgo Edgard Weil, arrestado después de la ocupación nazi de los Países Bajos y deportado a Mauthausen.

El yo narrador, que se identifica con la escritora con una diferencia casi inexistente, presenta la cotidianidad de la sobreviviente en un moderno edificio en Frankfurt mediante la previsible repetición de gestos: “*Soy vieja, una vieja mujer*”⁷¹ es la primera, determinante forma de identificación; luego vendrá otro aspecto decisivo de su identidad: “*Pero soy judía. Una víctima*”.⁷² Una inversión de la acostumbrada categoría de referencia, pero –como en las otras escritoras– es la experiencia de la persecución la que da nacimiento al argumento de la escritura. “*Después de la guerra escribo, finalmente, un par de libros. Tratan de guerra y de deportación. No puedo contar de otra cosa. Es el punto cardinal de mi vida.*”⁷³

En forma diferente a muchas otras escritoras de memorias –a menudo, autoras de un solo libro–, para ella ésta será la primera recuperación de la actividad de la escritura emprendida ya de muy joven, después del gran corte de la guerra y de la lucha por la supervivencia. Y además, será la primera de una serie de publicaciones, novelas y relatos, en los cuales la narración procederá en ininterrumpida continuidad.

Son, sin embargo, poco comunes las motivaciones que la empujan a la escritura. No se trata de un imperioso impulso interno, el compromiso hacia las víctimas o la obsesión por los acontecimientos, sino de la ineludible presión externa, de la pregunta que vuelve una y otra vez desde los otros: “¿Por qué no se han defendido?”. La búsqueda de respuestas, no el mandato solemne o la memoria, es el resorte de la narración.

⁷⁰ Las citas están tomadas de las sucesivas ediciones de *Meine Schwester Antigone*. Frankfurt a. M., Fischer, 1982.

⁷¹ Klüger, R., *Vivir...*, op. cit., pág. 5.

⁷² *Ibid.*, pág. 6.

⁷³ *Ibid.*, pág. 56.

Además, la escritora parece repetidamente dudar del valor del testimonio y de la fuerza de la memoria. Si en un inicio acepta el rol de testigo como un deber (“*en aquel tiempo, aún creía que todo sobreviviente debía ser un testigo*”),⁷⁴ éste se va atenuando bajo el efecto devastador de la edad.

El libro se cierra con la afirmación de su desilusión: “*mi memoria está anulada*”.⁷⁵ También sucesivamente se da la conciencia de la imposibilidad de ser testigo: “*Por cuarenta años me he imaginado ser un testigo, y aquello me ha autorizado a vivir como lo he hecho. No soy más un testigo*”.⁷⁶

Para ella se volverá insostenible el peso de la memoria indirecta, el hecho de ser un testigo de tercer grado, voz del marido –una víctima– que jamás podrá contarle, de no haber ella misma experimentado un campo de exterminio; el rechazo del “nosotros” común de las víctimas por un “yo” individual de perseguida, dolorosamente condenada a la soledad, sin modelos comunes, sin referencias.

El flujo de la dolorosa rememoración se desanuda sin linealidad según la modalidad asociativa y fragmentaria del recuerdo, que va hacia adelante y hacia atrás, del pasado al presente, en la dimensión más psíquicamente subjetiva que se desestructura por la inserción de un escrito exterior: la crónica precisa, hasta en los más atroces detalles, de la “liquidación del ghetto” de Petrikau, de julio de 1943, bajo la forma de manuscrito.

Tal artimaña responde a diversas exigencias. Creando –ante todo– un fuerte contraste estilístico y temático, la escritora presenta el horror a través de la palabra de un perpetrador. Rechaza utilizar la imaginación y altera la habitual dimensión de la memoria, asumiendo la de los perpetradores, quienes ofrecen, junto al pueblo no judío, su reflexión. La crónica de la Shoá debe –para ella– volverse parte ineludible –también y sobre todo– de la historia de los culpables, reclamando a los alemanes por su propia responsabilidad.

La narración se presenta indirectamente, a través de una figura de identificación: Antígona, la hermana mítica que supo heroicamente rechazar las inhumanas leyes de la *polis*, que entonces –los años de plomo del terrorismo– se había convertido en símbolo recurrente de resistencia al poder.⁷⁷

Y hablando de Antígona, con ella la autora busca escribir un libro “*que no se deje escribir por mí*”,⁷⁸ que se vuelva un texto problemático. La referencia mítica y la tentativa de la escritura se hacen texto, permitiendo el flujo del recuer-

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 24.

⁷⁵ *Ibid.*, pág. 153.

⁷⁶ Weil, Grete. *Spätfolgen*. Zürich, Verlag Nagel & Kimche, 1992, pág. 102

⁷⁷ St. Braese habla de una verdadera fiebre, *Die andere Erinnerung. Jüdische Autoren in der westdeutschen Nachkriegsliteratur*. Berlin-Wien, Philo, 2002 pág. 546.

⁷⁸ *Meine...*, op. cit., pág. 17.

do, que se entrecruza estrechamente con el presente. La referencia al mito “*tiene aquí un efecto absolutamente historizador*”.⁷⁹

El interrogante puesto hasta el hastío sobre la ausencia de reacciones por parte de las víctimas es retomada con sincera curiosidad por una joven –absuelta de toda responsabilidad por la gracia del nacimiento tardío, de acuerdo a la definición convertida casi en un eslogan por el canciller Kohl– acusada de terrorismo por los refugiados. Los acontecimientos transcurridos continuaron planteando estos problemas hasta el presente, no sólo como tardía consecuencia, sino en cuanto la Historia plantea continuamente cuestiones vitales, elecciones decisivas.

En los recuerdos de la persecución, la judía no rechaza ser solidaria y dar escondite a una mujer paralizada de miedo, pero sin embargo, en la continua comparación con el heroísmo de Antígona, además de Juana de Arco y Sophie Schol, que ella sabe no poseer, puede finalmente dar una respuesta a la pregunta agobiante que –referida al presente– es válida aun para el pasado: “*Estoy contra la violencia y contra los simpatizantes de la violencia. Estoy contra vuestra fe de que podamos tener un Paraíso en la Tierra, y aún más contra vuestra guerra infernal y repugnante. Yo quiero la paz*”.⁸⁰

Otra cuestión delicada se plantea aquí: el discutido rol de los *Judenräte*, los Consejos Judíos que terminaron colaborando con los perseguidores, convencidos de poner dique a las consecuencias de la persecución y de lograr salvar a una parte de las víctimas

Incapaz de oponer resistencia, la autora tiene el doloroso coraje de ponerse como la contraposición de la heroína mítica: ella no es Antígona, yendo conscientemente al encuentro de la muerte, sino una víctima de las circunstancias inhumanas que se describen, en su actividad de “contable” de la muerte en el *Joodschen Schouwburg*, el punto de reunión de los judíos holandeses antes de la deportación. Una víctima rendida, cómplice de los verdugos, oprimida por el sentido de culpa que la impiadosa narración y el consuelo de algunos salvados no logran superar.

El sentido de una común identidad se hace siempre más precaria: no puede sentirse completamente parte del “nosotros” de las víctimas. Extraños son también los judíos de la diáspora, el amigo de la infancia –hoy ciudadano estadounidense– que “*probablemente jamás escuchó los nombres de Sobibor y Treblinka*”,⁸¹ los tíos furiosamente asimilados al nuevo contexto norteamericano pequeño burgués y xenófobo.

⁷⁹ Weigel, S. *Die Stimme der Medusa*. Dülmen-Hiddingsel, Tende, 1987, pág. 303.

⁸⁰ *Meine...*, op. cit., pág. 114.

⁸¹ Weil, G., op. cit., pág. 14.

Su misma identidad judía parece difícil de definir y se construye progresivamente a través de preguntas atormentadas: “*Judío, ¿qué es? Jamás lo he sabido, y aun hoy no lo sé con precisión*”.⁸² Habiendo crecido en una familia laica y asimilada, sin ligazón con la tradición, jamás ha sentido la pertenencia a un “*grupo que siempre ha querido ser un pueblo y jamás lo ha sido*”.⁸³ Después de las imposiciones del nazismo y del exterminio pudo, por la vía negativa, sentirse partícipe de un común destino de dolor y sufrimiento.

El arco de la narración, abierto en 1980 y continuado ininterrumpidamente a través de relatos y novelas, concluye poco antes de su muerte, en 1999, con la autobiografía.

Contrariamente al ritmo acostumbrado y al cruce de planos temporales de *Meine Schwester Antigone*, aquí el flujo de recuerdos se encuentra ordenado y organizado cronológicamente. La estructura está rigurosamente dividida en dos partes –antes y después del arribo del nazismo–, organizada en capítulos singulares con títulos precisos, insertos en la tradición de las autobiografías judeoalemanas, de la cual retoma la temática constitutiva:⁸⁴ ligazón apasionada con el paisaje natal, sentido profundo de pertenencia a la patria alemana, su lengua y su cultura, doloroso descubrimiento del antisemitismo.

La progresiva narración autobiográfica es interrumpida dos veces por materiales ya existentes. Las citas parecen suplir la falta de palabras para decir los puntos más difíciles: un cuento escrito en la Navidad de 1943, en el cual los acontecimientos son transfigurados en una tragedia –la primera tentativa de Grete Weil de representar el exterminio en curso– y una carta a Margarete Susman en la cual se explican las razones del retorno a Alemania, el país de los verdugos, después del fin de la guerra.

Llegada a la definición de “*testimonio del dolor*”,⁸⁵ con que concluye su reflexión sobre la escritura diseminada en toda la obra, declara la obligación ineludible –aunque sea problemática– de responder a la consigna adorniana: “*Yo creo, más bien, que el arte tiene que ver con el dolor, más que con la gran felicidad (...), si es que ésta existe*”,⁸⁶ afirmando la obligación ética del artista: “*Nosotros teníamos la maldita responsabilidad de explicarle a la gente cómo eran las cosas en el mundo y el hecho que los seres humanos son asesinos*”,⁸⁷ lo que da la explicación última de su concepción final de la existencia.

Nacida como Antígona para amar y no para odiar, declara la aceptación total

⁸² Weil, Grete. *Leb ich denn, wenn andere leben*. Frankfurt a. M., Fischer, 1998, pág. 74.

⁸³ *Ibid.*, pág. 75.

⁸⁴ Lezzi, E., *Zerstörte...*, op. cit., pp. 36 y ss.

⁸⁵ Weil, G., *Leb ich...*, op. cit., pág. 158.

⁸⁶ Weil, G., *Spätfolgen*, op. cit., pág. 24.

⁸⁷ *Ibid.*, pág. 25.

de la vida y la idea de una conciliación entre judíos y alemanes, tratando de reordenar todo cuanto sea posible en el mundo. *“Pero si del caos y la fealdad –esporádicamente y con mucho esfuerzo– nace una nueva forma que se relaciona con la luz cuando ha sido sepultada, esto no es traición a los muertos, sino la incierta tentativa de no dejar disipar completamente vuestra vida apreciada y santa hasta cuanto se puede.”*⁸⁸

Incluso aquí, como en *Antigone*, una de las últimas palabras es *ausgelöscht* (“extinta”, “exhausta”). Mientras allí la referencia era la precariedad de la memoria, aquí es un rayo de esperanza que cierra el arco de su existencia.

⁸⁸ Weil, G., *Leb ich...*, op. cit., pp. 254-255.

Lic. Natan
Sonis

Psicoanalista.
Psicólogo social.

Consideraciones sobre el poder de la metáfora en el discurso nazi

Hay muchas perspectivas desde las cuales interrogar el fenómeno del nazismo. Son inagotables. Muchas se articulan entre sí; otras, en cambio, prefieren simplificar y definir el fenómeno sobre la base de una o dos variables.

Se pueden mencionar factores religiosos, económicos, propios de la historia europea de antisemitismo y la manera en que éste tomó forma en el nazismo; o los factores psicológicos de la familia alemana, el lugar del padre y la madre-Estado; también la psicología social aporta elementos acerca de la personalidad autoritaria; y un sinnúmero de otros diversos abordajes que ofrecen explicaciones fragmentarias, sin intención de dar una explicación totalizadora.

Es mi intención compartir algunas reflexiones sobre el tema, que realizo desde mi perspectiva, que tiene como esquema conceptual el psicoanálisis, aunque no sea únicamente específico de esta disciplina el análisis del discurso y sus efectos en la conducta.

El psicoanálisis es una perspectiva que se especializa en otorgar un valor especial al lenguaje. Incluso Freud afirmaba, con cierto humor, que era el heredero de los brujos africanos que curaban con la palabra. Y es así: sabemos que una palabra puede aliviar, destruir, doler, matar, encantar, seducir.

También es cierto que las palabras, en sí mismas, pueden enfermarse y corromperse. Analizar las palabras permite comprender a las personas, las culturas y los momentos históricos. En la *Biblia* está escrito: "*Habla, si quieres que te conozcan*".

Desde el comienzo de la Historia hasta nuestros días, sobre las espaldas de los escribas de los rollos de la *Torá* pesa la responsabilidad de no cometer errores en su tarea de copiado, ya que el cambio de una sola palabra puede resultar en la destrucción del mundo.

Este respeto por la palabra hace que la polémica y la discusión de textos e ideas sean parte de la cultura judaica. En una misma página del *Talmud* son capaces de convivir opiniones opuestas de distintos exégetas. En la misma página, no en otra, ni en otro libro; ejemplo de convivencia difícil de hallar en estas épocas fundamentalistas.

Como las palabras nos construyen, quiero compartir algunas consideraciones que, desde la psicología y el lenguaje, se pueden construir acerca de la Shoá.

Witgenstein sostenía que los límites del lenguaje son los límites del pensamiento. Significa que pensamos desde nuestro lenguaje. No es que tenemos pensamientos y usamos el lenguaje para transmitirlos, sino que –precisamente– construimos ese pensamiento gracias al lenguaje.

Cortázar se preguntaba por qué hablamos: “*Hablamos porque somos, pero somos porque hablamos*”.

No era muy diferente de Borges, que escribió: “*Así como habla la gente, así es la gente*”.

Lo que va produciéndose en el lenguaje nazi, similar a los regímenes totalitarios, es un vaciamiento del contenido de las palabras y una sustitución de sentidos. Esto no es inocuo, sino que va deteriorando el aparato simbólico desde el cual leer la realidad. El lenguaje es el intermediario entre el orden social y la construcción de la subjetividad.

Un importante filólogo –fundamental en esta perspectiva del análisis del lenguaje– fue Victor Klemperer, quien investigó las características del lenguaje nazi y escribió sus reflexiones durante el transcurso de ese régimen.

Una de esas reflexiones fue enunciada así: “*Las palabras pueden actuar como dosis ínfimas de arsénico: uno las traga sin darse cuenta, parecen no surtir efecto alguno, pero al cabo de un tiempo, se produce el efecto tóxico*”.¹

Las palabras tóxicas

De eso se trata, de analizar el efecto tóxico en una población sometida a una “recodificación” de aquello que se le llama “estructura simbólica”, configuración mental desde la cual interpretamos, comprendemos la realidad e interactuamos en ella y con ella. Esta es la forma en que se reproducen los valores del régimen.

Reich, en su trabajo *Psicología de las masas y fascismo*,² centra su análisis en que la posibilidad de reproducción de un sistema social de valores sólo es posible garantizando que se convierta en conducta espontánea para la población.

Un abordaje que se articula con el análisis filológico de Klemperer es examinar las metáforas que el lenguaje construye. Morgan afirma que “*nuestras teorías y explicaciones de la vida organizacional se basan en metáforas que nos llevan a ver y comprender [...]. El empleo de la metáfora implica un modo de pensar y un modo de ver*”.³

Otros autores también han pensado en similar dirección acerca de la impor-

¹ Klemperer, Victor. LTI. *La Lengua del Tercer Reich*. Ed. Minúscula.

² Reich, W. *Psicología de las masas y fascismo*. Ed. Latina.

³ Morgan, Gareth. *Imágenes de la organización*. Ed. Alfaomega.

tancia de las palabras y del cuidado que merece el estudio de las metáforas que ellas construyen, ya que conllevan acciones concretas de las personas; desde ellas nominamos y significamos la realidad.

“Sabemos que hay palabras-clave, palabras-cumbre, que condensan nuestras ideas, nuestras esperanzas y nuestras decisiones, y que deberían brillar como estrellas mentales cada vez que se las pronuncia”, decía Cortázar, y continuaba así:

Si algo distingue al fascismo e imperialismo, como técnicas de infiltración, es precisamente el lenguaje, su manera de servirse de cada uno de los conceptos que estamos utilizando aquí para alterar y viciar su sentido más profundo y proponerlos como consignas de su ideología. Palabras como Patria, libertad y civilización saltan como conejos en todos sus discursos, en todos sus artículos periodísticos. Pero para ellos, la Patria es una plaza fuerte destinada –por definición– a menospreciar y amenazar a cualquier otra patria que no esté dispuesta a marchar a su lado en el desfile de los pasos de ganso. Para ellos, la libertad es su libertad, la de una minoría entronizada y todopoderosa, sostenida ciegamente por masas realmente masificadas. Para ellos, la civilización es el estancamiento en un conformismo permanente, en una obediencia incondicional. Y es entonces que nuestra excesiva confianza en el valor positivo, que para nosotros tienen estos términos, puede colocarnos en desventaja frente a ese uso diabólico del lenguaje.

Por la muy simple razón de que nuestros enemigos han mostrado su capacidad de insinuar, de introducir paso a paso un lenguaje que se presta al engaño, y si –por nuestra parte– no damos al lenguaje su sentido más auténtico y verdadero, puede llegar el momento en que ya no se vea con la suficiente claridad la diferencia esencial entre nuestros valores políticos y sociales y los de aquellos que presentan sus doctrinas vestidas con prendas parecidas.⁴

Creo que es bastante elocuente del valor que asigna Cortázar al lenguaje y de cómo el nazismo se sirvió de una jerga propia, es decir que creó un lenguaje de eufemismos para metaforizar lo indecible, lo siniestro, presente en sus prácticas de exterminio. Función de las metáforas: dieron cuerpo a lo inefable del horror.

La metáfora médica

El nazismo construyó una metáfora de la salud y la enfermedad: lo enfermo es el cuerpo social alemán; la enfermedad, los judíos. Plantear el tejido social desde la metáfora del cuerpo enfermo tiene importantes consecuencias: ¿quién se opone a una terapia, desde ese punto de vista?

⁴ Cortázar, Julio. *Argentina. Años de alambradas culturales*. Muchnik Ed.

Hay un diagnóstico (cuerpo enfermo) y un tratamiento indicado. Göbbels decía que si no se penaba por los microbios que morían en una inyección antibiótica, ¿por qué llorar por los judíos que enferman el cuerpo comunitario?

Así se da un imperceptible cambio en el lenguaje médico-político-criminal: el asesinato se torna “tratamiento especial”, y por lo tanto, se elude el problema de la muerte. El lenguaje aporta sus metáforas para lograr esta transfiguración.

Un sobreviviente ejemplificaba: “Los alemanes nos tenían prohibido el uso de las palabras ‘cadáver’ o ‘víctima’. Los muertos eran troncos de madera, mierda, cosas sin importancia alguna. Cualquiera que usara las palabras ‘cadáver’ o ‘víctima’ era golpeado. Los alemanes nos obligaban a utilizar las palabras figuradas; esto es, títeres, muñecos o –asimismo– ‘schmates’, que significa ‘harpas’, para referirnos a los cuerpos”.

Así, lentamente se elude la problemática del asesinato. Si el otro no es otro, ¿qué lamentar? Son cosas, gérmenes por cuya desaparición nadie llora.

Otro autor, Winckler, en su libro *La función social del lenguaje fascista* analiza el libro *Mi lucha*, y encuentra allí una mirada elaborada por un diagnosticador médico-social.⁵

Encuentra que en *Mi lucha* se describe al mundo en cuanto enfermedad. ¿De qué se padece? De progreso. Afirma que el progreso se le aparece al fascismo únicamente en su aspecto negativo, porque trastoca los valores históricos de la raza que ese discurso sostiene. ¿Qué sugiere este diagnosticador? Propone una carnicería como desenlace, encubierta bajo la metáfora del rescate de la raza.

¿Cómo se describe el progreso en este nuevo “diccionario”? Los aspectos progresivos del desarrollo cultural se convierten en “cáncer”, en “pestilencia”. Describe como “enfermedades sociales” a la situación política. Sutil transmutación.

¿Y cuál es la consecuencia de esta metaforización del progreso? Que sea pensado y tratado como enemigo.

En *Mi lucha* ofrece su diagnóstico acerca del nocivo peligro que causa el progreso:

- “el envenenamiento de nuestra vida sexual”,
- “la judaización de nuestra vida espiritual”,
- “prostitución de nuestro instinto reproductor”,
- el “envenenamiento de nuestra juventud”,
- la “prostitución del amor”,
- “la infección sifilítica del organismo popular”,
- el “emponzoñamiento del alma”.

Consecuencia imperativa: una vez instalada la metáfora de la enfermedad, hay que administrar el tratamiento. Ahora será el deber de la colectividad el perseguir al provocador, en adelante designado como “parásito”.

⁵ Winckler, Lutz. *La función social del lenguaje fascista*. Ed. Ariel.

El diagnóstico adquiere una realidad que será tanto más creíble en virtud de la persecución o tratamiento. Este es lo que confirma de manera absoluta el diagnóstico. La lucha contra el agente corruptor prueba la existencia de ese diagnóstico.

El *pogrom* hace así superflua tal comprobación. Precisamente es a esta forma de terapia a la que apunta el diagnóstico. Convierte el tratamiento como modo de confirmación del mismo diagnóstico. Es afirmar que el acto mismo de administrar un tratamiento demuestra que se está enfermo.

En *Mi lucha* aparece el adversario metaforizado en sus formas de enfermedad, plaga, parásito o criminales.

Los marxistas se ven denostados como:

- “*sabandijas*”,
- “*criminales*”,
- “*perjuros*”,
- “*vagabundos callejeros*”,
- “*desertores*”,
- “*salteadores de caminos*”,
- “*maleantes antinacionales*”,
- “*embusteros (...) internacionales*”,
- “*traidores a la Patria y asesinos del pueblo*”.

Para los parlamentarios no tiene otras apelaciones, sino:

- “*bandoleros políticos*”,
- “*traficantes parlamentarios*”,
- “*criminales*”,
- “*proxenetas*”.
- “*bribones de partido*”,
- “*embusteros*”,
- “*miserables*”,
- “*hienas de partido*”,
- “*gentuza de partido*”,
- “*chusma de partido*”,
- “*bellacos canallas*”,
- “*cleptómanos políticos*”.

Sus características y medios políticos son “*el embuste y la mentira*”, la “*cobardía y la irresponsabilidad*”, la “*inconsciencia ruda y brutal*”, el “*chanchullo y la extorsión*”, el “*engaño*” y el “*embuste*”.

El lenguaje de Hitler convierte, pues, al adversario en condenado sin apelación, y a sí mismo, en perseguidor-liberador. Proyectará sobre el primero la culpabilidad de un sinnúmero de males (“*traición al pueblo y a la Patria*”).

El otro, el enemigo, está nominado con metáforas que lo desalojan prácticamente de la categoría humana: “*extremo de lo malo*”, “*conservado detritus del organismo de nuestro pueblo*”, “*piojos revolucionarios*”.

¡Qué curioso! Un psicoanalista estaría tentado a hablar, aquí, de mecanismos de defensa, proyección de los aspectos propios de los seguidores del nazismo.

Es llamativa la coincidencia entre lo nombrado por el diagnosticador y su propia patología. El médico encuentra en su paciente lo que niega de sí mismo.

La metáfora terapéutica

La metáfora de la enfermedad caló hondo en la representación mental del pueblo. Y por ende, también la de la necesidad del correspondiente tratamiento antijudaizante.

Mucha de la nueva terminología nazi fue expresión directa de la ideología que caracterizaba al pueblo alemán, plenamente identificado con la metáfora de sentirse atacado por una enfermedad. Así, los asesinatos pasaron a ser “*tratamientos especiales*” y el exterminio del pueblo judío se torna la “*Solución Final*” al problema.

La nueva semántica disfraza que los deportados hacia su exterminio son nada más que “*reasentados en el Este*”; los pogroms son “*acciones*”; los escuadrones de la muerte, “*grupos de tareas*”; las víctimas serán “*trapos*”, “*muñecos*”, “*bloques de madera*”, etc.⁶

Incluso, la palabra “liquidar” interviene para desplazar la atención de que se está frente a la muerte de seres. Primero, en los diarios alemanes se leía “*batir a tiros*” al enemigo, pero luego se dejó de usar, odio mediante, por la palabra “*liquidar*”.

“Liquidar” es un verbo perteneciente al lenguaje comercial, recuerda Klemperer. Se “liquida” una deuda, un negocio. Dice que cuando se liquidan personas se acaba con ellas como si sólo fuesen valores comerciales. Nuevamente la función de la metáfora: este lenguaje cosificador genera una representación social de estar en la defensa y no en el ataque. Los criminales pasan a verse como simples “trabajadores cumpliendo órdenes defensivas”, protegiendo el pueblo de sus gérmenes.

Tal como lo sostiene la ideología nazi, el sistema de explotación del capitalismo está emparentado con la concepción tóxica. Son los judíos y su relación con el dinero quienes han envenenado el sistema. Es decir, en este análisis no hay contradicciones de clase ni intereses, sino que todo conflicto es subsumido en uno solo: los judíos y su potencial patógeno.

⁶ Brodsky, Patricio. “El uso político del eufemismo en la jerga política nazi: de la exclusión de la lengua al exterminio de los sujetos”, en Internet.

Algunas de las denominaciones de lo judío:

- “*judíos tiranos de los pueblos, unidos por el dinero y la sangre*”,
- “*judío internacional*”,
- “*finanza judía mundial*”,
- “*judaísmo financiero supranacional*”,
- “*bolsa de la judería internacional*”,
- “*capital bursátil del judío*”,
- “*judería internacional de las finanzas mundiales*”.

Judía es:

- la “*prensa democrática judía*”,
- la “*prensa judía*”,
- “*prensa judía de la bolsa y los marxistas*”,
- “*las gacetillas judías burgués-democráticas*”,
- “*la jauría de la prensa judía*”,
- “*las víboras de los diarios judíos*”.

Judíos son también el sistema parlamentario y los partidos políticos:

- “*necedad del Parlamento democrático de estirpe judía*”,
- “*partidos judíos*”.

Judía es la democracia:

- “*democracia judía*”,
- “*el pensamiento judío democrático de la adoración ciega del número*”.

Judía es la República de Weimar:

- “*imperio judeo-democrático, cuya dirección (...) está en manos de judíos*”.

Judío es el marxismo. Sus dirigentes serán designados con el apelativo de:

- “*chusma de gerifaltes judíos*”,
- “*judaicos envenenadores del pueblo*”,
- “*hebraicos corruptores del pueblo*”.

El marxismo es “*el arma económica*” del “*judío internacional*”, de la que se vale para “*esclavizar a los pueblos libres*” el “*capital bursátil de la judería internacional*”.

Una analista alemana, Brentano, opina que es tan vasto el catálogo de cosas que recaen en los judíos que es prácticamente ilimitado. Es más, afirma que judía es “*la guerra*” y “*la paz*”; en una palabra, judío es todo cuanto existe en la realidad.

¿Y qué pasaría si ganasen los judíos? ¿Qué metáfora de siniestro futuro se ofrece configurar a la representación colectiva?

“Si vence el judío, con la ayuda de su credo marxista, sobre los pueblos de este mundo, entonces su corona será la aureola funeraria de la humanidad toda, y entonces girará este planeta, sin hombres ya, perdido en el éter, como hace millones de años”, la del “oscuro velo de una época sin cultura”. (Es esencial retener la palabra “cultura” como analizador del discurso metafórico nazi.)

Este es el supuesto poder destructivo que se atribuye a los judíos, el auténtico caos en que el fascismo transformó el mundo (¿mecanismo de proyección, desde el léxico psicoanalítico?).

De la cultura como metáfora a la metáfora del no tiempo

“Si los judíos vencen, volveríamos a una época sin cultura.” La palabra “cultura”, en el léxico nazi, es esencial.

Algunas reflexiones de Cortázar al respecto:

A lo largo de la Segunda Guerra Mundial, yo escuchaba desde mi país, Argentina, las transmisiones radiales, por onda corta, de los Aliados y de los nazis. Recuerdo, con un asco que el tiempo no ha hecho más que multiplicar, que las noticias difundidas por la radio de Hitler comenzaban cada vez con esta frase: ‘Aquí Alemania, defensora de la cultura’. Cada noche, la voz repetía la misma frase.

La repetía mientras millones de judíos eran exterminados en los campos de concentración, la repetía mientras los teóricos hitleristas proclamaban sus teorías sobre la primacía de los arios puros y su desprecio por el resto de la humanidad, a la que consideraban como inferior. La palabra ‘cultura’, que concentra en su infinito contenido la definición más alta del ser humano, era presentada como un valor que el hitlerismo pretendía defender con sus divisiones blindadas, quemando libros en inmensas piras, condenando las formas más audaces y hermosas del arte moderno, masificando el pensamiento y la sensibilidad de enormes multitudes.

Eso sucedía en los años cuarenta, pero la distorsión del lenguaje es más grave en nuestros días, cuando la sofisticación de los medios lo hace más eficaz y peligroso. Porque ahora franquea los últimos umbrales de la vida individual y, desde los canales de televisión o desde las ondas radiales, puede invadir y fascinar a quienes no siempre son capaces de reconocer sus verdaderas intenciones.

Retomando a Klemperer: *“El rostro de una época o de un país, la expresión de una época, se define también por su lenguaje”.*

Así circula en el discurso nazi la palabra “cultura”, como expresión de un saber que vence al tiempo. La metáfora sobre la cultura y sus enemigos, así como la eternidad de la misma, colaboró en la construcción de la representación social del tiempo.

Klemperer narra que, en el examen final de la secundaria, había una pregunta trampa: “¿Qué viene después del Tercer *Reich*?”. Si un alumno ingenuo respondía: “El cuarto”, era suspendido de manera implacable como discípulo del partido.

La respuesta correcta era así: “¡Nada, pues el Tercer *Reich* es el Imperio eterno de los alemanes!”.

Y si el tiempo lineal se anula, la verdad implícita en la metáfora que plantea el nazismo es inmutable, tan perdurable como el concepto de la raza aria. Esta es la representación que flota invisible entre las palabras.

No es casual dar un ejemplo de cómo se construyen estas metáforas en un examen de colegio. Es en estas instituciones donde se reproduce de manera de “*conducta espontánea*”⁷ la perspectiva que el lenguaje nazi ofrece para nombrar y significar la realidad.

Y ya que enfocamos en los estudios secundarios, espacio donde se plasma y trasmite una cultura, detengámonos un poco en los planes de estudio y su particular uso del idioma.

Un trabajo práctico de colegio:⁸

Tema: ¿Cómo podemos aprender a reconocer la raza de una persona?

1. Resumir las características espirituales de las distintas razas.
2. Recoger de las historias, ensayos y poemas ejemplos de ilustración etnológica. Subrayar aquellos términos que describen la forma de ser y la esencia del espíritu.
3. Verificar las expresiones, gestos y movimientos que nos llevan a conclusiones en lo que respecta al espíritu racial.
4. Determinar también las características físicas, que van conjuntamente con las espirituales en cada una de las razas.
5. Tratar de descubrir la naturaleza intrínseca del alma racial a través de los caracteres, en relatos y trabajos poéticos, en su actitud más profunda. Aplicar este sistema de observación a personas de nuestro círculo o relación.
6. Recoger carteles de propaganda y caricaturas para nuestro libro de notas de este estudio racial y clasificarlos de acuerdo a un esquema. ¿Cuál es la imagen de belleza que hace realzar el artista: a) en publicaciones, carteles deportivos, propaganda laboral, y b) en publicidad para cosméticos? ¿Cómo son los cazadores, alpinistas y pastores que dibujan?
7. Recoger también de revistas ilustradas y periódicos, etc., fotografías de escolares destacados, hombres de Estado, artistas y otros que se hayan distinguido por sus ejecuciones ejemplares (por ejemplo, en el campo de la economía,

⁷ Reich, W., op. cit.

⁸ Graf, Jakob. *Familienkunde und Rassen biologie fur Schuler 2aea*. München, 1935.

- los deportes, etc.). Determinar la raza preponderante y la mezcla, de acuerdo con las características físicas. Repítase este ejercicio con la fotografía de los grandes hombres de todas las épocas y naciones.
8. Cuando observemos monumentos, bustos, esculturas, etc., dar especial atención a la raza de la persona que se refleja y a sus características físicas. Tratar de encajarlas y armonizarlas con las que haya tenido como característica espiritual racial.
 9. Observar a gente cuya especial característica racial haya llamado nuestra atención, incluso cuando anden o estén hablando. Observar sus gestos y expresiones.
 10. Observar a los judíos. Su manera de andar, su postura, sus gestos y sus movimientos al hablar.
 11. ¿Qué le choca a usted de la forma en que un judío habla y canta?
 12. ¿Cuáles son las ocupaciones que tienen los judíos que usted conoce?
 13. ¿Cuáles son aquellas ocupaciones en las que no encontramos a los judíos? Explicar este fenómeno de acuerdo con los principios y el carácter del alma judía.

¿A qué tipos de acciones empujan estas metáforas? Son cuestiones extensas. Nosotros que amamos las palabras, porque ellas alientan nuestra verdad, nuestra esperanza y nuestra lucha, seguimos denunciando esta traición al lenguaje.

Este fue el eje del trabajo expuesto y del poder de las metáforas.

Para finalizar, quiero citar algo acorde al espíritu de estas reflexiones, escrito por Cortázar:

La tecnología le ha dado al hombre máquinas que lavan la ropa y la vajilla, que les devuelven el brillo y la pureza para su mejor uso. Es hora de pensar que cada uno de nosotros tiene una máquina mental de lavar, y que esa máquina es su inteligencia y su conciencia. Con ella podemos y debemos lavar nuestro lenguaje político de tantas adherencias que lo debilitan. Sólo así lograremos que el futuro responda a nuestra esperanza y a nuestra acción, porque la historia es el hombre y se hace a su imagen y a su palabra.

Bibliografía adicional:

- Mosse, George L. *La cultura nazi*. Ed. Grijalbo.
Sontag, Susan. *La enfermedad y sus metáforas*. Ed. Taurus.

Lic. Patricio
A. Brodsky

Sociólogo.
Miembro de la Comisión
de Cultura del Museo
del Holocausto-*Shoá*,
de Buenos Aires.

Discurso y decurso *Reflexiones sobre la memoria histórica y la identidad en el judaísmo post-Shoá*

La memoria histórica es una construcción social que sostiene y posibilita la cohesión de un grupo. 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.*¹

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 pre-*

¹ Jelin, Elizabeth. “La construcción de la memoria a veces da para debatir, otras no”, en *Río Negro*, 29/12/02; en <http://www.rionegro.com.ar/arch200212/s29s15a.html> (6/8/04).

sente y la utopía es la ideación del futuro”.² Lo interesante de este carácter ideal de la memoria y su relación con la conciencia y la utopía es que nos permite entender la memoria 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 presente (Lavabre, 1997). No es, entonces, una simple reproducción mecánica del pasado, pues implica una selección y reconstrucción, donde el presente actúa como filtro.*³

Para el sentido común dominante, el “combate por la memoria” asumirá la apariencia de una oposición polar entre memoria y olvido.⁴ En realidad, existirá un proceso permanente de construcción y reconstrucción de la memoria y el olvido, intentos de represión censora (imposiciones de olvidos), construcción de “recuerdos” míticos, etc. Memoria y olvido son una diada dialéctica, se implican uno al otro, es virtualmente imposible tanto la memoria –en tanto recuerdo absoluto– como el olvido completos. La memoria se compone de recuerdos y olvidos. Ella “elige” qué recordar y qué olvidar.

*Hay una lucha política acerca del sentido de lo ocurrido, y también del sentido de la memoria misma. El espacio de la memoria es un espacio de lucha política, muchas veces en términos de lucha contra el olvido. En realidad, las consignas esconden una oposición entre distintas memorias rivales: es memoria contra memoria.*⁵

*“La memoria es selectiva, es una construcción social a medio camino entre el olvido y el recuerdo absoluto.”*⁶ Todorov refiere el cuento de Jorge Luis Borges

² Vila de Prado, Roberto. “Las identidades colectivas entre la construcción y la reconstrucción”, en *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Vol. 5, Nº 1, junio de 1999. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, Universidad Autónoma Gabriel René Moreno. En el *website* de la Universidad Autónoma de Centro América, <http://www.uaca.ac.cr/acta/2000may/rvila.htm#nota-tit>.

³ Ibid.

⁴ Recordemos que, para la teoría psicoanalítica, el olvido es una forma de represión.

⁵ Jelin, E., op. cit.

⁶ Todorov, Tzvetan. *La memoria del mal*, en UNESCO.org, http://www.unesco.org/courier/1999_12/sp/dossier/txt01.htm, 5/6/2004

Funes, el memorioso, que ilustra la futilidad de una memoria no selectiva. Los sujetos reprimen, censuran –con relativo éxito– los recuerdos de lo traumático, mientras que los colectivos sociales asumen la tragedia como parte de su identidad colectiva (la Shoá para los judíos, el genocidio para los armenios). Estas catástrofes son integradas a la historia colectiva y son sacralizadas en ritos centrales, que cumplirán la función de “*lieux de la memoire*” (“lugares de conmemoración”), en palabras de Pierre Nora; espacios centrales, de allí en más, para la definición de su propia identidad. En el judaísmo, ese lugar lo ocupa la conmemoración de *Iom HaShoá* (Día de la Shoá).

*La memoria no se opone al olvido. La memoria es, siempre y necesariamente, una interacción entre el olvido (el hecho de borrar) y la salvaguardia del pasado en su totalidad, algo –a decir verdad– imposible. En una de sus narraciones, Funes, el memorioso, el escritor argentino Jorge Luis Borges imaginó un personaje que retiene la totalidad de lo que ha vivido: es una experiencia pavorosa. La memoria selecciona, en el pasado, lo que considera importante para el individuo o la colectividad; además, lo organiza y lo orienta de acuerdo con un sistema de valores que le es propio. A los pueblos les gusta más recordar las páginas gloriosas de su historia que las vergonzosas. Las personas, por su parte, a menudo procuran liberarse de un recuerdo traumatizante, sin lograrlo.*⁷

La aparición de una preocupación gnoseológica por la memoria aparecerá a partir de finales de la década de 1960,⁸ en forma contemporánea con el comienzo del proceso de mundialización del mercado mundial conocido como “globalización”, el que implicará –a nivel cultural– los intentos de imposición de una identidad única, global, disolvedora de las identidades minoritarias. Esto provocará “formaciones reactivas”, movimientos de reivindicación de identidades peculiares. Así, la aparición de la reivindicación de múltiples memorias tendrá que ver con el combate por las múltiples identidades. En este sentido podemos hablar de identidades “dominantes” e identidades “subalternas”, en una permanente confrontación por la apropiación del sentido de la Historia como parte de la lucha por la hegemonía de una sociedad.

El historiador francés Le Goff decía: ‘La memoria colectiva no es sólo una conquista, es un instrumento y una mira de poder. Apoderarse de la memoria y el olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases,

⁷ *Ibid.*

⁸ Las primeras reflexiones sobre la memoria colectiva datan de la década de 1920. Maurice Halbwachs será quien inaugure este campo del saber. Halbwachs murió de inanición, asesinado por los nazis en el campo de Buchenwald, en 1945

*de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas.*⁹

El desarrollo de los estudios sobre la memoria, en particular los vinculados a los grandes genocidios del siglo XX, está relacionado con varios hechos que se produjeron fundamentalmente en la década de 1960. El contexto de esa época estaba dado por la crisis del modelo de acumulación taylorista-fordista y el comienzo del proceso de mundialización del mercado mundial, llamado “globalización”. Esta última, desde el punto de vista cultural, implicará un proceso de homogeneización (hegemonización); por lo tanto, y para confrontar con él, apareció una plétora de procesos colectivos reivindicatorios de la diversidad de identidades particulares, expresada en una multitud de memorias históricas correspondientes a las distintas ideologías de cada grupo involucrado. Memorias de la alteridad.

Existe una memoria oficial, dominante, hegemónica, pero también existen diversas memorias, memorias “censuradas”, la memoria histórica de las víctimas, memoria subalternizada que perdura como tradición oral, como rito colectivo, como motor de las representaciones populares, 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. Estos 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 negadores del Holocausto se enrolan en esta corriente (el historiador Pierre Vidal Naquet los llamó “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 Sznajder, 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*

⁹ Sonis, Natan. *Acerca de la memoria, su función y para qué sostenerla*, en Hagshamá. El lugar de los jóvenes en la Organización Sionista Mundial, 1º/8/99, <http://www.hagshama.org.il/es/recursos/view.asp?id=530> (3/8/04).

*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 el nazismo y sobrevivieron, sólo representan una pequeña minoría. Para el resto de nosotros es una experiencia mediada por representaciones”.*¹⁰

Siguiendo a estos autores, la memoria judía no puede ser otra que “memoria histórica”; esto es, memoria mediada por representaciones sociales de lo 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.

Complicando 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 “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 último 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–, que existe bajo el control de lo que ella denomina “mémoire ordinaire” (memoria común), y el “yo” de entonces, el “yo” de Auschwitz, que existe bajo el dominio de la “mémoire profonde” (memoria profunda). La memoria común, dice la autora, nos insta a considerar el sufrimiento de Auschwitz como parte de una cronología¹¹ que es fácil de conceptualizar intelectualmente. La memoria profunda, por otro lado, nos recuerda que el pasado de Auschwitz no es realmente pasado y nunca lo será.¹² Delbo utiliza la

¹⁰ 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.

¹¹ 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 “memoria temporal” y “memoria atemporal”, pero opté por respetar los términos originales que utiliza la autora, con su traducción de sentido. **(Nota del traductor.)**

¹² Sobre la temática de las memorias profunda y común, Saül Friedlander, en el capítulo VII de su libro *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe* (Bloomington e Indianápolis, 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 me-

imagen de una serpiente que se desprende de su vieja piel para surgir revestida de una “nueva” naturaleza después de los años de campo. Desafortunadamente y al contrario de lo que ocurre con la piel de la 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 olvidarlo ni un momento. Entonces, ¿está usted viviendo con Auschwitz? No, vivo junto a él. Auschwitz está allí, inalterable, preciso, pero envuelto en la piel de la memoria, una piel impermeable que lo aísla de mi ‘yo’ presente’¹³.”¹⁴

Como síntesis de mi concepción de la memoria, creo oportuno culminar este párrafo con una cita del historiador Bruno Groppo, la cual, pese a ser larga, es detalladamente explícita en relación a los elementos que conforman la memoria.

La memoria, en tanto presencia del pasado, es el fundamento de la identidad. La memoria colectiva; es decir, la memoria compartida por un grupo social, reasume y reelabora la historia de este grupo en función del presente, seleccionando ciertos aspectos del pasado, destinados a ser recordados y transmitidos, y condenando otros al olvido. Las identidades colectivas, incluidas las identidades nacionales, son –en gran medida– el resultado de este trabajo de memoria, que presenta dos características esenciales. Ante todo, es una obra de selección entre los innumerables elementos que componen el pasado. La memoria es selectiva. En efecto, es imposible recordar íntegramente el pasado: sólo una parte de él permanece impresa en la memoria, mientras el resto cae en el olvido. Por lo tanto, memoria y olvido son indisociables, como las dos caras de una misma medalla o dos aspectos de una misma realidad. Es importante observar que también el olvido interviene en el proceso de construcción de la identidad, en particular de las identidades nacionales, que están fundadas precisamente sobre el olvido compartido de muchos aspectos del pasado (...). La segunda característica consiste en que la memoria no es una restitución idéntica de los eventos pasados, sino siempre una reconstrucción del pasado en función de los problemas y las preocupaciones del presente. El recuerdo de un mismo suceso varía en el tiempo, asumiendo significados

moria profunda totalmente centrada en los años de la Shoá y una memoria cotidiana que ‘reestablece el yo en las rutinas normales pre y post-campes, pero también ofrece detalles objetivos -desde el ventajoso punto de vista actual- de qué debió haber hecho en una situación como ésta’. 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”.

¹³ Langer, Lawrence. “Introducción”, en Delbo, Charlotte. *Auschwitz and After*. New Haven y Londres, Yale University Press, 1995, ítem xi. Traducción: Rosette C. Lamont.

¹⁴ Linchet, Dominique. “Memoria, transferencia y reconstrucción”, en *Nuestra Memoria*, Año XI, N° 24. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, enero de 2005.

distintos según los momentos y las épocas en las cuales viene evocado. En Francia, por ejemplo, la memoria de la Revolución Francesa no es la misma en la época del Frente Popular, que al día siguiente de la Liberación o en ocasión del segundo bicentenario. El trabajo de la memoria consiste, precisamente, en la reconstrucción incesante del pasado a la luz del presente, atribuyéndole cada vez nuevos significados y contribuyendo –de tal modo– a la construcción, también ella permanente, de las identidades, sean individuales o colectivas. También la pérdida de memoria significa la pérdida de la identidad: equivale a cortar total o parcialmente los filamentos que unen al grupo o al individuo con su pasado y que dan un sentido a su presente (...). Cada grupo social, del más pequeño al más grande, produce y transmite su memoria específica, que constituye –como lo hemos dicho– el fundamento de su identidad. En cada sociedad existe –por lo tanto– una pluralidad de memorias de grupo, o memorias sociales, que coexisten y frecuentemente se confrontan, provocando verdaderas y propias guerras de memoria, porque cada una de estas memorias colectivas busca afirmarse, frente a las otras, para devenir memoria dominante; es decir, aquélla compartida por el número más grande de personas. Cada grupo recuerda de su propio pasado, sobre todo, aquellos aspectos que contribuyen a valorizar y consolidar su identidad, mientras deja –en cambio– en la sombra, condenándolos consciente o inconscientemente al olvido, aquellos que atentan con cargar de prejuicios tal identidad.¹⁵

Sobre memoria e identidad en el judaísmo¹⁶

La identidad en el judaísmo asumirá una forma peculiar. Nadie puede dudar que –como dice Wang– tiene un fuerte arraigo en la victimización: *“Pareciera ser, en consecuencia, que parte de nuestra autodefinición como judíos está sustentada en la hipótesis de la victimización. Y para que la hipótesis siga viva, es necesario alimentarla constantemente”*.¹⁷

Tal vez esto se deba a una mirada erigida desde la construcción de una dualidad basada en el carácter de alteridad permanente en el cual se mantuvo a la

¹⁵ Groppo, Bruno. “Memoria y olvido del pasado nazi en la Alemania de la segunda posguerra”, en *Memoria. Revista mensual de política y cultura*. Nº 164, octubre de 2002. En <http://www.memoria.com.mx/164/groppo.htm> (7/8/04).

¹⁶ Cuando nos referimos a la “memoria judía” o la “memoria en (o para) el judaísmo” asumimos que no existe una única “memoria judía”, más bien nos referimos a la memoria hegemónica en dicho grupo social. Existen, aquí también, “memorias subalternas”; por ejemplo, los sectores ultrarreligiosos interpretan la Shoá como un “castigo divino” debido a la *Haskalá* (Iluminismo) y al abandono de los preceptos de D’s, o como planteó Ovadia Yossef: *“Las víctimas de la Shoá eran la reencarnación de pecadores que habían cometido toda suerte de pecados contra D’s, que vinieron a este mundo a pagar sus culpas”*, etc.

¹⁷ Wang, Diana: “Victimización e identidad. Reflexiones serias a partir de textos humorísticos”, en *Recreando la cultura judeoargentina 2*, tomo 1. Buenos Aires, Milá, 2004, pág. 283.

judería europea en la Europa cristiana durante –al menos– los últimos mil años. En palabras de Pilar Rahola: “*Europa no se explica sin lo judío, y al mismo tiempo, siempre se ha explicado contra lo judío. Es decir, contra sí misma*”.¹⁸

Esta dialéctica segregación-integración otorgará a la identidad judía una doble faceta. Nuevamente Wang refiere el doble carácter (exógeno-endógeno) de la definición en la identidad de cualquier grupo, al tiempo que remarca la diversidad de situaciones que enmarcan las autodefiniciones de la identidad judía:

Ser judío –como cualquier otra identidad– admite, en principio, dos definiciones: la exógena (cuando soy definida como judía por los de afuera, los que no son judíos) y la endógena (que se subdivide en dos: cuando soy definida como judía por los otros judíos y cuando yo me reconozco como tal) (...) La definición exógena. Desde afuera, en la Argentina somos definidos como judíos por nuestro apellido (la comunidad argentina cataloga rápidamente como judío a todo apellido alemán y eslavo), nuestro aspecto físico (piel muy blanca, ojos claros, nariz encorvada), nuestra ropa y/o arreglo personal (uso de kipá, largas barbas), los lugares que frecuentamos (clubes e instituciones judías, religiosas o laicas), etc. (...) Debido a que el grueso de la inmigración judía en la Argentina provino, a comienzos de siglo (XX), de Rusia, la imagen física del judío se corresponde con la de aquellos inmigrantes. Los ‘rusos’, mote con el que aún hoy se nos llama –o los ‘moi-shes’ o los ‘paisanos’,– deja afuera a los sefaradés y, muchas veces, también a los alemanes, franceses, italianos, etc., que –debido a ello– sufren, en principio, una discriminación menos grosera (...). Definición endógena. Desde adentro, ser judío parece definirse por varias cosas. La definición oficial de la comunidad judía religiosa –paradójicamente similar a la definición nazi– es que es judío todo nacido de vientre judío. Pero para muchos de nosotros, el ser judío pasa por otros lados:

- a) *Obviamente, está el haber sido criados como judíos, en cualquiera de sus formas (religiosa o laica, tradicional o integrada), en una familia que –en algún punto– se define como judía.*
- b) *Puede darse que, aunque no haya sido criado como judío, el hecho de saber que alguno de los progenitores lo es puede actuar como disparador de una investigación de la historia y un sentimiento de pertenencia.*
- c) *Una de las cosas que caracterizan a un grupo humano que se reconoce como grupo es la noción compartida de una historia común. También para los judíos. Está, en consecuencia, la vivencia del pasado común, hecha de historia y rituales, que se traduce muy concretamente en códigos particulares para comprender y conocer la realidad.*

¹⁸ Rahola, Pilar. “A favor de Israel”, en *Análisis*, Vol. XXIII, febrero de 2003. En <http://www.revistaanalisis.com/2003/03-02/internacional.html>.

d) *Está la hermandad, la solidaridad que se produce al pertenecer a un grupo minoritario.*

Sin embargo, lo judío –como sucederá probablemente con otros grupos minoritarios– no es unívoco, sino que aparece segmentado por sectores. Podemos diferenciar entre aquellos que profesan la fe religiosa y la observancia de los preceptos en sus distintos grados y, en el otro extremo, los laicos, lo que determina puntos de vista, hábitos, modos de vida muy distantes. Pero también está la cuestión de gustos, preferencias y estilos entre sefaradim y ashkenazim, entre los que inmigraron a principios de siglo y los que vinieron más tarde, entre los que provienen de países eslavos, los de países germanos, los de Asia menor, los de Africa, etc. Si nos ponemos a observar con detenimiento veremos cuántas diferencias hay entre nosotros (sin entrar a considerar otras segmentaciones sociales, como por ejemplo, la actividad laboral, el segmento socio-cultural, las ideologías, el nivel de compromiso comunitario y/o político, etc.) (...) No somos un colectivo social. Estamos muy lejos de serlo, salvo –claro está– en la mirada del antisemita, que cree que somos todos iguales (...). Y sin embargo, a pesar de tantas diferencias, todos somos –nos sentimos, nos reconocemos– judíos.¹⁹

La filósofa Magalí Milmaniene, en una ponencia presentada en las “V Jornadas Nacionales de Sociología”, producía algunas reflexiones sobre la identidad judía:

La identidad judía se haya conformada por el conjunto de valores, ideas, tradiciones, lenguajes y códigos que conforman una cosmovisión particular que trasciende lo meramente religioso. Nos oponemos, entonces, a reducir la identidad judía a una sola de sus dimensiones, sea ésta religiosa, ideológica o cultural. El imaginario judío se haya, además, consolidado por una historia milenaria de persecuciones, lo que opera como factor unificador, más allá de las diferencias ideológicas que cada cual atribuya a su identidad. Y es precisamente el modo como se relaciona el judío con lo persecutorio lo que marca el eje ético de la identidad. La condición judía, creo, no es un atributo elegible, del cual se puede uno desprender por un acto de libertad, sino que configura un modo ontológico del ser en el mundo. Por lo tanto, todo lo que éste haga será leído como el acto de un individuo judío que, aun cuando ‘decida’ dejar de serlo, no será más que un judío que reniega de su condición.²⁰

¹⁹ Wang, Diana. *Lo judío. Reflexiones de una judía “nueva”*, mayo de 1998, en http://www.hexabus.com/personal/Diana/c_serjud.html (7/8/04).

²⁰ Milmaniene, Magalí. “Algunas reflexiones sobre la identidad judía después de la Shoá”, ponencia presentada en las “V Jornadas Nacionales de Sociología”. Buenos Aires, 2002.

Relacionando todo lo dicho sobre identidad judía podemos afirmar que –dado el carácter particularmente irreductible que ha tenido el judaísmo en Europa, el cual se ha mantenido “guetizado”; esto es, aislado y delimitado, a veces expulsado y perseguido– el judaísmo emerge como la representación de la alteridad. A pesar de la Emancipación, durante la cual permaneció bajo la apariencia de una integración casi completa, nuevamente bajo el nazismo surgirá con fuerza este modo ontológico de la condición judía de la que habla Milmaniene, un **judío** podrá dejar de **ser** (puede ser muerto), mas no podrá dejar de **ser judío**. Este carácter es único, y dará a la identidad judía una fortaleza inusitada.

En la concepción judía de la memoria existen dos instancias: la primera es entender la memoria como *Zajor*, una apelación al recuerdo de lo sufrido y vivido como pueblo, y la segunda, como *Izkor* (la oración de la memoria), una apelación ritual al recuerdo de los muertos, una oración dirigida a D's, para que los recuerde. Memoria de lo que fuimos y de quiénes fuimos. La memoria del primer tipo es activa, la del segundo, pasiva. La del primer tipo es una interpelación, un llamado activo a recordar (“*recuerda a Amalek*”); la del segundo es una invocación sacra, una exigencia a D's para que no se olvide de los muertos, para que cumpla su parte del pacto.

La memoria en el judaísmo consiste en la asunción de ciertas representaciones sociales, que posibilitan la construcción y reconstrucción de la identidad del colectivo judío. Es una memoria de los ausentes, de las víctimas, una memoria acechada. En palabras de Ricardo 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.

Es una memoria que asume la apariencia de un perenne combate contra el olvido, la apelación de las víctimas de la *Shoá* a quienes los sobrevivieron: no olvidar, que el mundo se entere. La mayor parte de los sobrevivientes de la tragedia judía, al principio, callaron, pero no olvidaron. Como dijo Elie Wiesel, “*el olvido no era una opción*”.

Para nosotros, olvidarse nunca fue una opción. Recordar es un acto noble y necesario. La llamada de la memoria, la apelación a la memoria,

nos alcanza desde el alba de la Historia. Ningún mandato figura tan frecuentemente, tan insistentemente, en la Biblia. Debemos recordar todo lo bueno que hemos recibido y todo el mal que hemos sufrido.

Como bien ilustra Wiesel, la apelación a la memoria es parte constitutiva esencial de la identidad judía, incluso de la identidad religiosa. Las apelaciones al recuerdo de las raíces: en la *Biblia*, cada vez que D's le habla a algún profeta lo hace apelando a la memoria histórica del pueblo y a su identidad genealógica: *"Yo soy el Señor, tu D's, el D's de Abraham, de Isaac y de Jacob"*.

La memoria en el judaísmo es una memoria que no puede desligarse, por un lado, del hito fundante, la salida de la esclavitud en Egipto, y por el otro, de la tragedia y las persecuciones.

Es una memoria que nace de un hito libertario, la salida de la esclavitud egipcia, y que luego incorpora el periplo de su propia persecución. Se torna memoria del sobreviviente, una forma particular de memoria, la memoria de las víctimas.

Aun el judío ateo o el más deliberadamente asimilacionista sitúa su identidad con referencia al destino histórico del pueblo judío y al enigma de su supervivencia (...) Para un judío, mantenerse en silencio sobre una parte determinante de su propia historia (la Shoá) (...) es una automutilación.²¹

Y es cierto, la identidad judía es la de un pueblo perseguido, victimizado, sobreviviente; identidad que se construye desde la memoria dual de la libertad remota y las persecuciones contemporáneas. Tiene ese origen clavado como el hierro candente de las cadenas de la esclavitud, que alguna vez rompimos y que deben vivir en el recuerdo constante de que alguna vez fuimos esclavos.

Nuestra memoria es una memoria en movimiento, en equilibrio dinámico, o al decir de Franz Rosenzweig: *"El recuerdo histórico no es un punto fijo en el pasado que vaya estando, cada año, un año más pasado, sino que es un recuerdo siempre igual de cercano, que propiamente no ha pasado, sino que es recuerdo eternamente presente. Cada uno en particular debe ver la salida de Egipto como si él mismo hubiera participado en ella".²²*

Mil años de cultura que, al mismo tiempo, fueron mil años de alteridad. Una identidad en permanente dialéctica dentro-fuera. La díada inclusión-exclusión otorga un carácter muy especial a la concepción judía de la memoria. Un pue-

²¹ Steiner, George, citado en Hassoun, Jacques. *El exilio de la memoria. La ruptura de Auschwitz*. Buenos Aires, Xavier Bóveda Ediciones, 1998, pág. 28.

²² Rosenzweig, Franz, citado en Brodsky, Patricio. "La Shoá como memoria colectiva. Representación, banalización y memoria", en *Nuestra Memoria*, Año IX, N° 21, abril de 2003. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, pág. 32.

blo por dos milenios sin tierra y que, a pesar de la dispersión geográfica, idiomática y hasta cultural, se mantuvo unido a una pretérita identidad común a través del “culto” a la memoria, a través de rituales comunes.

Es casi una osadía que –en tales condiciones y cuando, en situaciones mucho más favorables, grandes imperios, unidos territorial, idiomática, culturalmente, han desaparecido– el pueblo judío se haya mantenido fiel a sus tradiciones, a su identidad, aun cuando esto –en muchos casos– significó el asesinato colectivo de comunidades enteras. El judío es el pueblo más perseguido y, a la vez, más subsistente de la Historia occidental.

Quizás el secreto de la supervivencia del judaísmo se deba, al menos en parte, a una muy fuerte relación entre memoria e identidad colectiva. Los escritos sagrados judíos están plagados de apelaciones al recuerdo. *Zajor*, recuerda, es uno de los verbos que aparecen con mayor frecuencia en la *Torá*. Es un imperativo al pueblo judío, pues el recuerdo es la base de la construcción de una memoria histórica colectiva que se erija en identidad común.

“*Siempre habrá judíos mientras recuerden. No hay pecado más grande que el olvido*”, señala Simon Wiesenthal.

De igual forma, los sobrevivientes de la *Shoá* relatan que, al igual que el Ireneo Funes de Borges, aunque quieran olvidar no pueden. La apelación a la memoria hecha por quienes fueron asesinados los persigue sin piedad.

*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 suficiente con relatar una sola noche en Treblinka, contar su crueldad, la insensatez del asesinato y el ultraje nacido de la indiferencia. Sería suficiente encontrar la palabra correcta y el momento propicio para decirlo para agitar a la humanidad fuera de su indiferencia e impedir al verdugo volver a torturar.*²³

El apego a las tradiciones y, sobre todo, a la memoria está sintetizado en la *Hagadá* de *Pésaj* (el relato de Pascua), que ordena dos cosas: “y les contarás a tus hijos” (como forma de mantener viva la identidad, la historia colectiva a través del relato y la memoria de lo acontecido) y “cada uno de vosotros, cada año,

²³ Wiesel, Elie, citado en *Hope, despair and memory. Excerpts from Elie Wiesel's Nobel Prize Lecture*, en <http://www.zchor.org/wiesel.htm>.

deberá vivir el relato de la Hagadá como si en ese mismo instante estuviera saliendo de Egipto” (como indicador de la fuerte valoración del testimonio, de la palabra del protagonista).

*La Hagadá de Pésaj nos enseña que debemos sentirnos como que somos nosotros los que salimos de Egipto. El Séder de Pésaj propone una vivencia, y no una lección escolarizada del pasado.*²⁴

La memoria en el judaísmo es, pues, una memoria erigida desde una identidad colectiva fundada en un sistema de representaciones sociales cimentado en, por un lado, la valoración de la libertad (salida de la esclavitud en Egipto), lo sublime del milagro; y por otro, el recuerdo de la *Shoá* (asesinatos en masa de la era nazi), el horror de lo siniestro. Tiene este carácter dual y contrapuesto.

El pueblo judío se define como tal en la memoria de dos hechos fundamentales. El primero de ellos será la inauguración de su identidad a partir de la salida de la esclavitud en Egipto. Este es el acto fundacional que delimitará su presencia, a partir de la negación de la esclavitud y la valoración del acto de liberación colectiva. En este mismo acto inaugural aparece la identidad colectiva a través del acto de aceptación de “La Ley”, la palabra “divina” encarnada en norma en los Diez Mandamientos. De hecho, el acto de incorporación a la vida comunitaria judía, la asunción de los plenos derechos como judío, el *Bar Mitzvá*, está profundamente emparentado con aquel acto inaugural:

*En arameo (antiguo idioma semítico de uso popular entre los judíos en la dispersión), ‘bar’ quiere decir ‘hijo de’ y ‘mitzvá’, en hebreo, significa ‘precepto’. Entonces, ‘Bar Mitzvá’ es ‘el hijo del precepto’. Precepto quiere decir regla, mandato, orden, ley, sistema; es así que ser un ‘hijo del precepto’ representa ser un hijo de la Ley, preferentemente entendida como la Ley otorgada por el Eterno D-s a los hombres en el Libro de los Libros, que es la Torá, y una persona dispuesta y consciente a integrarse como elemento del gran sistema del Orden Universal.*²⁵

La introducción del “pacto” con D’s creará condiciones ideológicas que podremos rastrear más de 2.500 años después: la valoración de la libertad como un valor absoluto y universal, y el “contrato social” como síntesis del pacto y el otorgamiento de la Ley.

El otro hecho que delimitará la identidad del colectivo judío será, más contemporáneamente –sobre todo a partir de la década de 1960–, la memoria de dos

²⁴ Sonis, N., op. cit.

²⁵ Ribco, Yehuda. *Bar Mitzvá*, 26/5/02, en <http://www.barmitzva.com.ar/Costumes/bar1.html> (12/10/04).

milenios de persecuciones y, fundamentalmente, la rememoración del asesinato colectivo de una tercera parte de su población durante la Shoá.

La identidad de un pueblo perseguido se construye alrededor de la memoria de que existió un intento de eliminación, una identidad construida desde la memoria del exterminio. Un hecho tan traumático como un genocidio generará un trauma colectivo que desembocará en una “*identidad victimizada*”.²⁶ Contribuirá a esto el sentimiento de culpa –por haber sobrevivido– que llevan los sobrevivientes de la tragedia. Se concebirá una identidad que gira en torno a la rememoración de la persecución y el exterminio sufridos.

En los procesos de construcción de la memoria colectiva, sobre todo a partir de acontecimientos tan traumáticos como la Shoá, se corre un doble riesgo: por un lado, la iconización, la elevación del dolor propio a la categoría de sacro, lo que implica su ahistoricidad y –por lo tanto– su carácter de tragedia “inexplicable racionalmente”. En este sentido opera parte de la llamada “*industria del Holocausto*”, según Finkelstein. Por otro lado, cabe el riesgo de la banalización, la borradura de sus límites individuales, su eliminación como elemento identitario particular a partir de su inclusión en una generalidad indiscriminada.

Tzvetan Todorov nos advierte de este peligro dual que acecha a quienes rememoramos la Shoá:

*Los Caribdis y Escila del trabajo de la memoria se llaman ‘sacralización’ y ‘banalización’. La sacralización no equivale a afirmar la especificidad de un acontecimiento, que exige establecer su relación con los demás (para identificar su posición única en la Historia); aquélla, por el contrario, exige aislarlo del resto, mantenerlo en un territorio aparte, donde nada puede acercársele (...). La sacralización impide extraer del caso particular una lección general, establecer una comunicación entre el pasado y el presente; impide, por lo tanto, que quienes no pertenecen al grupo involucrado capitalicen su experiencia (...). El peligro inverso, la banalización, consiste en superponer el pasado al presente, en asimilarlos sin más, con el resultado de desconocer uno y otro.*²⁷

Un acontecimiento inesperado, un “no pensado” –según Fernández–, generará una importante crisis en el pensamiento occidental. La Shoá, pese a la existencia de procesos genocidas anteriores y posteriores, generó un *shock* de tal envergadura que muy pocos pensadores entendieron, a excepción, tal vez, de Theodor Adorno, Max Horkheimer, Hannah Arendt y Dwight McDonald, quie-

²⁶ Wang, D., “Victimización...”, op. cit.

²⁷ Todorov, Tzvetan. “Lo verdadero y lo justo. El trabajo de la memoria”, en *Le Monde Diplomatique / El Dipló*. Buenos Aires, abril de 2001, pág. 34.

nes fueron capaces de detectar la particularidad –e implicancias– de este hecho para Occidente mientras las chimeneas de Auschwitz aún ardían.

Creó un “hiato gnoseológico” de tal magnitud que aún no se ha encontrado una forma consensuada para nominarlo. Este fenómeno, para los angloparlantes, se denomina “*Holocaust*”, con lo que destacan un supuesto carácter “sacro”, “sacrificial”, ligado a una mirada de corte “martirológica”; en Alemania será “Auschwitz”, dado que –al mismo tiempo– es un nombre propio, aunque no refiere al lugar, sino al sistema de exterminio, se intenta destacar su carácter particular, su singularidad; mientras que en Francia e Israel y para el pueblo judío en general será *Shoá*, con lo que se destacará su carácter de “tragedia inesperada”, ya que este término es una palabra hebrea que significa devastación, arrasamiento.

Esta dificultad para nominar un único acontecimiento tiene que ver, por un lado, con el carácter inédito de ese hecho histórico; de hecho, es a partir de la *Shoá* que el jurista Raphael Lemkin desarrolla el concepto de genocidio,²⁸ aunque luego se desarrolló el concepto de Rudolph Rummel de democidio.²⁹ A partir de allí, existe una confrontación de sentidos entre estos conceptos, que

²⁸ “Se entiende por **genocidio** el dar muerte en forma deliberada a un grupo de personas por motivos de etnia, nacionalidad, raza, religión, política u otras causas. La palabra ‘genocidio’ fue creada por Raphael Lemkin, judío de Polonia, en 1944, de las raíces *genos* (palabra griega que significa familia, tribu o raza) y *-cidio* (del latín *-cidere*, forma combinatoria de *caedere*, matar). Lemkin luchó para que las leyes internacionales definiesen y prohibiesen el genocidio, lo que se consiguió en 1951. Se ha debatido mucho la verdadera definición de la palabra. Adversarios han insistido en que el sentido de la palabra debería incluir las masacres de algunos gobiernos, a pesar de que la ley internacional tiene un alcance más estrecho, y discuten el que esta definición limitada pueda significar la expiación de los gobiernos totalitarios que, según sus datos, llegaron a matar a más de 100 millones de sus propios ciudadanos durante el siglo XX. Otros grupos insisten en que la palabra debe ser utilizada sólo en el sentido que le da la ley internacional, que limita el significado a grupos ‘nacionales, étnicos, raciales o religiosos’, incluso si así quedan excluidas algunas masacres.” Definición de la enciclopedia digital *Wikipedia*, en <http://es.wikipedia.org/wiki/Genocidio>.

²⁹ “Democidio es un término acuñado por el científico político R. J. Rummel para describir ‘el asesinato de cualquier persona o pueblo por un gobierno, incluye el genocidio, el politicidio y el asesinato en masa’. Por ejemplo, las matanzas patrocinadas por los gobiernos, por razones políticas, serían consideradas democidio. El democidio puede incluir muertes que derivan de ‘un imprudente y depravado descuido por la vida’; esto contempla las muertes que se producen a través de las hambrunas en masa. No obstante, se usa en el sentido más amplio de ‘asesinado por’, incluyendo toda clase de ‘razón-resultado’ en la relación entre un acto de gobierno y la muerte real de una persona. Es más, calculando el número de víctimas, no se necesita evidencia de la muerte de nadie; el resultado del cálculo estadístico es, para Rummel, la prueba eficaz. De relativamente reciente origen, la palabra se ha extendido en el discurso, particularmente por los activistas de derechos humanos, legales y sociales. Sin embargo, debemos señalar que el término democidio todavía no es ampliamente aceptado. Aunque es clara la intención de Rummel de que el término democidio debe incluir las muertes en combate en las guerras, muchos han objetado la caracterización de tales muertes como asesinato.” Definición de la enciclopedia digital *Wikipedia*, en <http://es.wikipedia.org/wiki/Democide>.

tiene que ver con lo “inédito” del fenómeno y con diferentes visiones del mismo suceso.³⁰

Sobre el silencio posterior a Auschwitz y la construcción de la memoria acordamos con la interpretación que, de dichos acontecimientos, realiza el politólogo italiano Enzo Traverso. Este autor relaciona el silencio posterior a la Shoá, al menos en Italia y Francia, con la necesidad de construir una “*épica de la resistencia*” en tierras en las cuales lo que dominó fue la felonía y la colaboración, además del ominoso silencio ante el exterminio de los judíos.

El silencio colaboró a una rápida censura de las responsabilidades –individuales y colectivas– y las actitudes de un indisimulable mutismo y falta de voluntad de intervención en el salvamento de vidas, actitud que ha quedado inmortalizada en el brillante poema del reverendo Martin Niemöller, cuya oposición al nazismo le costara ocho años de encierro (1937-1945) en los campos de concentración de Sachsenhausen y Dachau.

El poema de Niemöller, escrito en 1945 y popularizado luego por Bertold Brecht, es muy conocido. Dice así:

Vinieron primero por los comunistas, y nada dije porque no era comunista; entonces vinieron por los judíos, y nada dije porque no era judío; entonces vinieron por los católicos, y nada dije porque era protestante; entonces vinieron por mí, y en aquel momento nadie quedó para reclamar por mí.

Este poema refiere al silencio de la población alemana ante la política terrorista del Estado nazi, silencio que luego se prolongara al resto de Europa y se extendiera hasta casi veinte años de finalizada la guerra. Recién en ese momento, la Shoá comenzó a tornarse observable.

La Shoá quedó oculta tras la máscara ensangrentada de un Occidente desgarrado por cincuenta millones de muertos. Disipados los nubarrones de la guerra, y vuelto el mundo a un período de “paz”, recién se tornó observable durante la década de 1960.

Dos acontecimientos operaron como catalizadores de ello: en primer lugar, el juicio a Adolf Eichmann en Jerusalén, durante 1961, y los testimonios allí movilizados produjeron una rememoración, una sensibilización de la memoria colectiva; el segundo acontecimiento tuvo lugar en la primer mitad de 1967, pe-

³⁰ A mi entender, si bien el concepto de **genocidio** cumplió un objetivo importante en relación a la instalación del problema, tiene un alcance muy limitado, ya que -como vimos arriba- el concepto “*genos*” refiere a familia, tribu o raza, con lo cual se limitaría el alcance de lo definido como genocidio. En este sentido, compartimos aquí el concepto de **democidio** desarrollado por Rudolph J. Rummel (ver el sitio *web* <http://www.hawaii.edu/powerkills>). Creo que el concepto de Rummel es más exacto, ya que al hacer referencia al concepto griego “*demo*” (población), el asesinato de cualquier grupo humano quedaría bajo su cobertura.

riodo durante el cual el mundo árabe se preparó para embarcarse en una guerra contra Israel, la que finalmente se produciría del 5 al 10 de junio, la Guerra de los Seis Días. Previo a la guerra, referentes del mundo árabe anunciaban su intención de liquidar el Estado de Israel y a su población judía,³¹ lo cual reavivó el temor a otro genocidio. Estos son, básicamente, los dos acontecimientos que ayudaron a construir una mirada diferente sobre lo acontecido durante la Shoá.

La memoria de Auschwitz ha experimentado una trayectoria diferente. Subterránea y oculta durante varias decenas de años, finalmente se ha impuesto en el espacio público (...). Durante los años sesenta 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, encarnada 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 aniquilamiento. Es durante esta fase cuando 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).³²

No es casual que los perpetradores de los asesinatos de masas intenten, como última medida, negar sus crímenes –o minimizar sus alcances– como forma de intentar derrotar a la memoria, que se les yergue amenazante. Recordemos que Hitler, en un discurso pronunciado en vísperas de la invasión a Polonia, dijo

³¹ Para apreciar el clima que se vivía por entonces, incluyo aquí algunas declaraciones hechas por referentes del mundo árabe semanas antes de la Guerra de los Seis Días: "Las fuerzas egipcias tomaron posiciones de acuerdo a los planes predeterminados. Nuestras fuerzas están completamente preparadas para llevar a cabo una batalla fuera de los límites de Egipto (...). La Guerra Santa restituirá la tierra robada a sus legítimos dueños." (Abd al-Mahsan Mortagi, comandante de las Fuerzas Terrestres Egipcias, a la radio egipcia *Saut el- Arab*, 18/5/67.) "Nuestras fuerzas están, ahora, completamente prontas, no sólo para repeler la agresión, sino para iniciar la liberación y echar abajo la existencia agresiva del sionismo en nuestra tierra árabe." (Hafez al-Asad, ministro de Guerra sirio, al periódico sirio *al-Thowra*, 20/5/67.) "La existencia de Israel es un error que debe ser rectificado. Esta es nuestra oportunidad de borrar nuestra vergüenza de 1948 (Ndr: Se refiere a la aplastante derrota de la agresión árabe contra el naciente Estado judío). El objetivo evidente es eliminar a Israel del mapa." (General Abd al-Rahman Aref, presidente de Irak, a *Radio Bagdad*, 1º/6/67.) "O nosotros, o Israel. No hay otro camino, y no aceptaremos otra solución más que la liberación de Palestina (...). No puedo imaginar que aun un solo israelí quedará vivo una vez que la batalla comience." (Ahmed Shukeiry, al periódico jordano *al-Anwar*, 2/6/67. En AA.VV. *Informe sobre el Medio Oriente*. Buenos Aires, Ediciones OSA, 1968, pp. 326 y 328.

³² Traverso, Enzo. "La memoria de Auschwitz y del comunismo. El 'uso público' de la Historia", en *Memoria. Revista Mensual de Política y Cultura*, N° 166, diciembre de 2002, en <http://www.memoria.com.mx/166/traverso.htm> (6/8/04).

que: “He dado la orden –y haré ejecutar por un pelotón de fusilamiento a cualquiera que pronuncie una sola palabra de crítica– de que nuestro objetivo de guerra no consiste en alcanzar cierta línea, sino en la destrucción física del enemigo. Acorde con esto, he puesto a mis escuadrones de ‘calaveras de la muerte’ en alerta –por ahora sólo en el Este–, con órdenes de ejecutar, sin compasión, a hombres, mujeres y niños de origen y lengua polacos. Sólo así ganaremos el espacio vital que necesitamos. Después de todo, ¿quién habla, hoy en día, del aniquilamiento de los armenios?”.³³ En este caso, encontramos que la memoria del olvido opera como mecanismo desinhibidor.

En muchos casos, la aparición de diversas formas de banalización de lo acontecido durante la Shoá, sumada a la aparición –durante la década de 1970– de diversas corrientes historiográficas autodenominadas “revisionistas” –pero que, en realidad, son lo que Vidal Naquet denominó “asesinos de la memoria”–, quienes intentan –mediante artilugios pseudocientíficos– demostrar que la Shoá no existió, es lo que impulsó a muchos sobrevivientes a romper décadas de silencio y “compartir” su tragedia personal. Un silencio en el cual habían caído por varios motivos la falta de lenguaje para expresar el horror vivido, la necesidad de superar el roce tanático rehaciendo sus vidas, el dolor sentido ante las “sospechas” de los demás acerca de por qué habían sobrevivido, las omnipresentes “culpas” por haberlo hecho, etc.

Es sabido que la mayor parte de los sobrevivientes mantenía en silencio sus experiencias de guerra. Algunos, muy pocos, proporcionaban sus testimonios. Más de cincuenta años después, muchos comienzan a relatar sus vivencias. ¿Por qué ese silencio? ¿Por qué no hablaban? Existen muchas razones, concientes e inconscientes, por las cuales los sobrevivientes no podían hablar. Algunas de ellas responden a los requerimientos de la supervivencia misma; es decir, a la necesidad de poder reconstruir sus vidas ‘olvidando’ los horrores pasados, para poder seguir viviendo y formar una nueva familia, construyendo también otros vínculos. Temían la intensa movilización afectiva que acarrearía el relato, tanto en ellos como en su entorno (...). Otro aspecto a considerar se refiere a la negación imperante (mecanismo puesto en juego frente a situaciones extremadamente dolorosas), lo que hacía que no les pudieran creer lo que contaban, por lo cual los sobrevivientes optaron muchas veces por callar (...) Negación que ya operaba en el ámbito de la guerra, dentro y fuera de Europa, en plena Shoá (...) El silencio también se articula con la intensidad del sentimiento de culpa de los sobrevivientes por haber sobrevivido. Las fuentes de culpa se multiplican: la incapacidad de salvar a sus seres

³³ Citado en Bargman, Daniel. “El genocidio armenio impune y la Shoah”, en Boulgourdjian-Toufeksian, Nélida/Toufeksian, Juan Carlos/Alemian, Carlos (Eds.). *Genocidio. Estigma de la humanidad. Actas del primer encuentro*. Buenos Aires, Precursora, 2000, pág. 40.

queridos, las condiciones generadas por el cambio de código referencial en la cotidianidad y la arbitrariedad absoluta de las normas (por ejemplo, en los ghettos y campos de concentración), las experiencias extremas vividas, la ruptura con los parámetros conocidos de convivencia, los dilemas imposibles de resolver (...) y la lista es infinita (...). '¿Por qué me salvé?', una y otra vez se preguntan con desconsuelo los sobrevivientes, luchando contra el sentimiento de culpa irracional producido por el hecho de haber sobrevivido (...) Querían entonces proteger a sus hijos, querían olvidar y reconstruir su vida, sentían que no los podían comprender, experimentaban culpa de haber sobrevivido (...), y así podríamos seguir encontrando diversas motivaciones, cuyo desarrollo requeriría un abordaje más exhaustivo. ³⁴

Ante un hecho como el acaecido, un “impensable”, no existen marcos referenciales para hacer visible lo “novedoso”; se necesita distancia histórica para construir una memoria que dé cuenta del horror. Así, en la inmediata posguerra, la Shoá se volvió invisible, dado el doble carácter del exterminio judío: por un lado, su novedad, por tratarse de una matanza sólo justificada en la necesidad misma de la matanza, y por otro, por lo inédito de la industria del exterminio. Nadie, salvo algunas excepciones, pudo visualizar la emergencia de las nuevas formas de “tratamiento” del *alter*.

Podemos apreciar, en los testimonios de los sobrevivientes, la existencia de una necesidad vital de simbolizar –expresar con palabras–, característica ésta particularmente humana. Lo acontecido fue tan atroz que muchas veces se hallaron ante serios problemas para expresar lo acaecido, límites materiales para la representación. Carencia de marcos referenciales para expresar, que se tornarán límites precisos a la memoria. (Las palabras de uso corriente en nuestro idioma son limitadas para expresar situaciones extremas. Por ejemplo, cuando decimos “frío”, ¿podemos imaginar lo que se siente estar casi desnudo en un bosque de Polonia, con más de treinta grados bajo cero, marchando con nieve hasta las rodillas? O cuando decimos “hambre”, ¿podemos imaginar lo que se siente luego de meses de subalimentación crónica?)

Existen límites ante la presencia de lo siniestro, límites que serán casi infranqueables. En palabras de algunos sobrevivientes:

Los que estuvimos allá, nunca podremos salir; los que no estuvieron, nunca podrán entrar. (Elie Wiesel.)
Ruego que crean lo que he dicho sobre Buchenwald. He informado lo

³⁴ Zytner, Rosa. *De Silencio... entierros... desentierros. Reflexiones sobre “El secreto” y “Testigos”, de Eugenia Bekeris*. Julio de 2002, en http://www.querencia.psico.edu.uy/revista_nro5/rosa_zytner.htm (17/8/04).

que he visto y oído, pero solamente en parte. Para la mayor parte de ello no tengo palabras. (Edward E. Murrow.)³⁵

Estos límites ante la capacidad de representar-nos lo vivido por los sobrevivientes son infranqueables. De todas formas, con lo limitado que resulta nuestro sistema de representaciones sociales para expresar el horror de lo siniestro, los sobrevivientes –poco a poco– comenzaron a poder ponerlo en palabras, pasaron de ser “sobrevivientes” –esto es, vivir un tiempo “suplementario”– a ser “sujetos portadores de la palabra”, del relato de lo pavoroso encerrado en la modernidad, la industria del exterminio de la cual pudieron escapar, el toque del *Tánatos* que los rozó.

*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.’*³⁶

*La mayoría de nosotros quería contar lo sucedido, hablar de nuestra gente de todas las edades, hombres, mujeres, niños y adolescentes. Estábamos felices de haber sobrevivido, pero uno sentía culpa (...). ¿Por qué calló el mundo político y religioso? (...). Estuvimos enojados porque nadie quería escucharnos. Algunos inconscientes nos preguntaron qué hicimos para salvarnos. ¿Era eso sólo lo que les interesaba? ¿Y nuestros chicos? ¿Y nuestros mártires? (...) Todas estas preguntas no nos dejaron dormir, y de a poco nos callamos, sin decir algo. Uno que otro trató de hablar, de escribir. Además, nos esperaba la tarea de volver a la nueva realidad, a la vida (...)Recién en 1980/85 empezamos a hablar. Y el mundo, ahora, quería escucharnos.*³⁷

³⁵ Citados en Brodsky, P., op. cit., pág. 34.

³⁶ Bárcena, 2000, *Ibid.*

³⁷ Papiernik, Charles. *Una vida*. Buenos Aires, Milá, 1986, pág. 69.

El tiempo no borró de mi memoria el drama que me tocó vivir. Se me preguntará, entonces, qué me mueve a escribir mis memorias (...). Yo, en cambio, no me pregunto por qué ahora. Mi pregunta es por qué callé tanto tiempo (...). Quizá mi sentimiento de culpa (...). Culpa de haber quedado viva, mientras seis millones de nuestros hermanos fueron salvajemente exterminados? (...). Me pregunto por qué quedé yo viva y no otros (...). Desde hace un tiempo he comenzado a creer que haber quedado viva (...) es, ni más ni menos, una misión: la de transmitir a las generaciones que nos han de seguir el genocidio que vivió el pueblo judío a manos de la bestia nazi.³⁸

Durante muchos años callé y ahagué dentro de mí la pena y melancolía por mis seres más queridos. ¿Y cuál es el límite para este silencio? (...). Nosotros, los sobrevivientes de la pesadilla sufrida, del dolor, de las humillaciones, del penoso esfuerzo físico, del asesinato, somos los últimos que podemos –cara a cara con la joven generación– llegar a recordarles, a que no olviden y a que estén preparados para seguir viviendo en un mundo convulsionado, en el que el odio y el crimen figuran en el orden del día (...). Los jóvenes nacidos y educados en la democracia, la libertad, con la TV, la computadora e Internet, no pueden comprender ni asimilar el horror (...). Y por eso, nuestra obligación es contarles acerca de la catástrofe, acerca del tercio de nuestro pueblo brutalmente cercenado y, en especial, acerca de la lucha heroica y la desigual batalla contra la bestia sanguinaria que es el nazismo.³⁹

Es necesario considerar dos aspectos esenciales: por un lado, la falta de palabras para transmitir el horror vivido, que alude a la imposibilidad de encontrar referentes apropiados en el lenguaje, traduciendo a un código humano experiencias traumáticas del orden de lo impensable. La misma designación, “Shoá” (u otras, como “Holocausto”, “genocidio”, etc.), muestra los límites de cualquier término para dar cuenta cabal de lo que se trata. Por el otro, habría una doble vertiente del silencio, que implicó un “pacto de silencio”, verdadero secreto compartido: los sobrevivientes no querían o no podían hablar, y los hijos y el colectivo social no podían o no querían escuchar, sin atreverse a preguntar/preguntar-se.⁴⁰

Comunicación personal de Ana Vinocur, sobreviviente de Auschwitz, de 1999, a quien –en su estadía en Montevideo– Michael Guilat le relató que fue golpeado ochenta veces en el campo de concentración, sobreviviendo milagrosamente, pero cuando –al llegar a Israel– les contó a sus familiares lo que le había sucedido, no le creyeron, y eso –para él– fue el “azote 81” (posteriormente se realizó una película israelí, con ese título).⁴¹

³⁸ Unger, Eugenia. *Holocausto. Lo que el tiempo no borró*. Buenos Aires, Distal, 2003, pp. 7-8.

³⁹ Wapner-Lewin, Paie. *Mi obligación de contar. Recuerdos de una maestra del Gueto de Vilna*. Buenos Aires, Acervo Cultural Editores, 1999, pp. 10-11.

⁴⁰ Zytner, R., *De Silencio...*, op. cit.

⁴¹ Zytner, R., *De Silencio...*, op. cit.

Jorge Semprún describe el clima imperante a su regreso a Francia. ‘Sólo encontraba dos tipos de actitudes entre la gente de afuera. Unos evitaban preguntar, tratándote como si regresaras de un viaje trivial por el extranjero. ¡Así que ya te tenemos de vuelta! Pero lo que sucedía es que temían las respuestas, estaban horrorizados pensando en la desazón moral que éstas hubieran podido provocarles. Los otros preguntaban montones de cosas superficiales, estúpidas, del estilo: ‘¿Qué, fue duro, eh?’, pero si les contestaba, incluso sucintamente, desde lo más verdadero, lo más profundo, opaco, indecible de la experiencia vivida, se volvían mudos, se desasosegaban, movían las manos, invocaban cualquier divinidad tutelar para no pasar de ahí. Y se sumían en el silencio, como se cae en el vacío, en un agujero negro, en un sueño. Ni unos ni otros preguntaban para saber, de hecho. Preguntaban por urbanidad, por cortesía, por rutina social. Porque había que convivir con ello, o simularlo. En cuanto la muerte aparecía en las respuestas, ya no querían oír ni una palabra más. Se sentían incapaces de seguir escuchando.’⁴²

Ante los intentos de “homogeneización alterofóbica” siempre ha surgido la memoria histórica de los vencidos, como límite infranqueable. De hecho, han sido enemigos de los judíos aquellos grupos humanos para los cuales la diversidad es el enemigo: el nazismo, el estalinismo, el fundamentalismo islámico. La labor del intelectual en general –y del judío en particular– es la del alertador de incendios, dando la alarma ante las expresiones totalitarias, hablando por los silenciados. En palabras de León Rozitchner:

La memoria del filósofo no es la de los ‘temas’, sino la de las presencias y las ausencias reales en el campo de la vida. El filósofo, al pensar la verdad hasta su extremo límite, ocupa el lugar de aquellos que, por carecer de ese privilegio, no accedieron o perdieron la palabra y la vida. Hasta ayer, ingenuamente, sólo decíamos: hablamos por los que no tienen la palabra. Hoy corregimos: prolongamos la palabra de aquellos que la perdieron por haberla dicho, o porque sus actos desbarataban realmente el decurso –no el discurso– del poder. Hay una genealogía de la verdad que nos hermana, no sólo a las ideas, sino a la vida y los actos de los demás.

Y luego sigue el autor: “El que en verdad piensa es, en Latinoamérica, un sobreviviente. Vive sabiendo que salvó su vida, o por no decir la verdad, o por haber podido eludir a tiempo –hasta ahora– las condiciones del terror. Si sobrevive quiere decir: vive un tiempo excedente, un exceso de tiempo, un tiempo suplementario, y su vida tiene de aquí en más sólo un sentido: dar testimonio, pa-

⁴² Semprún, Jorge. *La escritura o la vida*. Barcelona, Tusquets, 1995, pág. 151. Citado en Zytner, R., *De Silencio...*, op. cit.

*ra todos, de aquello que el terror lleva a ocultar. Sobreviviente del Campo de Concentración Latinoamericano, está convocado a denunciar y analizar las condiciones del crimen y del terror mostrando qué contradicción humana, dominante, la produce. Y mantener presente a la conciencia que la elude, que se la debe y se la puede enfrentar.*⁴³

Si extremamos el argumento de Rozitchner tomando en cuenta los alcances de los planes nazis, es fácil encontrar una empatía conciliadora en el doble carácter propio del intelectual judío y latinoamericano, en el sentido que –más que nunca– esta tradición judía de apelación a una memoria perenne debe servirnos para alertar ante los peligros presentes y futuros.

El intelectual judío debe tornarse en un testigo, un dador de testimonio en la sociedad que lo rodea, portador de una memoria “activa” que debe tornarse en herramienta no sólo para construir su propia identidad, sino –y fundamentalmente– para volcar su carácter crítico hacia “el afuera”, para criticar con agudeza la realidad social presente en su sociedad. Así, la memoria se tornará en memoria social y colectiva, será el aporte particular de los judíos, nuestro “obsequio” a la identidad colectiva, nuestra particularidad generalizada.

El psicoanalista José Milmaniene, al respecto, opinó que:

*Preservar la memoria, testimoniar el horror de la Shoá y transmitir la verdad que se desprende acerca de la condición humana a partir de tanta claudicación ética, configura una auténtica mitzvá. Este es quizás el esfuerzo legítimo más significativo que podemos hacer los judíos para conservar nuestra rica herencia milenaria, a la vez que una efectiva contribución, desde nuestra especificidad, a una convivencia más justa y armónica de todos los hombres.*⁴⁴

Finalmente, Max Horkheimer, visiblemente impresionado por lo acontecido durante la Shoá, se refiere a una nueva ética surgida luego de Auschwitz, un “imperativo categórico” que debería regir la conducta de los intelectuales judíos, una apelación al trabajo de la memoria.

Nosotros, intelectuales judíos, sobrevivientes de la muerte en los suplicios hitlerianos, sólo tenemos un deber: actuar para que lo atroz no se reproduzca ni caiga en el olvido, asegurar la unión con quienes han muerto en tormentos indecibles. Nuestro pensamiento, nuestro trabajo, les pertenece. El azar por el cual hemos sobrevivido no debe cuestionar la unión con ellos, sino hacerla

⁴³ Rozitchner, León. “Filosofía y terror”, en *Freud y el problema del poder*. México DF, Plaza y Valdés, 1987, pp. 171-172. Artículo escrito originalmente en 1972.

⁴⁴ Milmaniene, José. *El Holocausto. Una lectura psicoanalítica*. Buenos Aires, Paidós, 1996, pág. 90

*más palmaria. Todas nuestras experiencias deben situarse bajo el signo del horror que nos estaba destinado, como a ellos. Su muerte es la verdad de nuestra vida, estamos aquí para expresar su desesperación y su nostalgia.*⁴⁵

Existe un tercer elemento que hoy no puede desligarse de la identidad judía. Lo incluyo recién aquí –y no lo nombré antes– pues a mi parecer, y pese a su enorme importancia, no puede ser escindido de la *Shoá*. Este elemento es el desarrollo del nacionalismo judío (el sionismo) y la creación del Estado de Israel.

El sionismo nace, en parte, como respuesta al desarrollo de un nacionalismo antisemita decimonónico europeo. Su advenimiento como ideología dominante en el judaísmo diaspórico estuvo relacionado estrechamente con el crecimiento de la judeofobia nazi. En efecto, el sionismo crecía en adeptos y voluntades a medida que se apreciaba más claramente el riesgo que acechaba a los judíos europeos, y que los mismos estaban –como muy claramente lo definió Lucy Davidovich– abandonados a su suerte. El trágico destino de un tercio de la judería mundial, la posterior partición del Mandato Británico en Palestina y el consecuente nacimiento del Estado de Israel no hicieron más que favorecer el desarrollo de este aspecto de la identidad judía contemporánea.

Si bien es cierto que no todos los judíos son sionistas, e inclusive hay algunos que se manifiestan contrarios a la existencia del Estado de Israel, debe hacerse notar que ellos definen genéricamente su propia identidad no por afirmación, sino por oposición: son judíos “antisionistas”, lo que no hace más que reafirmar la capital importancia del surgimiento del sionismo e Israel para la conformación de la identidad judía contemporánea (nos referimos a la identidad hegemónica y mayoritaria).

No debemos olvidar que uno de los anhelos más profundos del pueblo judío durante los 2.000 años de Diáspora ha sido el retorno a la Tierra de Sión, expresado en la frase “*LeShaná HaBaá BeJerushalaim*” (“El año que viene en Jerusalem”), que se dice como un postergado augurio año tras año.

Pues bien, este anhelo, a partir de 1948, es una realidad con el renacimiento del Estado de Israel. Es por ello que no podemos soslayar, en este artículo, la referencia al fuerte componente sionista de la identidad hegemónica en el judaísmo de la posguerra.

Para destacar la importancia, tanto del componente sionista en la identidad judía como de la centralidad del Estado de Israel en la vida comunitaria, quisiera cerrar este artículo abriendo un interrogante: De haber existido un Estado judío en 1933-1945, ¿habría habido *Shoá*?

⁴⁵ Horkheimer, Max. *Sociedad en transición: Estudios de filosofía social*. Madrid, Ediciones Península, 1976.

Pablo A.
Freinkel

Del totalitarismo de la razón a la razón del totalitarismo

El totalitarismo de la razón

El nacionalsocialismo es una experiencia decisiva en el pensamiento occidental de la última mitad del siglo XX. En amplios círculos académicos europeos, su aparición fue recibida como el cumplimiento de la profecía que anunciaba la maldad intrínseca (o lo siniestro) de la Modernidad y el fin del dominio de la razón.

Aunque la oposición a la Modernidad y la razón se había desarrollado prácticamente desde su aparición en el escenario europeo (para establecer un punto de partida podríamos mencionar el movimiento político-cultural denominado “Renacimiento”, en el siglo XV, y el desarrollo de la filosofía a partir del racionalismo cartesiano, una centuria más tarde, respectivamente), no alcanza su verdadera valoración “científica” hasta 1904, cuando el economista y sociólogo alemán Max Weber introduce un concepto que será la base de todo análisis que se realizará, en adelante, con el propósito de otorgar al nazismo una entidad que le permita ser comprendido más allá de convencionalismos o explicaciones tomadas del campo de lo inverosímil o la magia. Esta nueva teoría toma la denominación de “razón instrumental”.

El nazismo, combinando los ejes de la Modernidad y la razón, se asimilaba a la variedad más extrema del capitalismo, merced a su altísimo desarrollo tecnológico y al crecimiento industrial que le había permitido alcanzar una arrolladora maquinaria de guerra. Pero no sólo eso, había logrado reproducir esas condiciones en el plano social, originando una sociedad altamente disciplinada, casi militarizada, y desplegar sin tropiezos su máxima creación: espacios cerrados destinados a la concentración y exterminio de personas, que funcionaban con fría y calculada exactitud debido a la alienación de burócratas que no se sentían responsables por la función que realizaban.

Toda esta caracterización era posible hacerla gracias al descubrimiento de Weber. La “razón instrumental” era un nivel superior de la razón, omnipotente, exclusiva del capitalismo moderno y cuyo objetivo era la dominación.

A poco de concluida la guerra, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno inten-

taron exponer las “cualidades” de la sociedad que había fundado la doctrina de Hitler, apoyándose en los preceptos que el modernismo había establecido. Para ellos, esa sociedad era sospechosa de ser portadora de inclinaciones totalitarias por intentar anular la contingencia, la variedad, la ambigüedad, lo aleatorio y la idiosincrasia, en oposición a la defensa de la autonomía humana, la libertad de elección y autoafirmación y el derecho a seguir siendo diferente.¹

Herbert Marcuse llevó esa organización técnico-científica al plano social y delineó una sociedad cuyos miembros estaban atravesados por las formas específicas de dominación, organización y manipulación, factores que se obtenían al conseguir un colectivo humano uniforme y sin clases sociales. Una sociedad así adormecida era fácil de someter a una organización totalitaria, anulando al hombre como individuo y destinada a vencer al tiempo, que es fluido y en permanente cambio. Todo esto se lograba merced a los servicios de la razón.²

La organización racional de la sociedad debía proveer instituciones idóneas para lograr su cometido. Según Weber, las que mejor se adaptaban a esos fines eran las que poseían un perfil burocrático-administrativo (la escuela, el cuartel, la fábrica, etc.), destinadas a crear sujetos cosificados, fragmentados, incapaces de autonomía.³

Resulta interesante anotar lo que ocurría con aquellos que, por su propia naturaleza, quedaban al margen de estas formas de racionalidad.

En su libro *Vigilar y castigar*, Michel Foucault,⁴ describía la gran “invención” de la era moderna: el Hospital General. Entre los siglos XVI y XVII se crearon una serie de instituciones, en varios países europeos, destinados a disciplinar los cuerpos (conductas y gestos) con el objeto de hacerlos útiles a la sociedad, en un encierro vigilado, fuera de la vista del público. Este sistema derivará en los campos nazis, en primer lugar reservado al disciplinamiento de los opositores políticos y los presos reincidentes, así como al entrenamiento de los guardias. En una segunda etapa, se transformarán en espacios de concentración y exterminio. El *Lager* se convirtió en la “etapa superior” del Hospital General moderno.

En consecuencia, la racionalidad instrumental capitalista, como aplicación política, generaba las más violentas pasiones y daba paso al campo de concentración y al exterminio en masa.⁵

En el origen de Auschwitz había una intención de exterminar, según Enzo

¹ Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.

² Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. España, Planeta-D'Agostini, 1985, pp. 212-219.

³ Brodsky, Patricio. “Shoá y modernidad”, en *Nuestra Memoria* N° 22. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, diciembre de 2003.

⁴ Idem.

⁵ Grüner, Eduardo. *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires, Paidós, 2002, pág. 114.

Traverso,⁶ y ello implicaba –de alguna manera– las estructuras de la sociedad industrial.

Auschwitz lograba la fusión del antisemitismo y el racismo con la cárcel, el sistema industrial capitalista y la administración burocrático-racional. Constituía una síntesis que se hizo posible por su anclaje en el sistema social, técnico e industrial inserto en la racionalidad instrumental del mundo moderno.

Un par de menciones más sobre el tema que nos ocupa, para cerrar esta primera parte.

Enzo Traverso, en un artículo en esta revista,⁷ introduce a Wolfgang Sofsky con la siguiente cita: “*El campo de concentración aparece en la historia de la sociedad moderna. En los campos de batalla de masas de las guerras, uno experimentó el poder de exterminio de la técnica moderna; en los mataderos de los campos de concentración, el poder destructivo de la organización moderna*”; y a Ernest Mandel: “*Afirmar que el germen del Holocausto está en el racismo extremo del colonialismo y el imperialismo no significa que esta atrocidad tenía que producirse inevitable y automáticamente en su peor forma. Para él, el odio racial tenía que combinarse, en forma parcial, con la racionalidad asesina del moderno sistema industrial*”.

Max Weber falleció veinte años antes de que se instalara el campo de Auschwitz-Birkenau. Sin embargo, ello no fue obstáculo para que Enzo Traverso escribiera que el pensador alemán “*nos insta a inscribir a Auschwitz en una tendencia del racionalismo occidental para transformarse dialécticamente en el dispositivo de dominación, y luego, en la fuente de la destrucción del Hombre*”.⁸

Poco antes de su muerte, Weber anunció el advenimiento de una “*noche polar, glacial y escabrosa*”. ¿Acaso no lo había hecho también Oswald Spengler?

He recorrido, brevemente por cierto, el pensamiento de prestigiosos filósofos, historiadores, sociólogos, y en todos ellos he hallado una preocupación común en relación al tema de la *Shoá*: la influencia de la razón en la técnica y la incidencia de esta herramienta en el desarrollo de la moderna sociedad industrial, que desembocó fatalmente en la aparición de los campos de la muerte, un espacio concentracionario en el cual millones de seres humanos perdieron la vida a manos de burócratas indiferentes, cuya preocupación principal era la llegada a horario de los trenes y cumplir la cuota de crímenes diarios. Por supuesto, esto de por sí constituye una tragedia.

⁶ Traverso, Enzo. “La singularidad de Auschwitz. Hipótesis, problemas y derivaciones de la investigación histórica”, en *Nuestra Memoria* N° 22. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, diciembre de 2003.

⁷ Traverso, Enzo. “Auschwitz, modernidad y el siglo XX”, en *Nuestra Memoria* N° 23. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, julio de 2004.

⁸ Traverso, Enzo. “La singularidad...”, op. cit.

Hasta aquí hemos visto lo que podemos llamar el “totalitarismo de la razón”. Sin embargo, el racionalismo que aquí se presenta no posee una raíz socrática y no es el principio fundacional de la metafísica aristotélica. Es una razón de neto corte experimental, dirigida a explicar de manera “instrumental” los fundamentos, procedimientos y resultados de la ciencia y la técnica.

Esto no responde a todas mis inquietudes. Desde hace sesenta años, los teóricos han tratado de establecer pautas para entender la *Shoá*, y al parecer no lo han logrado, porque recurren una y otra vez a los mismos argumentos. Quizá sea necesario considerar un elemento ausente. O si se prefiere, mirar la cuestión desde otra perspectiva, un ángulo diferente.

La razón del totalitarismo

Considerar la *Shoá* como el resultado de la variedad más extrema del capitalismo y del desarrollo industrial consecuente, a partir de un crecimiento tecnológico de avanzada, lleva a pensar que sus perpetradores fueron la expresión más acabada del sistema capitalista occidental. Pero así como la *Shoá* no se circunscribe a Auschwitz,⁹ el nazismo excede las características del capitalismo que le atribuyen.

Entonces, me pregunto: ¿cuál es la fuente que alimenta la infame ideología hitleriana?

A principios del siglo XVIII, la Ilustración aspiró a transformar la sociedad francesa y el mundo basándose en la confianza en la razón, la crítica a las instituciones tradicionales (monarquía, Iglesia) y la difusión del saber a través de la enciclopedia. Este movimiento retornaba a la idea de unidad y universalidad de la Historia, apoyándose en que los principios racionales eran válidos para todos los hombres, todas las naciones, todas las épocas y todas las culturas.

De manera que la Ilustración francesa fue el primer intento laico destinado a crear un mundo sin diferencias, aboliendo el carácter aristocrático de la cultura y reconociendo el derecho de los hombres al saber, la libertad y el ejercicio permanente de la crítica. Sin embargo, esta aproximación a un mundo feliz quedó en las intenciones de sus gestores.

Este nuevo alcance de la razón encontró una fuerte oposición en los centros universitarios del mosaico de principados, ducados, condados y ciudades autónomas que conformaban la confederación alemana, especialmente en Berlín, Jena y Heidelberg. Los académicos germanos la confrontaron con un concepto originado en los clasicismos griego y romano: la identidad de sangre, idioma, costumbres y religión; en definitiva, de raza.

⁹ Freinkel, Pablo A. *Metafísica y Holocausto*. Buenos Aires, Acervo Cultural Ediciones, 2000, pág. 95.

En 1774, Johan Herder publicó *Filosofía de la Historia para la educación de la humanidad*, en donde opuso al universalismo el espíritu de los pueblos, y a la hegemonía de la razón, el sentimiento de libertad, la vida y la rebeldía. La naturaleza humana no era uniforme, sino diversificada, y el progreso histórico se circunscribía a pueblos y estirpes particulares. La historia del género humano se reducía a las relaciones entre los descendientes de un mismo pueblo.

Señalaba la invalidez de las características generales, y toda perfección humana era nacional, secular e individual. Hasta la felicidad era un patrimonio de etnias, razas, ligadas a la realización de fines propios.

Herder trazó la historia del mundo desde las más remotas civilizaciones, destacando el habla, los usos y costumbres, las religiones y el arte de los pueblos estudiados.

Su aspiración fue el desarrollo de una cultura alemana autónoma. Por ese motivo investigó las canciones populares de su tierra y de otras, para marcar las diferencias. A quien lo escuchara sugería “no mirar lejos (...). Deseo todo lo que esté de acuerdo con mi naturaleza, que puede asimilarse (...). Para lo que está afuera, la bondadosa naturaleza se armó de insensibilidad, frialdad y ceguera, (...) desprecio y repugnancia”.

Además de conferir expresión romántica al concepto de las comunidades humanas, Herder refirió que la Historia era el desarrollo de las fuerzas irracionales del alma, manifestando el carácter operante y creador del impulso viviente.

Con el aporte de Johan Herder se inició el nacionalismo alemán, fuertemente excluyente, despectivo y negador de lo extranjero. Un sentimiento nacional que no sólo rechazaba al extranjero, sino que se afirmaba en la presencia de hombres providenciales, de carácter sobrenatural, que detenían la fugacidad del tiempo y arraigaban en valores tradicionales, no en su faz religiosa, sino en el universo mágico de la mitología germánica (el dios rey Odín, su hijo Tohr, las walkirias...) y las leyendas medievales, ambas relacionadas con el Cielo y la Tierra como espacios propicios para las mismas (hadas, hechiceras, duendes).

La uniformidad “racial” de los integrantes de la Nación, a fin de cimentar un sólido bloque ideológico, fue uno de los componentes esenciales; el otro, la creación de un enemigo visible y fácilmente reconocible.

El nacionalsocialismo hizo suyos estos dos elementos, en los cuales aparecían delineados firmemente la raíz aria de los alemanes y la demonización de los judíos como responsables de todos los males.

Todo este proceso, que consumió más de un siglo para su cristalización, quedó patentizado en las Leyes de Nüremberg para la Protección de la Sangre y el Honor Alemanes, dictadas el 15 de septiembre de 1935.¹⁰

En su único considerando se declaraba: “*Consciente de que la pureza de san-*

¹⁰ Citado por Yad Vashem.

gre alemana es la condición esencial para que persista la existencia del pueblo alemán y guiado por su firme determinación de garantizar la perennidad de la nación alemana, el Reichstag ha adoptado, por unanimidad, la ley que a continuación se expone”.

En tres de los siete apartados de que consta la norma se establecía:

1. Quedan prohibidos los casamientos entre los judíos y súbditos del Estado de sangre alemana o sangre parentesca;
2. Quedan prohibidas las relaciones extramatrimoniales entre judíos y súbditos del Estado de sangre alemana o sangre parentesca;
3. Los judíos no podrán emplear en sus casas a mujeres súbditas del Estado de sangre alemana o sangre parentesca menores de 45 años.

En tanto, el 14 de noviembre de 1935 se dictó el primer Reglamento de la Ley de Ciudadanía del *Reich*,¹¹ en el que se definía al judío como toda persona que descende de un mínimo de tres abuelos plenamente judíos de raza, y al mestizo (*mischling*), como un súbdito del Estado a quien se considera judío cuando, entre otras condiciones, es descendiente de dos abuelos plenamente judíos.

Al llegar a este punto, creo haber demostrado lo que me propuse. Y al nombrar a este apartado “La razón del totalitarismo”, despejar las motivaciones que tuvo el nazismo para aniquilar a seis millones de judíos y provocar la destrucción del continente europeo.

Las razones del totalitarismo nazi fueron preservar la pureza de la sangre alemana, introducir en la biología el concepto inexistente de “raza humana” y, a partir de éste, propugnar la elevación de una supuesta “raza aria” a la perfección física y espiritual y la reducción a la esclavitud a las demás, consideradas inferiores o infrahumanas, la entronización de un Estado que perdurara por mil años, el señorío del terror, la abolición de la democracia, la desaparición definitiva del capitalismo y el marxismo de la faz de la Tierra, y el establecimiento de una moral estéril a principios religiosos o humanos, sino apoyada en la fuerza.

Los teóricos que han analizado los aspectos esenciales del régimen que se apoderó de Alemania durante doce años y diseminó la muerte y la destrucción en un grado superlativo han desoído la terrible lección que el nazismo nos ha dejado como herencia.

Los ideólogos de la dictadura hitlerista comprendieron de inmediato que la única forma que tenían para llevar a cabo sus ambiciones enfermizas era desarrollar una tecnología de primer nivel, y una vez adquirida, volcarla en las industrias que cumplieran ese cometido. Es decir, que desde un primer momento la tecnología fue concebida como un medio, un vehículo para alcanzar sus objetivos.

¹¹ Citado por Yad Vashem.

Todo lo contrario de aquellos que, imperturbables en sus posiciones académicas, consideran al capitalismo y sus artefactos como un fin en sí mismo, como un objeto digno de analizar desde una posición autónoma, independiente y autosuficiente.

Toda dictadura –pasada, presente o futura– pretende dilucidar los males de su época, reales o imaginarios, a través de consignas. Y en todas ellas es posible hallar elementos comunes, como la indefensión del territorio ante el avance de enemigos poderosos (“la subversión marxista”, “el capitalismo salvaje”, “el judaísmo internacional”), para crear la sensación de indefensión y que sólo la mano de un salvador, un iluminado, podrá contener; entonces se apela al sentimiento primario de la Patria, la tierra, la sangre común, los antepasados heroicos que construyeron la Nación, la “raza” y la religión.

En ese juego, que tiene mucho de seducción por el miedo que origina entre sus destinatarios, no se incluye la capacidad tecnológica con que puedan contar los promotores del caos.

Hitler y sus secuaces no convencieron al pueblo alemán de lanzarse a la guerra relatándoles pormenorizadamente clase y tipo de armamento, aviones y acorazados. Los fueron llevando de manera lenta, pero constante, a partir del odio, el resentimiento, la vergüenza y la humillación.

De tanto conjurar la presencia de los fantasmas, crearon un monstruo sediento de sangre y venganza.

Abelardo
Castillo

La caricatura del horror*

Porque hasta el horror nos llega adulterado, el súbito nazismo que removió la captura de Eichmann tiene, también, cierta cosa grotesca –de barbarie con minúscula– que no por infame deja de ser ridícula. De ningún modo vamos a aminsonar este fenómeno, ni a perderlo de vista. Está ahí, ante nuestros ojos, impunemente fértil. Lo favorece, lo condiciona, la irresponsabilidad de quienes olvidan, o lo fingen, donde acaba lo que empieza por ser una esvástica injuriando una pared, o un lamparón, como un cuajo, en el frente de una sinagoga.

Ahora, cuando todo el mundo pierde la memoria, nosotros no olvidaremos cómo empezaron, en la Alemania de los años '30 –en esa Alemania arrogante que la humanidad, luego, debió aplastar como a un bicho ponzoñoso–, aquellos jovencitos animalescos, desvastados moralmente de mal digerida filosofía, marcos en el bolsillo e hipótesis de manicomio, cuyo equivalente pardo por los arrabales de América son éstos entre afeminados y gángsteres de confitería, que lucen gabán azul, metralletas debajo y, en la solapa, una flor federal.

Lo pernicioso de ser imbécil no es –claro– la individual confusión química de ciertas células nerviosas, sino lo otro: la lógica de imbéciles, su consecuencia histórica. Pasa, incluso, con los insectos. Y luego hay que sacar la cama al patio y prenderle fuego.

En eso estamos. Porque es bueno decirlo de una vez: o el intelectual asume la responsabilidad de usar la Torre de Marfil para, empuñándola, blandirla sobre la cabeza de alguien, o viene Atila y nos barre Périrgord, con nosotros dentro.

No es casual la aversión patológica que estos muchachos le tienen a la inteligencia. Demuestra que no se equivocaba Göring (o Göbbels) cuando gritaba –imaginamos su voz finita, histérica– que al escuchar la palabra “cultura” sacaba el revólver. Legítima defensa, como se ve. Pero eso no es todo.

Como las experiencias que Pavlov realizó entre los monos valen –sin duda– para el nazi, hay siempre el peligro de que un reflejo condicionado le haga apre-

* De: *El Escarabajo de oro*, N° 4, diciembre de 1961.

tar el gatillo y mate no sólo a un filósofo, un escritor o un artista, sino a cualquier persona decente.

La amenaza es grave. Ni siquiera un nazi –un Tacuara, un Mazorca, un bobo– dejará de sentirse más o menos Protágoras: inventa, de pronto, un sistema de acuerdo a su estatura. El resultado es un Universo de enanos. Claro que el genio argentino, o está encauzado en otro rumbo, o ni siquiera existe para la infamia.

Con una realidad tan poco gigantesca, hasta el horror –como dijimos al principio– tiene algo de espurio, de despreciable. Si hubiese que buscar una analogía entre nuestros nazis y sus atroces paradigmas, deberíamos –ridículamente– imaginar ésta: la caricatura defectuosa de un opa. Pero de todo ello no se sigue que, llegado el caso, los hombres sanos no perdamos la paciencia.

No hemos encontrado una sola persona de bien –judío o no, y de la ideología política que se le antoje al lector– que ante la mención de estos vikingos de carnaval haya dudado el remedio: un importante puntapié, donde hace falta. Y a otra cosa.

No se trata ya de redactar un cuidadoso manifiesto y –con excelente sintaxis y notorias firmas– repudiar que se tire un teatro independiente, se ponga una bomba en otro, se asalte a medianoche un campamento de muchachas hebreas o se escriba en las paredes que matando un judío, se engrandece el país.

No. Se trata de algo menos célebre, más contundente. Y pensamos que hasta el judío, pueblo al que Jehová da paciencia como a otros da hornos crematorios, tiene que acabar por enojarse.

Ya es hora de tirar por la ventana esos absurdos prejuicios, que insultan la grandeza de su historia –una grandeza violenta cuando fue necesario ante aquel fragoroso desorden –que cantó Déborah– de carros desparramados por el aire y por el agua; o cuando hubo que pasar por encima de Amalec, de sus tribus, y arrimarse a las murallas; o después, cuando a Josué le pareció bien tumbarlas con estrépito, escalar las piedras y comerse alegremente las espigas de Canaán; o cuando un macabeo les enseñó a borrar antisemitas, aunque fuera sábado, en los despeñaderos de Israel–, prejuicios suicidas –queremos escribirlo– acerca de que lo mejor es hacerse el desentendido.

“Evitar represalias.” Esa intolerable precaución que enarbolan los padres de cada muchacho judío dispuesto a poner un poco de orden en el mundo, sólo se entiende **luego** de haber puesto un poco de orden; es decir, como actitud estratégica, militar, jamás como estúpida resignación sabática.

Y en cuanto al no judío, y acordándonos de los 40 millones de cristianos muertos por los nazis, sólo quien no tenga la menor idea de lo que fue el nazismo –de lo que son, en el fondo, todas estas repugnantes teorías raciales, más o menos genocidas– podrá vivir en paz creyendo que un antisemita es solamente un antisemita.

Creado el mito del “judío esencial”, disimulado el verdadero conflicto de la sociedad bajo la apariencia de un problema entre arios y judíos, el antisemitis-

mo hizo posible la implantación de un régimen que –en los hechos– fue la maquinaria de exterminio más feroz que conoció la humanidad.

Un vergonzoso sofisma. Vergonzoso porque en la mitad de los casos oculta la cobardía, y en la otra mitad, disfraza una despreocupación criminal. Es éste del no judío que opina: “El problema del antisemitismo importa sólo al hebreo”. Deslumbrante fábula. Y a veces hemos sospechado que aun quien eso postula sabe, en secreto, cuánto miente. Y en estos casos es mejor no averiguar **por qué** miente.

Sartre ha escrito: *“Puesto que somos culpables y también corremos el riesgo de ser las víctimas, necesitamos estar muy ciegos para no ver que el antisemitismo es –en primer término– asunto nuestro. No corresponde –en primer término– a los judíos hacer una liga militante contra el antisemitismo, sino a nosotros”*.¹

Porque un delincuente, un candidato a la lobotomía (quirúrgica o no) que disimula su inutilidad física detrás de una pistola automática y su insuficiencia mental quemando una biblioteca o embadurnando el busto de Sarmiento –que si estuviera vivo, sí que nos divertiríamos en grande–, no es **sólo** un antisemita. Es un anti-cualquier cosa. Un mal bicho al que conviene fumigar pronto. Lo demás es retórica.

La teoría de las razas –que, en Alemania, llegó a la medición del cabello humano para establecer diferencias entre unos, los hijos del fuego ario, y otros, los demonios de nariz ganchuda– es una teoría que se arrima mejor a la cría de ornitorrincos que al análisis de la diferencia entre un hombre y otro hombre.

Los pelos –germánicos, hamíticos, semitas o negroides– están del lado de afuera de la cabeza, y lo único que importa a la Historia de la Civilización es la claridad de adentro.

El concepto racial es un concepto zoológico. Unamuno lo dijo. Y nosotros vamos a agregar que no es sólo un concepto, sino una actitud zoológica.

El nazi necesita la idea de la raza, de la “otra” raza –sea negra, amarilla o hebrea– para sentirse, él mismo, justificado dentro de un compacto montón donde su ineptitud individual pase desapercibida.

No pudiendo reivindicar sus propios valores, puesto que no los tiene, el racista opta por una ilusoria supremacía racial. Se elige a sí mismo una “raza”. Escoge, pues, la animalidad. La acepta para sí.

Hay que dar vuelta, entonces, ciertas nociones, optar nosotros por la antropología y actuar de acuerdo con ella. La idea de una “raza pura” es tanto más bestial cuanto –paradojalmente– la enarbolan siempre individuos despreciables, enfermizos, locos sueltos o mocosos, cuya inteligencia ausente corre pareja sólo con su falta de coraje. Magníficos “adanes”, sí, para engendrar el “superhombre” de Nietzsche.

Repudiarlos no basta. Hay que combatirlos. Hay –como dicen por ahí– que “hacer Patria”.

¹ Sartre, Jean Paul. *Reflexiones sobre la cuestión judía*, pág. 141.

**Dr. Daniel
Rafecas**

Juez Federal.
Profesor de Derecho
Penal (grado y posgra-
do) de la Facultad de
Derecho, UBA.

El aporte de los discursos penales a la conformación de Auschwitz

Ya entrados en el siglo XXI, está claro que el papel cumplido por el discurso penal ante la tragedia que significó para toda la humanidad el exterminio físico de las dos terceras partes de la comunidad judeoeuropea es un tema sobre el cual no se ha profundizado en la medida requerida.

Ello resulta central como aporte al fundamental ejercicio de la memoria en torno a tales hechos, no sólo para poner las cosas en su justo lugar (mirando al pasado), sino –más que nada– como una forma más –tal vez de las más apropiadas– de evitar que tales situaciones no se reproduzcan en el futuro.

Trabajos recientes (especialmente los presentados por Enzo Traverso), no precisamente provenientes de la ciencia penal, han ido aproximándose al tema que aquí nos ocupa: a partir de éstos no puede discutirse la “línea directa” que conecta el conglomerado de discursos pseudocientíficos conocidos como la “escuela positiva”, propios de la criminología (considerada, desde siempre, como una ciencia auxiliar al Derecho penal) y las teorías nazis por medio de las cuales lograron la segregación y, luego, la eliminación física del pueblo judío de los territorios bajo su dominio totalitario.

Estas teorías positivistas criminológicas, provenientes especialmente del norte de la Italia del 1900, cuyos autores más destacados fueron Cesare Lombroso, Raffaele Garofalo y Enrico Ferri, mediante una mixtura de los discursos médico, policial y judicial creían haber logrado trasplantar la explosión científica que se venía dando en las ciencias naturales (piénsese en los avances de Darwin, Linneo, Curie, Humboldt, por mencionar algunos) a las ciencias sociales.

Empleando los mismos métodos inductivos, creyeron ver en ciertas similitudes presentadas por los “delincuentes” examinados en cárceles, rasgos de orden fisonómico, genético o sociopsicológico, según la teoría de cada autor. Ello los llevó a afirmar, ante la comunidad científica de entonces, que era posible definir, por ciertas condiciones etiológicas, al “hombre delincuente”, tarde o temprano determinado a delinquir, frente a quien el Estado estaba autorizado a ejercer una suerte de “defensa social”, anticipándose a lo inevitable y encerrando a

ese ser inferior, degenerado, muchas veces irrecuperable para la sociedad, a través de lo que los penalistas y criminólogos denominaron, con cruel eufemismo, la “inocuidación” o “neutralización”.

Estas teorías, lejos de lo que podemos pensar, tuvieron amplia repercusión en la praxis penal, no sólo en Italia (donde rigió un Código Penal de cuño positivista, por influjo de Ferri), sino también en nuestro país, que receptó calurosamente estas teorías y estuvo muy cerca de sancionar un Código Penal con dicha impronta, hecho que afortunadamente no sucedió dado que el modelo liberal se impuso –por escaso margen– en el código sancionado en 1921 por el Congreso Nacional.

Las noticias del descubrimiento del “hombre delincuente” también tuvieron amplia repercusión en la Alemania del 1900. Para ese entonces, el postulado de la “inocuidación” del delincuente irrecuperable era un lugar común en los tratados de la época.

El más destacado jurista penal del momento, Franz von Liszt, emitió un furibundo documento, conocido como “Programa de Marburgo”, en el cual denostaba a ciertos sectores de las clases bajas, señalándolas como el “*ejército del delito*”, del cual los delincuentes profesionales no eran más que el “*estado mayor*”, en un tono bélico que predisponía al lector a imaginar la respuesta de la sociedad sana frente a esta “*ralea criminal*”. Cito textualmente:

Tal como un miembro enfermo envenena todo el organismo, así el cáncer de los cada vez con mayor rapidez crecientes delincuentes habituales penetra en nuestra vida social (...). Se trata de un miembro, pero del más importante y peligroso de esa cadena de fenómenos sociales patológicos que acostumbramos a llamar con el nombre global de proletariado. Mendigos y vagabundos, prostituidos de ambos sexos y alcohólicos, estafadores, (...) degenerados psíquicos y físicos. Todos ellos forman un ejército de enemigos básicos del orden social, en el que los delincuentes habituales constituyen su estado mayor.

En ése y en posteriores trabajos, especialmente su tratado de Derecho penal (que tuvo más de veinte ediciones en las siguientes décadas y fue traducido sistemáticamente al español y difundido en Hispanoamérica), Von Liszt pregonaba –en un tono neutral y objetivo propio del discurso científico– la “inocuidación” de los delincuentes irrecuperables:

*En el momento en que el acto del delincuente revele una inclinación criminal arraigada (‘delincuente por naturaleza’; ‘état dangereux’), se necesita asegurar el orden jurídico mediante la **inocuidación** del delincuente.*

Por supuesto, estos postulados teóricos, una vez asumido el nazismo y tras la muerte de Von Liszt, fueron difundidos y ajustados a los requerimientos del poder por otros penalistas ligados al régimen, algunos de ellos con destacadas trayectorias previas, como Edmund Mezger o Franz Exner (representante del “ala derecha” de Liszt, según el jurista español Muñoz Conde), y otros recién arribados y menos conocidos, pero nazis puros, como Dahm o Schaffstein.

Señala Traverso que el entrecruzamiento de este discurso preventivo especial, negativo o eliminativo, con la asimilación del judío con el bacilo o el virus (descubierto pocas décadas antes) que machacó –durante una década– la propaganda de Göbbels fue fatal para terminar de hacer inútiles las ya de por sí escasas protestas de la opinión pública alemana frente a la persecución sistemática del pueblo judío.

El discurso oficial dominante señalaba al judío no sólo como determinado inexorablemente a ciertos delitos (la usura, la estafa, la agitación, la inflación de los precios, la explotación laboral, etc.), sino además como factor de contagio de toda clase de males, desde enfermedades (el tifus, las venéreas, etc.) hasta ideologías incompatibles con el “sano sentir del pueblo alemán” –como el comunismo o el capitalismo–, factor de contagio que –en definitiva– debilitaba tanto al Estado como al pueblo, y eventualmente, podía llegar a destruirlos por completo.

Otro enorme filón de ideas reaccionarias que tendrían impacto directo en los discursos y prácticas genocidas de los nazis estuvo a cargo del grupo de pensadores que, tras la muerte de Darwin, dominó los principales ámbitos académicos dedicados al estudio de la biología, la anatomía y la antropología, en especial en Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Tenían una premisa en común: así como resultaba indiscutible la comprobación empírica de una evolución de las especies, tampoco podía ponerse en cuestionamiento que dicha evolución no se terminaba en el hombre, sino que –en el marco de un concepto todavía demasiado genérico, última estación de la cadena evolutiva– era posible definir distintas “razas”, las unas más evolucionadas, las otras aún en estadios menos avanzados, desde el punto de vista de la referida evolución.

Dicha inferencia, defendida por autores como Spencer y Chamberlain, se propagó e impuso rápidamente. Las comprobaciones empíricas venían de la mano de las conquistas imperiales, que “descubrieron” en la población negra del África profunda seres “claramente inferiores”, comparados con el hombre blanco y civilizado europeo.

Pero no sólo ello: como existían “razas superiores”, era del todo evidente que si la humanidad quería evolucionar en esta cadena que nos emparentaba con el resto del mundo animal y encaminarse hacia su perfección, era imperioso no sólo mantener dichas razas superiores, sino –en la medida de lo posible– proveer a su “purificación” mediante distintas técnicas de “higiene racial”.

Estas teorías racistas condujeron a los primeros casos concretos de impedi-

mento de descendencia para personas con retrasos mentales, en los Estados Unidos y Escandinavia, y fueron el prelude del siniestro plan “T-4”, puesto en marcha por Hitler en 1939, por el cual murieron en territorio alemán alrededor de cien mil personas con distintas discapacidades, muchos de ellos asfixiados con gas.

Pues bien, desde la “teoría” del discurso penal también hubo contribuciones al impulso racista que desembocaría en Auschwitz.

Karl Binding, el otro destacadísimo jurista penal alemán que dominó la escena en derredor del 1900, publicó una monografía, en 1906, en la cual proponía –lisa y llanamente– la eliminación física de ciertos tipos de retrasados mentales, considerando que esos sujetos no podían disponer de sus vidas libremente y –por lo tanto– el Estado debía librarlos de tanto sufrimiento (y de paso, dedicar esos recursos a asuntos más aprovechables), acuñando la tristemente célebre frase de “personas desprovistas de valor vital”.

Otro penalista, August Köhler, en 1917, consideraba la “higiene racial” (“*Rassenhygiene*”) como una de las más importantes misiones del Derecho penal en aquella época.

Los nazis se apropiarían de éste y otros trabajos teóricos similares de penalistas, médicos, antropólogos, etc., empleando la famosa consigna de eliminar “vidas que no merecen ser vividas”, para así concretar una masacre planificada de niños y adultos de una crueldad inusitada, dado el estado de absoluta indefensión de las víctimas. Ello, a su vez, prepararía a la población –y en especial, a la enorme maquinaria burocrática puesta al servicio de los delirios nazis– para lo que aún estaba por venir.

Una tercera vertiente por la cual las ciencias penales le proporcionaron teoría y praxis al nazismo fue la legitimación del “encierro en custodia” de individuos que, aun sin tratarse de irrecuperables, pueda considerárseles –sea la razón que fuere– como enemigos de la forma de vida dominante en una sociedad.

Penalistas como el ya mencionado Von Liszt proponían que, cuando un reo cumpliera con la condena impuesta por un tribunal, si era previsible que esa persona pudiera volver al mal camino, el Estado debía anticiparse y colocarlo en un “establecimiento especial” para tal fin, o bien –en el mejor de los casos– decretar sobre él una “vigilancia policial” que le siguiera los pasos de modo continuo.

Cito textual de su *Tratado de Derecho penal*, dominante en Alemania durante las tres primeras décadas del siglo XX. Tras presentar la pena de “inocuidación” para delincuentes diagnosticados como “irrecuperables”, Liszt agrega: “*Pero queda lo esencial: hacer inocuo al delincuente liberado, recluyéndole en un establecimiento especial o en la sección de un establecimiento. La inclinación arraigada no precisa una reincidencia repetida, sino que puede ya manifestarse indudablemente en el primer delito enjuiciado por los tribunales*”.

Para reforzar este párrafo, Von Liszt subraya la importancia de aplicar los métodos de comprobación de la personalidad por mediciones exactas del cuerpo (sistema Bertillon de filiación antropométrica). Y además, agrega:

*“Como medio para producir la inocuización se propone especialmente, al lado de la pena de muerte –cuyo efecto absolutamente seguro tiene enfrente varios inconvenientes– (¿los pruritos de los penalistas liberales?, ¿la oposición de las iglesias?) y de la prisión perpetua y por largo tiempo, la **deportación**, a pesar de que la experiencia proclama, sin excepción, su ineficacia.”*

Con relación a la deportación como pena “inocuízante”, Von Liszt cita un trabajo de investigación de aquel entonces, a cargo del penalista Korn, que gozó del prestigioso premio de la Fundación Holtzendorff, titulado *¿La deportación, como medio penal, es aplicable prácticamente en las actuales circunstancias?*

Luego, Von Liszt señala: *“Es útil como medio de seguridad, después de sufrida la pena, la **vigilancia de la policía**, pero sólo puede producir acción benéfica si está en relación con una asistencia protectora regularizada”.*

Finalmente, Liszt introduce, en un tono neutro y “científico”, la siguiente medida que propone como remedio de neutralización para ciertos tipos de delincuentes incorregibles: *“Sobre la castración (o esterilización) del criminal, repetidamente propuesta, compárese (...)”*, y cita –a continuación– cuatro trabajos que tratan el asunto.

El nazismo, a través de las SS y la *Gestapo* (luego fundidas en la Oficina Principal de Seguridad del *Reich*, RSHA, a cargo del *Reichführer* Heinrich Himmler), no hizo más que llevar a la práctica estas consideraciones teóricas: **“inocuízación”** por medio de la reclusión en los *Lager*, **deportación** de los asociales o extraños a la comunidad, **eugenesia** masiva de aquellos portadores de “vidas sin valor vital”, **castración** de violadores y homosexuales. Todo estaba previsto de antemano como medidas benéficas para el “cuerpo social” por destacados representantes de la comunidad científica del ámbito penal.

Ni bien asumido el poder en 1933, aquel “establecimiento especial” propuesto para los casos de “enemigos del Estado”, “raleas urbanas” y “delincuentes peligrosos” se erigió en las afueras de Múnich y llevó un nombre que quedaría grabado en la memoria colectiva de toda la humanidad: Dachau.

Muchos más lo siguieron, ya que es sabido que los “campos de trabajo”, los *lager*, se reprodujeron como hongos por todo el *Reich*.

Allí fueron a parar –en oleadas– opositores políticos, toda clase de mendigos de las ciudades, delincuentes comunes, homosexuales, los primeros judíos perseguidos (especialmente tras la *Kristallnacht*), y luego, también prisioneros de guerra.

Por último, otro conjunto de prédicas propias de las ciencias penales trasvasadas y aprovechadas por los nazis tuvo que ver con el empleo del principal artefacto que hasta ese momento venía empleando el sistema penal en toda Europa: la cárcel.

Dispuesta al estilo de la fábrica, con división de tareas y férreo control de cuerpos y almas, el universo carcelario –dice Traverso– sentó las bases para la irrupción de lo que sería su salto cualitativo, nunca antes dado: “el universo concentracionario”.

La lógica del trabajo, de la explotación de los cuerpos, del encierro total, de la sumisión absoluta, fue llevada hasta las últimas consecuencias por los nazis.

Estos cuatro conjuntos discursivos (el positivismo criminológico, el racismo eugenésico, los tratamientos especiales y la cárcel) fueron creados, reproducidos o reforzados, según el caso, por las ciencias penales.

Conjuntamente con otras ciencias de la época, le dieron al régimen nazi la base teórica sobre la cual racionalizar –tanto hacia adentro de sus estructuras como hacia afuera, hacia la opinión pública– las prácticas genocidas que llevaron a cabo, especialmente a partir del inicio de la Segunda Guerra Mundial.

Pero merece destacarse el papel de la ciencia penal. Es que a diferencia de las otras ciencias naturales o sociales, el discurso de la penalidad no sólo venía presentado como algo que “es”, sino además, como algo que “debe ser”, como normativa y axiológicamente deseable.

Hitler odiaba a los juristas. Está claro que no era consciente del enorme aporte que hicieron para que pudiese concretar sus planes.

Enfoques históricos

Sir Martin Gilbert

Historiador. Biógrafo
oficial de Winston
Churchill. Miembro
honorario de la
Universidad de Merton y
miembro distinguido
de la Universidad de
Hillsdale.

Churchill y el Holocausto*

Aún antes que Hitler llegara al poder en Alemania, Churchill entendió el peligro que corrían los judíos, amenaza que también acechaba a Gran Bretaña, ante una victoria nazi.

En noviembre de 1932 estaba en Múnich, cuando Hitler, a través de un intermediario, le solicitó una entrevista, a la que accedió. Se encontrarían después de la cena, en el hotel donde Churchill se alojaba. Churchill pidió, entonces, al intermediario que le hiciera a Hitler, antes de su encuentro, la siguiente pregunta: “¿Cuál es el sentido de estar contra un hombre simplemente a causa de su origen? ¿Acaso un hombre puede elegir cómo nacer?”. Hitler fue al hotel, pero se marchó sin haber ido a la mesa de Churchill.

En ese entonces, en Múnich, Churchill vio en las calles a manifestantes nazis. En aquel momento todavía no estaban armados, pero había algo en su fanatismo que le hizo ver claramente lo que el futuro podía deparar si Hitler llegaba al poder. Dos meses después que Hitler llegó al poder, Churchill advirtió a la *House of Commons* (Cámara de Diputados) de la tontería de continuar con el desarme en el que su gobierno estaba entonces comprometido.

Durante su discurso, Churchill dijo: “Cuando leemos sobre Alemania, cuando vemos con sorpresa y pesadumbre la tumultuosa insurgencia de ferocidad y espíritu belicista, el despiadado maltrato a las minorías, el rechazo de las protecciones normales de las sociedades civilizadas a grandes números de individuos sólo a causa de su raza; cuando vemos lo que ocurre en una de las más talentosas, educadas, científicas y formidables naciones en el mundo, entonces no podemos sentirnos bien, las violentas pasiones que han invadido Alemania no han encontrado, hasta ahora, ningún otro escape más que volcarse sobre los propios alemanes”.

Durante un extenso debate sobre la política de desarme continuo, sostenido el 13 de abril de 1933, Churchill de nuevo se refirió a los aspectos raciales de la

* Traducción del inglés: Lic. Patricio A. Brodsky.

política nazi, y lo hizo en relación a la mayor y más lejana población judía de Polonia, con visión profética. Hay un peligro, dijo, de que las “condiciones odiosas que gobiernan ahora en Alemania” sean extendidas a Polonia por medio de la conquista, “y otra persecución y *pogrom*¹ de judíos empezará en esta nueva área”.

Churchill siempre se refirió a los aspectos raciales de las políticas de Hitler durante los debates sobre Alemania. El veía la relación existente entre la nueva ideología en Alemania, las posibles conquistas militares y la persecución racial.

En un debate, en octubre de 1935, expresó esto con claridad: “Los judíos, sospechados de haber contribuido –por influencia desleal y pacifista– al derrumbamiento de Alemania al final de la Gran Guerra, son –al mismo tiempo– acusados de ser el principal sostén del comunismo y de ser autores de todo tipo de doctrinas derrotistas. Por consiguiente, los judíos de Alemania, una comunidad integrada por muchos centenares de miles de personas, serán separados de todo el poder, alejados de cada posición en la vida pública y social, expelidos de las profesiones, silenciados en la prensa y declarados como una raza horrible y odiosa. El siglo XX ha testimoniado con sorpresa no sólo la promulgación de estas doctrinas feroces, sino además, su implementación con brutal vigor por el gobierno y el populacho. Ningún servicio prestado en el pasado, ningún patriotismo demostrado, incluso las heridas recibidas en la guerra, podrá procurar la inmunidad a personas cuyo sólo crimen es que sus padres los han traído al mundo. Cada clase de persecución, grande o pequeña, sobre los científicos, escritores y compositores conocidos mundialmente es sólo la punta del iceberg de la que se ejerció, y glorificó, sobre los desdichados pequeños niños judíos en las escuelas nacionales, y que todavía está siendo practicada y glorificada.”

Como la persecución de judíos en Alemania se intensificaba, Churchill se posicionó del lado judío en el debate sobre el boicot, mientras escribió, en abril de 1937, en un artículo sobre “Cómo los judíos pueden combatir la persecución”, que debían hacer “*un uso absolutamente legítimo de su influencia a lo largo del mundo para atraer la presión, económica y financiera, sobre los gobiernos que los persiguen*”.

En 1937, Lord Halifax, el canciller (británico), fue a ver a Hitler. Churchill se espantó por ese diálogo y por el comentario de Neville Chamberlain con respecto a la Liga de Naciones, que el primer ministro “asumió el mismo punto de vista que Herr Hitler (...). Fue un inmenso fraude”. Churchill vio esto como una cí-

¹ Palabra rusa cuyo significado es “devastación”. Es un ataque masivo y violento sobre las personas, acompañado de una simultánea destrucción de sus bienes (hogares, comercios, centros religiosos). En la mayoría de los idiomas, históricamente este término ha sido usado para describir los actos de violencia masiva, tanto espontáneos como premeditados, dirigidos particularmente contra los judíos. De la enciclopedia *Wikipedia*, en <http://en.wikipedia.org/wiki/Pogrom> (28/4/05). (Nota del traductor.)

nica anulación de responsabilidades bajo el paraguas del “Convenio” de la Liga, que fue creado para prevenir la agresión de un Estado contra otro.

Durante el debate acerca de la visita de Halifax, Churchill insistió con el respeto al “Convenio” de la Liga. También habló sobre la persecución a los judíos en Alemania: “Es horrible –dijo en el Parlamento– que se intente erradicar a una raza de personas de la sociedad en que han nacido”.

Cuando Hitler entró en Austria, en marzo de 1938, Churchill nuevamente enfatizó el aspecto racial de la anexión y los peligros para los judíos. Pudo ver que el elemento antijudío era central en las políticas nazis, y ésta es una faceta importante para su comprensión de los peligros si a Hitler le fuera permitido ir de conquista en conquista.

En un artículo en *Daily Telegraph* escribió con desprecio acerca de la imposición del antisemitismo nazi en Austria, mientras atraía la atención sobre lo que los nazis estaban haciendo allí: *“Es fácil arruinar y perseguir a los judíos –escribió– para robar su propiedad privada; expulsarlos de cada profesión y empleo, encarcelar a un Rothschild o hacerlo lavar una casa con sólo una esponja, compeler a las señoras judías a fregar el pavimento, y dejar abandonados racimos de refugiados desvalidos en las islas del Danubio; estas prácticas continúan dándoles satisfacción”*.²

Era parte de la política del nazismo alemán, Churchill agregó, *“tratar con ejemplar rigor a todas las personas de raza alemana que no se han identificado con los intereses y ambiciones nazis”*.³

Las sugerencias de Churchill de prevenir la guerra mediante un rearme más rápido y una alianza de todos los Estados amenazados fueron ignoradas.

En septiembre de 1939, Hitler –habiendo afianzado una alianza con Stalin– sintió capaz de invadir Polonia. Churchill fue nombrado por el gobierno como Primer Caballero del Almirantazgo, y en mayo de 1940, primer ministro.

Los “asuntos judíos” ocuparon su agenda de trabajo en diferentes formas, durante los primeros meses de su gestión. El 24 de diciembre de 1940 extendió una regla general con respecto a los judíos que hacían su viaje a Palestina, ilegalmente bajo las restricciones entonces vigentes. Las autoridades británicas, informó la Oficina Colonial: *“También tienen que considerar sus promesas a los sionistas y deben ser guiados por los sentimientos de humanidad hacia aquellos que huyen de las formas más crueles de persecución”*.

Esa persecución todavía no había alcanzado la fase de asesinato en masa, deportación y campos de exterminio. Pero cuando, en Rumania, un pogrom de tres días contra judíos produjo el asesinato de 120 hombres, mujeres y niños en Bucarest, y había indicios de que ocurrirían más homicidios, Churchill escri-

² *Daily Telegraph*, 6/7/38.

³ *Ibid.*

bió a Anthony Eden (entonces canciller): “¿No estaría bien decirle al general Antonescu que haremos a él y a los miembros de su círculo inmediato personalmente responsables con su vida si un acto tan vil es perpetrado?”.

En marzo de 1941, Churchill tuvo una charla con el doctor Weizmann. La preocupación del líder sionista –que era una necesidad imperativa judía en ese momento– era que Gran Bretaña debía renovar su compromiso –suspendido por el gobierno de Neville Chamberlain poco antes de la guerra– de un eventual gobierno en Palestina, una vez que los judíos fuesen mayoría allí.

Churchill aceptó, y en una nota dirigida “en el mayor secreto” al Gabinete de Guerra, el 19 de mayo de 1941 escribió: “Al mismo tiempo de dar grandes avances al mundo árabe, debemos –claro– negociar con Ibn Saud una solución satisfactoria al ‘problema judío’. Y si tal base fuese alcanzada, es posible que el Estado judío de Palestina Occidental pudiera formar parte, como una Unidad Federal independiente, del Califato árabe. Este Estado judío tendría que tener los más plenos derechos de autonomía, incluso de inmigración y desarrollo, disponiendo para su expansión de las regiones del desierto al sur, que ellos gradualmente irían ocupando”.

La invasión alemana a la Unión Soviética, en junio de 1941, fue el comienzo del Holocausto como lo conocemos. A finales de ese año, cerca de un millón de judíos había sido asesinado por los escuadrones de la muerte de las SS. La escala de esta matanza no era conocida en Londres, pero ya durante el primer mes existían elementos que evidenciaban que habían comenzado los asesinatos colectivos. Los mensajes cifrados enviados a Bletchley informaban del homicidio, en grupos de entre menos de cien a varios miles de personas, divididas en cuatro categorías: “Judíos”, “Saqueadores judíos”, “Bolcheviques judíos” y “Soldados rusos”.

Debido a la máxima confidencialidad de la fuente de los mensajes cifrados, no se podía hacer referencia pública a ellos. Churchill fue capaz, sin embargo, de hacer una mención indirecta, pero poderosa, a las matanzas durante el discurso transmitido a la Nación el 24 de agosto de 1941: “Desde las invasiones mongolas de Europa, durante el siglo XVI, nunca ha habido una carnicería en tal escala, tan metódica, implacable; ni siquiera en una escala aproximada. Estamos en presencia de un crimen sin nombre”.

Cuatro días antes de esa transmisión, Churchill ya había hecho un extenso compromiso con los judíos de Palestina y los sionistas. En una reunión con el presidente Roosevelt, en las afueras de Terranova, Churchill había aceptado la “Carta Atlántica”, con su principio de “un hombre, un voto” para todos los gobiernos de posguerra, pero insistió en hacer una excepción. No fue pensado, dijo a uno de sus ministros, “que (...) los árabes, con tal voto, (pueden) expulsar a los judíos de Palestina”. Y durante una sesión del Gabinete de Guerra, el 2 de octubre de 1941, dejó en claro, como lo registran las minutas de esa reunión,

“que si este país y los Estados Unidos surgieran victoriosos de la guerra, la creación de un gran Estado judío en Palestina sería inevitablemente uno de los asuntos a ser discutidos en la conferencia de paz”.

En diciembre de 1941 tuvo lugar la primera deportación de judíos hacia su muerte en los campos de exterminio. Las noticias de la decisión de destruir sistemáticamente a los judíos de Europa mediante la deportación y su gaseamiento no llegaron al Oeste sino recién ocho meses después de que fuera tomada. Lo que sí era conocido, y fue la preocupación de los judíos en el Oeste, era la situación de esos pocos judíos –de hecho, muy pocos– que pudieron escapar de las garras nazis.

Cuando Randolph, el hijo de Churchill, llamó la atención de su padre sobre la inminente deportación hacia Mauricio de 793 refugiados ilegales interceptados en las fronteras de Palestina, Churchill inmediatamente dio órdenes al Ministerio Colonial para que se les permitiera permanecer allí.

Las deportaciones desde Francia hacia Auschwitz empezaron durante el verano de 1942. Su destino era desconocido en ese momento, pero el hecho que las deportaciones estaban tomando lugar fue informado desde París y tuvo amplia cobertura en la prensa británica. *“Unos 4.000 niños judíos deportados desde Lyon”*, informaba *The Times*.⁴

A día siguiente, en su discurso en la Cámara de los Comunes (Diputados), Churchill se refirió a estas deportaciones. “La más bestial, vil e insensata de todas sus ofensas –dijo–; a saber, la deportación en masa de los judíos de Francia, con los despreciables horrores concomitantes sobre la dispersión calculada y final de las familias. Esta tragedia me llena de asombro, así como de indignación, e ilustra –como ninguna otra cosa podría hacerlo– la degradación absoluta de la naturaleza nazi, y la degradación de todos los que se prestan a sus antinaturales y perversas pasiones.”

Haciendo una pausa por un momento, Churchill declaró: “Cuando la hora de la liberación sacuda Europa, como la sacudirá, será también la hora del castigo”.

La frase *“la hora del castigo”* era una de las cosas que Churchill pensaba realizar, como luego lo hizo: un extenso proyecto de enjuiciamientos por crímenes de guerra, incluyendo los Juicios de Nüremberg.

El texto del mensaje que Churchill envió al *Jewish Chronicle*, en el aniversario de la Declaración de Balfour, decía: *“Nadie ha sufrido más cruelmente que el judío los indescriptibles males inscriptos en los cuerpos y espíritus de los hombres por parte de Hitler y su régimen vil. El judío representa la brecha abierta por el primer asalto de los nazis sobre las ciudadelas de la libertad y la dignidad humana (...). Ciertamente, el día de la victoria, los sufrimientos del judío y su parte en la lucha no serán olvidados. Una vez más, llegado el momento, ve-*

⁴ *The Times*, 7/9/42.

rá vindicados esos principios de rectitud que eran orgullo de sus padres para llegar al mundo. Una vez más se mostrará que, aunque en los molinos de Dios la molienda va despacio, aún se continúa moliendo".⁵

Churchill enfatizaba que a los asesinos no se les debía permitir escapar de la Justicia. También estaba alerta, intentando ayudar a conseguir un asilo seguro para los judíos que habían podido salir de Europa. Cuando se enteró, en diciembre de 1942, del rescate exitoso de 4.500 niños judíos y 50 acompañantes adultos de los Balcanes, un plan que anteriormente había aprobado, exclamó: "¡Bravo!".

En diciembre de 1942, Churchill pidió a los jefes del Comando Militar que consideraran realizar bombardeos sobre Alemania, como acciones de represalia. Lo que quiso fue que la Real Fuerza Aérea emprendiera "dos o tres pesadas incursiones" sobre Berlín, en el curso de las que debían dejarse caer panfletos impresos "advirtiendo a los alemanes que esos ataques eran represalias por la persecución de polacos y judíos". Como muchas otras propuestas de Churchill, los jefes militares lo desestimaron.

En febrero de 1943, mientras estaba en Argelia, Churchill descubrió que las leyes de Vichy contra los judíos argelinos todavía estaban en pie. Entonces insistió en que se derogaran enseguida.

Churchill se mantuvo atento sobre todas las cuestiones judías que se le presentaron. El 7 de abril de 1943, durante una comida con el embajador español en Londres, planteó la cuestión de la acción del gobierno español cerrando la frontera franco-española a los refugiados judíos y los prisioneros de guerra fugados.

Churchill le dijo al embajador, en relación a los refugiados, "que si su gobierno continuara con la medida de impedir a estas infortunadas personas que busquen seguridad ante los horrores de la dominación nazi, y si fueran más lejos aún y cometieran la ofensa de devolverlos a las autoridades alemanas, ello nunca sería olvidado y envenenaría las relaciones entre los pueblos español y británico".

En la Conferencia de las Bermudas sobre los Refugiados, en mayo de 1943, se habría podido llegar a un acuerdo para permitir a los refugiados –sobre todo, a los judíos– que hubieran podido alcanzar España, atravesar el Estrecho de Gibraltar hacia el Norte de Africa, controlada entonces por los aliados. Pero los norteamericanos se opusieron.

Churchill intervino directamente ante Roosevelt, telegrafando al Presidente que "la necesidad de ayuda a los refugiados, en particular a los refugiados judíos, no se ha modificado desde que discutimos la cuestión", y agregó: "Nuestros medios inmediatos para ayudar a las víctimas de la campaña antijudía de Hitler están actualmente tan limitados que la apertura del pequeño campamento propuesto con el propósito de poner a algunos de ellos a salvo parece ser la que más nos corresponde".

⁵ *Jewish Chronicle*, 2/11/42.

Hacia el verano (boreal) de 1943, casi todos los tres millones y medio de judíos de Polonia habían sido asesinados, al igual que más de un millón de judíos en la Rusia occidental y los Estados bálticos.

Las deportaciones desde Europa Occidental continuaron. Churchill intentó diseñar algunos medios para detener las atrocidades alemanas. El poder, dijo el Gabinete de Guerra, tendrá un “saludable efecto” sobre los alemanes si Gran Bretaña, Estados Unidos y la Unión Soviética hicieran una declaración inmediata “a los efectos que varios funcionarios alemanes, o miembros del partido nazi, en número igual a aquellos asesinados por los alemanes en los diversos países, serían devueltos a esos países, después de la guerra, para ser juzgados”.

Churchill entonces informó a Roosevelt y Stalin que, cuando los ejércitos aliados estaban avanzando, “los hitleristas, en retroceso, están replicando las vi- les crueldades de los hunos”. Todos aquellos responsables, o quienes hayan tomado partido consintiendo “las atrocidades, matanzas y ejecuciones”, serán enviados hacia los países “en que los hechos abominables fueron cometidos para que puedan ser juzgados y castigados según las leyes de esos países liberados”.

El 1º de noviembre de 1943, los Aliados emitieron la Declaración de Moscú, que siguió la redacción del proyecto de Churchill casi exactamente. Los Aliados compilarían una lista de “*actos abominables (...) con el mayor detalle posible*”, a todo lo largo de la Europa ocupada por los nazis. Luego perseguirían a aquellos que habían compartido “*los rangos de culpabilidad (...) hasta los confines más remotos de la Tierra*” y los entregarían a sus acusadores “*para que se pueda hacer justicia*”.

En octubre de 1943 –durante las discusiones sobre crímenes de guerra–, Weizmann fue nuevamente a ver a Churchill por Palestina. Después de que Hitler haya sido aplastado, Churchill le dijo a Weizmann, los Aliados “tendrán que establecer a los judíos en el lugar adonde ellos pertenecen”. Tres meses después, cuando la Partición estaba siendo discutida por el gobierno británico, Churchill les dijo a sus jefes de Estado Mayor: “Obviamente, no procederemos con cualquier plan de partición que los judíos no apoyen”.

En la esfera de los refugiados –como el diminuto goteo de aquellos que podrían conseguir escapar creció–, Churchill dio su apoyo a un acuerdo entre el nuevo ministro colonial, Oliver Stanley, y el responsable del Departamento Exterior de la Agencia Judía, Moshe Shertok. El acuerdo Shertok-Stanley se firmó el 30 de marzo de 1944, superó las restricciones de 1939 sobre la inmigración judía a Palestina e hizo posible que cualquier refugiado judío que alcanzara Estambul fuese admitido en Palestina independientemente de la cuota. Muchos miles de judíos fueron beneficiarios de este acuerdo. Llegando de los puertos rumanos, se les dio permiso de tránsito a través de Turquía, y de allí, una jornada por tren hasta Palestina.

El 19 de marzo de 1944, las tropas alemanas ocuparon Hungría. Repentina-

mente, una nueva comunidad de judíos estaba en riesgo: tres cuartos de millón de judíos húngaros. En las tres semanas posteriores a la ocupación alemana de Hungría, Churchill recibió un pedido con relación a los judíos húngaros.

La petición realizada por el doctor Weizmann, el 9 de abril, fue transmitirle al mariscal Tito el pedido que reciba y proteja a cualquier judío que logre escapar de Hungría hacia los territorios controlados por partisanos. Churchill lo hizo, siendo informado por la Cancillería que “el mariscal Tito ha acordado facilitar el escape de refugiados judíos desde Hungría a través de sus líneas, con la idea que ellos puedan alcanzar el sur de Italia a través de Dalmacia”.

El 6 de julio de 1944, el doctor Weizmann y Moshe Shertok fueron a Londres a ver a Anthony Eden. Llevaron consigo una horrorosa contabilidad, contrabandada fuera de Auschwitz por dos prófugos. Allí revelaron, por primera vez, la naturaleza de las cámaras de gas y el alcance de las matanzas. Recién en aquel entonces se supo que quienes habían sido enviados a un “destino desconocido”, habían sido asesinados allí.

Eden se conmocionó por lo que le dijeron, e inmediatamente pasó el asunto a Churchill. La respuesta de éste fue inmediata y positiva con respecto a cada una de las demandas de Weizmann. Con respecto a bombardear las líneas del ferrocarril que iba hacia Auschwitz, escribió unas minutas a Eden: “*Logre algo de la Fuerza Aérea, que usted puede; invóqueme si es necesario*”.

Días después, Weizmann supo que las deportaciones desde Hungría se habían detenido, como él quería, y su demanda cambió por la petición de documentos de protección. Esto también fue apoyado por Churchill.

Entretanto, éste prosiguió con la otra demanda de Weizmann: una apelación ante Stalin. Cuando Eden envió un durísimo proyecto de comunicado para ser firmado por Churchill y enviado a Stalin, el primer ministro le contestó: “Estoy completamente de acuerdo con realizar la mayor protesta posible”.

Al día siguiente, leyendo un resumen del informe de los prófugos de Auschwitz, Churchill escribió a Eden: “*No hay duda que éste es el más horrible crimen cometido en toda la historia del mundo, y fue hecho por una maquinaria científica, por hombres llamados ‘civilizados’, en nombre de un gran Estado y una de las principales razas de Europa. Está bastante claro que todos los responsables involucrados en este crimen que puedan caer en nuestras manos, incluso las personas que sólo obedecieron órdenes llevando a cabo las carnicerías, deben ser condenados a muerte, luego que se compruebe su participación en los asesinatos*”.

Otra área en la que Churchill intervino durante la segunda semana de julio fue la disputa que se levantó alrededor de los 32 judíos húngaros que habían comprado su libertad y volado de Hungría a Lisboa. El 8 de julio, un telegrama del embajador británico en esa ciudad había advertido al Departamento de Estado su temor de que la llegada de esos judíos húngaros “*fuera un movimiento*

alemán para plantar en los soviéticos la sospecha acerca de un acuerdo de paz separada entre Alemania y los Aliados occidentales”.

Churchill disipó los temores del Departamento de Estado, en un escrito dirigido a Eden el 10 de julio: *“Ciertamente, esto sólo significa que estos pobres diablos procuran, a costa del 90 por ciento de sus posesiones mundanas, sin que les quede algo útil en condiciones, una oportunidad de escapar de las carnicerías a las que sus compatriotas-correligionarios se ven condenados”.*

En Londres, Churchill continuó presionando a la Oficina de Guerra para aceptar la formación de una Brigada Judía, escribiendo el 26 de julio al ministro de Guerra: *“Me gusta la idea de que los judíos intenten llegar hasta los aserinos de sus correligionarios en Europa Central, y pienso que satisfaría mucho a los Estados Unidos”.*

La Oficina de Guerra se resistió a dar una bandera propia a la Brigada Judía. Pero Churchill se opuso a esa posición. *“No puedo concebir –escribió el 26 de julio– por qué a esta martirizada raza, dispersa por el mundo y que le toca sufrir en esta coyuntura como ninguna otra, se le deba negar la satisfacción de tener una bandera. No puedo entender por qué esto no se debe hacer. De hecho, pienso que el flamear de esa bandera a la cabeza de una unidad de combate sería un mensaje que enviaríamos al mundo”.* Si las “objeciones usuales” fuesen sostenidas, agrega Churchill, *“puedo superarlas”.*

A su retorno de una visita al campo de batalla de Normandía, Churchill encontró que todavía había un clima de hostilidad hacia los refugiados húngaros que habían llegado a Lisboa por aire, a mediados de julio. Una vez más, el Departamento de Estado temió una imputación rusa de negociaciones de paz separada.

Churchill instó a Eden a que ignorara ese temor, en un escrito del 6 de agosto: *“Esta parece ser una cuestión bastante dudosa. Estas desdichadas familias, principalmente las mujeres y los niños, han comprado sus vidas al costo de, probablemente, nueve décimos de su riqueza. No me gusta que Inglaterra parezca estar queriendo cazar sus cabezas. Por todos los medios es necesario decirles algo a los rusos, pero –por favor– no nos impidan permitirles escapar. No entiendo cómo cualquier sospecha de negociaciones de paz puede ser relacionada con este miserable asunto”.*

En una versión no enviada de esa misma minuta, Churchill había escrito: *“No pienso que debemos enfrentarnos con esta gente. Ellos han comprado sus vidas con nueve décimas partes de sus posesiones. ¿Quién es ahora sospechoso de negociaciones de paz? De todos modos, no es mi deseo unirme a la caza de brujas”.*

En octubre de 1944, cuando detalladas noticias sobre las matanzas en Auschwitz llegaron al Oeste (se referían a las matanzas de judíos enviados a Auschwitz desde el ghetto de Lodz), el gobierno polaco en el exilio pidió que se eleve una protesta oficial. La Cancillería era escéptica acerca de las protestas,

pero Churchill no lo era. *“Ciertamente –escribió–, dar a conocer esto podría darnos la oportunidad de salvar a las multitudes afectadas.”*

El 18 de abril de 1945, el general Eisenhower telefoneó a Churchill acerca de la entrada de sus tropas en varios campos de concentración en Alemania occidental y central. Entre los campos recién liberados estaba Buchenwald. Eisenhower sugirió que Churchill “organice un grupo de miembros del Parlamento (dijo media docena), que junto con algunos periodistas vayan allí para realizar una inspección”. Una comisión norteamericana, dijo Eisenhower a Churchill, “podría llegar demasiado tarde para ver la totalidad de los horrores, considerando el hecho que una comisión inglesa, estando tanto más cerca, podría llegar allí a tiempo”.

Churchill aceptó el pedido de Eisenhower de inmediato. Especialmente en el vecindario de Weimar, le dijo a Eden, “las atrocidades han superado toda posible imaginación”. Esa tarde, Churchill habló ante la Cámara de los Comunes del “horror” que sentía el gobierno por “las pruebas de estos espantosos crímenes que ahora están a la vista”, y agregó: “Este asunto es de urgencia, dado que –en muchos casos– ya no es posible revertir los procesos de deterioro. En vista de esta urgencia, he llegado a la conclusión que se debe formar una comisión parlamentaria integrada por ocho miembros de esta Cámara y dos de la Cámara de los Lores (Senadores), y que dicha comisión debe viajar enseguida al Supremo Comando en Jefe, donde el general Eisenhower hará todos los arreglos necesarios para su inspección de los lugares, ya sea en el sector norteamericano o en el británico”.

Churchill agregó: “Los miembros que se ofrezcan para este sumamente desagradable, pero no por ello menos necesario deber, tienen que dar sus nombres a sus jefes de bloque partidarios, para que los representantes de todos los partidos del cuerpo puedan ser seleccionados por los métodos usuales, durante el transcurso de esta misma tarde. Debo proponer que empiecen mañana mismo. Espero que la Cámara apruebe esta decisión, algo rápida, que he tomado”.

La Cámara de los Comunes lo aprobó. *“Las personas aquí están profundamente conmovidas”,* telegrafió Churchill a Eisenhower esa misma tarde. Y durante la mañana siguiente telegrafió a su esposa, Clementina, que entonces estaba en Rusia: *“Aquí estamos todos conmovidos por las revelaciones más horribles de la crueldad alemana en los campos de concentración. El general Eisenhower me ha invitado a enviar una comisión parlamentaria. He aceptado enseguida, y mañana mismo empezará su labor. Irán a los campos, y ellos mismos verán in situ los horrores, una tarea repugnante”.*

Del primero al último día de la guerra, el destino de los judíos fue algo sobre lo cual Churchill tomó acción inmediata y positiva, siempre que le pidieron que hiciera algo. Las tres esferas principales de las demandas eran crímenes de guerra, refugiados y Palestina, así como el deseo judío de tener una unidad militar propia. Ello, junto a la demanda para bombardear Auschwitz, fue-

ron las cuestiones que más exigieron su atención, buena voluntad y demanda de acción.

En 1940, Churchill se había negado a contemplar siquiera la posibilidad de firmar la paz con Hitler. Durante los siguientes cuatro años usó cada fibra de su ser para buscar los medios para derrotarlo. Inclusive, cuando aún el sistema de la *Gestapo* estaba en el momento más culminante de su dominación sobre gran parte de Europa, en el mismo momento en que la mayoría de los judíos estaba siendo asesinada, Churchill tenía fe en que llegaría un día en el cual sería posible destruir al nazismo en su totalidad. Esta fe fue transmitida a los ghettos, y era un factor potente para elevar la moral detrás de las líneas alemanas.

En perspectiva, hoy uno podría concluir diciendo: primero, que desde el momento en que Churchill fue consciente del asesinato en masa de los judíos, lo publicó y lo condenó en los más enérgicos términos; segundo, que creyó que aquellos que habían cometido las atrocidades debían ser llevados ante la Justicia; y tercero, que buscó tantos medios como le fue posible cuando se le pidió ayuda para los refugiados y para crear un Estado Judío después de la guerra.

**Prof. Abraham
Zylberman**

Docente de Historia
e Historia judía,
especializado en
estudios de la *Shoá*.

La reacción de los Aliados durante la Shoá

¿Una política de complicidad o de indiferencia?

Determinar cuándo comienza cronológicamente el período de la *Shoá*, la destrucción sistemática del judaísmo europeo, nos enfrenta al problema de su ubicación temporal. Este es un tema abierto entre los historiadores, que aún no han llegado a una conclusión definitiva.

Optamos por fijar el inicio de este tiempo de barbarie al producirse el ascenso de los nazis al poder, el 30 de enero de 1933, dado que casi inmediatamente empezaron a aplicarse medidas antijudías, limitadas todavía, pero que señalaban el comienzo de la destrucción del judaísmo alemán. Luego seguiría el intento de destrucción de toda manifestación judía, material o espiritual, cualquiera fuese el territorio bajo dominación, directa o indirecta, de la Alemania nazi, o gobernado por alguno de sus aliados.

Desde el comienzo, podemos definir tres grupos de actores que protagonizaron esta destrucción: las víctimas –los judíos diseminados a lo largo de Europa–, los perpetradores o victimarios –los alemanes y sus cómplices directos–, y los observadores o testigos de la victimización de los judíos, quienes permanecieron al margen y nada hicieron por ayudar a las víctimas perseguidas, por omisión voluntaria o involuntaria. La excepción la constituyeron los miles de no judíos que durante la guerra salvaron o ayudaron a salvar a perseguidos judíos por el horror nazi. De la misma manera que actuaron los individuos, lo hicieron los gobiernos de muchos Estados, ajenos a la problemática que vivían los judíos.

La actividad antijudía previa al estallido de la guerra comenzó el 1º de abril de 1933, poco más de dos meses después de haber ascendido Hitler al poder, señalando el inicio del derrumbe del judaísmo alemán.

En efecto, el 1º de abril de 1933 comenzó un boicot contra los judíos y sus actividades comerciales y profesionales a lo largo de toda Alemania. Una tibia reacción en el exterior, sumada al poco eco que tuvo la convocatoria en el interior, obligó a cancelar la medida a las pocas horas de haberse iniciado. Posiblemente, el discurso nazi antijudío todavía no encontraba un profundo eco en la población alemana, ni el régimen había mostrado hasta entonces de lo que era capaz.

Frente a esta situación se instrumentó otra política: la aplicación de leyes aprobadas por el gobierno, sin ser necesaria su sanción por el Parlamento. Esta política tenía por objetivo excluir a los judíos de la vida económica y civil de Alemania, forzando –de esta manera– su emigración.

Pero estos judíos tuvieron dificultades para encontrar refugio. Los años '30 eran los de la gran crisis económica mundial, y muchos países todavía estaban inmersos en ella. El interés nacional por salir de la depresión aumentó las medidas contra los extranjeros y los inmigrantes, y por supuesto, contra los judíos.

Los Estados Unidos aplicaban una política de aislamiento y estaban alejados de cuanto ocurría en Europa. Una orden del presidente Hoover, de septiembre de 1930 y aún vigente en 1933, impedía el ingreso de quienes se podían convertir en eventuales competidores de los trabajadores americanos desocupados, cuando se crearan puestos laborales. Ningún Estado estaba, por otra parte, interesado en el ingreso de inmigrantes empobrecidos, cualquiera fuera su origen.

En 1938 hubo un cambio en relación a los judíos alemanes, debido a dos causas.

Una fue la anexión de Austria en marzo. Ante ello, el presidente Roosevelt convocó la Conferencia de Evian, que se reunió en esa ciudad francesa en julio, con la presencia de delegados de 32 países y 24 organizaciones de diferente índole, cada una con sus posturas. El objetivo de la conferencia era tratar, en una discusión internacional, el problema de los refugiados, pero los resultados fueron magros: ningún país aceptó recibir inmigrantes refugiados, con diferentes excusas, salvo la República Dominicana.

Se conformó una comisión intergubernamental para tratar con el gobierno alemán la emigración de los judíos, llegando incluso a prepararse un proyecto al respecto, similar al Acuerdo de Transferencia de 1933, aunque algo más estricto, dado que los judíos debían –en este caso– hacerse cargo de los gastos de su emigración. Pero el estallido de la guerra hizo naufragar el intento.

La otra causa fue la “*Kristallnacht*”, en noviembre. El *pogrom* recibió una fuerte condena en Occidente, y el 15 de noviembre, los Estados Unidos retiraron su embajador en Berlín. Roosevelt también ordenó prolongar las visas de unos 15.000 turistas alemanes, mayormente judíos, por un tiempo indeterminado.

Ello no impidió que el gobierno de Roosevelt rechazara el ingreso a los Estados Unidos, amenazando inclusive con hundir el barco si no se retiraba de las aguas territoriales norteamericanas, de los judíos que no pudieron desembarcar en La Habana cuando arribaron en el “*Saint Louis*”, en junio de 1939, porque las autoridades locales desconocieron las visas otorgadas por el gobierno cubano.

Tampoco se autorizó el arribo de unos 20.000 niños, con el pretexto que luego querrían ingresar los padres.

Gran Bretaña, por su parte, permitió, hasta el estallido de la guerra, el ingreso de 50.000 refugiados; entre ellos, una parte de los viajeros del “*Saint Louis*”



y más de 9.000 niños, el famoso “*Kindertransport*”, para quienes se encontraron padres sustitutos.

Estos dramáticos cambios también fueron limitados. Mientras Gran Bretaña aceptaba refugiados, mantenía cerradas las puertas de Palestina y exiliaba, en 1940, hacia Canadá y Australia a muchos de los judíos alemanes, por considerarlos ciudadanos de un país enemigo.

Los Estados Unidos, por su parte, no continuaron con su política inmigratoria. El estallido de la guerra puso fin al humanitarismo, pero miles de judíos lograron salvar sus vidas en ese breve período.

Esta política de los Aliados fue imitada por otros países, siguiendo las mismas conductas e iguales lineamientos. Países latinoamericanos, como la Argentina, Brasil, Chile, Uruguay, limitaban el cupo de inmigrantes, especialmente si eran judíos. Otros, como Perú y México, aplicaban severas restricciones, o directamente impedían el ingreso de judíos.

¿Qué motivaba esta política? En el caso inglés o norteamericano, el deseo de no involucrarse demasiado con el “tema judío”.

Lo que permitió el resurgimiento alemán –la política de rearme, a partir de 1934, y el saneamiento de su economía– fueron las inversiones de capital que Occidente realizaba en Alemania; la tolerancia hacia la política nazi, con la excusa de no interferir en las cuestiones internas de un país; la indiferencia con que fueron aceptadas las anexiones de Austria y los Sudetes y el reparto de Checoslovaquia, apoyado por Francia y Gran Bretaña; y sobre todo, el temor a involucrarse en una nueva guerra, para la cual Occidente no estaba preparado. Además, Hitler era visto por muchos sectores como un ardiente defensor de Occidente ante el avance del comunismo.

Esta política de retroceso ante las demandas cada vez mayores de Hitler y de no sancionar el incumplimiento de las restricciones aplicadas a Alemania se reflejó también en los instantes cruciales de la “cuestión judía”.

Se trató de hacer algo para mantener las conciencias tranquilas. Pero lo que se hizo no fue suficiente...

El estallido de la guerra traería una nueva visión sobre esta actitud frente al “problema judío”.

Para comprender las reacciones de los Aliados occidentales ante la *Shoá* es necesario entender cuál era la visión que tenían de los hechos, cuándo comenzaron a llegar las noticias de la “Solución Final”, cómo se concretaba este conocimiento y cómo se lo aprehendía en su carácter de plan sistemático de exterminio.

Planificar, organizar, realizar el exterminio significó un acto sin precedentes, generalmente poco creíble, incluso para los mismos judíos. Un ejemplo de ello ocurrió durante el encuentro del juez Felix Frankfurter, en una reunión celebrada durante la guerra, con el emisario clandestino polaco Jan Karski, quien acababa de llegar de Polonia y le había informado acerca de la matanza masiva que se estaba llevando a cabo en Europa. Frankfurter le dijo que no le creía, y cuando Karski protestó, argumentando que no decía mentiras, le explicó que no quería significar eso, sino sencillamente que no podía creerle.

Encerrar a los judíos en ghettos ya había ocurrido antes en la Historia, en la Edad Media. Forzarlos a trabajar era algo que también había ocurrido con otros pueblos. Obligarlos a usar signos distintivos tampoco era una novedad. Quitarles derechos, ¿acaso los habían tenido antes de la Revolución Francesa?

¿Cuál era, entonces, la novedad? Todos acabarían por acostumbrarse a esta nueva realidad, judíos y no judíos.

¿Exterminar población? Existía el antecedente armenio, pero los alemanes eran un pueblo culto, que se había enriquecido con la presencia y los aportes científicos, literarios, artísticos de su población judía. Los compatriotas de Göthe, Schiller, Beethoven no serían capaces de tamaña monstruosidad.

Pero, ¡qué equivocado estaba el mundo! Y especialmente los judíos...

Pronto se hizo evidente que lo que estaba ocurriendo era algo nuevo, inédito, nunca ocurrido antes en la Historia.

Quienes creían sinceramente en los términos “reasantamiento”, “traslado al Este”, “trabajo en el Este” pensaban que se trataba de mejorar las condiciones de vida de los judíos, habitantes de los ghettos. Pero pronto se hizo evidente que esas palabras eran eufemismos. Que la magnitud de lo que ocurría era inimaginable, y para muchos, incomprensible, irreal, increíble; un acto sin precedentes. ¿Cómo era posible exterminar a un pueblo? ¿Cómo era posible matar a sangre fría a niños, mujeres, ancianos? ¿Qué mal habían hecho estos judíos para merecer este destino?

Para Occidente también era un acto sin precedentes, y por ello, cuando llegaron los primeros pedidos de ayuda, ¿sabemos si hubo alguna reacción para intentar el salvamento de los judíos? La pregunta es difícil, y su respuesta depen-

de de la predisposición y la voluntad para realizar ese salvamento y de las posibilidades reales que había para tal fin.

Los dirigentes del campo democrático temían, al parecer, a la propaganda nazi, que insistía en afirmar que la guerra era el resultado de las intrigas del judaísmo mundial para dominar a los países anglosajones. Asimismo, producía recelos entre ellos la posible transferencia de varios millares de judíos hacia los países neutrales, sosteniendo que ello causaría graves trastornos, tanto en los transportes como en el suministro.

Los conocimientos acerca de la “Solución Final” comenzaron a llegar a Occidente en el verano boreal de 1941, apenas comenzada la “Operación Barbarroja”, la invasión alemana a la Unión Soviética. Las fuentes de información eran, al principio, testigos directos de las matanzas, que habían logrado escapar y salvar sus vidas. Luego serían los líderes judíos quienes transmitieron las informaciones recibidas a los líderes mundiales, ya sea directamente o por intermedio de emisarios, como fue el caso de Jan Karski. Y finalmente, observadores objetivos, como los diplomáticos extranjeros, receptores de las informaciones sobre las matanzas, en algunos casos, y testigos de la cruel política antijudía, en otros.

Hasta entonces, las informaciones que llegaban se referían a expulsiones, organización de ghettos, pero no a exterminio sistemático, ni tampoco debían buscarse rastros del mismo.

Las primeras noticias mencionan la matanza de 50.000 judíos en las afueras de la ciudad de Kiev. (Se referían a la matanza de Babi Yar, realizada por el *Einsatzgruppe C*, que en el primer día de las acciones exterminó a 33.000 personas.)

Hacia noviembre de 1941, la agencia de noticias judía *JTA* trajo un informe sensacional, que se había originado en la “frontera alemana”: según una fuente intachable, 52.000 hombres, mujeres y niños habían sido muertos en Kiev, no víctimas de un *pogrom*, sino en virtud de un **“extermino sistemático y despiadado. Fue una de las masacres más espantosas de la historia judía”**, y sucesos similares habían ocurrido en otros pueblos soviéticos.

La noticia, probablemente emanada de fuentes polacas, fue confirmada por otras rusas a principios de 1942. ¿Por qué demoró el gobierno soviético la confirmación? Desde su punto de vista, los seis primeros meses de la guerra fueron los más difíciles: millares de soldados fueron muertos o tomados prisioneros, se perdieron vastos territorios y, a menudo, la población local –por un lado– daba la bienvenida a los invasores, y por otro, era víctima de los ataques alemanes. Siempre hubo reticencias para mencionar a las víctimas judías, pues su asesinato hasta podía ser bastante popular entre algunos sectores de la población: ucranianos, lituanos, letones.

Ninguno de los informes daba cuenta del método empleado o de un plan pre-determinado, y parte de ellos eran, a ojos de Occidente, exagerados e increíbles.

A fines de mayo de 1942 fue recibido en Londres un informe del *Bund*, llegado desde Varsovia, que daba cuenta del exterminio de 700.000 judíos en tierras polacas, señalando nombres de lugares, números y métodos. El reporte fue transmitido en parte por la *BBC*, en idiomas extranjeros y en periódicos aislados en Gran Bretaña y, luego, en los Estados Unidos.

El informe, claro y detallado, describía el plan nazi, pero no logró romper la barrera levantada en Occidente sobre el tema.

El general Sikorski notificaba a los gobiernos aliados que **“se está llevando a cabo el exterminio de la población judía en una medida increíble”**, y en una transmisión de la *BBC* decía: **“La población judía está condenada a la aniquilación, según el principio de matar a todos los judíos, independientemente de cómo haya de terminar la guerra”**.

En una conferencia de prensa conjunta de los gobiernos británico y el polaco en el exilio, realizada el 8 de julio de 1942, y donde se dio a conocer este informe del *Bund*, participó el ministro del Interior polaco, Mikolaiczuk y dos representantes judíos, el sionista Itzjak Szwarcbart y el bundista Shmuel Zygelboim.

Hacia fines del verano boreal de 1942, decidió la resistencia polaca, la *Armia Krajowa*, enviar a Londres a un joven delegado, Jan Karski. Debía informar al gobierno polaco en el exilio sobre la situación de la población civil en la Polonia ocupada, como también entregar mensajes e informes de los partidos políticos que actuaban clandestinamente en ese país a sus representantes en Londres. También debía entrevistarse con ministros británicos y con el embajador de los Estados Unidos.

Los dirigentes del *Bund* en Varsovia se enteraron de este viaje por medio de sus vínculos con las organizaciones clandestinas polacas y solicitaron permiso para enviar ellos también su informe. Todos aprobaron este pedido, y Karski se reunió por lo menos dos veces, a comienzos del otoño boreal, poco antes del inicio de las grandes deportaciones del ghetto de Varsovia al campo de exterminio de Treblinka, o apenas éstas comenzaron, con dos dirigentes judíos de los grupos políticos clandestinos en el ghetto: uno, del *Bund* y el otro, sionista.

Karski comprendió enseguida que ambos líderes, enfrentados ideológicamente entre sí, tenían el mismo mensaje para transmitir: durante varias horas relataron los sufrimientos en el ghetto y los asesinatos de judíos a lo ancho y largo de Polonia. Lo medular de su mensaje radicaba en que **“queremos que al final de la guerra, nadie diga que no sabía”**. También prepararon mensajes específicos para el gobierno polaco en el exilio, los gobiernos aliados occidentales y los dirigentes judíos en Occidente.

Karski también aceptó ingresar al ghetto de Varsovia para poder dar un testimonio vivo, y no por lo que le contaban, de lo que allí ocurría. También logró ser ingresado al campo de exterminio de Belzec, disfrazado de guardia estonio, después de sobornar a un agente de la *Gestapo*. Debía pasar un día en el campo,

pero a las pocas horas, se descompuso ante la visión de lo que allí ocurría y pudo ser sacado nuevamente por el mismo agente.

Karski atravesó Polonia, Alemania, Bélgica, Francia y España, desde donde partió en un barco pesquero, y en alta mar trasbordó a un hidroavión, que lo llevaría a Escocia. El 15 de noviembre de 1942 llegó a Londres, y enseguida se reunió con los dirigentes polacos. Al día siguiente se entrevistó con ministros británicos, incluso el de Relaciones Exteriores, Anthony Eden, a quienes les transmitió el mensaje de los judíos con absoluta fidelidad.

El testimonio de Karski, junto con los de otros salvados de Polonia, que relataban hechos similares, y la confirmación ante Stephen Wise, el subsecretario de Estado norteamericano, al mismo tiempo, **“sobre las sospechas más horrosas”**, corroboraron las informaciones llegadas 16 meses antes acerca del plan nazi de exterminar a todos los judíos bajo su dominio.

La opinión pública en los Estados Unidos y Gran Bretaña presionó a sus gobiernos, como también al polaco en el exilio, para que emitieran una declaración oficial condenando el exterminio de los judíos, cuya difusión se produjo el 17 de diciembre de 1942. Advertía que los **“responsables de estos crímenes no quedarán impunes”**, pero ninguna acción seguiría a este aviso.

La declaración que condenaba la política alemana de exterminio de la “raza” judía fue leída en el Parlamento británico por el ministro del Exterior, y en un hecho infrecuente, los parlamentarios se pusieron de pie y guardaron un minuto de silencio por las víctimas, y varios pidieron que los Aliados asegurasen un refugio inmediato a todos los que se hallasen en peligro.

El canciller británico respondió que **“en primer lugar debemos discutir las medidas de seguridad”** y que existían **“muchas dificultades geográficas”**.

Esta fue la primera declaración de los Aliados sobre el asesinato de los judíos, y también la última.

Karski, como testigo ocular de los hechos, acusó a toda la humanidad del pecado de haber hecho nada o haber sido indiferentes argumentando que no sabían lo que ocurría en la época de la *Shoá*.

A principios de 1943 se tuvieron noticias de la posibilidad de rescatar a 70.000 judíos de Rumania, depositando cierta cantidad de dinero en Suiza, pero Inglaterra bloqueó ese plan.

Muchos historiadores destacan el llamado “Telegrama Riegner”, enviado por Gerhard Riegner, representante del Congreso Judío Mundial en Suiza, quien lo obtuvo de un industrial alemán, a Stephen Wise, el 8 de agosto de 1942, como factor decisivo en la difusión en Occidente de lo que ocurría en Europa con los judíos.

El cable hacía referencia a un plan, según el cual todos los judíos en países ocupados o controlados por Alemania, en un número de tres a cuatro millones, debían ser exterminados de golpe, después de ser deportados y concentrados,

para así resolver –de una vez por todas– la “cuestión judía” en Europa. Esta acción debía realizarse utilizando ácido prúsico. El informante era de absoluta credibilidad, por sus estrechas vinculaciones con las supremas autoridades alemanas.

El telegrama provocó una conmoción entre los judíos que lo recibieron, tanto en los Estados Unidos como en Gran Bretaña.

Wise lo entregó inmediatamente a Summer Welles, en la Secretaría de Estado, y se resolvió postergar su difusión hasta verificar su contenido.

El 24 de noviembre, Welles lo confirmó, y Wise convocó inmediatamente a una conferencia de prensa para difundir el telegrama.

Once días antes, 78 refugiados judíos de Polonia habían legado a Palestina, canjeados por prisioneros civiles alemanes por iniciativa británica. Ellos fueron testigos oculares de las matanzas, y sus relatos, hechos a la Agencia Judía de la Organización Sionista, tuvieron amplia difusión en la prensa, el 23 de noviembre.

Las noticias confirmatorias del exterminio se estaban difundiendo, pues, en tres continentes, a través de tres fuentes diferentes y en forma casi simultánea. Los gobiernos británico y norteamericano tenían acceso a todos estos informes. Pero se dijo que las noticias acerca de los asesinatos masivos y sistemáticos podrían tener **“consecuencias embarazosas”**.

¿A quién podían molestar? En Londres y Washington se pensaba que historias como ésta distraerían a los Aliados del esfuerzo bélico, en el mejor de los casos. Se argumentó, como lo hizo el jefe del Departamento Meridional del Ministerio del Exterior británico en septiembre de 1944, que impulsaría a diversos jefes de reparticiones **“a perder una dosis desproporcionadamente elevada de su tiempo con judíos gemebundos”**.

Ante el conocimiento de los hechos, era esperable, de aquí en más, el desarrollo de acciones de salvamento y ayuda por parte de los Aliados...

Cuando llegaron a los Estados Unidos las primeras noticias del exterminio, los responsables del Departamento de Estado trataron de persuadir a los dirigentes de la comunidad judía de que no las diesen a publicidad para no perjudicar el esfuerzo bélico.

La situación no cambiaría ni siquiera en 1943, cuando los alemanes aumentaron el ritmo de las matanzas, ni después de haber sufrido la derrota ante Stalingrado, comenzando –de esta manera– el fin del sueño del *Reich* de mil años.

El Departamento de Estado llegó incluso a prohibir la recepción de informaciones **“para ser transmitidas a particulares”**; es decir, reportajes sobre el exterminio de los judíos, enviados a través de los canales oficiales.

Exigida por la opinión pública, se reuniría una conferencia en la isla de Bermuda, cuyas sesiones, que comenzaron irónicamente el 19 de abril de 1943, día en que estalló la rebelión en el ghetto de Varsovia, provocaron una gran desilusión. A pesar de que las organizaciones judías presentaron varias propuestas, ta-

les como conceder pasaportes de las **naciones aliadas** a los refugiados, no se obtendría ningún resultado positivo.

El historiador Henry Faingold definió la conferencia como “**Conferencia de salvación ficticia a una población excedente**”. Parecería que sólo sirvió para salvar las apariencias de los Aliados ante la opinión pública, más que rescatar a los judíos.

La consecuencia principal de la Conferencia de Bermuda fue el aumento de la presión pública en pro de los judíos. Hasta septiembre de 1943, cuando fue liberado el sur de Italia, las acciones militares de salvamento no fueron posibles. Los aviones aliados no podían salir y regresar a sus bases para bombardear los caminos que conducían a los ghettos y campos de exterminio, a pesar de que ocasionalmente la distancia no era tan grande...

La presión sobre Roosevelt fue grande, especialmente por parte de su secretario del tesoro, Henry Morgenthau. Finalmente fue creado un Comité para Refugiados de Guerra, que significó un importante cambio en la política norteamericana hacia los judíos, incluso en contra de la voluntad británica. David Wyman considera que ese comité jugó un importante papel en la salvación de no menos de 200.000 judíos, y por ello concluye que actuó lenta y tardíamente.

Esta falta de voluntad de los Aliados para intervenir militarmente y salvar a los judíos puede deberse a dos motivos: uno, salvamento a partir de la victoria, sin que haya desvíos en el esfuerzo bélico. El mejor camino era lograr la derrota de Alemania cuanto antes, y por lo tanto, había que dedicar todo el esfuerzo al logro de ese fin. El otro, que todo esfuerzo que se desvíe del bélico sería contrario a los intereses comunes de los Aliados y habría un mayor número de víctimas entre quienes esperaban ser socorridos.

La otra fuente de información a la que hicimos referencia eran los diplomáticos y ciudadanos extranjeros.

La Alemania nazi no era un país herméticamente cerrado, y decenas de miles de personas foráneas viajaban por el país, e incluso llegaban a los territorios ocupados en el Este. Los diplomáticos y periodistas norte y sudamericanos, con excepción de los de la Argentina y Chile, abandonaron Alemania en enero de 1942, pero aún quedaban los neutrales, como España, Portugal, Suecia, Suiza, Irlanda y Turquía, y por cierto, los aliados y satélites de Alemania. Estos tenían embajadas en Berlín y oficinas consulares. Los cónsules solían prestar ayuda a los ciudadanos de los países a los cuales representaban. Entre estos ciudadanos solía haber judíos que habían permanecido en Alemania y viudas y descendientes de ciudadanos turcos o españoles. En cada caso había que efectuar las investigaciones pertinentes, y de esta manera, el personal consular se enteraba de la deportación de los judíos, el arrebato de sus bienes y su desaparición sin dejar rastros.

El embajador finlandés, Kiwimaeki, era amigo personal de Felix Kersten, ma-

sajista de Himmler, quien le informó, en julio de 1942, que éste quería que Finlandia entregase a sus judíos.

Los suecos recibían informaciones de gran variedad de fuentes. Fue a un diplomático sueco, el barón Von Otter, a quien se acercó Kurt Gerstein, en su carácter de jefe de la Oficina de Desinfección de las Waffen SS, a cargo del suministro del gas zyklon B a los campos, dándole detalles técnicos de cómo eran exterminados los judíos mediante ese gas.

Von Otter informó a Estocolmo pero, ¿nadie dio crédito a la información? ¿O no se la consideraba importante como para transmitírsela a los Aliados? No es serio considerar la explicación de que **“era demasiado riesgoso”**, pues había modos de informar sin implicar al gobierno sueco.

Centenares de periodistas extranjeros estacionados en la Alemania nazi no podían publicar las historias de los exterminios, debido a la censura existente, pero la mayoría de ellos regresaba a sus países con frecuencia e informaba a sus departamentos editoriales, familiares y amigos.

Las cartas enviadas desde Alemania y los países neutrales eran leídas atentamente en diversas oficinas aliadas de censura, y conjuntamente con los informes de la prensa y las agencias noticiosas constituían una importante fuente de información.

El 15 de abril de 1945 entró el ejército británico en el campo de Bergen Belsen. Un corresponsal iniciaba su despacho con las siguientes palabras: **“Mi deber es el de describir algo que va más allá de la imaginación del ser humano”**. Pero los horrores de Bergen Belsen no eran comparables a los de Auschwitz, pues no era un campo de exterminio: allí la gente moría de hambre y enfermedades, pocos fueron muertos premeditadamente.

Tres años habían pasado desde que el mundo había recibido la primera información acerca de la existencia de los campos de exterminio; se conocía su ubicación, sus métodos de asesinato e incluso el nombre de los oficiales que los dirigían. Pero todo ello no se había captado, comprendido o registrado suficientemente.

El proceso de percepción y comprensión es más complejo de lo que comúnmente se supone. Escribe Laqueur que *“el hecho que alguna información se haya mencionado en una ocasión, o aun centenares de veces, en informes secretos o periódicos de circulación masiva no significa necesariamente que se la haya aceptado y comprendido. Los números grandes se convierten en estadísticas, y las estadísticas no tienen influencia psicológica. Algunos pensaban que los números acerca de la tragedia judía eran exagerados, otros no dudaban de la información, pero tenían prioridades y preocupaciones diferentes”*.

Una conmovedora interpretación basada en la experiencia personal fue ofrecida por W. A. Visser't Hooft, teólogo protestante que pasó la guerra en Suiza, al recibir en octubre de 1941 informes sobre la deportación de judíos desde Ale-

mania y otros países ocupados a Polonia. Al escribirlo, treinta años después, señaló que le había llevado varios meses que la información recibida ingresase en su conciencia. Al escuchar el relato de un joven hombre de negocios que presenció una de las matanzas masivas de judíos en su viaje a Rusia, dijo haber hallado pocas pruebas de que el antisemitismo desempeñase el papel principal en esta situación. La gente no podía hallar en su conciencia un lugar para este horror inimaginable, y no tenía el valor de enfrentarlo; podía vivir sin saberlo...

Todas las pruebas demuestran que, hacia 1942, se habían recibido noticias relativas a la “Solución Final”. ¿Por qué se malentendieron o ignoraron tan a menudo las comunicaciones? Ni el gobierno de Estados Unidos, ni el de Gran Bretaña, ni el de la Unión Soviética encontraron un interés pronunciado por el destino de los judíos. No hubo un intento deliberado para detener el flujo de informaciones sobre las matanzas masivas, salvo Washington entre agosto y diciembre de 1942.

Algunos funcionarios consideraban esas noticias como demasiado exageradas, otros pensaban que revestían escaso interés. Pero incluso aquellos que aceptaban las noticias no fueron desviados de sus prioridades relacionadas con el esfuerzo bélico. Se consideraba entonces indeseable la “demasiada publicidad” relativa a los asesinatos masivos, puesto que la misma necesariamente habría de hacer surgir pedidos de ayuda a los judíos, y se pensaba que ello dañaría el esfuerzo bélico.

El impacto causado por las noticias sobre el público en general fue exiguo y de breve duración. El hecho que se estaba matando a millones casi carecía de sentido. La gente podía identificarse con el destino de un individuo, una familia, pero no con el de millones. Las estadísticas del asesinato resultaban desechadas por la conciencia.

Cuando llegaron los informes acerca de las condiciones en un simple campo como Bergen Belsen, o los soldados norteamericanos entraron en Buchenwald y se enfrentaron al horror, en los últimos días de la guerra, hubo sorpresa y consternación. Entonces se convencieron de que todas las informaciones que habían sido enviadas eran ciertas. Pero nadie había sabido, nadie había estado preparado para esto.

¿Se podría vivir en el futuro con ese cargo de conciencia? ¿Alguien habría sentido alguna culpa al comprobarse el horror? ¿O esos seis millones sólo pasaron a integrar las estadísticas?

**Adrián
Jmelniczky**

Investigador del
CES-DAIA, docente
regular en la UBA y
coordinador del INADI.

El peronismo y la inmigración a la Argentina luego de la Segunda Guerra Mundial

La inmigración luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial y el rol de la Argentina en el nuevo contexto internacional después de 1945 se han transformado en temas de intensas polémicas y debates muy complejos, pero –a la vez– muy interesantes.

Resulta relativamente común asociar la figura de Juan D. Perón y su movimiento político con el haber simpatizado con el nazismo alemán y, especialmente, el fascismo Italiano, en el marco de la Segunda Guerra Mundial. Esta afirmación tiene aspectos a atender, especialmente por la capacitación militar del líder del movimiento justicialista, recibida en Italia cuando el fascismo ya había accedido al poder; la adhesión política de algunos de los sectores pro Eje al peronismo y los aspectos corporativos propios de ese movimiento fascista en la península, que fueron aplicados en la Argentina luego de 1946.

Por otro lado, existe una extensa y variada bibliografía periodística y académica en la cual podemos encontrar categorizado al peronismo en la Argentina como una expresión local de los regímenes de extrema derecha europeos, una especie de “fascismo a la criolla”. Especialmente, aquellos que han trabajado la cuestión de los regímenes totalitarios desde un sentido amplio –más allá del período de entreguerras y por fuera del espacio geográfico europeo– utilizaron una definición extensa, que incluye al peronismo como una expresión del totalitarismo.

Si analizamos un aspecto relevante de la política peronista –una vez que este movimiento accede al gobierno, luego de finalizada la contienda en Europa–, como su política migratoria en relación al proyecto de país que tenía Juan D. Perón, nos encontraremos con un segmento que permite obtener una serie de apreciaciones.

El proyecto de Nación que encarnaba el peronismo planteaba incursionar en un proceso de industrialización de la economía argentina, en el cual la tradicional exportación de productos primarios fuera incorporando producción industrial que tuviera un mayor valor agregado en sus unidades.

Desde el punto de vista inmigratorio, la política desarrollada en el período

1930-1945 –que limitaba el ingreso de personas al puerto de Buenos Aires con la excusa, formulada por los gobernantes de la época, que se estaba protegiendo el mercado interno– demostraba, en última instancia, las posturas ideológicas de ese sector hegemónico.

El criterio establecido por el peronismo en el gobierno planteaba importantes modificaciones migratorias, que eran evaluadas como necesarias como soporte al nuevo proyecto económico.

Desde la visión del líder del Partido Justicialista era necesario fomentar y reorientar el flujo inmigratorio a nuestro país, reabriendo las fronteras en función de las modificaciones señaladas. Esta reapertura de las barreras inmigratorias, que representaba una importante modificación a la política seguida en el período que va del golpe de Estado del general Uriburu (1930) hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial, era organizada y dirigida en forma selectiva.

Como consecuencia de este cambio en la política inmigratoria llegaron al país un importante número de españoles y, especialmente, italianos, buscando nuevos horizontes en una tierra que mostraba un excelente futuro para estos grupos, luego del impacto de la Segunda Guerra Mundial en el Viejo Continente. Sin embargo, el proyecto de país que enunciaba el peronismo no incluía a todos los grupos en una forma pluralista e igualitaria.

Como quedó dicho, el justicialismo modificó las pautas dominantes en los gobiernos que lo antecedieron y propuso reforzar el caudal inmigratorio hacia nuestro país, pero desde una concepción selectiva.

Eran evaluados como “inmigrantes deseables” no sólo aquellos que pudieran aportar a la reconversión económica proyectada y al proceso de industrialización nacional, sino además aquellos que eran considerados “asimilables” por los diseñadores del proyecto inmigratorio de aquellos años.

Como consecuencia de la aplicación de esta categoría de “inmigrantes deseables” ingresaban libremente portugueses, españoles e italianos, por su carácter étnico-cultural, la cercanía idiomática de esos grupos nacionales y profesar la religión católica, dominante en la Argentina.

Podríamos preguntarnos acerca de los migrantes judíos que se encontraban en la Europa de posguerra buscando un nuevo destino donde asentarse y que fueron víctimas de las políticas discriminatorias y genocidas aplicadas por los regímenes nazi-fascistas

En el caso de la República Argentina, esta corriente inmigratoria encontró serias dificultades para ingresar a nuestro país, como consecuencia de que era percibida y categorizada como “inmigración inasimilable”.

Si analizamos otra dimensión de esta política inmigratoria, encontramos que llegaron al país sólo 5.000 personas de origen judío desde el ascenso del peronismo al poder hasta 1950, cuando la inmigración judía dejó de tomar al puerto de Buenos Aires como un lugar atractivo para asentarse.

Estudiando el índice de rechazos a los inmigrantes que presentaban sus solicitudes de ingreso a la Argentina, las personas judías tienen un nivel de respuestas negativas que supera el 60% de los pedidos, siendo el grupo étnico con mayor cantidad de denegatorias por parte del gobierno nacional.

Si nos proponemos evaluar la política migratoria seguida por el peronismo a partir de 1946, el nuevo proyecto industrialista guió las líneas generales de su orientación. Por otro lado, la presencia de “asesores confidenciales” en temas inmigratorios –de notoria identificación con los regímenes nazi-fascistas de entreguerras– participando de decisiones políticas relevantes, el ingreso al territorio nacional de conspicuos criminales de guerra y colaboracionistas pertenecientes a los regímenes del Eje y sus aliados, y las pesadas dificultades que estaban presentes para los potenciales inmigrantes judíos de la época nos orientarían a afirmar que el peronismo en el gobierno tuvo una tendencia política de orientación antijudía.

Sin embargo, el movimiento peronista y su líder resultan mucho más complejos de categorizar.

El peronismo en el gobierno fomentó la creación de la OIA (Organización Israelita Argentina), que era una expresión de los reducidos pero presentes sectores judíos peronistas; reconoció al Estado de Israel, luego de abstenerse en la votación para su creación, en noviembre de 1947; decretó la amnistía migratoria, que favoreció la legalización de muchos judíos ingresados ilegalmente a la Argentina (esta ventaja fue también aprovechada por simpatizantes de los regímenes nazi-fascistas); extendió permisos “especiales” para judíos, frente a una política general que limitaba su ingreso; nombró al primer embajador argentino en el Estado de Israel, Pablo Manguel, de origen judío y miembro de la OIA, que representaba una expresión de acercamiento a la comunidad judía local y, en especial, a los judíos norteamericanos.

El primer peronismo y su relación con la inmigración judía sigue siendo materia de polémicas. La relación establecida por ese movimiento con los judíos argentinos constituye un aspecto de debate planteado por diferentes sectores.

El peronismo en el gobierno, luego de la Segunda Guerra Mundial, continúa siendo un tema abierto para la sociedad en su conjunto.

Raanan Rein

Investigador de la
Universidad de Tel Aviv.

El fracaso de la peronización de la colectividad judía*

El régimen de Juan Perón (1946-1955) invirtió muchos esfuerzos para atraer el apoyo de sectores significativos de la comunidad judeoargentina. Sin embargo, a pesar de que cultivó relaciones estrechas con el Estado de Israel, los judíos argentinos continuaron siendo hostiles a él. Los numerosos gestos de Perón hacia la colectividad, y la creación de la Organización Israelita Argentina (OIA), de tendencia pro peronista, no rindieron los frutos esperados.

A poco de finalizada la Segunda Guerra Mundial, cuando comenzó a conocerse la magnitud de la hecatombe de los judíos en el Viejo Continente, los judíos argentinos, oriundos en su mayoría de las zonas devastadas en Europa Oriental y Central, mostraban una comprensible sensibilidad hacia un gobierno con varias características que recordaban a los de los recientemente derrotados países del Eje. El apoyo de círculos nacionalistas y antisemitas a Perón, en los inicios de su carrera política, y la alianza del mismo con la Iglesia Católica, en la segunda mitad de los cuarenta, sólo contribuían a tal impresión.

La identidad política de numerosos judíos (la mayoría de los cuales pertenecía a grupos liberales o de izquierda), así como su identidad socioeconómica (el grueso de los judíos pertenecía a las capas medias de la sociedad argentina), los condujo a manifestar sus reservas respecto del régimen, que desarrollaba crecientes tendencias autoritarias y se identificaba con la mejora de las condiciones de la clase obrera argentina.

El hecho que Perón fuera convirtiendo gradualmente la lucha contra el antisemitismo en parte integral de su política no logró modificar la suspicacia de los judíos hacia su gobierno, hasta su caída, en septiembre de 1955.

Este artículo está dedicado a la OIA y sus actividades, e intenta evaluar el rol que desempeñó en las relaciones entre el gobierno peronista y la colectividad judeoargentina.

* Este artículo está basado, en parte, en el libro del autor *Argentina, Israel y los judíos*. Buenos Aires, Lumiere, 2002.

En febrero de 1947 se apersonó un grupo de activistas judíos en el despacho del ministro del Interior, Angel Borlenghi, para expresarle su apoyo al régimen de Perón y su política. La iniciativa fue de Abraham Krislavin, viceministro y cuñado de Borlenghi. Krislavin, cabe destacar, se desempeñaba en un cargo público de jerarquía, algo que ningún judío había logrado hasta entonces.

Borlenghi, que era un importante nexo entre la comunidad judía y el gobierno, recibió a los activistas con entusiasmo, e incluso los acompañó luego a una entrevista con el Presidente, en su despacho. Perón felicitó al grupo por la iniciativa y repitió conceptos que había expresado anteriormente, según los cuales no apoyaba la discriminación contra los judíos ni se identificaba con prejuicios contra ellos: *“Solamente anhelo que todos los que vivan aquí se sientan argentinos, que sean realmente argentinos, sin tener en cuenta su origen o su procedencia, porque estamos demasiado mezclados en este país para hacer semejante discriminación”*.¹

El Presidente se sentía molesto por el hecho que rivales políticos lo tildaran injustamente de hostil hacia los judíos: *“Tengo la impresión que mucha gente de la colectividad, que nos ha combatido, lo ha hecho engañada –en su mayor parte, como está engañada la mitad del pueblo argentino– por los diarios, que no han omitido medios para difamarnos (...) Yo voy a demostrar con los hechos que no es cierto”*.²

Enfatizaba luego que su interés no se centraba en lo que pensarán o sintieran unos u otros, siempre y cuando aportaran al desarrollo y la prosperidad de la Nación.

Como un gesto hacia la comunidad y en un intento de alentar la iniciativa de fragmentar el muro de oposición de esa misma colectividad hacia su régimen, Perón les comentó que, poco menos de una hora antes, había suscrito la orden para que se permitiera la entrada al país y la permanencia en él de los 47 judíos retenidos a bordo del “Campana”.³

Dos días después de la mencionada entrevista se creaba la Organización Israelita Argentina. Su primer presidente fue Natalio Cortés (de apellido original Schejtman), oriundo de la santafesina colonia de Moisesville. A la sazón, se desempeñaba además como presidente del Hospital Israelita “Ezrah”, de Buenos Aires.

Entre los fundadores se encontraban también Samuel Rozenstein y el popular periodista deportivo Luis Elías Sojit.⁴ Y muy pronto comenzarían a destacarse otras figuras, como el industrial textil Sujer Matrajt y Pablo Manguel.

¹ Sebrelí, Juan José. *La cuestión judía en la Argentina*. Buenos Aires, 1973, pp. 147-148.

² *Mundo Israelita*, 22/2/47.

³ Sobre esta audiencia, ver: Archivo Sionista Central (en adelante, ASC) Z6/22; *Di Idishe Tzaitung*, 16/2/47 y 18/2/47.

⁴ Lewin, Boleslao. *Cómo fue la inmigración judía en la Argentina*. Buenos Aires, 1983, pág. 273.

La nueva organización competiría con la DAIA por la representación de la comunidad ante las autoridades nacionales.

Mientras que la DAIA mantenía su carácter partidario –principio que garantizaría su existencia desde su fundación, en 1935, hasta nuestros días– sobre el trasfondo de los vaivenes que sacudieron el sistema político nacional en tal período, la identidad política de la OIA, en cambio, resultaba obvia. El gobierno de Perón estaba desafiando el liderazgo de la DAIA.⁵

Este tipo de conducta era semejante a la estrategia adoptada por Perón en los días del gobierno militar, cuando estaba al frente de la Secretaría de Trabajo y Previsión y alentó la creación de sindicatos que apoyaban al régimen para contrarrestar la influencia de aquellos que se rehusaban a apoyarlo.

Los esfuerzos de cooptación fueron dirigidos también hacia otros sectores de la sociedad argentina. No obstante, con el correr del tiempo se verá que Perón no presionará a los judíos para que se adhieran a la OIA, y la comunidad mantendrá un alto grado de autonomía. La OIA servirá, sobre todo, para que Perón pueda formular declaraciones de simpatía hacia los judíos y el Estado de Israel.

Pese a la mantenida suspicacia de muchos de los miembros de la comunidad hacia el Presidente de la Nación, la DAIA mantuvo su *status* representativo oficial, y sus líderes lograron establecer buenas relaciones con el gobierno.

Los miembros de la OIA tenían un acceso fluido a la cúpula gobernante. Por ejemplo, a pocos días de creada, dos de sus dirigentes –Salvador Woscoff y Mauricio Nikiprovsky– se entrevistaron con el ministro del Interior y el secretario de Salud Pública, pudiendo afirmar, al finalizar el encuentro, que las limitaciones para la faena de carne según el ritual y la discriminación de los judíos en la Facultad de Medicina encontrarían solución positiva en breve.

La misma retórica exitosa no pudo ser empleada por la OIA en marzo de 1947, tras su encuentro con el jefe de la Policía Federal, el general Velazco, a quien pidieron que hiciera lo posible por frenar la violencia antisemita.

En junio de 1948 manifestaron su ambición de ser intermediarios entre la comunidad y el régimen, al acompañar a los líderes de la DAIA a la Casa Rosada para pedirle a Perón que autorizara la entrada de 27 refugiados judíos indocumentados. Perón aceptó el pedido.⁶

En la ceremonia de inauguración de la sede de la OIA, en agosto de 1948, a la que llegó –entre otros altos dignatarios– el canciller Bramuglia, hicieron uso de la palabra tanto Perón como Evita.

⁵ Sobre la organización judía peronista, ver: Senkman, Leonardo. “El peronismo visto desde la legación israelí en Buenos Aires. Sus relaciones con la OIA, 1949-1955”, en *Judaica Latinoamericana*, Vol. II. Jerusalén, 1993, pp. 115-136; Marder, Jeffrey. “The Organización Israelita Argentina. Between Perón and the Jews”, en *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, Vol. 20, N^{os} 39-40. 1995, pp. 125-152.

⁶ *Di Idische Tzeitung*, 26/2/47; *Mundo Israelita*, 8/3/47 y 26/6/48.

Varios de los líderes comunitarios y numerosos miembros de la colectividad que no se identificaban con el régimen asistieron a este encuentro, el primero en el que el jefe del Estado argentino llegaba a una institución judía y declaraba: “¿Cómo podría aceptarse, cómo podría explicarse, que hubiera antisemitismo en la Argentina? En la Argentina no debe haber más que una clase de hombres. Hombres que trabajen por el bien nacional, sin distinciones (...). Por esta razón (...), mientras yo sea Presidente de la República, nadie perseguirá a nadie”.⁷

Ese mismo año, Perón designó como su asesor en cuestiones religiosas al rabino Amram Blum, que encabezaba el Tribunal Rabínico de la comunidad.⁸

La plana mayor de la OIA intentó movilizar a la opinión pública judía. Publicaron un manifiesto titulado *¿Por qué estamos con el Gobierno?*, en el que llamaban a que se sumaran a ellos: “Estas palabras van dirigidas a los miembros de nuestra laboriosa colectividad, obreros, universitarios, intelectuales, comerciantes, industriales y millares de israelitas argentinos que, con su esfuerzo y dedicación, han coadyuvado al engrandecimiento de esta noble Patria, que también es nuestra”.⁹ Los autores justificaban esta interpelación en el patriotismo de los argentinos y en los intereses de los judíos, que pertenecían mayormente a la clase media, dado que Perón promovía el comercio y la industria.

Las solicitadas que sacará la OIA mencionarán los gestos de Perón en el terreno de la inmigración y sus declaraciones de condena al antisemitismo y a favor del Estado de Israel. La misma dirigencia invirtió considerables esfuerzos en hacer llegar los mismos mensajes a los judíos norteamericanos.

El ministro plenipotenciario argentino en Israel, Pablo Manguel, visitaba con frecuencia Nueva York en sus viajes entre Buenos Aires y Tel Aviv. Allí mantenía entrevistas y relataba a los periodistas de esa ciudad sobre el trato de simpatía de Perón hacia los judíos.

También Sujer Matrajt y Manuel Scheinsohn visitaron los Estados Unidos para declarar que en la Argentina ya no había antisemitismo, tras la activa participación de Perón en el asunto.¹⁰

Varios encuentros del líder de la OIA, Sujer Matrajt –allegado al Presidente, aparentemente, también por su condición de proveedor del Ejército–, tuvieron un papel preponderante en la resolución de Perón de incluir en la nueva Consti-

⁷ *Mundo Israelita*, 21/8/48 y 29/8/48; DAIA. *El pensamiento del presidente Perón sobre el pueblo judío*. Buenos Aires, 1954, pág. 15; DAIA. *Perón y el pueblo judío*. Buenos Aires, 1974, pág. 11; *American Jewish Year Book* (en adelante, *AJYB*), Vol. 50. 1948/9, pág. 270.

⁸ Las relaciones entre Blum y Perón causaron malestar entre numerosos judíos. Ver: Eliachar, Elie. *Viviendo con judíos* (en hebreo). Jerusalén, 1980, pág. 287.

⁹ *Mundo Israelita*, 1/3/47, 4/5/47 y 11/10/47.

¹⁰ Scheinsohn fue enviado a los Estados Unidos con la esperanza de poder fomentar los vínculos comerciales con América del Norte y aumentar el flujo de turismo desde aquella región, lo que traería divisas a su país. Ver: *La Nación*, 10/6/49; *La Prensa*, 9/7/49.

tución, sancionada en 1949, una ampliación del artículo original de 1853 que garantizaba la igualdad de todos los ciudadanos, sin distinción de raza o religión.¹¹

En sus discursos, tanto Perón como Evita rechazaron el antisemitismo en forma enérgica. La primera dama intentó, incluso, identificar el antisemitismo con los enemigos del régimen. En un discurso pronunciado en agosto de 1948 expresó que “*los únicos que han hecho separatismos de clases y religiones han sido los representantes de la oligarquía nefasta que han gobernado durante cincuenta años nuestro país. Los causantes del antisemitismo fueron los gobernantes que envenenaron al pueblo con teorías falsas, hasta que llegó, con Perón, la hora de proclamar que todos somos iguales*”.¹²

En los años subsiguientes, Perón se refirió al pueblo judío como aquel que podía entender mejor que muchos otros el significado del justicialismo, por haber sido víctima de opresiones e injusticias durante tanto tiempo.

Evita, por su parte, presentaba al pueblo judío como un ejemplo de conciencia nacional mantenida durante un período prolongado y de lucha tenaz por la Patria perdida.¹³

Al establecerse relaciones diplomáticas con el Estado de Israel, la OIA intentó mediar entre los delegados y el régimen de Perón, lo que provocó incomodidad y diferencias de opiniones en la cúpula israelí, influyendo en la forma en que se modelaron los lazos entre los dos países hasta mediados de los cincuenta.

Las expectativas de Perón y Evita de un cambio rápido en la postura del público judío no se concretaron. En las elecciones legislativas de marzo de 1948 y en los comicios para el Congreso Constituyente, en diciembre de ese mismo año, la OIA fracasó en sus intentos por captar apoyo electoral judío para el bando peronista.

Ya en julio de 1950 admitió Abraham Krislavin, ante los jefes de la delegación diplomática israelí, que la organización no había conseguido el objetivo de atraer al judaísmo argentino al partido de Perón.¹⁴ No obstante, continuó con su campaña por conquistar los corazones de la comunidad y las papeletas que depositaban sus miembros en las urnas.

En abril de 1951, en el curso de una entrevista entre Cortés y Perón, el primero informó que la OIA, de la que era presidente, abriría oficinas en diversos sitios del interior del país, incluyendo centros para mujeres.

¹¹ *Constitución de la Nación Argentina de 1949*. Artículo 28. Buenos Aires, 1983, pp. 29-30; Tov a Eytan, 7/3/50, en Archivo del Estado de Israel (en adelante, AEI) 2574/17; *Mundo Israelita*, 19/3/49; *AJYB*, Vol. 51. 1950, pág. 266; *AJYB*, Vol. 52. 1951, pág. 214.

¹² DAIA. *Medio siglo de lucha por una Argentina sin discriminaciones*. Buenos Aires, 1985, pág. 10; Sebreli, J. J., op. cit., pág. 156.

¹³ DAIA. *El pensamiento...*, op. cit., pp. 23 y 27-29; DAIA. *Perón y el pueblo judío*, op. cit., pp. 14-15; Perón, Eva. *Historia del peronismo*. Buenos Aires, 1987, pág. 58.

¹⁴ Eshel al Ministerio de Relaciones Exteriores, 20/7/50, en AEI, 2571/9.

A comienzos de julio de ese año llegó una delegación encabezada por la OIA a la Casa de Gobierno, en la calle Balcarce, para pedirle a Perón que presentara su candidatura para un nuevo período. Era una más en una larga lista de organizaciones étnicas, sindicales, culturales y sociales. En el grupo en cuestión estaban representadas casi todas las organizaciones judías de la Argentina.

En la ceremonia, ampliamente difundida y con la participación del matrimonio presidencial, ministros, el presidente de la Cámara de Diputados y otros destacados dirigentes, hicieron uso de la palabra dirigentes comunitarios; entre ellos, José Ventura, presidente del Keren Hayesod, y Moisés Slinin, presidente de la AMIA. La ocasión fue un logro para la OIA y un reconocimiento al hecho que una postura firme contra el antisemitismo era parte integral de la política de Perón.¹⁵

La OIA invertiría, de ahora en adelante, considerables esfuerzos propagandísticos mediante solicitadas en los diarios, anuncios, reuniones y mítines. A tal efecto, Pablo Manguel regresó a Buenos Aires para impulsar la campaña. Sin embargo, en las elecciones de noviembre de 1951, los candidatos judíos de la OIA fueron derrotados, entre ellos uno de los cuadros dirigentes de la OIA, Ezequiel Zobotinsky. En contraste, la oposición radical enviaba a tres diputados judíos al Congreso, elegidos mayormente por votos de los miembros de la comunidad: Santiago L. Nudelman, Manuel Belnicoff y Rodolfo Weidman. El único judío en la bancada peronista era David Diskin.

Manguel tuvo que explicarle a Perón que, en la circunscripción de Zobotinsky, apenas el 10% eran judíos, y por ello no podía echárseles culpa alguna por no haber resultado elegido.¹⁶

Tanto en el liderazgo comunitario judío como en la representación diplomática israelí surgió el temor de que se enfriara el trato de Perón tras la estrepitosa derrota electoral entre los judíos, miedo que incluía la posibilidad de represalias.¹⁷ Ello no ocurrió, quizás –entre otras razones– por la aplastante victoria de Perón en las elecciones y el escaso peso del voto judío, o por el temor a las posibles consecuencias negativas que despertaría cualquier acción antisemita argentina en los Estados Unidos. Perón, por su parte, continuó su política positiva hacia Israel y los judíos y no dejó de confiar en la OIA.

La muerte de Evita, en julio de 1952, volvió a despertar los mismos temores de cambios en la actitud del régimen, ya que la joven primera dama era consi-

¹⁵ Schneersohn al Ministerio de Relaciones Exteriores, 1º/8/51, en AEI 2574/3; *Mundo Israelita*, 7/7/51; *AJYB*, Vol. 54, 1951, pág. 203. Hubo en la colectividad quienes criticaron a la DAIA “por haberse rendido al chantaje de la OIA”. Sobre las diferencias de opiniones en la cúpula de la DAIA respecto de la OIA ver: Actas del Consejo Directivo de la DAIA, 1948-1952.

¹⁶ En las colonias agrícolas judías de Santa Fe y Entre Ríos, el peronismo obtuvo mayoría de votos. Senkman, L., op. cit., pp. 116-118.

derada como la artífice de la OIA y le cupo un importante papel en las relaciones con el Estado de Israel. Una vez más, esta ansiedad demostró ser injustificada y no tener asidero en la realidad.

En las nuevas circunstancias, según la impresión de los diplomáticos israelíes, se fortalecía la situación del ministro del Interior Borlenghi, quien junto con su cuñado Krislavin fomentó las actividades de la OIA.

Bajo la dirección de Zobotinsky, la OIA volvió a organizarse en 1953, después que varios de los demás líderes se vieron involucrados en episodios dudosos, y parecía que esta vez lograría cobrar nuevo impulso.¹⁸

En noviembre de 1953 participaron cerca de 6.000 judíos en una ceremonia realizada por iniciativa de la OIA, en la que se inscribió a Perón en el Libro de Oro del Fondo Nacional Judío, el Keren Kayemet Leisrael. En aquella oportunidad, el Presidente pronunció un discurso que Tuvia Arazi, consejero en la Embajada de Israel, definió como “*un salmo de alabanzas a Israel y los judíos*”.¹⁹

Un año más tarde le entregaron a Perón un libro publicado por la DAIA, en el que se recopilaron discursos y declaraciones del líder contra el fenómeno del antisemitismo y el derecho de vinculación de los judíos argentinos con el Estado de Israel.²⁰ En esta ceremonia participaron dirigentes de la DAIA, la OIA, el Keren Hayesod, la Organización Sionista Argentina y representantes de otras organizaciones.

De todos modos, los cuadros dirigentes de la comunidad judía vivían con temor y sospechas permanentes en sus corazones. La sensación era que se trataba de un régimen populista y un líder carismático, que en cualquier momento podía dar un golpe de timón y cambiar bruscamente su derrotero; que el equilibrio de fuerzas interno dentro del heterogéneo bando peronista estaba sujeto a permanentes vaivenes; y que factores antisemitas que había en él podían, bajo diversas circunstancias, cobrar mayor influencia. El temor constante era que Perón estaba dotado de una excelente capacidad para distraer a la opinión pública de problemas que aquejaban al país. Por lo tanto, sintieron un gran alivio al caer el régimen peronista, en septiembre de 1955.

Para concluir: la afirmación de Emilio Corbière de que la OIA gozaba de un apoyo considerable entre los judíos argentinos carece de rigor científico.²¹

Es cierto que hubo judíos que creían, con toda sinceridad –como muchos otros argentinos–, que el peronismo implantaría reformas que permitirían al

¹⁷ Darom a Tov, 27/11/51 y Tsur al Ministerio de Relaciones Exteriores, 29/11/51, en AEI 2579/16; Senkman, L., op. cit., pág. 118.

¹⁸ Kobovoy a Darom, 23/11/53, en AEI 2573/14; *La Prensa*, 27/2/54, 20/3/54 y 15/4/54.

¹⁹ Arazi al Ministerio de Relaciones Exteriores, 19/11/53, en AEI 4701/1.

²⁰ DAIA. *El pensamiento...*, op. cit., pp. 33-35.

²¹ Corbière, Emilio J. *Estaban entre nosotros*. Buenos Aires, 1992, pp. 159-163.

país marchar hacia un futuro mejor, de desarrollo y modernización, con una promesa de justicia social; por lo tanto, suponían que la comunidad –como tal– no debía enajenarse de los deseos de la mayoría del pueblo, que apoyaba a Perón, y por ello se sumaron a la OIA. Sin embargo, dada la falta de datos confiables, sólo puede decirse que no eran grandes masas.

Es más real lo escrito por Kurt Riegner, poco tiempo después de derrocado Perón: la comunidad judía, a la que hizo tantos gestos, lo rechazó en forma evidente.²²

En el otro extremo de Corbière se encuentra la descripción del embajador israelí, Jacob Tsur, de que la OIA era un puñado de judíos rastrosos, allegados a las autoridades y ejecutores de sus instrucciones en ámbitos judíos, o como una organización de judíos arribistas, contra la cual la comunidad estaba unificada.²³

Desde el momento en que fue creada la OIA, tras bambalinas se producía un fuerte enfrentamiento con la DAIA por la cuestión de la representación de la comunidad judía ante las autoridades nacionales. A pesar del apoyo del régimen a la primera y lo que se perfilaba como una corrosión del *status* y el prestigio de la segunda, fue esta última la que terminó imponiéndose.

Sus dirigentes supieron mantener el equilibrio sobre la cuerda floja, en una época que dividió a los argentinos en dos bandos mutuamente hostiles. Cultivaron buenas relaciones con el Presidente, enfatizando que se trataba del jefe de Estado y que los judíos expresaban, así, su lealtad a las instituciones electas de la República, sin que se tratara de una cuestión personal con un líder o un partido político determinado.

Se abstuvieron de boicotear a la OIA, aprovechando este canal de comunicaciones con el gobierno, aunque sin permitir a la organización judía peronista ampliar la base de apoyo que tenía en la opinión pública judía.

Lograron mantener su autonomía en un período en que instituciones, organizaciones y sectores sociales pasaban por un proceso acelerado de peronización.

Los periódicos judíos elogiaron al régimen por diversas medidas adoptadas respecto de la comunidad y el Estado de Israel, sin sumar sus voces a los coros de adulación y culto a la personalidad que caracterizaron a la mayor parte de los medios de comunicación argentinos, que fueron acoplándose gradualmente –por voluntad propia o en contra de ella– a la locomotora gubernamental.

²² Riegner, Kurt J. "Argentina's Jewry under Perón", en *Wiener Library Bulletin*, Vol. 9, N^{os} 5-6. Septiembre-Diciembre de 1955, pág. 51.

²³ Tsur, Jacob. *Cartas credenciales N^o 4* (en hebreo). Tel Aviv, 1981, pp. 42 y 45.

Omer Bartov

Profesor de Historia,
Brown University.

El Estado de terror nazi y el terrorismo global contemporáneo.

Continuidades y diferencias*

Mi objetivo, en este ensayo, es examinar hasta qué punto podemos relacionar el terrorismo global contemporáneo con la violencia de masas perpetrada en el siglo XX por los regímenes totalitarios, y más en particular, por el Tercer Reich.

El terrorismo global ha llegado a ser asociado con los casos previos de asesinato en masa, especialmente desde el ataque al World Trade Center y el Pentágono, el 11 de septiembre de 2001, en los que fueron asesinados unos 3.000 ciudadanos norteamericanos. El terrorismo es, por supuesto, un fenómeno muy antiguo, e incluso su variante global moderna ha estado presente desde hace ya algún tiempo. No obstante, el número de víctimas y el hecho que los ataques ocurrieron en los Estados Unidos han atraído hacia este fenómeno una atención mucho mayor que en cualquier otro momento del pasado reciente.

En relación a este tema he realizado un par de ensayos previos, escritos en relación con los problemas mencionados. El primero se basó en una ponencia presentada ante una conferencia que tuvo lugar en Francia menos de tres meses después del 11 de septiembre.¹ Dado que la conferencia se centró en la temática de la “violencia extrema”, ninguno de los participantes podía ignorar por completo los ataques ocurridos en los Estados Unidos. No obstante, debido a lo reciente y ciertamente confuso, como también impactante de aquel evento, parecía evocar posiciones bastante diferenciadas, o posiciones cerradas, incluso argumentos apologeticos entre algunos portavoces.

Podría esperarse que los académicos hablaran más franca y críticamente que los políticos, pero sus miradas no están exentas de prejuicios ideológicos. Desde mi perspectiva, esa conferencia fue la consagración de la complicidad de académicos e intelectuales en los anteriores crímenes contra la humanidad.

No pude más que notar la ironía de la situación, y esta impresión se reflejó

* Traducción del inglés: **Lic. Patricio A. Brodsky.**

¹ Bartov, Omer. “Extreme violence and the scholarly community”, en Semelin, Jacques (ed.). *International Social Science Journal. Extreme violence*, N° 174. UNESCO, 2002, pp. 509-518.

–de alguna forma– en la última versión de mi ensayo. Era alucinante darse cuenta que una conferencia consagrada a la violencia extrema y que había tenido lugar en una prestigiosa escuela de París, no incluyó un solo *paper* acerca del genocidio en Ruanda, un evento reciente en el que Francia había sido profundamente cómplice y sobre el que mucha de la intelectualidad francesa había mantenido un silencio bastante escandaloso.

Como consecuencia, esta reunión me hizo pensar en la frecuente predilección de académicos e intelectuales por eludir o encubrir precisamente algunos aspectos de aquellos problemas en los cuales la mayoría de ellos están involucrados. En otras palabras, dejar completamente oculto parte de lo que buscan exponer: el síndrome del “elefante en el bazar”.

Una buena ilustración de esta tendencia fue una ponencia presentada en esa conferencia por la científica política Isabelle Sommier, quien distinguió dos tipos de terrorismo. El primero, supuestamente, tiene objetivos políticos más o menos claros, y de esta manera podría ser entendido, o peor aún, sencillamente justificado.² Fue usado como un medio para atraer la atención sobre el problema de las minorías o grupos oprimidos, cuyas voces no serían oídas de otra manera.

Adoptando un argumento enunciado décadas antes por Frantz Fanon, Sommier desplegó un bondadoso trato de simpatía con aquel uso táctico del terrorismo, el cual necesariamente incluiría también los atentados suicidas en Israel, aunque evitó cuidadosamente cualquier mención de esta cuestión en su exposición.³ (Reconoció que lo tenía en mente, durante un intercambio verbal.)

A la inversa, Sommier argumentó que lo que pasó el 11 de septiembre perteneció a una categoría de violencia completamente distinta, ya que era inexplicable, no tenía una meta política clara y, entonces, era aparentemente nada más –o nada menos– que una expresión de energía inarticulada e inmensamente destructiva.

Tiene que ser claramente distinguido de los actos de terrorismo con una agenda política bien definida. Lo que caracteriza al anterior es que se constituye como “violencia ciega” o “violencia total”, rechazando cualquier distinción entre sus víctimas. Esta violencia total –un término propuesto por Sommier como una alternativa a “violencia extrema”– es, a su vez, una respuesta a la violencia extrema normalmente ejercida por el Estado.

Examinando el argumento de Sommier, podemos apreciar que parte de la postura es que la “violencia total” es inexplicable, mientras que –simultánea-

² Sommier, Isabelle. “Du ‘terrorisme’ comme violence totale?”, en Semelin, Jacques (ed.). *Revue Internationale des sciences Sociales: Violences extrêmes*, N° 174. UNESCO, 2002, pp. 525-533.

³ Fanon, Frantz. *The wretched of the Earth*. New York, Grove Press, 1963, traducción: Constance Farrington.

mente— identifica sus causas, a saber: la “violencia extrema” ejercida contra sus perpetradores. En otros términos, el terrorismo, tal como fue perpetrado el 11 de septiembre, no es “ciego”, sino que —de hecho— golpea precisamente a quienes pertenecen a sociedades y entidades políticas que perpetran “violencia extrema” contra la propia base sociocultural de los terroristas. Y de hecho, a pesar del argumento de Sommier, Al-Qaeda ha articulado un juego de metas políticas que parecen, a sus líderes y seguidores, absolutamente racionales y plausibles —y morales—, así como las metas de la política norteamericana en Afganistán e Irak parecen racionales y plausibles —y morales— a la Administración norteamericana actual.

Mi pensamiento acerca de la relación entre el terrorismo global y el totalitarismo, también tomó forma en un escrito anterior que versaba sobre el Holocausto, entendido como eje central del siglo XX.⁴

Mi argumento principal fue que, mientras hoy en día la mayoría de las personas en los Estados Unidos y Europa estarían de acuerdo en que el Holocausto, específicamente, y el genocidio, más genéricamente, son un componente principal del siglo pasado, éste es un “descubrimiento” relativamente reciente. Mientras más nos acercamos en el tiempo al evento, hallamos menos acuerdo general sobre su centralidad. Las historias de la Segunda Guerra Mundial escritas en las primeras décadas de la posguerra no mencionan al Holocausto en absoluto. Simplemente, no se lo consideraba como parte de la historia de la guerra.

¿Qué causó la aparición, desaparición y reaparición del genocidio y el Holocausto en la conciencia pública? Después de todo, Raphael Lemkin, el padre intelectual de la Convención de las Naciones Unidas sobre Genocidio de 1948, había acuñado la palabra “genocidio” como reacción al Holocausto.⁵ No limitó el término al genocidio de los judíos, y por cierto, tuvo en mente muchos otros casos de masacre y genocidio. De hecho, su definición de “genocidio” era bastante abierta. No obstante, para él, la referencia más obvia era el Holocausto.

En forma análoga, el Tribunal de Núremberg fue la primera corte internacional especialmente constituida con el único objetivo de juzgar a las figuras de un Estado por crímenes contra la humanidad, aun cuando apenas trató explícitamente el Holocausto. Poco después de este evento, “desapareció”. Lo que ha pa-

⁴ Bartov, Omer. “The Holocaust as leitmotif of the twentieth century”, en *Lessons and legacies VII: The Holocaust in international perspective*. Northwestern University Press, próximamente, edición: Dagmar Herzog.

⁵ Lemkin, Raphael. *Axis rule in occupied Europe. Laws of occupation, analysis of government, proposals for redress*. Washington, Division of International Law, Carnegie Endowment for International Peace, 1944. También Heidenrich, John G. *How to prevent genocide. A guide for policymakers, scholars, and the concerned citizen*. Westport, Praeger, 2001; Ball, Howard. *Prosecuting war crimes and genocide. The twentieth-century experience*. Lawrence, University Press of Kansas, 1999.

recido tan evidentemente central y visible en los últimos veintipico de años, fue bastante invisible durante las primeras décadas luego de que aconteció.

Cuando consideramos el tema desde esta perspectiva, podemos ver que –frecuentemente– eventos cuyos escala, costo y potenciales ramificaciones los tornan –al menos en apariencia– ostensiblemente imposibles de ser ignorados, pueden adquirir una misteriosa habilidad para eludir ser reconocidos públicamente y desaparecer de la vista pública. Más aún, para ser vistos por todos y, al mismo tiempo, permanecer irreconocibles e inadvertidos por largos períodos de tiempo. Esta es una cualidad que viene bien recordar en el contexto de la siguiente discusión.

Antecedentes y programas

Como consecuencia inmediata del 11 de septiembre surgieron dos argumentos básicos con respecto a la naturaleza y las causas del terrorismo global contemporáneo.

En un artículo publicado en enero de 2002, Avishai Margalit e Ian Buruma sugirieron que el tipo de fundamentalismo islámico responsable por los ataques en los Estados Unidos era equivalente a, o más bien, la continuación del totalitarismo.⁶

Las implicancias de este argumento estaban claras. El siglo XX había demostrado que la única manera de tratar con los regímenes totalitarios era destruirlos antes de que éstos te destruyan, ya sea a través de medios militares, económicos o políticos.

Esta misma conclusión parecía poder aplicarse a la nueva militancia fundamentalista que hoy destila violencia. No obstante, los autores calificaron su argumento señalando que sería preferible usar los “nada heroicos” métodos burgueses de manipulación financiera y espionaje, en lugar de las “viriles” tácticas comando y la propaganda acerca de un “choque de civilizaciones” cuya única consecuencia sería aumentar las filas de los terroristas.

El segundo argumento, usado por Sommier en el artículo mencionado más arriba, se relacionaba con la necesidad de reasumir un viejo debate sobre la posibilidad de distinguir entre terrorismo “bueno” y terrorismo “malo”. Sin embargo, dado que el terrorismo había adquirido una mala reputación, luego de sus días gloriosos durante el proceso de descolonización,⁷ el debate fue tomando un cariz diferente, enfocándose más bien alrededor de la pregunta “¿Qué es el terrorismo?”.

⁶ Margalit, Avishai/Buruma, Ian. “Occidentalism”, en *New York Review of Book* 49/1, 17/1/02.

⁷ Bartov se refiere a los movimientos de liberación nacional de la posguerra. Desde mi punto de vista se puede incluir en estos grupos a las organizaciones político-militares judías que lucharon por la independencia de Israel contra la ocupación británica (Haganá, Irgún, Leji, Stern, etc.). (Nota del traductor.)

Las raíces de esta polémica pueden rastrearse hasta el terror estatal durante la Revolución Francesa y, por otro lado, hasta las tácticas de terrorismo individual empleadas por una variedad de grupos anarquistas, socialistas y fascistas durante fines del siglo XIX y comienzos del XX.

Centralmente, el debate se produce entre quienes demandan la condena a todo tipo de terrorismo y quienes insisten en que cierto tipo de terrorismo debería ser legitimado o –al menos– justificado, ya sea por la ideología que lo sustenta, las circunstancias que lo provocan, la naturaleza de sus blancos o las metas que busca alcanzar.

Esta disputa se reavivó durante los años setenta, cuando una gran cantidad de grupos, con programas marxistas, anarquistas y nacionalistas, aterrorizó en varios países europeos, como así también llevó a cabo algunas espectaculares acciones contra ciudadanos israelíes. Tales grupos incluían, por ejemplo, la organización Baader-Meinhof, en Alemania Oriental; las Brigadas Rojas, en Italia; y la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) de sus orígenes, cuando asumía una forma estrictamente secular-marxista, junto con muchos otros grupos, como Sinn Fein –y su brazo militar, IRA–, en Irlanda, y ETA, en España.

En la actualidad, los debates sobre las causas, naturaleza y medios para combatir este terrorismo han ganado los medios de comunicación occidentales, en los cuales el miedo a los terroristas se mezcla con la preocupación por que un celo excesivo en la protección del Estado liberal genere poderes excesivos, mediante reales u ostensibles acciones antiterroristas. Los intelectuales, tanto en Europa como en los Estados Unidos, debaten también qué tipo de terrorismo podría ser legítimo y cómo distinguir entre combatientes por la libertad –o guerrilleros– y terroristas con motivaciones menos nobles.⁸

En los años siguientes, el interés por debatir estos temas cedió, y prácticamente cayó en el olvido. Luego del 11 de septiembre, la discusión se reavivó por razones obvias, aunque el contexto ha cambiado significativamente.

Aquí se han propuesto dos argumentos principales que sustentan o, al menos, condonan al terrorismo. El primero es la justificación del terrorismo si sirve como herramienta de resistencia a la ocupación y la opresión por parte de un Estado, una serie de Estados o un sistema económico. Se podrán cuestionar los métodos que utiliza, pero no así su violencia, que –como tal– será legítima.

Este argumento es similar a los utilizados por quienes distinguían entre “guerra justa” y “guerra injusta”.⁹ Se puede emprender una “guerra justa” a través

⁸ Laqueur, Walter. *Terrorism*. Boston, Little/Brown, 1977; Wilkinson, Paul. *Terrorism and the liberal State*. New York, Wiley, 1977; Jenkins, Brian. *International terrorism: A new mode of conflict*. Los Angeles, Crescent Publications, 1975.

⁹ Walzer, Michael. *Just and unjust wars. A moral argument with historical illustrations*. New York, Basic Books, 1977.

del uso de medios injustos, o emprender una “guerra injusta” sólo usando medios justos. Debemos distinguir entre la real legitimidad de emprender una lucha por la liberación y la forma en que ésta es emprendida.

El segundo argumento se deriva del primero; a saber, si el terrorismo es una respuesta a la opresión, la humillación, la explotación, la frustración, entonces se concluye que puede ser justificable –aun cuando no lo aceptemos como legítimo–, e incluso, verse provisto de cierta cualidad moral que lo distinga de la violencia ilegítima, sea ésta de naturaleza delictiva o política. Podemos rechazar los métodos violentos, pero entender por qué los perpetradores acudieron a la acción, e inclusive podemos simpatizar con sus objetivos.

El único tipo de terrorismo que debe ser totalmente condenado, entonces, es el que propone la violencia estúpida, sin objeto o completamente destructiva para su propia causa. Pero esto, claro, plantea este interrogante: ¿quién define lo que es “estúpido, sin objeto y completamente destructivo”? Claramente, esta definición depende y refleja la posición ideológico-política de cada uno. El terrorismo cuyas metas políticas sean inaceptables, aparecerá como completamente destructivo, mientras que aquél cuyo objetivo político sea apoyado, será juzgado como un grupo que emplea la violencia como un medio para alcanzar un fin legítimo.

Quizá más que en cualquier otro momento en el pasado, ambos grupos –aquellos que condenaron al terrorismo como la continuación del totalitarismo por otros medios y aquellos que lo legitimaron como un medio para la liberación de la opresión imperialista, la explotación poscolonial y la globalización capitalista– están –en cierto sentido– debatiendo, realmente, la validez de distinguir entre el terrorismo global del 11 de septiembre y la campaña de ataques suicidas emprendida contra Israel.

Aquellos que a veces habían justificado los ataques contra Israel, encontraron difícil de justificar también los ataques en los Estados Unidos (entre otras razones porque comprendieron que se habían vuelto blancos potenciales de una organización a la que no le importaban sus identidades ni sus opiniones).

Quienes condenaron la campaña de terrorismo contra Israel vieron los ataques del 11 de septiembre como una continuación lógica y una oportunidad de alertar sobre los masivos asesinatos de civiles que se habían vuelto casi una rutina en Israel.

Pero mientras los partidarios de Israel eran capaces de hacer esta comparación, aquellos que explícita o implícitamente apoyaron el terrorismo en su contra se rehusaban a comparar esos ataques con los –casi universalmente condenados– ataques contra los Estados Unidos. No obstante, este punto del debate era el más revelador de todos, desde el preciso momento en que el terrorismo antiisraelí fue omitido de la discusión, como si no fuera pertinente en forma alguna.

Ahora, ambas posturas –la condena rotunda del terrorismo global como el equivalente de antiguas ideologías asesinas y su defensa como una herramienta

legítima de resistencia– asumen cierta legitimidad moral, a través de la referencia directa o implícita al totalitarismo y el fascismo.

Los argumentos sobre las tiranías a lo largo del siglo XX –durante la existencia y posterior derrumbe de esos regímenes– a menudo se centró, precisamente, en la legitimidad del uso de la violencia por parte de sus precursores, de esos regímenes una vez instalados en el poder, de la resistencia local y extranjera y de quienes emprendieron la guerra contra ellos.

Puede vislumbrarse la continuación de la sensibilidad pública sobre este problema en el reciente debate en Alemania sobre la exposición “Crímenes de la *Wehrmacht*”, que hizo foco sobre la complicidad del ejército alemán en los asesinatos de masas y el genocidio durante la Segunda Guerra Mundial.¹⁰

¿Quiénes fueron los terroristas?. ¿Los guerrilleros que mataron soldados regulares mediante emboscadas, o los soldados que devastaron las tierras por ellos ocupadas, a través de políticas brutales de castigos colectivos, expropiación de bienes y de fuerza de trabajo, y persecución y asesinato por motivos raciales y políticos? ¿Puede la existencia de un Estado terrorista ser utilizada para justificar el terrorismo indiscriminado como resistencia? Cuando un contendiente es terrorista y bandido, ¿acaso el otro necesariamente será guerrillero y combatirá por la libertad? ¿Esta definición puede ser universalmente aceptada?

La atribución de “terrorismo” a un Estado o a quienes resisten contra él está en el centro mismo de los debates sobre el fascismo, el totalitarismo y la guerra. Como dije antes, estos debates –a menudo– lo único que ignoraron fue la suerte de los judíos durante todo este período.

Más allá de la agenda política directa, que suele involucrar puntos de vista explícitos o implícitos acerca de Israel, las raíces más profundas de la discusión se encaminan directamente hacia el debate sobre la legitimidad, o mejor dicho, la necesidad de apelar a la violencia contra el terrorismo, o a la resistencia violenta contra la opresión. Y aquí tampoco se menciona con mucha frecuencia la suerte de los judíos, su exterminio violento, su supuesto papel insidioso en el mundo, o por el contrario, su supuesta falta de resistencia ante la certeza de su asesinato, que a menudo constituyen los ejes ocultos del debate.

Comparación: Distinciones

Ahora permítame el lector señalar algunas de las distinciones fundamentales entre estos dos fenómenos. Esta comparación es poco exhaustiva y deja mucho para ser explicado. Tampoco proporciona alguna definición bien clara. Pero puede ayudar a esclarecer algunas de las complejidades del problema.

¹⁰ Bartov, Omer/Grossman, Atina/Nolan, Mary (eds.). *Crimes of war. Guilt and denial in the twentieth century*. New York, New Press, 2002, especialmente la Introducción y el capítulo 5.

Al hablar de totalitarismo –si aceptamos este término– nos referimos a regímenes, más que a meras ideologías abstractas. Y rápidamente nos vienen a la mente la Rusia soviética, sobre todo bajo el gobierno de Stalin, y la Alemania nazi. Al mismo tiempo, cuando hablamos de fascismo, lo asociamos con la Alemania nazi y la Italia fascista, junto con una variedad de otros regímenes fascistas y cuasi fascistas, como los de Hungría, Rumania, Portugal, España, y también de movimientos que nunca llegaron al poder, como los de Francia, Bélgica, Noruega, etc. El empleo de ambos modelos tiene obvias implicancias en la comparación que tengo en mente.

En la presente exposición me centraré en la forma. El totalitarismo es, entonces, una ideología y un sistema de dominación que puede ser de derecha o de izquierda. Necesitamos tener presente esta naturaleza multifacética del totalitarismo al compararlo con el terrorismo global.

A pesar de que el totalitarismo es un sistema estatal, sus versiones nazi y soviética se basaban en una definición completamente abierta de los límites del Estado.

El Estado nazi no sólo rechazó las fronteras determinadas en el Tratado de Versalles, sino también las del Viejo *Reich*. No sólo quiso gobernar cada territorio que tenía pobladores de origen alemán, sino que –además– quiso establecer alemanes en cada territorio que ocupó. La dominación alemana no tenía un límite ideológico, y podía extenderse cada vez más y más lejos, hasta el infinito.¹¹

En cuanto a la Rusia soviética, el conflicto entre Stalin y Trotsky giró alrededor de la idea de la posibilidad exportar el comunismo a todas las naciones. Y en particular, en la visión de que la Unión Soviética era el primer Estado socialista de un inmenso imperio. Entonces se entiende cómo es que el comunismo internacional era dirigido desde Moscú. Así, desde el punto de vista ideológico, la concepción del control ruso sobre el comunismo tampoco tenía límites geográficos.

No obstante, el Tercer *Reich* y la Unión Soviética fueron sistemas estatales muy controlados y organizados. Por el contrario, el terrorismo global es exactamente lo opuesto. No existe un Estado para el terrorismo global. Los Estados Unidos descubrieron que el terrorismo global es una entidad muy huidiza: se puede conquistar el Estado que lo alberga, pero los terroristas simplemente migran hacia otros lados. Considerando que la destrucción de la Alemania nazi representó el fin del nazismo, la ocupación de Afganistán apenas ha acabado con el terrorismo, dado que éste no era una parte inherente del Estado de Afganistán, sino que simplemente lo usó como mera base temporal.

Más aún, los regímenes totalitarios usan medios muy sofisticados y modernos para emprender la guerra y controlar a las poblaciones, tanto a las domésticas

¹¹ Goda, Norman J. W. *Tomorrow the world. Hitler, northwest Africa, and the path toward America*. College Station, Texas A & M University Press, 1998.

como a las ocupadas. Durante la Segunda Guerra Mundial, la Unión Soviética recibió mucho equipamiento moderno de los Estados Unidos, pero también ella produjo inmensas cantidades de material bélico excelente. En forma análoga, el Tercer *Reich* tenía una industria de armamentos muy sofisticada, cuya producción creció muy rápidamente hasta 1944. Ambos regímenes estaban en camino de producir la bomba atómica, aun pese a que el antisemitismo de Alemania no sólo le sustrajo algunos de los físicos más capaces para esta tarea, sino que –de hecho– logró ponerlos en manos de los norteamericanos.¹²

Uno se pregunta qué habría pasado si la Alemania nazi hubiera producido una bomba atómica, y qué implicancias habría tenido ese hecho en el estado actual del mundo. Pero ése es tema de otro ensayo.

Más allá del uso de sofisticadas tecnologías para hacer la guerra, los Estados totalitarios confiaron plenamente en las esmeradas, aunque no siempre particularmente eficientes, burocracias. De hecho, nada hay más típico de los regímenes totalitarios modernos que su aparato burocrático. Miradas opuestas señalan que –de cierta manera– la Unión Soviética era aun más burocrática que la Alemania nazi.

Las pedantes descripciones de personas perseguidas por el régimen, quienes eran descritas como “basura humana”, junto con los enormes archivos guardados sobre las víctimas del régimen, manifiestan un fetiche burocrático inherente a los regímenes totalitarios, cuya contrapartida nazi eran las interminables listas de personas transportadas a los campos de exterminio y el cuidadoso registro de individuos cuyo destino sería trabajar hasta la muerte en los campos de concentración.¹³

Estaba directamente relacionada con esta práctica, por supuesto, la creación de un complejo aparato de policía secreta, así como el estímulo y la significativa expectativa acerca de la realización de denuncias por parte de la gente común.¹⁴

La actitud del público hacia estos regímenes era muy poco unilateral. Las personas no sólo colaboraban con el régimen por miedo, sino también porque sentían –al menos en un sentido– que la existencia de estos regímenes les era de utilidad en ciertos aspectos cruciales de sus vidas.

¹² Cornwell, John. *Hitler's scientists. Science, war, and the Devil's pact*. New York, Viking, 2003.

¹³ Holquist, Peter. “State violence as technique. The logic of violence in Soviet totalitarianism”, en *Landscaping the human garden. Twentieth-century population management in a comparative framework*. Stanford, Stanford University Press, 2003, pp. 19-45, edición: Amir Weiner; Hilberg, Raul. *The destruction of the European Jews*. 3ª ed., e vols. New Haven, Yale University Press, 2003.

¹⁴ Fitzpatrick, Sheila/Gellately, Robert (eds.). *Accusatory practices. Denunciation in modern European History, 1789-1989*. Chicago, University of Chicago Press, 1997; Gellately, Robert. *The Gestapo and German society. Enforcing racial policy 1933-1945*. New York, Oxford University Press, 1990.

Aparte de la producción en masa de armamentos, estos regímenes también produjeron –o prometieron producir– artículos de consumo, tales como automóviles y radios; construyeron carreteras y proporcionaron electricidad, trabajo, educación, servicios de salud, y entretenimiento. Claro que todo esto culminó en el rasgo más característico de estos regímenes; es decir, la producción de muerte en masa, ya sea en los campos de concentración y los campos de exterminio nazis o en el inmenso sistema de los *Gulag* de la Unión Soviética y sus políticas de Estado de hambre inducido y deportaciones en masa.¹⁵

Por el contrario, cuando hablamos de terrorismo necesitamos tener presente el hecho que –por su misma naturaleza– éste debe estar completamente descentralizado. Así como no puede tener un Estado, tampoco puede tener un centro neurálgico. La idea de que uno puede “dirigirse” a algún lugar, encontrar al cerebro del terrorismo global y ejecutarlo es totalmente equivocada, porque tal cerebro no podrá ser hallado en alguna parte.

Los israelíes nunca han tenido éxito en realizar esa acción dentro de su propia esfera limitada de funcionamiento, y hay pocas probabilidades de que los norteamericanos lo logren en la escala global, simplemente porque no existe un centro, cuerpo o cerebro que pueda ser localizado y destruido.

El terrorismo global, por definición, nunca está donde usted lo busca. Además, a diferencia del totalitarismo, el terrorismo confía por completo en medios de destrucción primitivos. Atarse un cinturón explosivo y caminar hacia un restaurante o una escuela es una manera muy poco sofisticada de perpetrar violencia. Tiene muy poco en común con el tipo de violencia que usaron la Rusia soviética y la Alemania nazi. Así, el terrorismo emplea la violencia de una manera completamente diferente y con metas totalmente distintas.

Otra distinción crucial que debe hacerse es el hecho que el totalitarismo –como en el caso de la Alemania nazi y la Unión Soviética– se opone a la tradición. En particular, se opone a la religión, y es fuertemente hostil a cualquier jerarquía religiosa que pueda presentarse como fuente de autoridad alternativa.

Claro que estos esfuerzos nunca han sido completamente exitosos. La Unión Soviética dirigió una campaña explícita en contra de la religión establecida, pero, eventualmente, tuvo que alcanzar acuerdos con la Iglesia Ortodoxa. En paí-

¹⁵ Overy, Richard. *Russia's war*. New York, Penguin Books, 1998; Overy, Richard. *War and economy in the Third Reich*. New York, Oxford University Press, 1994; Bartov, Omer. *Murder in our midst. The Holocaust, industrial killing, and representation*. New York, Oxford University Press, 1996; Werth, Nicolas. “A State against its people. Violence, repression, and terror in the Soviet Union”, en *The black book of Communism. Crimes, terror, repression*. Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 33-268, edición: Stéphane Courtois et al., traducción: Jonathan Murphy y Mark Kramer; Arad, Yitzhak. *Belzec, Sobibor, Treblinka. The operation Reinhard death camps*. Bloomington, Indiana University Press, 1987; Herbert, Ulrich/Orth, Karin/Dieckmann, Christoph (eds.). *Die Nationalsozialistischen Konzentrationslager. Entwicklung und struktur*. Göttingen, Wallstein, 1998.

ses tales como Polonia, los esfuerzos por limitar la influencia de la Iglesia Católica simplemente reforzaron su posición como representación del pueblo polaco, aumentando –al mismo tiempo– su oposición a la hegemonía rusa y al gobierno comunista.

Con todo, el impulso básico del totalitarismo es suprimir o borrar la influencia de la tradición y la religión, y debilitar o destruir cualquier liderazgo religioso. En forma similar, la Alemania nazi se opuso a la influencia de la religión, aunque se vio obligada a hacer muchos acuerdos para evitar la protesta popular. Por ejemplo, se tenía expectativas en que los hombres de las SS abandonaran su afiliación a cualquier iglesia existente para –en cambio– declararse “*Gottgläubige*”, o “creyentes en un Dios sin relación con una iglesia específica”, y así no tener limitaciones en su lealtad absoluta al *Führer*.

El término “*Gottgläubige*” también es de interés, dado que a través de él se manifestaba la independencia de uno con relación a la religión establecida y –al mismo tiempo– se indicaba que se era un hombre de fe, y por consiguiente, no un bolchevique ni un judío, quienes eran percibidos como la encarnación del ateísmo y la perfidia.

Por el contrario, el terrorismo global contemporáneo es presentado como la “punta de lanza” de la lucha por conservar o retornar al orden social y religioso tradicional. Es, fundamentalmente, una rebelión contra la profunda modificación que la modernidad provocó en la vieja jerarquía paternalista, y es –esencialmente– una exhortación a favor de la religión, la fe y el retorno al poder de antiguas élites.

Entonces, en resumen, mientras la violencia de los regímenes totalitarios se dirigía contra la tradición y la religión, el terrorismo fundamentalista se legitima como defensor del viejo orden (o, de hecho, una versión mítica de aquél).

Debemos realizar un segundo juego de oposiciones en relación a los orígenes y la motivación. El totalitarismo se origina en una sociedad modernizadora. Sin sumergirnos demasiado profundamente en la variedad de teorías acerca de los orígenes del fascismo y el totalitarismo, el ímpetu inicial de estos movimientos es la modernización, la industrialización y la consecuente atomización del individuo mediante la urbanización, la destrucción de la familia tradicional y del modo de vida comunal, y la corrosión de la autoridad religiosa, que ocupaba un lugar muy central en la sociedad tradicional. Retomando el análisis de Hanna Arendt, estamos hablando de una comunidad que se atomiza progresivamente, y aun así, se transforma en una sociedad de masas, dando el consecuente sustento al régimen totalitario para movilizar a dichas masas en su propio provecho.¹⁶

¹⁶ *The origins of totalitarianism*. New York, Harcourt/Brace, 1951. También Mosse, George L. *The nationalization of the masses. Political symbolism and mass movements in Germany from the Napoleonic wars through the Third Reich*. New York, H. Fertig, 1975.

Ahora, el terrorismo que hoy observamos es un fenómeno originado en sociedades que son –o se sienten– marginadas.¹⁷ Se trata de sociedades no industrializadas y sin planes de industrializarse. De hecho, desde esta perspectiva pueden ser vistas como involucionando, en lugar de evolucionar en lo que se refiere al desarrollo y el progreso, a mejoras en la calidad de vida y en oportunidades para los jóvenes.

El terrorismo contemporáneo es sumamente elitista y de acción individualista. En vez de la movilización de masas, pone su acento en acciones de individuos. Tales individuos creen representar a las masas, o aun más allá, piensan que son la encarnadura del espíritu que –en su opinión– debe motorizar a las masas.

Aunque ellos no movilizan, prefieren actuar como mártires. No usan las manifestaciones de masas y mítines que constituyen un componente esencial de la conciencia rutinaria de cualquier régimen totalitario. Desde esta perspectiva, el terrorismo es un fenómeno completamente diferente.

El totalitarismo niega la propia noción de iniciativa individual. Hence Winston, en la novela *1984*, de George Orwell, debe ser lobotomizado, precisamente porque intenta pensar por cuenta propia, para destacarse de la masa.¹⁸ El concepto de totalitarismo se opone a la afirmación del carácter y espíritu individual.

Por el contrario, en el terrorismo fundamentalista, el martirio individual es sostenido como la vanguardia de la lucha. Es el individuo quien actúa, y el individuo –no el pueblo, el grupo o la masa– quien, a fuerza de sus acciones, entra al Paraíso. Decisión, acción y sacrificio individual encaminados a obtener metas individuales.

Finalmente, en el totalitarismo, el control intenta ser absoluto. Busca controlar a las personas, sus destinos, su fe, su opinión, su producción, su pensamiento, su reproducción, etc. El terrorismo, por el contrario, busca la desintegración. Lucha por destruir todo. Claro que las primeras formas de terrorismo, como el practicado por la banda de Baader-Meinhof en los setenta, también estaban a favor de la desintegración.

La meta principal de ese grupo era provocar la reacción excesiva del Estado capitalista contra el terrorismo, y así desenmascarar su faz liberal, revelando su “real” rostro fascista. Creando el pánico, provocaría al Estado para que responda de una forma tal que –supuestamente– alejaría de él fuerzas sociales que volcarían su adhesión hacia el lado de los terroristas.

El terrorismo global contemporáneo, de corte fundamentalista islámico, es aun más ambicioso en sus metas. Busca debilitar lo que percibe como la hege-

¹⁷ Lewis, Bernard. *What went wrong? The clash between Islam and Modernity in the Middle East*. New York, Perennial, 2003; Lewis, Bernard. *The crisis of Islam. Holy War and unholy terror*. New York, Modern Library, 2003.

¹⁸ *Nineteen eighty-four, a novel*. New York, Harcourt/Brace, 1949.

monía de Occidente –en particular, de la superpotencia norteamericana y de Israel, su representante regional– mediante la revelación de su verdadera naturaleza imperialista-colonial, a través del derrocamiento de los regímenes de Medio Oriente que son sostenidos por los Estados Unidos. Esto sembraría el pánico en Occidente y provocaría el apoyo de las masas árabe-islámicas a los fundamentalistas, como resultado del emergente caos de guerra y destrucción.

Comparación: Similitudes

Sin embargo, hay llamativas similitudes entre el totalitarismo y el terrorismo global contemporáneo. Estas pueden ser visualizadas examinando las contradicciones internas de cada uno de estos fenómenos.

Así, mientras el totalitarismo se orienta, tanto como le sea posible, hacia el uso de la tecnología y las formas organizacionales modernas –y en su oposición a la tradición–, su preocupación, su visión del futuro, emana de un pasado mítico idealizado, y su principal enemigo es el Estado moderno, al que desea reemplazar. De esta forma, el Tercer *Reich* rechazó la noción misma de Estado alemán que existió antes de que Hitler llegara al poder. No reconoció su autoridad, sus fronteras ni su narrativa histórica. Más bien, se basó en un elaborado mito acerca de un antiguo *Reich*, el cual se suponía que reencarnaba en el nazismo.

De forma análoga, el comunismo instó a sus seguidores a “destruir el viejo mundo y construir uno nuevo sobre sus ruinas” y hasta defendió el argumento que el “nuevo mundo” se basaba en un supuesto “socialismo primitivo” de las sociedades premodernas. Así, la rechazada realidad del pasado inmediato sería reemplazada por un nuevo mundo legitimado a través del mito.

Análogamente, mientras el nuevo terrorismo global exige el restablecimiento del viejo orden. El tipo de sociedad que realmente busca establecer –de hecho– tiene poco en común con cualquier pasado histórico o con la existencia de un Estado tradicional. Un ejemplo del intento por reestablecer un viejo orden mítico es la teocracia islámica de Irán. Pero Irán es, obviamente, una teocracia decadente, con poderosas corrientes modernizadoras, mayoritarias entre su inquieta juventud, y en todo caso, nunca fue gobernada por el tipo de terroristas globales al que nos referimos, aunque ciertamente existe relación con ellos. Otro ejemplo sería el Afganistán de los *talibán*¹⁹, un régimen sin precedente históri-

¹⁹ *Talibán*: (De “*talib*”, que en pashtú significa “estudiante”.) Grupo integrista de estudiantes del islam surgido en 1989, durante la guerra civil provocada por la toma de Kabul (Afganistán) por parte de Burhanuddin Rabbani y su jefe militar, Ahmad Shah Masud. Los *talibán*, que llegaron a controlar el 80% de Afganistán pese a no ser reconocidos como gobierno legítimo por más que tres países, tenían como objetivo principal imponer la Ley Islámica y conseguir un estado de paz. Muchos miembros del grupo *talibán* nacieron en los campos de refugiados de Pakistán y se educaron en las *madrasas*, donde también aprendieron las tá-

co, cuya combinación de ingenuidad y barbarie expuso las torcidas mentes de los jóvenes huérfanos educados en las *madrastas*²⁰ de Pakistán. En cualquier caso, está claro que el tipo de orden que –eventualmente– podía ser establecido por terroristas fundamentalistas globales no tendría relación alguna con el imperio islámico del siglo VII. Por lo tanto, aquellos que exigen el restablecimiento del pasado generarían un orden social y político inédito.

En cierto sentido, entonces, a pesar de su retórica de restaurar la tradición, el orden tradicional es lo que realmente existe en el presente, y cualquier cosa que pudiera reemplazarlo constituirá una transformación hacia un experimento revolucionario. Esto puede verse más claramente si consideramos las raíces del fundamentalismo islámico, las cuales no son antiguas ni tradicionales. Más bien, ellas pueden ser rastreadas sólo hasta la creación de la Hermandad Islámica, en Egipto, a finales de la década de 1920.²¹ Este movimiento no forma parte del islam tradicional, sino que –más bien– es una reacción contra la modernidad, que ofrece una nueva interpretación de la tradición.

Viendo el fundamentalismo islámico desde esta perspectiva, puede recordarse el hecho que el nazismo también, en gran parte, estuvo motivado por un fuerte rechazo a la modernidad, aun cuando hizo uso de la más sofisticada tecnología militar y civil. También se produjo una aún mayor coincidencia parcial entre el nazismo y el conservadurismo, que incluyó a las dos iglesias dominantes, que la gente aceptó en ese momento o posteriormente. Mucho de esta coincidencia parcial tenía que ver con la identificación de la supuesta modernidad corrosiva con los judíos y los comunistas.

También el comunismo –aunque, ciertamente, se cuenta entre los movimientos políticos más modernizadores del siglo– se volvió contra muchos de los postulados del modernismo una vez que llegó al poder. Así, según argumentaba, el capitalismo representaba la oscuridad, el costado individualista de la modernidad, mientras que el socialismo real estaba en camino de recrear, en el futuro, el equivalente moderno de la armoniosa comunidad del pueblo que sólo existió en su ideología y sus mentes.

Si bien el comunismo parecía progresista, la realidad moderna que se esfor-

ticas de la guerra de guerrillas y prepararon la toma de Kabul. De *Wikipedia, la enciclopedia libre*, en <http://es.wikipedia.org/wiki/Taliban> (9/5/05). **(Nota del traductor.)**

²⁰ *Madrastas*: Escuelas musulmanas en Bangla Desh y Pakistán. “El gobierno pakistani decidió cerrar las *madrastas*, que proveían entrenamiento militar a sus estudiantes”. Muchas de estas *madrastas* proveen a sus estudiantes una educación extremista y fundamentalista, y han sido la principal fuente de reclutamiento de organizaciones terroristas como Al-Qaeda. De hecho, analistas han afirmado que las *madrastas* de Pakistán han servido como base de adoc-trinamiento y reclutamiento de los *talibán*, en su lucha por el poder en Afganistán. **(Nota del traductor.)**

²¹ Küntzel, Matthias. *Djihad und Judenhass. Über den neuen antijüdischen Krieg*. Freiburg, ça ira-Verlag, 2002.

zó por destruir le sirvió como contraste para reflejar su propia visión utópica. Esta relación dialéctica entre lo viejo y lo nuevo, lo moderno y lo mítico, es una parte muy importante del Estado totalitario y de su ideología.

El terrorismo fundamentalista contemporáneo, por su parte, mientras es claramente antimodernista, no manifiesta oposición de principios alguna para aprovecharse de los más modernos medios de destrucción masiva como vehículos para alcanzar sus metas. Los extremistas suicidas pueden tranquilamente llevar un dispositivo nuclear, en vez de un cinturón explosivo lleno de clavos oxidados y rulemanes. No hay contradicción de principios entre usar un avión de pasajeros como bomba para asesinar a 3.000 civiles y usar algún otro dispositivo para matar a 30.000 o 300.000.

Cuando especulamos acerca de qué repercusiones habría tenido en la Historia mundial el hecho que Hitler hubiese adquirido una bomba atómica, no podemos evitar pensar acerca de la capacidad potencial de Osama bin Laden de transformar radicalmente nuestra propia realidad, si consiguiera tener en sus manos un dispositivo nuclear. No debe quedar duda alguna de que los terroristas fundamentalistas de su tipo estarían bastante deseosos de provocar una incalculable catástrofe sobre el Satanás de la modernidad, en nombre de restaurar lo que ellos creen que es un orden tradicional correcto.

Al hablar del aspecto apocalíptico del fundamentalismo, también debe señalarse que algunas formas de totalitarismo establecieron la religión como autoridad competente. Algunos observadores han argumentado que los sistemas totalitarios crearon una especie de religión política sustituta.²² Este es un viejo argumento que nos remite a los años treinta y que ha resurgido ahora por razones que pueden tener que ver con la realidad política contemporánea. Sea que como fuere, este argumento no puede ser rechazado tan fácilmente, dado que mientras el totalitarismo se opone a la religión tradicional, se esfuerza por crear una fe, no sólo bajo la forma del culto al líder, sino también mediante la sacralización del Estado, el partido, la raza, la sangre y la tierra, el proletariado, o cualquier otro elemento central de la ideología que apunte todo el sistema.

Esta forma de religión política tiende también a la demonización sistemática de los enemigos, reales o imaginarios, a través de la apelación a las figuras de Satanás y el Infierno, tomadas del imaginario religioso tradicional.²³ Por ejemplo, a menudo fueron distribuidos entre soldados de la *Wehrmacht* declaraciones de fe en el *Führer*, el *Volk* (pueblo) y el *Reich* que seguían minuciosamente el modelo del credo cristiano. De igual modo, Hitler, en su propia retórica, a menudo se presentaba como una figura religiosa enviada a la humanidad aria por

²² Más recientemente apareció en Burleigh, Michael. *The Third Reich. A new history*. New York, Hill & Wang, 2000; Maier, Hans (ed.) *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000; Gentile, Emilio. "The sacralization of politics. Definitions, interpretations and reflections on the question of secu-

una Providencia innumerable.²⁴ Esto formaba parte de un cuidado esfuerzo del régimen nazi por inculcar en la población, y sobre todo en sus soldados, una suerte de fervor religioso. No sorprende que, sobre todo cuando la suerte de la guerra se volvió en contra del Tercer Reich, éste acudió cada vez más al uso del término “fanatismo” como un valor positivo. Porque precisamente esta palabra denota irracionalidad o locura y encierra el tipo de cualidad requerida por los extremistas religiosos o sus fanáticos defensores ideológicos.

Al mismo tiempo, en relación al terrorismo fundamentalista –y más allá del hecho histórico que se trata de un fenómeno nuevo– también podemos argumentar que es un esfuerzo continuo por crear algo nuevo, una nueva religión que se adecue a las necesidades contemporáneas tal y como son percibidas por sus creadores, incluso autolegitimándose con referencias a la tradición, la autoridad religiosa y la reinterpretación de los textos sagrados. En otras palabras, puede describirse el fundamentalismo tanto como una rebelión contra la autoridad religiosa tradicional, como un esfuerzo por restaurarla. Mientras evoca la tradición, el terrorismo fundamentalista –de hecho– se esfuerza por derrocarla en su propio nombre. En este sentido es, claro está, revolucionario.

La cuestión de la motivación y los orígenes puede aún ser examinada desde otra perspectiva. No olvidemos que el totalitarismo apela a la movilización de las masas y se beneficia de la atomización de la sociedad moderna, reemplazando el sentido de desarraigo, alienación y miedo existencial por la devoción a una causa, la lealtad a un líder y la ligazón a una comunidad colectiva. Pero también debe notarse que tanto en el Tercer Reich como en la Unión Soviética, la retórica del sacrificio individual, el martirio y el heroísmo siempre estaba presente, y fue acentuándose enormemente durante los tiempos de crisis. De hecho, podemos identificar una glorificación del individuo, aun cuando ese individuo siempre siguió formando parte del colectivo, y finalmente, ella se vio corporizada en el *Führer*, la raza, el partido o la clase obrera.

En la Alemania nazi, Adolfo Hitler tenía dos caras: era el líder sobrehumano de millones y el hombre pequeño de orígenes humildes. Era el “más grande estratega de guerra de todos los tiempos” y el soldado en el frente de combate en la Primera Guerra Mundial, con quien todo soldado de la *Wehrmacht* podía identificarse, ya que había experimentado la misma realidad de muerte y había soportado lo mismo que ellos tenían que padecer en la guerra por él desencade-

lar religion and totalitarianism”, en *Totalitarian Movements and Political Religions* 1/1. 2000, pp. 18-55, traducción: Robert Mallett. Y el clásico Voegelin, Erich. *Die politischen Religionen*. Vienna, Bermann-Fischer Verlag, 1938.

²³ Gentile, Emilio. *The sacralization of politics in Fascist Italy*. Cambridge, Harvard University Press, 1996, traducción: Keith Botsford.

²⁴ Bartov, Omer. *Hitler's Army. Soldiers, Nazis, and war in the Third Reich*. New York, Oxford University Press, 1991, cap. 4.

nada. Viniendo de la multitud, se elevó sobre el pueblo, sobre la ley, incluso sobre la religión. Construyéndose a sí mismo como un guerrero pagano y como la figura de un Cristo, se volvió representante, cuando no la encarnación misma, de la Providencia.

Considerando la realidad del totalitarismo desde este ángulo, podemos empezar a entender la tensión creada en estos regímenes entre la movilización de masas y el sacrificio individual. Así como el líder representaba ser parte –y estar por encima– del pueblo, así también cada miembro de la sociedad era parte de una colectividad y estaba llamado a realizar su propio sacrificio individual, representado en la figura del *Führer* (o de los grandes héroes del bolcheviquismo).

Esta dinámica puede vislumbrarse a través del arte de los regímenes totalitarios, en los que el guerrero o el obrero, el alemán o el ruso, parecen notablemente similares, salvo por sus diferentes uniformes y sus consignas ligeramente disímiles. Y sin embargo, esas figuras estandarizadas también representan y significan el aliento al sacrificio individual al servicio de una causa mayor. En otros términos, construyen un individuo que es un hombre corriente, y al mismo tiempo, se eleva por encima de la multitud.²⁵

De forma análoga, mientras el terrorismo fundamentalista pone el acento real sobre el sacrificio individual y promete recompensas individuales, nunca se libera de la retórica de las masas. Esto no es sólo porque, en palabras de Yasser Arafat, un “millón de *shahids* (mártires)” están esperando la oportunidad de hacerse volar por los aires, sino también porque el suicidio del individuo es resignificado como una apelación a la multitud, que aún no pretende hacer este último sacrificio. Estas apelaciones se multiplican mediante el hábil uso de los medios de comunicación electrónicos, se esfuerzan por crear círculos de los que pueda surgir el martirio individual, dentro de los cuales se pueda encontrar apoyo y protección y que puedan funcionar como un agente radicalizador.

Como dijo Mao Zedong, el guerrillero debe sentirse como un pez en el mar.

Para el terrorismo fundamentalista es crucial operar en un ambiente de círculos concéntricos que cubran los resquicios, les proporcionen apoyo logístico y psicológico, o los protejan a través del silencio temeroso o el consenso pasivo. El acuerdo general de la masa sobre las acciones de una minoría radical es una crítica condición previa para su éxito, y a su vez, depende de la diseminación entre las masas de sus ideas, creencias, imágenes y rol ideal.

Debemos hacer otra corrección a la narrativa convencional de la relación entre muerte y futuro. Tanto el nazismo como el comunismo basaron toda su retó-

²⁵ Schmidt, Wolfgang. “‘Maler an der Front.’ Zur Rolle der Kriegsmaler und Pressezeichner der Wehrmacht im Zweiten Weltkrieg”, en *Die Wehrmacht. Mythos und Realität*. München, Oldenbourg, 1999, pp. 635-684, edición: Rolf-Dieter Müller y Hans-Erich Volkmann; Stites, Richard (ed.). *Culture and entertainment in wartime Russia*. Bloomington, Indiana University Press, 1995.

rica en la construcción de un futuro mejor. Una de las canciones favoritas de los nazis tenía el estribillo “*el futuro nos pertenece*”, y las letras comunistas constantemente justificaban el sufrimiento y las privaciones del presente como un medio hacia un futuro idílico.

Pero al mismo tiempo, el totalitarismo –más abierta y compulsivamente en el caso del nazismo, pero también bastante presente en su variante bolchevique– desarrolló un culto a la muerte, ya que morir no era sólo un medio para lograr un futuro mejor, sino también un fin en sí mismo a ser buscado. De hecho, el rendirle culto a la muerte heroica, significativa y sublime, exaltándola como un acto del destino y de fe, es inherente al totalitarismo, tanto como lo es su apelación a luchar por un futuro mejor. Es parte de una versión particularmente mórbida del culto a la juventud, que privilegia el autosacrificio al comienzo de la juventud en lugar de la muerte en la propia cama después de una vida larga y tranquila.

Análogamente, el terrorismo fundamentalista parece atraer a aquellos que buscan la liberación de la opresión material y espiritual, catapultándose hacia un lugar agradable luego de la muerte. Para asegurar esto, muchos de los terroristas del 11 de septiembre, así como muchos de los recientes extremistas suicidas en Israel, tanto varones como mujeres palestinos, no provenían de sectores necesitados.

Pero ellos parecen ser vistos como representantes de los desesperados y menesterosos, como vengadores de una humillación que quizás experimentan más agudamente que el resto, precisamente porque su relativa ventaja material y educativa les permitió observar con sus propios ojos el inmenso abismo entre sus sociedades y Occidente. Pues eran arquitectos egipcios educados en Alemania, madres jóvenes con títulos de Derecho o estudiantes secundarios.

Parecían estar invadidos por un subjetivo sentido de absoluta desesperación, por una firme creencia en que ellos y sus familias no tenían futuro en este mundo. El único futuro que podían prever, el cual –obviamente– les había sido inculcado en sus cabezas por las enseñanzas fundamentalistas que hallaron tierra fecunda en su desesperación real, era la liberación a través de la autodestrucción. Creyeron que se les permitiría el acceso al Cielo golpeando sus puertas con cráneos judíos, o incluso que estarían por toda la eternidad con setenta vírgenes (posiblemente ésta no era una expectativa aplicable a las mujeres suicidas). Está claro que el futuro que previeron era una muerte que daría significado retrospectivo a una vida percibida como carente de todo significado y esperanza.

Por lo tanto, pueden hallarse más similitudes entre el culto a la muerte totalitario y el fundamentalista desde el punto de vista ideológico y de la psicología personal que las que inicialmente se ven a simple vista.²⁶

²⁶ Este tipo de pensamiento está bien descrito, siendo atribuido a un comunista chino, en Malraux, André. *La condition humaine*. Paris, Gallimard, 1933.

Esto también nos retrotrae a la cuestión acerca del mando y la desintegración. Aunque, como se ha observado anteriormente, el totalitarismo está obsesionado con la cuestión del mando, esta obsesión es motivada –al menos en parte– por una fobia a la desintegración por la contaminación racial, la traición a la doctrina o la intervención externa. De allí las purgas domésticas, los juicios-espectáculo, los campos de concentración, los desplazamientos poblacionales forzados, la limpieza étnica y el genocidio. De hecho, dado que el totalitarismo es, en última instancia, un sistema de destrucción en masa –el nazismo tenía un componente particularmente nihilista, mientras que el bolcheviquismo destruyó, en grandes proporciones numéricas, a sus propios adherentes y a su pueblo–, el problema del mando pierde significación: eventualmente, todo será destruido. Hitler, por ejemplo, exigió la destrucción total de Alemania en víspera de su derrota, acción que su leal pero tecnócrata ministro de Armamentos Albert Speer se negó a llevar a cabo.

El modelo de Hitler era la política de “tierra arrasada” de Stalin, llevada adelante durante la retirada de 1941, en la cual sacrificó a millones de rusos en nombre de defender su propio régimen asesino. De hecho, mientras que hasta cierto punto el totalitarismo es un sistema de control social, su variante nazi era finalmente más nihilista que controladora.

El último frenético impulso de aniquilación expuso la verdadera naturaleza de ese régimen, en el cual los aspectos de control no eran más que el remanente de la vieja monarquía militarista prusiana. En cuanto a la Unión Soviética, se desintegró sin poder modificarse, ya no debido a la falta de mando, sino a un exceso de él, lo que finalmente estorbaba toda iniciativa, tanto económica como intelectual. El mando comunista, entonces, destruyó los mismos pilares sobre los que se suponía estaba asentada su cohesión.²⁷

El terrorismo fundamentalista es claro acerca de la desintegración, aunque su visión no es de caos, sino de orden. Finalmente, busca crear una utopía atemporal y ahistórica. Tanto el judaísmo, como el cristianismo y el islam tienen este componente escatológico: la noción que el mundo acabará fuera del tiempo, fuera de la Historia, en una inmovilidad perpetua. Pero algunos elementos en estas religiones conciben –en ciertas circunstancias– un impulso para acelerar el proceso, apurando –por así decirlo– la llegada del Mesías, o para finalmente provocar el Apocalipsis, el Día del Juicio Final, cuya consecuencia será que la paz eterna reinará. El islam fundamentalista, como muchos otros fanatismos religiosos en el pasado, busca acercarse al fin de los días hoy mismo, y usará todos los medios disponibles para alcanzar esa meta.

Debe enfatizarse que el término “totalitarismo” abarca ideologías tanto dere-

²⁷ Para ampliar sobre esta temática ver McNeill, William H. *The pursuit of power. Technology, armed force, and society since A.D. 1000*. Oxford, Basil Blackwell, 1983.

chistas como izquierdistas. De allí que, a pesar de sus similitudes, la Alemania nazi y la Rusia comunista son parte del mismo fenómeno y tienen orígenes muy diferentes.

En efecto, hace cinco décadas, Jacob Talmon hizo una gran reflexión con respecto a los orígenes del totalitarismo derechista e izquierdista como producto de una misma raíz ideológica y política; a saber, la Ilustración y la Revolución Francesa.²⁸

Pero la similitud entre ambas no parece ser tan estrecha como para oscurecer sus diferencias.²⁹ De hecho, se puede hablar del nazismo como parte del fascismo y del estalinismo como rama, o una forma particularmente distorsionada y maligna, del comunismo y el socialismo.

Por el contrario, debemos recordar que el terrorismo tiene raíces muy profundas, que abarcan tanto lo secular como lo religioso, la derecha y la izquierda, acciones individuales y políticas de Estado.

Basta mencionar aquí el impacto de los primeros exponentes de la violencia política, tal como Serguei Nejaiev, cuyo *Catecismo revolucionario* no sólo influyó en Mijael Bakunin, sino que puede verse como la fuente de inspiración de una gran cantidad de terroristas modernos. Nejaiev, por supuesto, sirvió como modelo para el personaje de Peter Verjovensky en *Los poseídos*, de Fiodor Dostoievsky. Pero para Dostoievsky, el impulso nihilista del anarquista provino de su “descubrimiento” de que Dios estaba muerto (una década antes, Friedrich Nietzsche hizo su propia proclama sobre la muerte, o más bien, el asesinato de Dios).³⁰

De hecho, sin embargo, sería difícil distinguir entre las aserciones hechas por quienes actúan –según ellos mismos alegan– en nombre de la ausencia de Dios en el mundo, como Nejaiev, y quienes perpetran asesinatos según un supuesto mandato de Dios, como Bin Laden. Para ilustrar este punto, vale la pena citar unas líneas del *Catecismo...* que fueron descubiertas por las autoridades suizas durante el arresto de Nejaiev, en 1870:

El revolucionario es un hombre bajo juramento. Debe involucrarse totalmente con un único interés, pensamiento y pasión: la Revolución (...). Tiene sólo un objetivo, una ciencia: la destrucción (...). Entre él y la sociedad hay una guerra a la muerte, incesante, irreconciliable (...). Debe

²⁸ Talmon, Jacob L. *The rise of totalitarian democracy*. Boston, Beacon Press, 1952.

²⁹ Tanto Burleigh, M., op. cit., como Weitz, Eric D., en *A century of genocide. Utopias of race and nation* (Princeton, Princeton University Press, 2003), como muchos otros antes, se remontaron hasta los comienzos de la Guerra Fría y aun la década de 1930, para enfatizar con minuciosidad las similitudes, más que las diferencias, entre “hitlerismo” y “estalinismo”.

³⁰ En *The gay science*, de 1882, dijo: “¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos asesinado! ¿Cómo debemos consolarnos, nosotros que somos los más grandes asesinos de todos?”. Citado en Biddiss, Michael D. *The age of the masses*. Harmondsworth, Penguin Books, 1977, pág. 86.

*hacer una lista de quienes están condenados a muerte y ejecutar la sentencia según el orden de sus prioridades relativas.*³¹

Este temprano texto anarquista, que puede también ser leído como perteneciente a un credo religioso, demuestra la afinidad existente entre una gran cantidad de exponentes de la violencia. Esta afinidad también ha hecho posible, para individuos y organizaciones, el moverse de una ideología o una fe a otra sin modificar en forma alguna su acción política; su aplicación será mediante la fuerza bruta.

En los últimos cien años se han producido innumerables ejemplos de personas que transfirieron sus lealtades del comunismo al fascismo y viceversa, del fanatismo religioso al comunismo y del marxismo al fundamentalismo.

La OLP, por ejemplo, fundamentó su llamamiento a la creación de un Estado palestino en relación con los ideales marxistas de secularismo y “democracia”, en los años setenta, cuando confió en el apoyo de la Unión Soviética. Hoy en día exige la creación del mismo Estado mediante referencias al islam, como reflejo del creciente poder e influencia del fundamentalismo entre los palestinos. Cuando se está aliado con organizaciones como Hamas, Jihad Islámica y Hizbullah, cualquier referencia al secularismo y la democracia debe ser acallada. Pero los medios, para lograr sus objetivos, apenas han cambiado, y si en algo lo han hecho, es en que se han vuelto más violentos que antes.

Nazismo y terrorismo global

Cuando comparamos el nazismo con el terrorismo global contemporáneo es menester aclarar si uno se está refiriendo al nazismo antes de gobernar o al nazismo ya establecido como un sistema estatal. En el último caso se podría argumentar que estamos –hablando literalmente– comparando manzanas y naranjas. Mientras que el Estado nazi ciertamente usó el terrorismo contra sus propios ciudadanos y los de otros países, cuando hablamos de “Estado terrorista” debemos aclarar si concebimos (o no) el terrorismo, más que como un Estado que lo aplica, como un fenómeno sin Estado.

Profundizando aún más, al discurrir sobre el terrorismo estatal nazi necesitamos distinguir entre el uso del terror como medio de intimidación y control de la población doméstica del *Reich* –que es como recientemente lo ve la mayoría de los especialistas– y su empleo como medio de exterminio de poblaciones extranjeras. Pese a que es utilizado por el mismo Estado, legitimado por aspectos relativos a la misma ideología y, a menudo, llevado a cabo por la misma buro-

³¹ Woodcock, George. *Anarchism. A history of libertarian ideas and movements*. Harmondsworth, Penguin Books, 1962, pp. 159-161.

cracia, e incluso los mismos sujetos; no obstante, hay una gran diferencia entre estos dos tipos de violencia patrocinada por el Estado.

A la inversa, es necesario establecer si podemos definir al terrorismo global contemporáneo como genocida. Claro que, de hecho, puede volverse genocida si adquiere armas de destrucción masiva, que parecería estar buscando. Más allá de nuestros propios miedos y fantasías, y los presuntos miedos y fantasías de los perpetradores potenciales, no tenemos evidencia alguna de que el terrorismo global represente, al menos por el momento, el peligro de un genocidio. Pero precisamente por esa razón, la única excepción a esta observación es de particular importancia, un hecho nada desdeñable porque constituye otro problemático vínculo entre el nazismo y el terrorismo contemporáneo.

En lo que al Estado de Israel concierne –y hasta cierto punto, también a los judíos que viven en otros países–, la retórica del terrorismo fundamentalista islámico contemporáneo está tan cerca de ser genocida como lo fue la de Hitler. Si tenemos en cuenta la tan expuesta posición geográfica de Israel y la concentración de su población en un espacio tan limitado, el peligro de un asesinato en masa –una vez que el explícito deseo de su destrucción esté respaldado por las armas necesarias– no debe ser descartado.³²

Como un creciente número de académicos ha mostrado, mientras el nazismo mantuvo el mando doméstico, su legitimidad no derivó de la opresión de los ciudadanos alemanes, sino de la creación de una categoría de enemigos demoníacos. Es cierto que la Alemania nazi era un Estado policíaco y la *Gestapo* era muy temida, pero su eficacia dependía enormemente de las denuncias realizadas por ciudadanos simples, que de esta forma ayudaron a fortalecer la política racial.³³ Es más, hasta los últimos años de la guerra, el régimen nazi subsistió como una dictadura consensuada, que podía contar con el apoyo popular construido durante los “buenos tiempos” de los años treinta y fortalecido durante la guerra, instilando el terror entre los enemigos domésticos y extranjeros del *Reich*.³⁴

El que mejor representaba a esos enemigos era el “judío”, no como un sujeto, sino como una categoría. Si el enemigo era descrito como el “judeo-bolche-

³² Más sobre esto en Bartov, Omer. “He meant what he said”, en *The New Republic*, 2/2/04, pp. 25-33.

³³ Gellately, R., op. cit.; Gellately, Robert. *Backing Hitler. Consent and coercion in Nazi Germany*. Oxford, Oxford University Press, 2001; Johnson, Eric A. *Nazi terror. The Gestapo, Jews and ordinary Germans*. New York, Basic Books, 1999; Diwald-Kerkmann, Gisela. *Politische Denunziation im NS-Regime oder die kleine Macht der “Volksgenossen”*. Bonn, Dietz, 1995.

³⁴ Kershaw, Ian. *The “Hitler myth”: Image and reality in the Third Reich*. New York, Oxford University Press, 1987; Herbert, Ulrich. “‘Die guten und die schlechten Zeiten.’ Überlegungen zur diachronen Analyse lebensgeschichtlicher Interviews”, in *“Die Jahre wei_ man nicht, wo man die heute hinsetzen soll.” Faschismuserfahrung im Ruhrgebiet. Lebensgeschichte und Sozialkultur im Ruhrgebiet 1930 bis 1960*, Vol. 1. Berlin, Dietz, 1983, pp. 67-96, edición: Lutz Niethammer.

viquismo” o la “plutocracia judía”, lo que determinaba su aspecto demoníaco era su naturaleza de “judío”, una figura que evocaba las asociaciones más inquietantes de la Europa cristiana, acompañadas por las ampliamente propagadas argumentaciones del “racismo científico”.

El aspecto más importante de este fenómeno era que, en realidad, era imposible decir quién era “judío” y quién no. En otros términos, las distinciones tan cruciales para este régimen, con vistas a poder establecer su sistema y llevar a cabo su ideología, eran –de hecho– imposibles de determinar con algún grado de certeza científica. Por el contrario, eran arbitrariamente determinadas por medios administrativos, mientras usaban mecanismos establecidos por el Estado moderno para categorizar a sus ciudadanos.³⁵

De esta forma, el aspecto más demoníaco de esta figura era su carácter evasivo. Incluso la cúpula de oficiales nazis era sospechosa de tener alguna sangre judía. ¿Quién podría asegurarlo? Podría ser cualquiera. Esto era, por supuesto, material de temor, fobia, agresión y violencia. Y es aquí, más que en cualquier otra parte, que podemos encontrar la relación más estrecha entre el nazismo y el terrorismo global.

El actual terrorista fundamentalista islámico global se ha obsesionado cada vez más con la figura del “judío”. Los orígenes de esta obsesión no serán encontrados en el islam, es una fobia extensamente importada de la Europa cristiana. No obstante, la enfermedad del antisemitismo se ha integrado cada vez más en el discurso radical del “enemigo”, aparece como una figura que domina gran parte del mundo y busca destruir la civilización islámica. Esta figura, afirman, son los Estados Unidos, que –por supuesto– usa al Estado de Israel como “punta de lanza” en el mundo árabe-islámico.

Los propagadores de este discurso abiertamente antisemita han encontrado, en estos últimos años, insospechados compañeros, quienes son la razón por la cual la discusión de este fenómeno –al mismo tiempo– está y no está teniendo lugar.

Se ha volcado mucha tinta sobre este problema, pero todavía queda mucho por decir. De esta forma, muchos de los críticos de las políticas de opresión y ocupación de Israel –cuyo número, en Europa, excede en mucho a los de los Estados Unidos– no se sienten incómodos con el argumento de que las cosas son así debido al poder y el control judíos.

Los sentimientos antinorteamericanos, que han ido creciendo entre los euro-

³⁵ Bartov, Omer. *Mirrors of destruction. War, genocide, and modern identity*. New York, Oxford University Press, 2000, cap. 3; Proctor, Robert. *Racial hygiene: Medicine under the Nazis*. Cambridge, Harvard University Press, 1988; Weindling, Paul. *Health, race, and German politics between national unification and Nazism, 1870-1945*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989; Mosse, George L. *Toward the Final Solution. A history of European racism*. Madison, University of Wisconsin Press, 1985.

peos en años recientes, están apareciendo cada vez más a menudo junto con aserciones sobre la influencia judía en las políticas norteamericanas.³⁶ De tal suerte que cuando los fundamentalistas islámicos –y de hecho, aun las voces islámicas moderadas en los Estados Unidos, y mucho más en Europa– se refieren a los problemas del mundo islámico, particularmente en Medio Oriente, se refieren al “judío” como una figura que amenaza la paz del mundo a través del imperialismo norteamericano, la agresión israelí o la globalización económica.

Más aún, las voces que uno habría esperado que se alzarán contra tales afirmaciones a menudo son acalladas, o peor aún, directamente no se oyen en absoluto. Este es un problema sobre el que no hay todavía un discurso suficientemente franco. Se trata del consentimiento del ala liberal e izquierdista con un antisemitismo teñido de un potencial genocida.

Esta falta de discusión abierta, ya sea en los Estados Unidos o en Europa, nos devuelve al principio, ya que cada grupo que evita discutir el elemento antisemita del terrorismo fundamentalista islámico global contemporáneo, lo hace por razones diferentes. Pero la confabulación silenciosa resultante de las dementes y asesinas teorías conspirativas que circulan en sociedades enteras conforma el océano en el cual los fanáticos homicidas nadan, y deberá quebrarse si queremos enfrentar esta amenaza.

Mucho de lo que no se está hablando es lo que consideramos lo correcto. Sabemos que están allí, podemos verlos, reconocerlos e identificarlos, pero nos falta la voluntad para impedirles extender su veneno. Este ensayo es mi esfuerzo por denunciar esta situación.

³⁶ Diner, Dan. *America in the eyes of the Germans. An essay on anti-Americanism*. Princeton, Markus Wiener, 1996, traducción: Allison Brown; Diner, Dan. *Feindbild Amerika. Über die Beständigkeit eines Ressentiments*. München, Propyläen, 2002; Revel, Jean-François. *Anti-Americanism*. San Francisco, Encounter Books, 2003, traducción: Diarmid Cammell; Roger, Philippe. *L'ennemi américain. Généalogie de l'antiaméricanisme français*. Paris, Seuil, 2002; Taguieff, Pierre-André. *La nouvelle judéophobie*. Paris, Mille et une nuit, 2002.

Nechama Tec

Profesora de Sociología.
Miembro del Consejo
Académico del Centro
de Estudios para el
Holocausto en el
U.S. Holocaust
Memorial Museum,
Washington.

Un destacado historiador de bajo perfil: Emanuel Ringelblum*

Emanuel Ringelblum nació en el año 1900, en Buczacz, un pequeño pueblo del este de Polonia. En la primavera de 1944, en las ruinas del ghetto de Varsovia, una bala alemana acabó con su vida. Su esposa, Judith, y su hijo adolescente, Uri, fueron asesinados junto con él. La vida de Ringelblum estuvo llena de logros extraordinarios, canalizados a través de los roles de académico, historiador, educador, político y activista comunitario preocupado por el bienestar social.

Mientras que las contribuciones académicas y sociales de Ringelblum pueden ser estudiadas y analizadas, la información sobre su vida personal es escasa. Los esfuerzos por descubrir información acerca de su vida privada rindieron pocos frutos y dejaron una multitud de preguntas sin respuesta. Por ejemplo, sólo puedo adivinar que Emanuel y Judith se casaron en la década del '30. Del igual modo, en la misma fuente leí que el apellido de soltera de Judith era Herman y que antes de la Segunda Guerra Mundial, ella trabajaba como maestra en una escuela judía pública.¹

En las propias crónicas de Ringelblum descubrí dos breves referencias con respecto a su esposa. De una de ellas, en forma indirecta, deduje que Judith tenía una posición directiva en el ghetto de Varsovia, en una organización que se ocupaba del bienestar social, y que durante una deportación, ella protegió a uno de sus empleados, sobornando a un policía con una hogaza de pan.²

En la segunda referencia, Emanuel identifica a Judith no por su nombre, sino como su mujer. Esta referencia aparece en un ensayo que Emanuel escribió sobre

* Publicado originalmente como "Unheralded historian: Emanuel Ringelblum", en *Yalkut Moreshet. The Warsaw Ghetto Revolt-60 years After*, Holocaust Documentation and Research, Invierno de 2003.

Traducción del inglés: **Dra. Natalia M. Luterstein.**

¹ Kermish, Joseph. "Introduction", en Ringelblum, Emanuel. *Polish-Jewish Relations during the Second World War*. Jerusalem, Yad Vashem, 1974, pág. XXVI, edición: Kermish, Joseph, Krakowski, Shmuel.

² Ringelblum, Emanuel. *Kronica Getta Warszawskiego*. Warszawa, Czytenik, 1983, pág. 458, edición: Berenstein, Tatiana, Eisenbach, Artur, Mark, Bernard, Rutkowski, Adam.

Menachem Linder, un amigo, prominente académico dedicado a la demografía y uno de los principales colaboradores de los Archivos Clandestinos Ringelblum. De hecho, en un determinado momento, Judith intentó salvar a Linder. Ella le había avisado acerca de una orden de arresto que pesaba sobre él y le urgió a que se quedase fuera de su departamento. Linder no actuó acorde a esa información, y su arresto por la noche condujo a su asesinato.³

Igualmente, poco se sabe acerca de la vida familiar de los primeros años de Ringelblum. Encontré únicamente una mención acerca de la pérdida de su madre cuando tenía solamente 12 años. Luego, afectados por los desastres de la Primera Guerra Mundial, los Ringelblum tuvieron que huir de Buczacz. Las pérdidas económicas continuaron, y la que alguna vez fue una familia de clase media descendió a niveles de pobreza. Luego de peligrosos viajes, los Ringelblum se asentaron en otro pueblo pequeño, Nowy Sacz. Allí, como estudiante secundario, Emanuel contribuyó al ingreso familiar trabajando como profesor particular.⁴

Ya en esa época, uno podía distinguir en ese joven docente un espíritu de lucha y una predisposición para el trabajo duro. Emanuel se diferenció de otros adolescentes por su deseo de transmitir conocimiento a los menos afortunados. Por su cuenta, se dedicó de lleno al estudio de la sociología, la economía, la historia judía y la literatura.

Aquellos intereses permanecieron con él por el resto de su vida. Fue en esa época también que se unió al movimiento de izquierda *Poalei-Zion*. El interés por la política lo llevó a establecer un grupo de estudio para el beneficio de los jóvenes trabajadores judíos. Ansioso por mejorar la situación de la clase baja, Emanuel reconoció la relación entre una mejor educación y la conciencia política.

En 1919 se graduó en la escuela secundaria y se inscribió en la Universidad de Humanidades de Varsovia. Como estudiante de Historia, trabajó duro para adquirir las habilidades necesarias para realizar una evaluación crítica de fuentes históricas originales. Concentrándose en la población judía de Varsovia, comenzó con una investigación de su temprana historia. Pronto tuvo la fortuna de contar entre sus mentores con el renombrado historiador Yitzchak Schiper.

Ringelblum también se unió a un grupo de estudiantes que analizaba la historia judía dentro del contexto social más amplio. Estos historiadores creían que el estudio de la historia de un grupo específico debía realizarse prestando atención, simultáneamente, al proceso social general y a los desarrollos sociales en los cuales estaba inserto.

Uno de estos jóvenes historiadores era Rafael Mahler, quien se convirtió

³ *Ibid.*, pág. 561

⁴ *Ibid.*; Eisenbach, Artur. "Introduction", *op. cit.*, pág. 23; Kermish, J., "Introduction", *op. cit.*, pág. VII.

en una extraordinaria autoridad sobre la judería polaca anterior de la guerra. Ringelblum y Mahler desarrollaron una estrecha amistad, que incluía, además, una fuerte cooperación académica. Ambas terminaron con la muerte de Ringelblum.⁵

Para 1927, Emanuel había defendido con éxito su tesis doctoral titulada “Los judíos de Varsovia, Desde los primeros tiempos hasta su última expulsión, en 1527”. Un libro basado en su investigación fue publicado en 1932.

Su siguiente proyecto cubrió la historia de los judíos de Varsovia hasta el siglo XVIII. En su investigación, Ringelblum concluyó que las circunstancias económicas del pueblo judío dependían del clima social y político que imperara en Polonia en las diferentes épocas.

Gradualmente, se volvió diestro para extraer, de evidencias históricas, implicancias económicas, políticas y sociológicas más amplias. A lo largo de su vida retuvo una sensibilidad especial para con los complejos procesos integradores que, sabía, eran aplicables a diferentes ámbitos de la vida social.⁶

Ansioso por satisfacer su gran curiosidad, Ringelblum también se dedicó al estudio de diversos temas. Uno de ellos fue la historia de la medicina judía. Otro fue el rol jugado por los judíos durante el levantamiento de Kosciuszko.⁷ Su investigación fue elogiada por su innovador y sistemático uso de fuentes y su profunda comprensión de la historia polaca. Fue también felicitado por su honestidad intelectual.⁸

Algunas de las publicaciones de Ringelblum estaban basadas en estudios históricos que se referían a una variedad de temas. Otras surgían de resultados originados de su trabajo doctoral. Finalmente, otras consistían en resúmenes de investigaciones de temas históricos y sociales en los que estaba trabajando.

Escritor prolífico, para 1939 ya era autor de 126 publicaciones.⁹

No obstante, el amplio espectro de actividades académicas y publicaciones le dejaba a Ringelblum tiempo para otro tipo de emprendimientos.

Jugó un rol fundamental en el establecimiento de la sección académica de jóvenes historiadores judíos. Su desinteresada dedicación a los estudiantes mejoró su reputación, haciendo de él una de las figuras contemporáneas más queridas del movimiento formado por los mismos.

⁵ Gutman, Israel. Entrevista personal, 2001.

⁶ Eisenbach, A., op. cit., pág. 19; Gutman, Israel. “Emanuel Ringelblum. The Chronicler of the Warsaw Ghetto”, en *Polin: A Journal of Polish-Jewish Studies*, Vol. 3, 1988, pág. 7.

⁷ Eisenbach, A., op. cit., pp. 7-8; Szulkin, Moshé. “Dr. Emanuel Ringelblum. Historyc I Organizator Podziemnego Archiwum Ghetta Warszawskiego”, en *ZIH*, N^{os} 86-87, 1973, pág. 115.

⁸ Dobroszycki, Luczian. “Code Name: Oneg Shabbes: Emanuel Ringelblum’s Underground Archives in the Warsaw Ghetto 1940-1943”, en *YIVO Institute for Jewish Research*. New York, 1983, pág. 16.

⁹ Eisenbach, A., op. cit., pp. 8-9; Gutman, I., op. cit., pág. 7.

Obligado a complementar su ingreso a través de su trabajo como docente privado, también se las ingenió para encontrar tiempo para realizar trabajo voluntario no rentado. Estaba dedicado a la juventud más pobre de su partido político de izquierda, el *Poalei-Zion*. Como muestra de aprecio, Ringelblum fue elegido representante en el Comité Central del partido. Además, se convirtió en coeditor de la publicación partidaria, denominada *Freie Jugend* (Juventud Libre).

Estas actividades lo sensibilizaron frente a las penurias económicas que muchos judíos debieron soportar en la Polonia de preguerra.¹⁰

Sin embargo, ni el compromiso de Ringelblum con la excelencia académica ni su extensa lista de publicaciones le alcanzaron para obtener un nombramiento académico. En toda Polonia había sólo un cargo de titular de la cátedra de Historia Judía en la Universidad de Varsovia, y éste era ocupado por el renombrado historiador Meir Balaban.

Después de haber pasado un año en Vilna para sostener a su familia, Ringelblum retornó a Varsovia y aceptó el puesto de maestro en el *Yehudit Gymnasium*, una escuela secundaria progresista para niñas.¹¹

A sus deberes como maestro, Ringelblum le sumó un trabajo en la sección histórica del YIVO, el Instituto Histórico Judío. Ello lo llevó a ser nombrado director de su Círculo de Jóvenes Historiadores.

Allí conoció a Yitzchak Gitterman, el director del *American Joint Distribution Committee* en Polonia. Como compañeros de trabajo, cooperaron en el establecimiento de una rama del YIVO en Varsovia.¹²

En 1938, los cambios políticos interrumpieron su trabajo de maestro. Indirectamente, este cambio estaba relacionado con una nueva ley polaca, según la cual los polacos que –sin una razón válida– hubieran vivido en el exterior durante cinco años o más, eran privados de su ciudadanía.

Para el régimen nazi, esto significaba que las decenas de miles de judíos que vivían en Alemania y habían conservado su ciudadanía polaca, perdían la protección de Polonia.

En respuesta a esta ley, en el otoño (boreal) de 1938, los alemanes expulsaron de sus hogares a cerca de 17.000 judíos polacos. La mayoría de ellos eran pobres, y esta situación no hizo más que empeorar esa condición. Fueron puestos por la fuerza en vagones de trenes sellados, que luego se dirigieron hacia la frontera alemana-polaca, cerca de la ciudad de Zbaszyn.¹³

Cuando la policía polaca les negó la entrada, los alemanes los abandonaron en “tierra de nadie”, entre Polonia y Alemania. Allí quedaron atrapados, priva-

¹⁰ Gutman, I., *ibid.*

¹¹ *Ibid.*.

¹² *Ibid.*, pp. 7-8; Kermish, J., *op. cit.*, pp. IX-XI.

¹³ Gilbert, Martin. *The Holocaust*. New York, Holt Rinechart y Winston, 1985, pp. 66-69.

dos de sus necesidades más elementales.

De los 17.000 refugiados, cerca de 5.000 fueron automáticamente privados de su ciudadanía polaca. Sólo una parte había cruzado al lado polaco. Sin embargo, ello no mejoró su situación.

Sea en el exterior o en el borde de la frontera de Polonia, aquellos recién llegados esperaban por una solución a su grave problema. Las prolongadas negociaciones tuvieron lugar entre las autoridades polacas y representantes de políticos liberales y diferentes organizaciones judeopolacas.

Entre esos refugiados se encontraba la familia Grynszpan.

Desde 1936, su hijo mayor, Hirsh, se encontraba estudiando en París. Hirsh recibió una postal de su padre, informándole de su difícil situación. Enfurecido, el joven Grynszpan corrió hacia la embajada alemana en París. Allí disparó contra la primera persona que encontró. Era el segundo secretario de la embajada, Ernst von Rath, quien –dos días después– murió a causa de las heridas.

Las autoridades nazis denunciaron la muerte de Von Rath como parte de una conspiración judía mundial que debía ser aplastada.

En las noches del 8 y 9 de noviembre, la violencia hizo erupción en toda Alemania. Los judíos y sus propiedades fueron los principales blancos. Noventa y dos judíos perdieron sus vidas. Muchos otros fueron heridos. Treinta mil hombres fueron arrestados y enviados a campos de concentración. Luego de varios meses, muchos de esos prisioneros fueron liberados bajo la condición de abandonar Alemania. Durante ese tiempo, un mil de esos hombres arrestados murieron.

Los eventos de noviembre de 1938, conocidos como la “*Kristallnacht*”, actuaron como precursores de la destrucción sistemática de los judíos de Europa: el Holocausto.

De aquella experiencia, los nazis aprendieron que, a largo plazo, los asaltos violentos y desorganizados contra los judíos pobres eran demasiado costosos. Después de todo, la propiedad de los judíos había quedado intacta, cuando podría haber sido confiscada por las autoridades alemanas. Consecuentemente, la violencia contra los judíos y su propiedad por parte de los nazis se volvió más eficiente.¹⁴

Al tiempo que el drama antijudío tenía lugar dentro del Tercer *Reich*, en la frontera alemana-polaca, en Zbaszyn y sus alrededores, la gente de buena voluntad seguía buscando soluciones. Uno de ellos era Yitzchak Gitterman.

En 1938, como representante del *Joint*, pidió a Ringelblum ayuda para paliar la situación de esos refugiados. Inmediatamente, el talento organizacional de Ringelblum se tradujo en innovadoras medidas de autoayuda.

Estableció una aldea dedicada al bienestar de los refugiados empobrecidos. Hizo esto a través de la selección de quinientos individuos de entre los 5.000

¹⁴ *Ibid.* Para una excelente discusión sobre la *Kristallnacht* ver también pp. 66-83.

que habían quedado en situación de apátridas. Bajo su supervisión, este 10% fue sujeto a un intensivo entrenamiento en operaciones comunitarias, que buscaba crear facilidades económicas, educativas y culturales adecuadas para la recién establecida aldea. Impulsados sin duda por ese liderazgo entusiasta, los esfuerzos rindieron exitosos frutos.

El trabajo de Ringelblum con los refugiados duró sólo unas cuantas semanas, pero produjo importantes lecciones para el futuro.¹⁵ Al estar en contacto diario con los desplazados, el trabajo lo acercó en forma directa al sufrimiento del pueblo judío. Al mismo tiempo, creó oportunidades para la recolección de información acerca de la historia contemporánea del Tercer *Reich*. En particular, las historias que los refugiados compartieron con él produjeron nuevas revelaciones sobre las formas políticas, sociales y económicas de la discriminación contra los judíos y otros segmentos de la población alemana.

A través de su exposición indirecta a la crueldad del régimen nazi, Ringelblum obtuvo significativa evidencia sobre la historia contemporánea de los judíos alemanes. Todo lo que escuchó, lo escribió y archivó en su departamento de Varsovia. Esas notas permanecieron allí durante 1939. Algunos autores creen que Ringelblum se proponía usar ese material para un libro acerca de la vida de los judíos en el Tercer *Reich*.¹⁶

Para agosto de 1939, Ringelblum interrumpió su trabajo con el *Joint* para asistir al 21° Congreso Sionista Mundial, en Ginebra, Suiza. Su partido político, *Poalei Zion*, lo había enviado como observador.

Esta reunión internacional fue rápidamente invadida por los rugidos de la guerra. Al final del congreso, varios de los participantes comenzaron a buscar asilo. Ringelblum no se les unió. Estaba ansioso por regresar a Varsovia para retomar su trabajo con el *Joint Distribution Committee*. Luego de su regreso se comprometió en actividades de asistencia a los refugiados judíos, que seguían llegando a la capital.

Mientras Ringelblum se concentraba en sus actividades –que aumentaban permanentemente–, algunos de sus amigos buscaban la manera de escapar del enemigo.

Artur Eisenbach, un pariente y amigo cercano quería establecerse en el Este; en lo posible, en la Unión Soviética. Artur recordó cómo, en las noches del 6 y 7 de septiembre, su esposa e hija, junto con un numeroso grupo de amigos, se reunieron en el departamento de Ringelblum y algunos le rogaron que se trasladara con ellos.

Emanuel escuchó, pero insistió en quedarse. Habló con entusiasmo acerca de los desafíos que vislumbraba y de cómo su presencia en Varsovia podía benefi-

¹⁵ Kermish, J., op. cit., pág. X.

¹⁶ Eisenbach, A., op. cit., pp. 10-11.

ciar a los judíos.

Ringelblum era optimista, y ponía énfasis en el sólido apoyo que el *Joint* podía darles a los judíos que lo necesitaran.

Más tarde, en 1940, desde la relativa seguridad de la ocupada Polonia soviética, Artur telefoneó a los Ringelblum para convencerlos de unirse a él. También esta vez el pedido cayó en oídos sordos. A pesar de las crecientes penurias que sufría como judío e historiador, Ringelblum se sentía moralmente comprometido a quedarse para promover el bienestar judío.¹⁷

Con el comienzo de la guerra, en 1939, vinieron los bombardeos, que –para Ringelblum– se tradujeron en trabajo adicional con la defensa civil y el cuidado de los heridos.

La ocupación alemana de Varsovia comenzó con directivas que acentuaron las diferencias entre gentiles y judíos. Aparecieron nuevas medidas opresivas para estos últimos. La falta de comida se generalizó, y golpeó más fuertemente a los judíos que a la población gentil. Ello fue seguido por frecuentes ataques violentos y directos contra los judíos, con la ayuda de jóvenes colaboradores polacos.

Ringelblum notó que *“los saqueos masivos a los negocios judíos habían comenzado. Bandas de soldados alemanes iban de un departamento a otro, vaciándolos completamente. Un elemento local, familiarizado con el terreno, era necesario allí para jugar un rol de intermediario. Esta encomiable tarea fue realizada por los grupos antisemitas, que servían de informantes, proveyendo datos acerca de qué casas y negocios pertenecían a judíos ricos (...). Desde ese momento, los antisemitas polacos colaboraron con los alemanes para echar de los comedores populares a los hambrientos judíos, la ‘calle’ se volvió la conexión entre los polacos antisemitas y los nazis. La ‘calle’ les proveía víctimas seguras”*.¹⁸

Ringelblum se dedicó de lleno a las actividades destinadas a aliviar el sufrimiento de los judíos, en general, y a la falta de comida, en particular. Estaba preocupado por los refugiados de diferentes zonas, así como por los de la misma ciudad, que habían perdido sus casas.

Luego de la guerra, una de sus colegas, Raquel Auerbach, durante su testimonio en el juicio a Eichmann, recordó que *“fue Ringelblum quien me llamó, un día o dos después del Acuerdo de Armisticio, y me encargó la tarea de organizar una cocina pública (...). Para finales de septiembre, ya me encontraba camino a la cocina, en la Organización de Comerciantes, con un bolsa de alimentos (...). El día que Hitler entró en Varsovia, las primeras veinticinco comidas ya habían sido servidas”*.¹⁹

El número de judíos que necesitaba ayuda, y el tipo de socorro que necesita-

¹⁷ *Ibíd.*; Szulnik, M., op. cit., pp. 10-11.

¹⁸ Ringelblum, E., *Polish-Jewish...*, op. cit., pp. 41-421.

¹⁹ Testimonio de Raquel Auerbach en el juicio a Adolf Eichmann. Sesión Nº 26, 3/5/61.

ban, crecían de forma imprevisible. Atento al deterioro de las circunstancias, Ringelblum siguió ampliando sus esfuerzos. Fue clave en la creación de una nueva institución, conocida como el Comité de Viviendas.²⁰ Era una organización cooperativa de autoayuda de inquilinos, que asistía a los miembros más necesitados.

Los comités de viviendas organizaban cocinas públicas para los pobres, recolectaban ropas y medicamentos, y los distribuían entre los más carenciados. Eventualmente, esos comités incursionaron en las áreas de la educación y la cultura, que involucraban a las poblaciones joven y anciana.

Con el tiempo, estas organizaciones de autoayuda funcionaron como fachadas para distintas operaciones clandestinas ilegales. Se estima que solamente en el ghetto de Varsovia, el número de comités de viviendas ascendía a cerca de un mil.²¹

Más tarde, la dedicación de Ringelblum culminó en el rol de fundador, organizador y coordinador del archivo más grande de la historia judía en la Segunda Guerra Mundial.²² Estos archivos clandestinos fueron identificados como “Los Archivos Ringelblum”, o ARG, o simplemente como “*Oneg Shabat*” (OS). Esta es una frase en hebreo que se traduce como “el placer del *Shabat* y se usaba para camuflar el propósito ilegal de las reuniones de Ringelblum con sus colegas del archivo.²³

Los “Archivos OS”, el material más importante sobre la historia judía de la Segunda Guerra Mundial, surgieron del continuo crecimiento de la participación de Ringelblum en actividades académicas, políticas y de bienestar comunitario. El mismo Ringelblum señala su trabajo de asistencia a los judíos expulsados de Alemania en 1938 como el germen de sus tareas en el archivo.

Específicamente, su exposición diaria a las historias de los refugiados lo alertó acerca del terror nazi, que era una parte integral de la historia contemporánea de los judíos del Tercer *Reich*. Además, sus contactos diarios con un amplio círculo de líderes comunitarios le proporcionaron mayor información histórica.

Hay una significativa correspondencia entre los contactos de Ringelblum con los refugiados y distintos líderes comunitarios y su pasión por recolectar información acerca de la historia que se desarrollaba.²⁴

En un principio, el registro de la evidencia era una operación de una sola per-

²⁰ Ringelblum, Emanuel. “The History of Social Aid in Warsaw during the War”, en Kermish, Joseph ed. *To live with honor and to die with honor*. Jerusalem, Yad Vashem, 1986, pp. 338-344.

²¹ Kermish, J., op. cit., pág. XV.

²² Gutman, I., op. cit., pág. 10.

²³ Sakowska, Ruta. “Archiwum Ringelbluma Getta Warszawskie lipiec 1942-stvezen 1943”, en *Panstwowe Wydawnictwo Naukowe*. Warszawa, 1980, pág. 14.

²⁴ Kermish, J., op. cit., pp. XVI-XVII.

sona. Durante el día, mientras Ringelblum atendía sus deberes de organizador de la asistencia social y escuchaba a los líderes comunitarios, realizaba notas informales de lo que oía y veía. Por las noches, en la privacidad de su hogar y sentado a la mesa, editaba el material escrito, añadiendo sus propios comentarios sobre los hechos.

Sus primeros escritos están llenos de indirectas, refiriéndose a algunas personas por su nombre clave. A veces, para distraer a lectores no deseados, registraba los datos usando el formato de carta. Frecuentemente, lo que buscaba transmitir se encontraba diseminado en el texto, sin una particular organización. Hubiera sido difícil para los no iniciados descifrar la evidencia. Probablemente, al comienzo Ringelblum esperaba convertirse en escritor y transformar ese material en una historia escrita y comprensiva de los judíos en el Tercer *Reich*.²⁵

Después de un tiempo, cuando comenzó a analizar los archivos escritos, se preocupó por si serían accesibles para futuros historiadores. Quizá con el incremento de las atrocidades alemanas contra los judíos se dio cuenta que su supervivencia no era segura. Esta idea pudo haberlo llevado a la conclusión que una presentación más ordenada de los datos sería de ayuda para futuros historiadores.

Paralelamente a estas preocupaciones apareció también su ansiedad por acumular la mayor evidencia que estaba a su alcance, con la mayor objetividad posible. Así, es factible que haya considerado que mezclar lo personal con lo académico socavaría la validez de los datos recogidos. Ello explicaría por qué evitó escribir sobre su vida personal, su familia y sus amigos.

El pretendía recoger evidencia histórica, una crónica sobre la guerra, y no escribir un diario personal.²⁶ En raras ocasiones, cuando un miembro de su familia o un amigo aparecía en sus relatos, era porque su presencia estaba relacionada con la historia y tenía una relevancia particular.

Reconociendo que su trabajo asistencial de 1938 le abrió las puertas para compilar material histórico, Ringelblum marca el verdadero comienzo de los archivos clandestinos en octubre de ese año.

El proceso fue gradual. Cuando la información registrada creció en cientos de páginas, se dio cuenta que debía abandonar su método solitario de recoger y producir los datos. Sabía que no podría trabajar por su cuenta con el aumento de las evidencias.

Para mayo de 1940, Ringelblum decidió que su colección de archivo debía convertirse en una tarea grupal. No tuvo problemas en acercarse a un grupo de dedicados colegas, quienes compartían su entusiasmo por la preservación de la historia de la vida judía contemporánea.

²⁵ Gutman, I., op. cit., pág. 13; Eisenbach, Artur, "Introduction", pág. 23.

²⁶ Gutman, I., op. cit., pp. 12-13.

Efectivamente, la pasión de Ringelblum por recolectar evidencia sobre la historia judía se ajustaba bien al clima de la guerra. Los judíos estaban determinados a preservarla. Muchos de ellos ya estaban ocupados escribiendo.

El interés por registrar los eventos contemporáneos invadía Europa del Este, resultando en la acumulación de rica evidencia sobre la historia del tiempo de la guerra. Los peligros inherentes al acopio de ese material ilegal no amedrentaban a los muchos historiadores profesionales y *amateurs*.²⁷

Entre los que se unieron a los Archivos Clandestinos de Ringelblum se encontraban escritores, maestros, científicos y activistas sociales. Este núcleo inicial de participantes, un creativo grupo, trabajó bajo circunstancias “conspiratorias” estrictas.

Yitzchak Gitterman era uno de ellos. De alguna forma, su participación era una extensión de la estrecha cooperación Ringelblum-Gitterman que cubrió emprendimientos antes y después de la guerra, diseñados para el beneficio del pueblo judío.

Sus esfuerzos conjuntos finalizaron cuando, el 18 de enero de 1943, una bala alemana mató a Gitterman. En 1944, Ringelblum le rindió homenaje a su amigo con un escrito especial, en el que concluyó diciendo que el asesinato de Gitterman dejó un vacío profundo y permanente. Ringelblum estaba convencido de que la alta estima que la gente tenía por Gitterman permanecería para siempre en las memorias judías.

Como fundador y jefe organizador de los archivos históricos, Ringelblum quería documentar la vida en toda su complejidad, conforme se iba desarrollando. Dio instrucciones a todos aquellos que se le unieron para que recogieran información que produciría datos multifacéticos de la vida judía. Contrariamente a lo que el mismo Ringelblum hizo, invitó a sus colegas a escribir también sobre sus experiencias personales. Al mismo tiempo, les urgió a que reportasen los datos con la mayor objetividad posible. Para promover dicha objetividad, Ringelblum encargó a varios individuos que escribieran sobre temas similares. El sostenía que sería más fácil para futuros historiadores llegar al verdadero núcleo de la historia si podían acceder a distintas descripciones de los mismos fenómenos.²⁸

Los métodos especiales para la recolección de evidencia también fueron evolucionando. Al principio, la información era recopilada informalmente. Cuando los archivos crecieron, los investigadores clandestinos desarrollaron cuestionarios estandarizados. Las preguntas incluidas debían ser uniformes. Los investigadores discutían los ítems que se suprimían o se agregaban al cuestionario.²⁹

Además, junto con el reconocimiento de Ringelblum acerca del valor de la variedad de fuentes, apareció una insistencia en el estudio de los diferentes ti-

²⁷ Eisenbach, A., op. cit., pp. 12-13.

²⁸ Ringelblum, E., *Kronica Getta...*, op. cit., pp. 504-522.

²⁹ Sakowska, R., op. cit., pág 14.

pos y categorías de individuos que conformaban la población judía. Ya para el comienzo de la guerra, en 1939, Ringelblum encargó a una de sus colaboradores, Cecilia Slepak, el estudio de la suerte de las mujeres judías durante la guerra.

Sobre la base de profundas entrevistas con quince mujeres que provenían de un amplio rango de estratos sociales, los resultados de este estudio contienen inusuales y agudas reflexiones acerca de sus destinos y de las estrategias usadas por las mujeres para afrontarlos. Este proyecto sólo fue interrumpido en 1942, cuando Slepak fue deportada y asesinada en Treblinka.³⁰

En un registro de 1940, Ringelblum observó que *“las mujeres judías sostienen a sus familias haciendo las filas de comida durante horas, interactuando con las autoridades –soldados alemanes y de la Gestapo–, aceptando trabajos que sólo prometen magros beneficios. Ha desaparecido la elegante dama de los finos sombreros. En su lugar, simplemente vemos mujeres con pañuelos en la cabeza, buscando constantemente modos para mantener a sus familias”*.³¹

Estimulados por su fundador, los investigadores clandestinos se mantenían ocupados recolectando evidencias e informes escritos sobre los funcionarios judíos del ghetto (*Judenrate*), la policía del ghetto –conocida como la Policía del Orden–, la policía polaca, muchos de cuyos miembros colaboraban con las autoridades alemanas; los chantajistas polacos, y los polacos que arriesgaban sus vidas para salvar judíos. Informes adicionales analizaban los grupos de reciente surgimiento: refugiados, mendigos, contrabandistas, colaboradores nazis y huérfanos, entre otros. Ringelblum resaltaba que, sin importar si los hechos eran desagradables u optimistas, todos tenían importancia histórica.

A pesar de la supervisión y los esfuerzos concertados, de vez en cuando aparecían errores. El limitado tiempo y las preocupaciones acerca de la seguridad habrán seguramente interferido con el proceso de chequear la información recibida. De todas formas, lo que se escribió fue escuchado por alguien. Sin dudas, lo que la gente percibió puede haber sido un rumor infundado, pero los rumores representan –en sí mismos– un tipo de dato.³²

Ringelblum ponía atención en la interrelación de los hechos. Estaba convencido de que si eran presentados en una forma ordenada, los datos serían más útiles para quienes en el futuro intentasen reconstruir esa historia. Con el tiempo, probablemente perdió confianza en que él mismo sería el autor de ese libro.

De hecho, después de 1941 hizo un esfuerzo especial por presentar sus notas

³⁰ Ringelblum, E., *Kronica Getta...*, op. cit., pp. 474.

³¹ *Ibid.*, pág. 67.

³² Eisenbach, A., op. cit., pp. 20-21. En una reseña de posguerra de Ringelblum, *Kronica Getta Warszawskiego*, el autor de la reseña, Stefan Chaskielewicz, acusa a Ringelblum de ciertas parcialidades y propone una revisión de su trabajo. Los ejemplos que el autor ofrece son menores. Ver *ZIH*, N^{os} 1-2, 1984, pp. 183-185.

y observaciones de la forma más clara posible. Sin duda, quería facilitar el trabajo de futuros historiadores. Y sin embargo, a pesar de tan oscuro presentimiento, estaba convencido de que el riesgo y las dificultades implicados en la recolección de datos, la preparación del material valía la pena.

De la misma forma, creía que, al final, el Tercer *Reich* y su sistema político fascista serían destruidos. La creencia de que, eventualmente, un futuro político prevalecería y las futuras generaciones de judíos vivirían bajo sistemas políticos libres y democráticos le habría dado fuerza para soportar esa situación.³³

El deterioro de las circunstancias empujó a Ringelblum a trabajar más duro, pero no sin consecuencias. Se volvió particularmente sensible al sufrimiento de los niños. Continuamente escribía sobre su dolor y su propia angustia.

“Oímos” su voz diciendo *“mortificantes e increíblemente desoladores son los desconsolados ruegos de los niños de la calle por limosnas, recordándonos su falta de hogar. Cada noche, en la esquina de Leszna y Karmelicka, los niños de la calle están allí, con sus caras llenas de amargas lágrimas. Luego de estos encuentros diarios, el sueño me evade la mayor parte de la noche. Los pocos centavos que les ofrezco no alcanzan para aliviar mi conciencia”*.³⁴

A veces, Ringelblum se angustiaba por la potencial inutilidad de alimentar a aquéllos cuyo estado de desnutrición no podía ser mejorado y se dirigían hacia una muerte segura. El dilema moral inherente en la posibilidad de ofrecer comida a quienes estaban al filo de la muerte por inanición, sin posibilidades de sobrevivir, lo torturaba. Pero al mismo tiempo, sentía que aquellos que distribuían los escasos alimentos no podían jugar a ser Dios y decidir quién no recibiría la poca comida que había.

Desde 1942, el acelerado ritmo de la destrucción judía culminó en la deportación y exterminio de la mayoría de los ghettos. A finales de julio comenzó la masiva disminución de la población del ghetto de Varsovia. El dueño de una carpintería ofreció a ciertas figuras públicas su negocio como lugar de trabajo ficticio. Ringelblum, junto con su familia y un selecto número de investigadores clandestinos, se beneficiaron con la generosidad de ese hombre.³⁵

Aun cuando las deportaciones en el ghetto de Varsovia aumentaban dramáticamente, algunos investigadores clandestinos continuaron su trabajo. Estos recolectores de datos estaban sumidos en una carrera contra el tiempo. Incapaces de proteger a la gente, se concentraron en salvar su historia.

Ringelblum y sus socios tomaron recaudos para proteger y salvar sus tesoros históricos. Los “Archivos OS” fueron guardados y sellados en diez largas unidades, que consistían en cajas de metal y tarros de leche. Dos partes de estas uni-

³³ Eisenbach, A., op. cit., pp. 22-23.

³⁴ Ringelblum, E., *Kronica Getta...*, op. cit., pág. 347.

³⁵ Eisenbach, A., op. cit., pág. 23.

dades fueron enterradas en el ghetto de Varsovia, en agosto de 1942, en el número 68 de la calle Nowolipki. En febrero de 1943, el resto de los archivos fue enterrado en el número 36 de la calle Swietokrzycka. Las dos primeras partes de los archivos fueron recuperadas: una de ellas en 1946 y la otra, en 1950. El resto se perdió.³⁶

Para 1942, todos los grupos clandestinos del ghetto conocían acerca de la existencia de los campos de concentración y los campos de la muerte.

David Nowodworski escapó de Treblinka y le proporcionó, a la clandestinidad del ghetto y a los investigadores del archivo, evidencia detallada sobre los campos de la muerte y sobre cómo operaban. Además, relató que cuando los judíos eran transportados, nadie sabía que pronto serían llevados a las cámaras de gas.

Información adicional sobre los campos de la muerte estaba basada en entrevistas con ex prisioneros judíos que exitosamente habían logrado escapar.

Al comienzo de febrero de 1942, tres jóvenes judíos escaparon de Chelmno, en el Ner. Uno de ellos, identificado como "Szlamek", cuyo apellido probablemente era Bajler, fue entrevistado por Hersch Wasser, el secretario de los archivos de Ringelblum.

El testimonio de Szlamek contenía una vívida descripción de cómo los prisioneros judíos y gitanos eran expuestos al gas en camiones especiales.³⁷

En algún momento de 1942, los cronistas del ghetto lograron hacer llegar al gobierno polaco en Londres documentos sobre los campos de la muerte.³⁸

Cuando, en 1942, se detuvieron las deportaciones, la población del ghetto de Varsovia había sido reducida a 50-50.000 habitantes. Reflexionando frente a tal devastación, Ringelblum comenzó a cuestionarse si los judíos no debían haber hecho frente al enemigo, a través de la resistencia armada, mucho antes. Reconociendo que, inicialmente, su actitud respecto del uso de la oposición armada fue ambivalente, parecía arrepentirse de ese tibio apoyo.

Ringelblum comenzó a pensar en la resistencia armada, considerándola como la última opción posible para los judíos. Se encontraba particularmente conmovido con el rol que las mensajeras cumplían. Escribió que *"las heroicas niñas Chaujke y Frumke son un tema que llama la atención a la lapicera de un gran escritor. Valientemente van de un lado al otro, a través de las ciudades y pueblos de Polonia. Llevan papeles 'arios' que las identifican como polacas o ucranianas. Una de ellas hasta porta una cruz, de la que nunca se separa, excepto*

³⁶ *Ibíd.*, pág. 18.

³⁷ Sakowska, Ruta. "'Szlamek', Ucieknier z Osrodka Zaglady W Chelmie N/Nerem", en *ZIH*, N^{os} 3-4, 1984, pp. 131-152; Sakowska, Ruta. "Archiwum Ringelbluma-Ognem Konspiracji Wawsawskiego Getta", en *Czesc III*, N^{os} 3-4, 1990.

³⁸ Sakowska, R., "Archiwum Ringelbluma Getta...", op. cit., pp. 15-16; Ringelblum, E., *Kronica Getta...*, op. cit., pp. 396-397.

*cuando está en el ghetto. Se encuentran diariamente en peligro mortal. Dependen absolutamente de sus caras 'arias' y de los pañuelos de campesina que cubren sus cabezas. Sin un murmullo ni una duda, aceptan y llevan a cabo las más peligrosas misiones".*³⁹

Ringelblum continuó tomando parte activa en la organización del grupo clandestino principal de la resistencia del ghetto, el ZOB. Para 1943, estaba además en contacto con una agrupación clandestina más pequeña, la ZKN.⁴⁰

La intervención de Ringelblum en la vida y la historia del pueblo judío durante la guerra se desplazó de la cooperación moral y comunitaria a la ayuda práctica y la resistencia. Consciente del sombrío futuro, rehusó rendirse. Estaba determinado a salvar todo lo que pudiese ser salvado para la posteridad. Las devastadoras circunstancias del ghetto parecían acrecentar su energía, incrementando sus ocupaciones. Atento a los desarrollos políticos, Ringelblum se adaptó aumentando su intervención y colaboración.

Para febrero de 1943, la clandestinidad del ghetto de Varsovia persuadió a la familia de Ringelblum a trasladarse al prohibido mundo cristiano, el llamado "lado ario". Se mudaron a un gran *bunker* en la calle Grojecka. El dueño del lugar, Wladyslaw Morczak, polaco, acordó esconder a 34 judíos. Allí, Ringelblum retomó la escritura, y sólo la interrumpió el 18 de abril de 1943, para entrar clandestinamente al ghetto de Varsovia. El 19 de abril comenzó el Levantamiento del Ghetto de Varsovia.

Ringelblum parecía haber desaparecido sin dejar rastros. Luego, en julio de 1943, una carta llegó a la clandestinidad polaca con noticias de que Ringelblum estaba prisionero en el campo de Trawniki. Esto llevó a que la operación de las clandestinidades judía y polaca lo sacase del campo.

Directamente involucrado en el escape estuvo un mensajero polaco, Tadeusz Pajewski, que estaba oficialmente contratado como conductor de ferrocarril. La clandestinidad judía envió a una mujer mensajera, Roza (Emilka) Kossower. Juntos lograron llevar a Ringelblum a Varsovia, disfrazado de conductor de ferrocarril.

Volvió al mismo *bunker* y se hundió en el relato de la historia contemporánea. Dejó de reportar los hechos actuales. Escribió un documento de doscientas páginas sobre el campo de Trawniki, que se perdió. Luego comenzó a trabajar en borradores biográficos de las figuras públicas del ghetto de Varsovia, que contribuyeron al bienestar social, cultural y educativo.

Ringelblum continuó con una exploración sistemática de la relación judeo-

³⁹ Ringelblum, Emanuel. *Notes from the Warsaw ghetto. The journal of Emanuel Ringelblum*. New York, Libros Schocken, pág. 276, edición: Jacob Sloan.

⁴⁰ Sakowska, R., "Archiwum Ringelbluma...", op. cit., pp. 157-159.

polaca, que se tradujo en un libro de doscientas páginas. Entre sus otros escritos se encontraba una monografía sobre el destino de los intelectuales judíos, escritores, artistas y científicos, y otra sobre el movimiento clandestino judío. Ensayos adicionales analizaban otros temas generales: el rol de la policía judía durante las deportaciones, la policía nazi y su trato con los judíos que se escondían, entre otros.⁴¹

Ringelblum le dio algunos escritos sin terminar a Adolf Berman, un miembro de la clandestinidad judía, que en ocasiones lo visitaba. Eventualmente, algunos de estos informes fueron mandados en forma ilegal al exterior.

El 7 de marzo de 1944, el *bunker* fue descubierto por la Gestapo. Todos los que allí se encontraban fueron arrestados; entre ellos, la familia Ringelblum y el resto de los judíos escondidos. También fueron detenidos los polacos: su mayor protector, Morczak, con su familia, y Mieczyslaw Wolski, quien también los ayudaba. Todas las personas apresadas fueron transferidas a la prisión de Pawiak.

Un pequeño grupo de artesanos judíos trabajaba allí. De acuerdo con un informe, ellos deseaban rescatar a Ringelblum, vistiéndolo como uno de ellos, y sacarlo de contrabando. Ringelblum preguntó si su esposa e hijo también serían incluidos en el escape. Cuando le dijeron que sólo él estaba incluido en el plan, rechazó la oferta. Todos los prisioneros fueron ejecutados en las ruinas del ghetto de Varsovia.⁴²

Emanuel Ringelblum fue un gigante multifacético. La amplitud y variedad de sus intereses y participación desafía cualquier breve descripción de sus infinitas contribuciones. Tal como el propio Ringelblum lo deseaba, su corta vida influyó el amplio espectro de la resistencia judía.

Quisiera solamente referirme a algunas de sus contribuciones predominantes en el tiempo de la guerra, en determinadas etapas de su vida, teniendo en cuenta que esos logros eran siempre acompañados de muchos otros.

Así, justo antes de la guerra y hasta el otoño (boreal) de 1941, Ringelblum concentró su trabajo en la asistencia a los refugiados judíos, la defensa civil en Varsovia, reducir el hambre y mejorar la salud y las condiciones de vida de los refugiados y los pobres. Todas estas actividades se transformaron en grandes esfuerzos para promover la educación y los emprendimientos culturales en el ghetto de Varsovia.

También antes de tales deberes, aunque principalmente después del otoño de 1941, Ringelblum añadió la extensa colección de datos históricos que culminó con el surgimiento de una red de dedicados profesionales e investigado-

⁴¹ Gutman, I., op. cit., pág. 14.

⁴² Gutman, Israel. "Ringelblum, Emanuel", en *Enciclopedia del Holocausto*, Vol 3, pp. 1283-1285.

res *amateurs*. En esta etapa, los investigadores clandestinos recolectaban no solamente evidencia histórica, sino que además distribuían información ilegal sobre la destrucción del pueblo judío efectuada por los nazis.

A fines de 1941, los investigadores cooperaban con el PPR (Partido Político de los Trabajadores). Ello incluía también la participación en el recientemente creado “bloque antifascista”.

Los historiadores Artur Eisenbach y Emanuel Ringelblum estaban unidos por una estrecha amistad y conexión familiar: el primero estaba casado con la hermana del segundo.

Artur describió a su cuñado como alto, delgado y rubio, con ojos celestes que miraban al mundo en una forma soñadora. Estaba convencido de que Ringelblum transmitía, a todos los que conocía, la imagen de alguien con una energía sin límites: siempre estaba listo para desafiar un creciente número de tareas que inspiraban confianza y admiración general.

Académico e investigador impecable, con habilidades organizativas excepcionales y capacidad para coordinar el creciente número de actividades, todas estas características estuvieron presentes en la corta vida de Ringelblum. Por encima de estas cualidades se encontraban una desinteresada dedicación al bienestar del pueblo judío y el deseo de mejorar económica, social, cultural y políticamente. Sus diversos intereses implicaron un trabajo duro, que nunca lo hizo vacilar sobre su camino.

Los esfuerzos desinteresados de Ringelblum mejoraron la calidad de la vida judía. El era débil y fuerte a la vez. A pesar de su aparente cantidad ilimitada de recursos, no pudo salvar su vida, ni tampoco las de su esposa, hijo y comprometidos colaboradores.

Sin embargo, la fuerza de Ringelblum traspasa su tumba y las de aquellos que amó. Su vida estuvo llena de esfuerzos por rendir tributo al pueblo judío. En sus últimos meses y en una carrera contra la muerte, Ringelblum escribió semblanzas históricas de los principales investigadores y de otros quienes desinteresadamente se pusieron en acción para mejorar las vidas judías.

A pesar de que los alemanes lograron asesinar a millones de judíos, incluyendo a Ringelblum y la mayoría de sus dedicados colegas, no lograron matar el fruto de su sacrificada y compasiva labor. Tal como Ringelblum y sus dedicados investigadores habrían querido, el pueblo judío es el heredero y guardián de la bien documentada historia judía contemporánea que dejaron.

Crónicas y
testimonios

**Pedro Germán
Cavallero**

Abogado. Coordinador
del National Council
of La Raza (NCLR),
Washington

Sigmund Freud y el comienzo de un exilio londinense

Ultimo adiós a Viena

El barrio de Hampstead, ubicado al norte de Londres, es realmente pintoresco, aun cuando la bruma que se apodera a diario de la ciudad se empeñe en ocultar sus parques y jardines. Convenientemente protegido por la distancia que lo separa del vertiginoso centro londinense, este remanso de tranquilidad se encuentra anclado en el vasto océano urbano. Uno podría deambular durante horas por sus zigzagueantes calles interiores, dejándose embargar por la melancolía que impregna el lugar.

A pesar de la inevitable modernización de la capital inglesa, Hampstead continúa desafiando el paso del tiempo: en algunos sectores retiene, incluso, el ambiente propio de la primera mitad del 1900. Sus elegantes residencias conservan aún algo del esplendor de épocas pasadas, cuando los londinenses de las clases más acomodadas escapaban al suburbio en busca de descanso.

En Hampstead, Sigmund Freud encontró un refugio desde el cual tomó distancia de un mundo al borde del abismo. Corría entonces el año 1938.

Al llegar al número 20 de la calle Maresfield Gardens de Londres, enfermo, arrancado en la vejez de su entrañable mundo vienés y convertido en apátrida, intentó recrear la ficción de una vida en paz. Según confesó a la *BBC* durante una entrevista realizada poco después de su llegada, venía simplemente a “terminar la vida en libertad”.

Londres continuaba aceptando emigrados judíos procedentes del continente, y poco a poco habría de convertirse en la capital europea del psicoanálisis. Con una generosidad con cuentagotas, Inglaterra resultó el destino elegido para escapar del nazismo. Varias razones combinadas lo habían hecho posible: por un lado, habían tenido éxito los esfuerzos realizados por Ernest Jones, quien pudo conseguir así las visas y demás permisos necesarios; por otra parte, su hijo, Ernst Freud, vivía en Londres con su familia desde comienzos de la década. A ello había que sumar los numerosos contactos profesionales desarrollados por Freud en el Reino Unido a lo largo de toda una vida.

Medio siglo después, su casa se conserva como un museo y centro de estu-

dios, preservando el último –y acaso más difícil– tramo de su vida, el transcurrido en 1938 y 1939.

En inmejorables condiciones, Maresfield Gardens se ha convertido en un punto de visita obligado para quienes buscan descubrir a esta imponente figura de la intelectualidad europea del siglo XX.

El exilio londinense de Freud tenía como consecuencia empujar irremediablemente a Viena al pasado. De repente, esa ciudad imperial, sofisticada, culta e incluso pretenciosa, que tanto resistió y se escandalizó ante el desarrollo del “psicoanálisis”, quedaba consignada al mundo de los recuerdos.

Pero, ¿cómo era ese mundo al cual Freud jamás podría regresar? ¿Cuál era la realidad que lo expulsaba de la que había sido su patria, privándolo de su cultura y lengua germanas?

Por ese entonces, el nacionalsocialismo austríaco pregonaba un pangermanismo militante, expansivo y totalitario. Esa exaltación compulsiva de la “raza aria” iba acompañada inexorablemente de un profundo antisemitismo. Por eso, desde el mismo ascenso de Hitler al poder en Alemania (a comienzos de 1933), los amigos de Freud habían intentado persuadirlo de la necesidad de emigrar.

Sin dudas, el régimen hitlerista, con su belicismo intrínseco, constituía una amenaza innegable para la integridad de Austria. Sumado a ello, el carácter racista del movimiento ponía en una posición muy vulnerable a un reconocido intelectual judío como Sigmund Freud. Su nombre llegaría a concentrar fuertes sentimientos antisemitas desde aquella noche del 10 de mayo de 1933, cuando 200.000 libros fueron quemados públicamente en la *Opernplatz* (Plaza de la Opera) de Berlín. Lejos de constituir un incidente aislado, la quema pública de libros realizada frente a la prestigiosa Universidad Humboldt del centro berlinés, se repitió en más de treinta ciudades alemanas.

Claramente, a tan sólo cien días del ascenso de Hitler al poder, se estaba señalando un rumbo. Se trataba, además, de una suerte de ritual “purificador” que habría de liberar a la cultura germana de autores cuya influencia debía ser extirpada por completo. En estos ejercicios populares, las obras de Freud tenían un lugar “privilegiado”, junto a las de otros reconocidos científicos e intelectuales judíos, como Albert Einstein y Heinrich Heine.

Mucho antes de la ocupación alemana, Viena venía atravesando un proceso de franca combustión social y marcada inestabilidad política. El periodista norteamericano William L. Shirer (autor de *The Nightmare Years 1930-1940*) narra en sus crónicas el profundo enrarecimiento del clima social ciudadano. Según Shirer, a medida que se acercaba la Navidad de 1937, se percibía un incremento de los incidentes violentos. Un antisemitismo “sádico” irrumpía con frecuencia en las calles de Viena, donde hombres, mujeres y ancianos judíos eran humillados vulgarmente ante la indiferencia, e incluso abierta aprobación, de los transeúntes.

Los vieneses habían albergado fuertes sentimientos antijudíos en años recientes. Karl Lüger, el ex alcalde capitalino y legendario líder del partido Social Cristiano, se había apoyado en una prédica antisemita virulenta para proyectarse en los sectores populares. Alarmado, el emperador Francisco José I temió que este renovado antisemitismo impactara en la realidad económica.

Su preocupación no obedecía a un sentimiento humanitario o de especial interés en la comunidad judía; en realidad, Francisco José vinculaba la creciente hostilidad fomentada desde la alcaldía vienesa con el posible abandono del país de parte de sus súbditos, los empresarios judíos. Los nazis austriacos habrían de retomar esa senda, eventualmente traspasando límites jamás pensados.

A pesar de la amenaza, Freud creía que entre el fascismo local y la poderosa Iglesia Católica podían conformar un frente en defensa de la integridad austriaca. Hacia fines de 1937, esas esperanzas empezaban a desvanecerse.

A comienzos de 1938, el gobierno encabezado por el canciller Kurt von Schuschnigg se encontraba en una posición política sumamente crítica. En una reunión llevada a cabo el 13 de febrero, Hitler lo amenazó directamente. Entre gritos y ademanes nerviosos, el ultimátum del *Führer* fue contundente: los nazis austriacos debían incorporarse al gobierno, o Austria sería invadida.

Abrumado por la amenaza, Schuschnigg cedió a los dictados de Hitler. Posteriormente se habrían de precipitar los acontecimientos, sucediéndose la legalización del partido nazi de Austria, una amnistía de la que se beneficiarían sus dirigentes presos (incluyendo a los responsables del asesinato del canciller Dollfuss) y, por último, la incorporación al gabinete de los nacionalsocialistas. A estos últimos se les cedería el manejo de áreas clave del gobierno, como el control de la Policía, el Ejército y los asuntos económicos.

Tiempo después, Schuschnigg habría de reconocer que ese día se había decretado la muerte política del país. De esta forma, el nazismo vernáculo –controlado desde Berlín– cumplía fielmente su cometido y saboteara de manera constante al gobierno del cual formaba parte. El control absoluto del poder era ya una mera cuestión de tiempo.

Mientras tanto, en las calles de Viena, bandas de merodeadores continuaban protagonizando incidentes (algunos, acaso más brutales que los ocurridos en Alemania), contando para ello con la tolerancia o complicidad de las autoridades.

Mientras tanto, a los 82 años, Sigmund Freud asistía impotente al desmoronamiento progresivo de su mundo: el ejercicio de la profesión, la interacción con discípulos y amigos, y la misma vida cotidiana se veían primero seriamente alterados, y luego, puestos en franco peligro.

El aparato gubernamental promovía expresiones de absoluta intolerancia, en una ciudad hasta entonces considerada sofisticada, culta, donde distintos grupos nacionales y culturales habían florecido.

Finalmente, en la mañana del 12 de marzo de 1938, las tropas de la *Wehrmacht*

–acompañadas por las temibles SS– cruzaron la frontera. De repente, la existencia de un Estado austríaco independiente se convertía en un mero dato histórico.

Al día siguiente, Adolf Hitler anunciaba, desde Linz, la incorporación oficial de su patria natal al *Reich* alemán. De esta forma, el deseo de quienes pregonaban la noción de “*Ein Volk, Ein Reich, Ein Führer*” (“Una nación, una patria, un líder”) se hacía realidad.

El 15 de marzo, la población salía a las calles a recibir triunfalmente a Adolf Hitler. Unos 250 mil vieneses enfervorizados se volcaron al centro de la ciudad, ovacionando al *Führer*, quien desde los balcones del palacio de Hofburg proclamaba la unión del pueblo germánico.

Desde la tranquilidad de su departamento en la calle Berggasse 19, del barrio de Alsergrund –ubicado a escasos diez minutos de la concentración–, Freud debió haber sido testigo de este desborde popular.

El triunfalismo expresado por amplios sectores de la población impregnaba el ambiente. En forma sorprendente, las distintas expresiones políticas –desde el fascismo local al socialismo, e incluso el marxismo austríaco– expresaban su apoyo al *Anschluss*, esa vieja aspiración de Hitler, adelantada en su libro *Mein Kampf (Mi Lucha)*, que se veía concretada.

Posteriormente, la situación de los 190.000 judíos austríacos se volvió aún más precaria. Progresivamente se incrementó la violencia racista y las medidas restrictivas que hacían más difícil la vida en la “nueva provincia” alemana.

Mientras tanto, el nacionalsocialismo llegaba con su simbología hasta las propias puertas del mundo de Freud, cuando –de repente– unas prominentes esvásticas fueron pintadas junto al ingreso del edificio. La ideología imperante, con su carga arrolladora y promoción ilimitada del odio destructivo, se instalaba en su vecindad inmediata.

A esas alturas, todo parecía indicar que la única alternativa era iniciar el camino del exilio. Tras numerosas gestiones de amigos, colaboradores y otras personas influyentes se lograron abrir las puertas de salida.

Se había conseguido refugio para él y su familia en Londres. El 4 de junio de 1938, los Freud abandonaban Austria. Sin embargo, la salida no sería aprobada hasta la cancelación del impuesto emigratorio (al que eran sometidos los judíos austríacos) y una exigencia adicional de la *Gestapo*: Freud debía firmar un documento dando cuenta del buen trato recibido de parte de las autoridades.

Al acceder al requerimiento, se permitió agregar una anotación junto a su firma: “*Puedo recomendar especialmente el trato de la Gestapo*”. Acaso una mueca última de sarcasmo ante una decisión dolorosa e irreversible, que marcaba el final de su vida, tal como la había conocido.

Yitzhak Rabin

Levantamiento del Ghetto de Varsovia

Hemos venido, hoy, desde Jerusalén, capital eterna del Estado de Israel. Hemos venido desde Jerusalén, la ciudad de los profetas y la ciudad de la paz, para honrar a los caídos y saludar el valor de los pocos –sólo un puñado– que sobrevivieron.

Aquí, en este kilómetro cuadrado, se encontraba el Ghetto de Varsovia, vestigio de los 400.000 judíos que vivieron en esta ciudad; y la ciudad está vacía. ¿Dónde están los escritores? ¿Dónde están los rabinos, los doctores, los músicos? ¿Dónde está la gente común, y dónde los niños? ¿Dónde está Janusz Korczak?

Tierra chamuscada y un pueblo chamuscado. Mi pueblo ya no está.

Aquí, y en otros ghettos, ellos combatieron sin chance alguna de derrotar a los nazis. Lucharon desde las azoteas y desde las cloacas, los sótanos y patios, detrás de paredes que se derrumbaban y desde habitaciones envueltas en llamas. No tenían oportunidad, y sin embargo, vencieron.

En la historia humana, los rebeldes del ghetto serán recordados como aquellos que mantuvieron vivas las llamas del honor. Su honor fue el último activo de mil años de judaísmo polaco, el cual fue consumido por el fuego, pero su honor no pereció.

Ellos están inscriptos para siempre en el pergamino de la pena y el fuego.

Nos hemos levantado desde las cenizas de los mártires, y seguimos adelante. El coraje de los combatientes del ghetto fue la piedra angular de la fundación del Estado de Israel. Estamos continuando desde ese mismo lugar, desde esas horas dolorosas y de esos últimos momentos cuando los corazones de millones de judíos –y muchos otros– dejaron de latir.

Somos la realización de los últimos sueños y esperanzas de los seis millones que ya no existen.

Hemos venido a decirles –y a decirnos a nosotros mismos– que pese a que los seres humanos nos traicionaron, aquí, en el Ghetto de Varsovia, y pese a que nuestra fe en la humanidad fue refutada, creemos y continuaremos creyendo en

* Discurso del entonces Primer Ministro del Estado de Israel, a la Asamblea Conmemorativa Central, en ocasión del 50º aniversario del Levantamiento del Ghetto de Varsovia, Varsovia, 19/4/93.

Traducción del inglés: **Lic. Patricio Brodsky**.

el espíritu de la raza humana. Continuamos creyendo que las personas y los países pueden cambiar sus formas y –en palabras de nuestros antepasados– actuar con “un nuevo corazón y un nuevo espíritu”.

Cincuenta años después, todavía nos negamos a aceptar. Nuestras mentes aún no lo absorben. Nuestros corazones continúan bramando. Pero no tenemos deseos de venganza.

Cincuenta años después, creemos que cada país debe hacer su rendición de cuentas histórica y que muchas naciones del mundo tienen una pesada deuda con nuestra cuenta histórica. Los países deben examinar su pasado y aprender sus lecciones. Existen aquellos que creyeron que, con la caída de los nazis, el racismo sería eliminado de la Tierra. Estaban equivocados.

Cincuenta años después de la caída de Hitler, sus sucesores se han levantado en varios rincones del mundo. Los más peligrosos son aquellos que llaman a la destrucción de Israel por fanatismo religioso. Pero los días de la indefensión judía terminaron. Nosotros, el Estado judío, defenderemos a cada judío y serviremos como un refugio para todos los judíos del mundo.

En uno de los monumentos conmemorativos del Holocausto en Polonia está escrito: *“Permitan que nuestra tragedia sirva como advertencia”*.

El mundo entero está obligado a aprender las lecciones del Holocausto y castigar a quien lo refute.

Recientemente se ha incrementado el número de quienes niegan el Holocausto. De ellos se ha dicho: “Los nazis tomaron las vidas de los judíos, y los negadores del Holocausto están intentando robarles sus muertes”. Por lo tanto, pueda nuestra terrible tragedia, la destrucción de un tercio de nuestro pueblo, servir como advertencia para el mundo entero.

Hemos venido aquí, esta noche, para fortalecer nuestra amistad con el pueblo polaco, dentro del cual hubo algunos que nos tendieron sus manos y no se quedaron inmóviles cuando la oscuridad cayó sobre Europa. Hemos venido para honrar a aquellos polacos que intentaron, con lo último de sus magras fuerzas y a riesgo de sus vidas, golpear a la bestia nazi.

Conmigo, esta noche y en esta plaza, están los millones de ciudadanos del Estado de Israel y millones de judíos. No olvidamos y encontramos difícil perdonar. Dondequiera que vamos, la memoria del Holocausto nos acompaña.

Conciente de todo lo que perdimos en el Holocausto y con fe en un futuro mejor estoy aquí, esta noche, junto con las millones de personas libres que ciertamente me acompañan en mi pedido, aquí en Varsovia, donde el ghetto fue destruido: ¡No más violencia, no más guerra!

Con vuestro permiso, me gustaría concluir con las palabras de la última oración recitada por aquellos que perecieron en el Holocausto: *“Shma Israel: Adonai Eloheinu, Adonai ejad”* (“Escucha Oh Israel: El Señor es nuestro Dios, el Señor es uno”).

**Ruth Yolanda
Arciniega**

Secretaria general
de Judéo-Espagnol A
Auschwitz.

Gurs, entrañable etapa en la “Marcha por la Paz”

De Pforzheim a Gernika

En euskera y en Gurs. En esa lengua tan difícil y en ese campo de reclusión francés cantó la soprano alemana Mary Fuchs las melodías enseñadas por un viejo compositor vasco. Bellísimas canciones, dice Hanna Schramm.¹

Estuvieron internados en Gurs, en diferentes momentos, 60.559 hombres, mujeres, ancianos y niños. Algunos nacieron y murieron en Gurs. Y 1.073 quedaron para siempre en Gurs. Algunos fueron liberados o huyeron; otros fueron trasladados a otros campos. Franceses, alemanes... a Mauthausen. Si eran judíos... a las cámaras de gas de Auschwitz, Sobibor...²

Eran 25.577 combatientes de la República Española vencidos, 6.808 voluntarios de las brigadas internacionales y refugiados antifascistas de 52 países, 1.470 franceses de la Resistencia, 63 gitanos y 26.641 judíos...

Judíos por ser alemanes, judíos por ser brigadistas, judíos por ser antifascistas, judíos por ser judíos...

Eran los extranjeros indeseables de aquellos años de peste nazi, los rehenes de la no intervención en España y de la paz sin honor de Múnich, de las democracias endeblés. El tributo humano pagado por los Estados colaboracionistas. Parias peligrosos para los países que cerraban sus fronteras.

Y fue en Gurs, el 14 de abril, coincidiendo con el 74º aniversario de la proclamación de la II República Española, cuando los participantes de la “Marcha por la Paz” le entregaron al alcalde de Gurs el “Mensaje de paz de Karlsruhe”, que los municipios de Badenia les habían confiado.

¹ Schramm, Hanna/Vormeier, Barbara. *Vivre à Gurs. Un camp de concentration français 1940-1941*. Paris, Librairie Maspero, 1979, pág. 66. Respecto de los españoles, ver también pp. 29-35.

² Existe una excelente videocinta con testimonios sobre Gurs en francés, subtitulada en castellano. *Los últimos sobrevivientes vienen a hablar... Van hablando... Palabras de Gurs. De la Guerra Civil a la Shoah* es el título de esta película, realizada por Jean-Jacques Mauroy, con la colaboración de los historiadores Claude Laharie y Denis Peschanski.

Se dio solemnemente lectura a ese texto después de la visita al cementerio y al terreno del campo donde sufrieron aquellos que nos han transmitido la savia de una Europa digna.

De esa región de Badenia, Palatinado y Sarre venían 6.538 de los judíos internados en Gurs, en su mayoría ancianos, mujeres y niños; 6.555 republicanos venían del País Vasco, 6.808 voluntarios de las brigadas internacionales, 26.641 judíos, 1.470 franceses y 63 gitanos.

La “Marcha por la Paz” salió el 23 de febrero de Pforzheim y llegó a Gernika el 26 de abril.³

Gernika fue bombardeada y destruida el 26 de abril de 1937 por la “Legión Cóndor”, élite de la aviación de Hitler al servicio de Franco.

Pforzheim, el 23 de febrero de 1945, dentro de la siempre trágica lógica de guerra, sufrió uno de los más terribles bombardeos que precedieron a la victoria sobre el nazismo. En él pereció una tercera parte de la población civil de la ciudad.

Gernika era la ciudad símbolo de los vascos; ¿Pforzheim fue un bombardeo de más?

Hoy, Pforzheim y Gernika están hermanadas.

Nuevas generaciones crean lazos y aúnan esfuerzos para la recuperación de la memoria en el respeto de la Historia y la responsabilidad del presente.

³ Para cualquier información a este respecto, dirigirse al interesantísimo sitio de Internet www.bakearenbidea.org.

Bibliografía adicional

Laharie, Claude. *Le camp de Gurs (1939-1945). Un aspect méconnu de l'histoire de Vichy*. J&D éditions, 1995.

Peschanski, Denis. *La France des Camps. L'internement 1938-1946*. Editions Gallimard, 2002.

**Susana
Tampieri**

Dramaturga

Los adolescentes en el Holocausto*

El Yad Vashem que visité en 1978 es conocido como el Museo del Holocausto, aun cuando esta palabra sea errónea, pues se refiere al sacrificio de animales en el Templo. No obstante, siendo la lengua materia viva y –por ello– sujeta a cambios, el sentido que se le da ahora es el de la referencia concreta al genocidio.

Yad Vashem fue convertido en institución nacional por el Parlamento israelí en 1953. Como compensación a los horrores que alberga, está circunvalado por la Avenida de los Justos, en la que se ha plantado un árbol por cada persona, de cualquier etnia, religión o ideología, que arriesgando su vida, salvó judíos durante la época hitleriana.

Este museo no se limita a exponer los testimonios de la barbarie nazi que se han recolectado en Europa, sino que constituye un Instituto de Investigación del Holocausto. Su archivo es formidable: aproximadamente veinte millones de documentos sobre el nazismo y la guerra. Su biblioteca es también cuantiosa y se imprimen ediciones de libros, fruto de esa labor permanente. Hay más de cien diarios íntimos de adolescentes que murieron en los campos de exterminio.

Anna Frank ha pasado a ser el símbolo de una generación, desde que su *Diario* fue rescatado por sus amigos holandeses y publicado por Otto Frank, el único sobreviviente de la familia. Pero Anna no fue la única, sino que merecen atención –por lo menos– tres diarios más, que Yad Vashem editó en inglés y hebreo. Pertenecen a Moshe Flinker, Moshe Sandberg (luego Sanbar) y Eva Heyman.

Flinker escribió su diario a los 16 y 17 años; Heyman, a los 13; y Sandberg, el único que se salvó, a los 28, recordando las experiencias vividas a sus 17 y 18 años.

Los adolescentes se convierten en testigos de cargo del Holocausto.

Adolescente viene de adolecer; es decir, sufrir. Aníbal Ponce, eximio psicólogo argentino, en el estudio de un diario íntimo famoso, el de Maria Bashkirtseff,

* Artículo publicado en *Los Andes*, 29/4/01. Sirvió de base para la dramatización *Kaddish a cinco voces*.

escrito en el siglo XIX, expresa: *“El adulto, a sabiendas o no, usa su Diario para defenderse o justificarse; el adolescente, para ventilar su propia alma, para descargarse de su turbación, para mirarse vivir en un espejo, para ayudarse a explicar su íntima congoja. Ya no le sirven para nada las respuestas de la infancia al problema del mundo y la conducta. Una transformación total, un vuelco para él/ella inexplicable, amenazan comprometer los fundamentos mismos de su personalidad. Signos misteriosos aparecen en las cosas, los rostros más familiares presentan una expresión inesperada, y en medio de la turbación de tal viraje, cuando hasta el mismo suelo parece huir bajo los pies, fuerza le es todavía responder a nuevas solicitudes y nuevas exigencias. Los años venturosos de la juventud recién se alcanzan a costa de una iniciación dolorosísima. Como aquellos navíos del cuento de Rudjard Kipling, que sólo adquieren un alma después de haber vencido una tormenta”*.

Son estos adolescentes, impíos analistas de sí mismos, rigurosos fiscales del mundo adulto que los rodea, los más lúcidos juglares de su pueblo en aquellos años de terror.

Es interesante observar que, de los cuatro adolescentes en cuestión, sólo Moshe Flinker era un judío ortodoxo. Una prueba más de que la persecución no iba contra una fe determinada, sino que buscaba la liquidación entera de un pueblo.

En Yad Vashem hay fotografías y objetos aterradores. No obstante, el lugar que permanece ateneado en la memoria, intenso y aterrador como un alarido, es una vitrina donde hay un zapatito de bebé manchado de barro. Un cartel aclara que, de los seis millones, un millón y medio eran niños. Entre ellos están los autores de estos libros, quienes jamás soñaron que serían exhibidos a la mirada pública.

Y lo que más duele –como duelen los 30.000 jóvenes desaparecidos en la Argentina– es el futuro truncado. El proyecto inconcluso. La falta de un mañana.

Eva Heyman, con sus breves 13 años a cuestas, escribía: *“Cuando crezca voy a ganarme la vida como reportera gráfica y haré lo que se me antoje. Mamá dice que todo está muy bien, pero que lo mismo tendré que obedecer a mi marido. No creo que un caballero inglés, ario, vaya a pelear conmigo porque los ingleses no son tan nerviosos y son muy aristocráticos. Debo dejar de escribir, querido diario. Debo aprender de memoria tres verbos en francés, cuyas declinaciones son irregulares y todavía quiero leer Los hijos del capitán Grant, de Julio Verne. Buenas noches a todos”*.

Eva murió a los 13 años, en Auschwitz. En la última hoja de su diario anotó: *“Esperaría el final de la guerra en algún sótano, o subida a un tejado, o en un callejón oscuro. Hasta dejaría que el gendarme que se llevó nuestra harina me besara con tal de que no me matase, con tal de que me dejara vivir”*.

Fue la cocinera húngara de la familia la que preservó el diario y se lo entregó a la madre de Eva cuando la guerra terminó. Ella narra el final de su hija: lle-

gó a Auschwitz el día que los Aliados desembarcaron en Europa, y estuvo allí hasta el 17 de octubre de 1944, cuando una doctora de buen corazón la ocultó. Pero ese día, Mengele llevaba a cabo su “selección” más larga, y también la última, ante el avance de las tropas enemigas. La descubrió sin mayor esfuerzo. “¡Mírate! –le gritó–. Rana con los pies sucios, destilando pus. ¡Súbete al camión!”. Testigos presenciales aseguran que él mismo la empujó al camión, rumbo a la cámara de gas.

Moshe Flinker escribe acerca de su futuro: *“Durante estos últimos días, cuando mi madre tocó el tema de mi futuro, mi reacción fue una especie de hilaridad, pero cuando me quedé solo, comencé a considerar el asunto. ¿Qué será de mí? Luego de muchas deliberaciones he decidido ser un estadista. No cualquier estadista, sino un estadista judío en la Tierra de Israel. (...) Hace una semana empecé a aprender árabe. No lo estoy aprendiendo simplemente porque me gusta. He empezado y espero terminar de estudiar este idioma porque gran parte de los habitantes de la Tierra de Israel y países vecinos lo hablan. Y en vista de mis planes, veo que necesitaré de este idioma más que de ningún otro que haya aprendido en la escuela. Es obvio que tendremos que vivir en paz con nuestros hermanos, los hijos de Ismael, que también son descendientes de Abraham. (...) Por lo tanto, estoy tratando con toda mi alma de aprender este idioma”*.

En la última página reclama, como Job: *“Dos mil años estamos unidos al yugo del exilio. Dos mil años hemos sido perseguidos. Dos mil años hemos traído hijos al mundo que están condenados a sufrir. Señor, nuestros Dios, ¿no es suficiente?”*.

Moshe Flinker y sus padres murieron en las cámaras de gas de Auschwitz. Se ignora la fecha. Sólo se sabe que fueron capturados el 7 de abril de 1944. El diario, junto con otros objetos pertenecientes a la familia, fueron a parar al sótano de la casa, de donde lo rescataron las hermanas –algunas viven en Israel– en un viaje a Bruselas, luego de la guerra.

Anna Frank expresó su deseo de perdurar con una lucidez profética: *“Quiero seguir viviendo después de mi muerte, por eso le estoy agradecida a Dios que, desde mi nacimiento, me dio la posibilidad de desarrollarme y escribir; es decir, la de expresar todo cuanto acontece en mí. Al escribir me libero de todo, mi pesar desaparece y mi valor renace. Pero he ahí la cuestión primordial: ¿Seré alguna vez capaz de escribir algo de fuste? ¿Podré ser algún día periodista o escritora?”. Y más adelante agrega: “Amo Holanda. Amo este país. Amo su idioma y querría trabajar aquí”*.

El 4 de agosto de 1944, la Gestapo descubrió el escondite de los Frank. El *Diario* de Anna quedó desparramado en el piso, junto con otros objetos que los captores arrojaron febrilmente, en busca de dinero y joyas.

Anna y su hermana Margot murieron de tifus en el campo de Bergen Belsen, tres semanas antes de su liberación por el ejército inglés. El *Diario* fue preservado por sus amigos holandeses y publicado por su padre.

Moshe Sanbar, el único que sobrevivió, fue cargado en los famosos trenes de Eichmann, ante el avance de las tropas aliadas. Según su testimonio, cree haberse salvado gracias a los cadáveres que se apilaban sobre él y formaban una especie de barrera protectora. Así siguió varios días.

El tren se detuvo y los de las SS les dijeron que podían bajar porque los Aliados estaban en el pueblo. Unos corrieron hacia el pasto del campo y lo devoraron. Sanbar y unos amigos, *zombies* de 18 años, cruzaron lentamente las vías y dejaron la estación.

Pidieron comida en la primera casa que encontraron, pero el alemán que les abrió, les contestó que no tenía. No obstante, su mujer pelaba unas papas y zanahorias. Rogaron que les entregaran las cáscaras, que tragaron con tierra y todo. En la segunda casa les dieron dos huevos duros. No pudieron pelarlos porque sus dedos estaban lastimados, de modo que los devoraron con cáscara.

Incrédulos, tal como en el final de *La vita è bella*, vieron avanzar un tanque norteamericano. Lo besaron. Un soldado negro les alcanzó una lata de carne, pan y chocolate. Se sentaron en el suelo y comieron todo junto, mientras el soldado los observaba con los ojos llenos de lágrimas.

Sanbar estudió Economía en la Universidad de Budapest. Ingresó a la *Hagana* y peleó en la Guerra de Independencia, donde fue gravemente herido. Consiguió su máster en Economía en la Universidad Hebrea de Jerusalem.

Hay muchas páginas memorables en su diario, pero este párrafo merece destacarse, al recordar la ferocidad salvaje que imperaba en los campos: "*Resolví tratar de vivir con las leyes que aprendí en el hogar. Morir como un hombre, no como un animal. Supe lo difícil que sería mantener esta resolución ante el hambre continua, el frío y el miedo, pero consideré que esta determinación de no ceder, tal vez, me daría la fuerza necesaria para sobrevivir*".

Documentación
cultural e
información
bibliográfica

Pablo Dreizik
Carolina Kohan

Responsables de la
Biblioteca y Centro de
Documentación del
Museo del Holocausto-
Shoá

Biblioteca y Centro de Documentación del Museo del Holocausto-*Shoá*

Emanuel Ringelblum

La Biblioteca y Centro de Documentación del Museo del Holocausto-*Shoá* dispone de tres ediciones del *Diario del Ghetto de Varsovia*, de Emanuel Ringelblum, dos en polaco y una en hebreo. También cuenta con un trabajo histórico de Ringelblum, en ídish, editado en Buenos Aires.

Ringelblum, Emanuel. *Kronika Getta Warszawskiego. Wrzesien 1939-Styczen 1943*. Varsovia, Czytelnik, 1983, 641 pp., traducción del ídish: Adam Rutkowski.

Ringelblum, Emanuel. *Archiwum Ringelbluma. Getta Warszaawskie. Lipiec 1942-Styczen 1943*. Żydowski Instytut Historyczny W Polsce, Państwowe wydawnictwo Naukowe, 1980, 412 pp., contiene: a) Documentos oficiales, b) Relatos, diarios, notas, testamentos, c) Cartas, d) Documentación literaria, obras de aficionado, e) Esbozos de enseñanza, f) Documentos conspirativos.

Ringelblum, Emanuel. *Diario del Ghetto de Varsovia. Septiembre 1939-Diciembre 1942*. Jerusalem, Iad Vashem y Beit Lojamei Haguetaot, 1992. 476 pp., en hebreo, edición: Israel Gutman, Iosef Karmish e Israel Shajam.

Ringelblum, Emanuel. *Capítulos de Historia de la antigua vida judía en Polonia*. Buenos Aires, Unión Central Israelita Polaca en la Argentina, 1953, 589 pp., en ídish, prólogo y redacción: Dr. Jacob Shatzky.



Emanuel Ringelblum



Sobrevivientes y testimonios de la Shoá

Esta sección reúne el material publicado –bajo la forma de memorias, testimonios y autobiografías– concerniente a experiencias personales vividas en la Shoá. Se trata de un repertorio de testimonios clasificados por región de residencia actual de los sobrevivientes y que cubre el área de Latinoamérica, Europa, Australia y Sudáfrica.

En esta oportunidad se presentan los textos correspondientes a **América Latina**.

a) País de residencia: Argentina

- ARG 1.** Owsiany, Malka. *Malka Owsiany relata. Crónicas de nuestro tiempo*. Memorias recopiladas por Mark Turkow. Buenos Aires, Milá, 2001, 212 pp., traducción del idish: Israel Laubstein.
- ARG 2.** Schicht, José. *Testigo del espanto. Relato de un sobreviviente judío a la II Guerra Mundial*. Buenos Aires, Galerna, 1988, 205 pp.
- ARG 3.** Cymlich, Israel. *Cuando vengas no encontrarás a nadie. Diario de un joven judío en Polonia (1939-43)*. Buenos Aires, Acervo Cultural, 1999, 83 pp.
- ARG 4.** Wildefeuer, Edgar. *El Holocausto como yo lo vi*. Córdoba, Edición del autor, 1996, 253 pp.
- ARG 5.** Wildefeuer, Edgar. *Auschwitz 174.189. Testimonio de un sobreviviente*. Córdoba, Edición del autor, 1994, 222 pp.
- ARG 6.** Przewoznik, Enrique. *Yo sobreviví mis 789 días a Joseph Mengele*. Buenos Aires, Edición del autor, 1992, 219 pp.
- ARG 7.** Wapner-Lewin, Paie. *Mi obligación de contar. Recuerdos de una maestra del Gueto de Vilna*. Buenos Aires, Acervo Cultural, 1999, 242 pp., con ilustraciones, en idish y español.
- ARG 8.** Gochberg de Silberstein, Sara. *Sobrevivimos*. Buenos Aires, Dunken, 1996/2002, 286 pp.
- ARG 9.** Birnbaum, Irene. *Non omnis moriar. No moriré del todo. Memorias de una adolescente en el Gueto de Varsovia*. Buenos Aires, Milá, 1991, 153 pp.
- ARG 10.** Papiernik, Charles. *Una vida*. Buenos Aires, Milá, 1996, 110 pp.
- ARG 11.** Hirsch, Bernardo. *Marcado de por vida. Testimonio de un sobreviviente*. Buenos Aires, Ediciones Florida Blanca, 1998, 126 pp.
- ARG 12.** Fuchs, Jack. *Tiempo de recordar*. Diálogo con Liliana Isod. Buenos Aires, Milá, 1995, 157 pp.
- ARG 13.** Wichter, Francisco. *Undécimo mandamiento. Testimonio del sobreviviente argentino de "La Lista de Schindler"*. Buenos Aires, Emecé, 1998, 185 pp.
- ARG 14.** Laufban, Iehuda. *Y el mundo calló... La Shoá, desgarradora realidad*. Buenos Aires, Edición del autor, 1996, 113 pp.
- ARG 15.** Meller, Herman. *Mi historia de la Segunda Guerra Mundial*. Buenos Aires, Edición del autor, 1998, 80 pp.

- ARG 16.** Klainman, Jorge I. *El séptimo milagro. La increíble historia de un sobreviviente*. Buenos Aires, Psicoteca, 1998, 251 pp.
- ARG 17.** Schallman, Lázaro. *Pela Szechter. La cantante que sobrevivió al Holocausto*. Buenos Aires, Pelagia, 1977, 102 pp., en ídish y español.
- ARG 18.** Lichtig, Simón Juan. *Que nunca se repita*. Buenos Aires, Edición del autor, 1998, 187 pp.
- ARG 19.** Unger, Eugenia. *Holocausto, lo que el tiempo no borró*. Buenos Aires, Distal, 1996, 143 pp.
- ARG 20.** Rowensztein, Marek. *Mis memorias. Una época para la reflexión*. Buenos Aires, Edición del autor, 2001, 283 pp.
- ARG 21.** Glanczspigel, Fiszel. *¡A pesar de todo, vivir! Vida y lucha de un sobreviviente de la Shoá*. Buenos Aires, Dunken, 2000, 162 pp.
- ARG 22.** Behrend-Rosenfeld, Else. *Yo no estuve sola. Vida de una judía en la Alemania nazi*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1995, 303 pp., traducción: Gustava Rosenfeld de Behrend.
- ARG 23.** Daum de Skigin, Genia. *Memorias de una genia*. Buenos Aires, El Cacique, 2004, 75 pp.
- ARG 24.** Rotenberg, Salomón Rubén. *Abi vaiter (Sigamos adelante)*. Buenos Aires, Dunken, 2003, 262 pp.
- ARG 25.** Bermann, Anna. *Anna de Praga*. Buenos Aires, Almagesto, 1995, 243 pp.
- ARG 26.** Mann, Alberto. *Cuando el destino manda*. Buenos Aires, Edición del autor, 1991, 204 pp.
- ARG 27.** Mann, Alberto. *La familia Bedner*. Buenos Aires, Edición del autor, 1992, 247 pp.
- ARG 28.** Mann, Alberto. *Triste desengaño*. Buenos Aires, Edición del autor, 1989, 149 pp.
- ARG 29.** Mann, Alberto. *La función continúa*. Buenos Aires, Edición del autor, 2000, 104 pp.
- ARG 30.** Mann, Alberto. *Liquidación total*. Buenos Aires, Edición del autor, 1987, 163 pp.
- ARG 31.** Mann, Alberto. *El auténtico testimonio. Conferencias e intercambios*. Buenos Aires, Edición del autor, 1998, 123 pp.
- ARG 32.** Mann, Alberto. *El Holocausto y sus consecuencias*. Buenos Aires, Edición del autor, 1997, 61 pp.
- ARG 33.** Mann, Alberto. *Crónicas de un sobreviviente del Holocausto*. Buenos Aires, Edición del autor, 1998, 160 pp.
- ARG 34.** Mann, Alberto. *Condenado 133649*. Buenos Aires, Edición del autor, 1992, 167 pp.
- ARG 35.** Mann, Alberto. *Sara. El diario de Sarita*. Buenos Aires, Edición del autor, 1996, 286 pp.

Composición: Carolina Kohan



- ARG 36.** Elbert, Matías. *España-Rodas. Historia de la vida de David Galante y de cómo una parte de él murió en Auschwitz*. Buenos Aires, 2000, 28 hojas, nota adjunta: discurso de David Galante, 75 años de Chalom en la Legislatura.
- ARG 37.** AA.VV. *Testimonios de diferentes sobrevivientes*. 12 pp., carpeta.
- ARG 38.** Kargauer, Beatriz. *A mis queridos nietos*. 8 pp., carpeta.
- ARG 39.** Kwiatowska, Zofia. *Testimonio niña refugiada*. Testimonio tomado por Bejla R. de Goldman. 4 pp., carpeta, adjuntos: *Testimonio de la señora Ziwa Kupferblum, nombre actual Zofia Kwiatkowska*, 3 hojas; *Testimonio foto hermano en Auschwitz*, 2 hojas
- ARG 40.** Minc, Celia. *Pan de la libertad*. 148 pp., carpeta.
- ARG 41.** Kniaziew de Sputnik, Mira. *¿Quo vadis mundo?! Memorias de una sobreviviente del Holocausto nazi*. Mirna Kniaziew de Sputnik N° 15538. Buenos Aires, 2001, 201 pp., fotocopiado y anillado.
- ARG 42.** Goldbaum, Liliana Esther. *La familia Goldbaum*. 2004, 15 pp., carpeta.
- ARG 43.** Gondziar, Ladislav. *La lucha conjunta de las familias Balala y Gondziar*. Buenos Aires, 1985/1988, 36 pp., carpeta.
- ARG 44.** Neuberger, Erico. *Dedicado a mis hijos Piltzy y Riky, Irene y Arturo, y Lotti y Ricardo*. Buenos Aires, 38 pp., carpeta.
- ARG 45.** Szerman, Hersz. *Conmovedor relato de un sobreviviente del Holocausto judío*. 2001, 9 pp., carpeta.

b) País de residencia: Brasil

- BR 1.** Abraham, Ben. *E o mundo silenciou*. San Pablo, Editora Parma Ltda., 1979, 135 pp., portugués.

c) País de residencia: Chile

CH 1. Gross, Elly. *Tormentas sobre los inocentes. Memorias sobre el Holocausto.* Corporación Octavio Jara Wolf, Universidad de Rancagua, 2004, 146 pp., traducción: Luba Libedinski y Víctor Pinochet.

CH 2. Morales Herrera, Luis. *Al calor de septiembre. Historia de un sobreviviente.* Santiago de Chile, Ediciones Esperanza, 77 pp., carpeta.

d) País de residencia: Uruguay

UY 1. Rajchman, Chil. *Un grito por la vida. Memorias.* Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1998, 78 pp.

UY 2. Benkel, Enrique. *B-10279. Sobreviviente de Auschwitz.* Montevideo, Medina, 1986, 162 pp.

UY 3. Vinocur, Ana. Sin título. Testimonio de una sobreviviente del Holocausto judío. Montevideo, Edición del autor, 2002, 207 pp.

UY 4. Vinocur, Ana. *Volver a vivir después de Auschwitz.* Montevideo, Archivo General de la Nación, 1999, 167 pp.

e) País de residencia: Venezuela

VEN 1 . Ostfeld, Klara. *Luz y sombra de mi vida.* Memorias. Caracas, Arte, 1988, 489 pp.

f) País de residencia: Colombia

COL 1. Watnik, José. *Testimonios de sobrevivientes de Barranquilla.* Barranquilla, 2002, 16 hojas, carpeta.

g) País de residencia: México

Mx 1. Dorenbaum, Jaime. *De Polonia a Cajeme.* México DF, Centro Comunitario Ashkenazí, 1998, 190 pp.

Mx 2. Zaga Mograbi, Sharon/Cohen Cohen, Emily/Shabot, Esther. *El rostro de la verdad.* México DF, Dirección, 2002, 247 pp.

Mx 3. Wasserstrom, Dunia. *Tatuaje de Auschwitz 10308. Nunca jamás.* Editores Mexicanos Unidos SA, 280 pp., prólogo: Andrés Henes Trosa, de la Academia Mexicana de la Lengua.

h) Testimonios

TEST 1. *Una vida interrumpida. Los diarios de Ety Hillesum 1941-1943.* Buenos Aires, Javier Vergara, 1985, 303 pp., traducción: Aníbal Leal.

TEST 2. *Hablan los sobrevivientes. Testimonios documentados de crímenes y martirios.* Buenos Aires, Instituto Científico Judío (IWO), 1949, 302 pp., prólogo: César Tiempo, traducción: Mendel Meilern Laser.

PRÓLOGO DEL LIBRO DE MAREK ROWENSZTEIN

Auge y ocaso de los judíos de Ostrog

Pablo Dreizik

Responsable de la Biblioteca y Centro de Documentación del Museo del Holocausto-Shoá

Cada ciudad tiene su mapa, sus planos, su repertorio cartográfico, sus catastros. Estas representaciones adecuadas de la ciudad pertenecen a su archivo, pero también a sus posibilidades de crecimiento y planificación urbana. Esto pasa con todas las ciudades. O con casi todas. Porque hay ciudades muy especiales, como las "ciudades invisibles" de Italo Calvino, que no tienen mapa, frente a las cuales el saber de la representación a escala que practican los mapas fracasa.

Para llegar a Ostrog, por ejemplo, se precisa conocer cuándo se creó la primera sinagoga, cómo se educaban los niños judíos que allí vivían, la vitalidad de los movimientos juveniles, la disposición de las casas, los comercios, la ciudad vieja y la nueva, cómo daba el sol en la primavera.

Cuanto más exacto es el mapa más fácil es perderse. Ostrog fue en ocasiones polaca, y en ocasiones, rusa. De un momento a otro, los nombres y monedas pueden ser unos, y luego, otros. Cualquier cartel indicador nos extraviaría.

Para llegar a Ostrog se precisa un guía, no un "cronista" (los cronistas son quienes registran la vida de las ciudades visibles).

Marek Rowestein es el único que conoce el camino: la memoria herida que remonta hasta la ciudad devastada por los nazis.

Marek no es un cronista. El no anota lo que ve, ve lo que ya no podrá ser anotado: la muerte de toda una ciudad.

Así, Marek puede trazar un mapa indestructible de tinta invisible, inscripto en el corazón con marcas trabajosas y lentas.

Como se llega a esas ciudades, con la memoria única del testigo.

**Prof. Claudio
Martyniuk**

Escritor. Autor de
*ESMA. Fenomenología
de la desaparición.*

Sobre dos libros de Marek Rowensztein*

¿Sorprende un mundo sin pasado? ¿O sorprende más la ausencia de presente, de un presente posterior a la *Shoá*, en el pueblo de Ostrog? Reducido a letras, a letreros de tránsito, guardado en la rememoración nostálgica, marcado en viejos mapas, recordado por unos pocos historiadores, pero ausente en el mundo herido por la amnesia. Reducido a almas muertas, desaparece del recuerdo el pueblo.

Perdiendo recuerdos unos, mientras que otros no tienen qué recordar y marchan sin recuerdos para compartir. Indiferentes al tiempo, indiferentes al entorno, sin advertir lo evanescente, permaneciendo en la oscuridad, dejando vaciar, vaciando el vacío.

No perdió sus ensoñaciones Marek Rowensztein. No las perdió. Padeció el belicismo extremo, pero reaccionó.

Indicio de vida, sus libros transparentan su presencia vital.

Caminó por el tiempo en un lugar atormentado por la indiferencia, en un lugar desaparecido.

Caminó con el tiempo. Acumuló en el tiempo experiencias.

Y sin embargo, hay pasividad respecto de la experiencia que devora trozos de la existencia. La hay en todos. Pero en contra de esta corriente, hay agregaciones, sumas a la comunidad de experiencia.

Agregar, sumar, es alejarse de creencias para las cuales sólo hay actos y consecuencias de los actos, pero no agentes responsables.

Si se aleja de esa indiferencia, el testigo tiene una responsabilidad.

Pensamientos y experiencias interrelacionados constituyen una persona: transmitir experiencias para que otras personas las hagan propias a través de sus pensamientos, experimentando a través del pensamiento.

Experimentamos Ostrog a través de Marek. Pensamos, pero, ¿podemos pen-

* Palabras pronunciadas en la presentación del libro *Auge y ocaso de los judíos de Ostrog*, de Marek Rowensztein, Museo del Holocausto-*Shoá*, Buenos Aires, 6/4/05.

sar en muertes, exterminios y desapariciones sin experiencias sobrevivientes o sin testimonios legados?

Sentimos y pensamos adquiriendo experiencias de sufrimientos. Para adquirir, para recordar: la dación de la experiencia pasada. Y así como las experiencias son dadoras de identidad para la persona que las tiene, la dación de las experiencias integra la forma de la identidad de quienes reciben el testimonio de la experiencia.

Cambian estados, porque las experiencias son episodios de vida o vida misma, y pueden –como sucede con los libros, por las experiencias de Marek– persistir más allá del cuerpo que las experimentó. Persiste la primera persona, ayuda a la tercera, ayuda a historiar.

¿Son posibles las experiencias sin sujeto? ¿Son posibles los sujetos sin experiencias? Tal vez. Tal vez sí.

¿Podemos describir nuestras vidas sin tantas desapariciones? Tal vez. Tal vez no.

En el mar de la fragilidad persisten nuestros cuerpos y también nuestras experiencias; en el texto sobreviven; en el texto emergen, emergen de atrás, ¿de atrás de dónde? ¿Por qué fuerza insiste ese pasado que brota?

Obliga a no olvidar la complicidad ucraniana. Obliga esa escritura, eso grabado por un puño del sobreviviente.

¡Qué sagrado puede ser el texto! ¡Qué morada es el texto!

La sinagoga Marshu, de Ostrog tiene esta inscripción: “¡Qué sagrado que es este lugar, la morada de Dios y la puerta al Cielo!”.

En 1932 se recordaron los trescientos años de la muerte de Marshu en la misma centenaria sinagoga que fue concebida como estructura contra el enemigo.

Marek reconstruye la sinagoga: tiene aberturas para la artillería, aberturas donde también hay diez soles, diez mandamientos.

Ostrog, pueblo con doce mil judíos, pueblo penetrado por el alfabeto hebreo y el ídish, pueblo con el yugo de la diáspora en su interior, después de la Primera Guerra Mundial; con la democracia, las escuelas polacas unifican la enseñanza en Ostrog.

No tardarán en llegar los pogroms. Mientras tanto, los jóvenes evitan ir al servicio militar; evitan, sumisos, involucrarse con armas.

Sólo en el trabajo o comercio, solos y dóciles.

Y así hasta 1939, hasta que reina el clima más agradable.

Puede recordarse que Polonia recuperó su independencia después de la Primera Guerra Mundial, que el fracaso de la democracia –tras el asesinato de Narutowitz por militares dirigidos por el general Pilsudski– abre las puertas a un régimen fascista y antisemita que, en 1934, firma un acuerdo de no agresión con la Alemania de Hitler.

Ostrog perteneció a Rusia hasta 1772.

En 1440 ya había asentamientos judíos en Ostrog, en Volynia.

Ostrog, con inviernos de 15 a 20 grados bajo cero, llegará a tener un cine mudo al que asistió Marek.

Algunos jóvenes judíos, como Marek, no podrán esquivar el servicio militar. Marek se casa con una mujer que borda, en 1939.

Es junio, es primavera. Debe volver al Ejército.

El 1º de setiembre de 1939 oye un grito desde un galpón militar: “¡Estalló la guerra!”.

Hay ruptura de fronteras con el Este, la industria maderera del pueblo entra en crisis; se aíslan los bosques, las familias, el correo.

Más aislado, Marek queda bajo las bombas y las balas, comiendo latas de conserva, arrastrándose, sintiendo la muerte de un amigo, escapando de alemanes y rusos; caminando hacia un pueblo, su pueblo, para llegar y dormir en un colchón con sábanas.

1941. El 22 de junio de ese año, Hitler ataca a la Unión Soviética. Era un día soleado, que se puso brumoso y caluroso al mediodía, recuerda Marek.

Se acuerda también que sintió miedo de separarse de su mujer.

Recuerda a un vecino ucraniano que asesinó, en Ostrog, a una familia con un hacha.

Se acuerda que volvió, al final de la guerra, y halló silencio, vacío y destrucción.

Esperó para escribir. ¿Se hizo de distancia, se desapasionó? No. Se mantuvo perseverante. Siguió experimentando lo invisible, como arcilla que se deshace.

Escribió dos libros, por lo menos. Uno en primera persona, sus memorias. Otro texto es la memoria de su pueblo, un *Izkor Buch*.

No es catarsis, ni negación del padecimiento. Es un hacer perceptible su testimonio, por si acaso del percibir dependen nuestras creencias. Percibir un testimonio, y sucede “lo mismo” en la cabeza del lector.

Sucede, puede suceder, no la experiencia de una abstracción.

Testimoniarlo, escribirlo, leer, hacen, pueden hacer, subsistir lo desaparecido.

Tejido viviente, escritura de un *Izkor Buch* en español.

Del duque polaco Ostrozeski eran las tierras.

En ruso, Ostrog significa prisión.

El 4 de junio de 1941 se entierra a un tercio de los judíos de Ostrog, después de la ejecución, en fosas comunes.

Casimiro III fue benigno con los judíos, y los invita, en 1364, a asentarse.

En Polonia tuvieron, los judíos, durante mucho tiempo libertad religiosa, sin derechos políticos.

Polonia no tiene judíos.

Marek recuerda que Polonia ha sido una patria rodeada siempre de enemigos.

Recuerda a Ataman Bohdan Chmielnicki y su ejército polaco, que a media-

dos del siglo XVII –entre 1648 y 1649– causó la desaparición de trescientos mil judíos.

Después volvieron los judíos.

Después vino la aniquilación.

También recuerda Marek al poeta:

Polonia, patria mía.

Tú eres como la salud.

¡Cuánto hay que apreciarte!

Esto sólo lo sabrá el que te perdió.

Hoy, tu belleza en todo su esplendor.

Veo y escribo porque te extraño.

ADAM MICZKIEWICZ

Estos versos –como lo explica Marek Rowensztein¹– pertenecen al libro de Miczkiewicz *Pan tadeusz*, escrito en el exilio en Francia, después de la derrota de Napoleón en Rusia.

Marek es autor también del libro *Auge y ocaso de los judíos en Ostrog*.²

En ambos libros de Marek, la extrañeza que lleva a rever y escribir es provocada por la aniquilación, la crueldad, el dolor; es extrañeza por lo tan presente y cercana.

Marek conoce la gravedad que lleva a que un cuerpo baleado caiga sobre la fosa que antes se le hizo cavar.

Sabe también de los límites de la escritura, y por eso pinta sus recuerdos.

Solo él conoce los colores de edificios ya inexistentes; él los revivió y los expone a la mirada en sus libros.

Sabe también del destierro, y quizás eso haga de la pintura y la escritura su cobijo.

¹ Rowensztein, Marek. Mis memorias, Buenos Aires, 2001.

² Rowensztein, Marek, Buenos Aires, 2004.

Mis memorias. Una época para la reflexión

Lic. Eduardo Chernizki
Periodista

Rowensztein, Marek
Buenos Aires, 2001. 208 pp.

Marek Rowensztein es un judío sobreviviente de la *Shoá* que explica en sus memorias los hechos y circunstancias en los que participó en las décadas del treinta y el cuarenta del siglo XX.

Según cuenta, era un judío como miles de otros, que vivía en una pequeña ciudad, Ostrog, que luego de finalizada la Primera Guerra Mundial pasó a ser territorio de Polonia.

Las memorias de Marek Rowensztein, a diferencia de las de otros sobrevivientes, no relatan los sufrimientos infligidos por los nazis, ni la vida en los campos, ni el sometimiento al trabajo esclavo en las fábricas de armamentos, pues él no los sufrió.

Esta circunstancia es lo que hace interesantes sus memorias, las de un judío que participa del inicio de la Segunda Guerra Mundial como miembro del ejército polaco y logra huir del campo de prisioneros y volver a Ostrog, que pasó a pertenecer a la Unión Soviética como consecuencia de la división de Polonia.

Su relato se inicia mucho antes en el tiempo, explicando cómo vivían los

judíos en su ciudad natal, la separación de las familias como resultado del establecimiento de la frontera que dividía el territorio asignado a Polonia de Ucrania, para luego detallar su paso por el ejército como simple soldado, a mediados de los años treinta, y la manera en la que fue movilizadado en los meses previos al 1º de septiembre de 1939.

Otro aspecto muy bien detallado es la descripción de los diferentes criterios que existieron entre los judíos cuando se inició la “Operación Barbarroja”, pues mientras algunos consideraban que era preferible quedarse en sus lugares de residencia bajo el dominio nazi, basándose en el recuerdo de lo ocurrido durante la Gran Guerra (1914-1918), otros creyeron que lo conveniente era escapar a territorio soviético.

Marek, junto a su esposa Roza y parte de su familia, eligen la segunda opción y se adentran cada día más en la Unión Soviética, empujados por el arrollador avance de las tropas alemanas. En esa huida pierde contacto con

su padre, y cuando el gobierno de Stalin decide aceptarlos como refugiados, tienen la posibilidad –al igual que otros miles de polacos, judíos y no judíos– de ser trasladados a territorios alejados del frente de batalla.

Marek y Roza, en un interminable viaje en tren, son llevados a Samarcanda, ciudad del extremo sur de la República de Uzbekistán, donde deben conseguir trabajo en medio de una sociedad completamente diferente a la que estaban habituados y cuyo idioma desconocían.

Marek, que en Ostrog había sido un contable y hablaba bien el ruso, consigue –después de varios meses y una grave enfermedad– ingresar a la administración de una empresa soviética, siendo designado jefe de la Contaduría tiempo después. En esa trabajo permanece hasta la finalización de la guerra, tiene su primer hijo y lleva una vida relativamente cómoda y tranquila.

Lo que ocurría en los frentes de batalla le era casi desconocido, aunque se da cuenta que comienzan a aparecer comunicados, pegados en las paredes, que hablan de los logros militares del “Ejército Rojo”, que había comenzado su imparable marcha hacia Berlín.

Terminada la guerra, y ante la posibilidad que se brinda a los refugiados polacos de ser repatriados, junto a Roza deciden volver a Polonia, al igual que otros cientos o miles de connacionales. Pero a diferencia de cuando arribaron a Samarcanda, que nadie los esperaba, al partir –a mediados de 1946– fueron despedidos con insultos y pedradas.

Nuevamente un interminable viaje en tren hasta llegar a Wroclaw, la ex ciudad alemana Breslau, donde escuchaban que los polacos decían “¿Tantos judíos quedaron, todavía?”. Dándose cuenta de que allí nada tienen que hacer, resuelven –al igual que muchos otros– intentar salir de la Europa ocupada por los soviéticos, para convertirse en “desplazados” en los territorios administrados por los aliados occidentales. Lo hacen integrando un grupo que –luego de diversas peripecias– consigue atravesar las fronteras, muchas veces caminando decenas de kilómetros por día, hasta que son instalados en un campamento administrado por la IRA (International Refugee Organization), en Neu Ulm, Alemania.

Marek, Roza y su pequeño logran ponerse en contacto con un familiar radicado en la Argentina, adonde logran emigrar después de varios años.

El libro de Marek Rowensztein, *Mis memorias*, subtítulo *Una época para la reflexión*, es un testimonio de cómo se salvaron miles de judío en territorio de la Unión Soviética y en qué forma vivieron hasta la derrota del nazismo, en lugares alejados de Europa y del frente de combate.

Esta peculiaridad –como decimos más arriba– lo hace muy interesante, pues permite conocer otro aspecto de la manera en que se salvaron judíos durante la *Shoá*, que muchas veces queda relegada ante los testimonios de aquellos que sobrevivieron, en los ghettos y los campos, al horror impuesto por los nazis y sus acólitos.

Tópicos en la enseñanza del Holocausto

Magalí Milmaniene
Profesora en Filosofía,
UBA

Short, Geoffrey; Reed, Carole Ann

Issues in Holocaust Education, Inglaterra, Ed. Ashgate, 2004, 151 pp., en inglés.*

Este riguroso texto intenta explorar la naturaleza misma de la transmisión del Holocausto en las instituciones educativas, a través del análisis de los factores socio-históricos que inciden en el desarrollo y la enseñanza de la Shoá en los colegios, así como la indagación de las razones que motivan la indiferencia de los movimientos antirracistas por el estudio de la Shoá.

El libro también echa luz sobre las actitudes y prácticas de los docentes dentro del ámbito educativo, con el objetivo político-pedagógico de pensar nuevos modos de transmisión que promuevan una ciudadanía responsable.

De este modo, el trabajo de Short y Reed se despliega en dos direcciones, a saber: por un lado se desarrollan ideas dirigidas al mejoramiento de la educación en el ámbito escolar, y por el otro, se presenta una dimensión política que surgiría como efecto de una pedagogía asentada en el desa-

rollo de la memoria y el recuerdo del Holocausto.

Cabe destacar que a los enriquecedores desarrollos teóricos del libro los acompañan casos concretos de enseñanza de la Shoá en instituciones educativas. Es decir, los autores se valen de sus experiencias concretas y personales como educadores en colegios de Inglaterra y Canadá para aportar sus perspectivas sobre el abordaje de la Shoá.

Así, por ejemplo, el libro explora los factores socio-históricos que determinaron la ausencia, por largos años, de contenidos curriculares que aluden al Holocausto en muchos ámbitos educativos de esos países.

La transmisión de la Shoá constituye una ardua tarea para quienes se encargan de la educación de las jóvenes generaciones, dado que plantea diversos dilemas de difícil resolución, tales como: las limitaciones, o bien las posibilidades de la transmisión de la

* El libro se encuentra en la Biblioteca del Seminario Rabínico Latinoamericano, en Buenos Aires, Argentina.

Shoá a niños y jóvenes; la búsqueda de modos adecuados de educación; y finalmente, la pregunta por el sentido último de generar una “pedagogía de la memoria”.

Al respecto, una postura crítica presente en determinados pensadores como Lionel Kochan o Peter Novick plantea serias dudas sobre el sentido de enseñar la *Shoá* a jóvenes de corta edad, dado que se conjetura posibles efectos nocivos sobre la propia identidad judía, la que se encuentra en plena formación en la edad escolar. Así, la crítica se concentra fundamentalmente en las consecuencias negativas de la enseñanza de la *Shoá* sobre una identidad étnica en plena construcción. No olvidemos que la *Shoá* implica el contacto con zonas siniestras y horrorosas de la condición humana que pueden aterrar a los niños y bloquearles el acercamiento a la temática propuesta.

En este sentido, el historiador inglés Lionel Kochan aporta su visión sobre la incorporación de la *Shoá* en el currículum nacional:

“¿Quién querrá ser judío si el sufrimiento y la persecución son temas dominantes de nuestra historia? Dejen que la historia judía sea enseñada por otros medios. ¿Qué masoquismo es el que promueve (el Holocausto) por encima de otras materias?”

Por el contrario, otros educadores –comprometidos con una dimensión ética y política de la enseñanza– creen que el sentido de la transmisión de la *Shoá* a las próximas generaciones está dado por el mandato alta-

mente efectivo de **mantener viva la memoria**, ya que –tal como George Santaya expresó– “quien no recuerda el pasado está condenado a repetirlo”.

Además, para este grupo de pensadores y educadores, la *Shoá* está íntimamente ligada con la constitución de una ciudadanía comprometida con la tarea de alertar sobre posibles actos de discriminación.

Como efecto de este compromiso con una “ética de la memoria”, los pedagogos se ven convocados a pensar y elaborar una “pedagogía de la transmisión”.

El libro también aporta una curiosa reflexión sobre los recursos educativos disponibles para los docentes, temática que cobra una especial relevancia a la hora de encarar la delicada tarea de enseñar la *Shoá* a los jóvenes.

Así, los autores revelan que una cuidadosa selección de documentos, mapas, libros y videos hace a una buena transmisión de la temática, procurando generar el pensamiento reflexivo en los educandos, así como evitando perspectivas históricas distorsionadas o sesgadas.

Por último, los autores abordan el fenómeno explosivo de la proliferación de museos en la actualidad.

La expansión en número de los museos del Holocausto alrededor del mundo da cuenta del auge y la popularidad que ha cobrado esa temática en estos tiempos.

En este sentido, las últimas dos décadas han sido testimonios del establecimiento de museos que están geográficamente distantes de los sitios de

destrucción en Europa del Este. En los Estados Unidos, el Museo del Holocausto –uno de los veinte museos más grandes con que cuenta el país– abrió sus puertas en 1993, en Washington DC, y atrae a más de 2 millones de visitantes anualmente.

Japón, país que históricamente ha tenido poca conexión con los judíos, posee un museo fundado en Fukuyama, en 1995, dedicado a la memoria de los niños asesinados en la *Shoá*.

En 1998, un museo de la *Shoá* se inauguró en Cape Town, Sudáfrica.

Canadá e Inglaterra, países de procedencia de los autores del presente ensayo, tampoco escapan a este asombroso fenómeno, ya que cada uno cuenta con al menos dos o tres museos.

A la luz de estos datos, el capítulo 8 examina la contribución de los museos de Toronto y Nottingham a la comprensión de la *Shoá*. Se trata de ver, pues, si efectivamente los museos contribuyen a construir una memoria colectiva; o bien, si –en definitiva– configuran meros depósitos de objetos destinados a ser polos de atracción turística, sin dejar huella en la conciencia social.

De este modo, el presente ensayo

aborda exitosamente los diversos aspectos (éticos, políticos y filosóficos) que hacen a la educación y la transmisión de la *Shoá*.

Empero, cabe destacar que de la capacidad autocrítica del docente depende que las herramientas teórico-conceptuales se plasmen en una *praxis* concreta. Es decir, sólo si los pensadores y educadores desarrollan una reflexión crítica sobre los modos de transmisión de la *Shoá* –asentada sobre una “pedagogía de la memoria”– las futuras generaciones podrán desarrollar una conciencia crítica y lúcida de lo acontecido en los campos de concentración y la consiguiente mantanza sistemática de millones de personas por el mero hecho de ser judías.

Se trata –por último– de educar sin horrorizar, pero tampoco atenuar el índice de inhumanidad de tal acontecimiento, único por sus características en la historia de la humanidad.

La enseñanza supone la difícil tarea de instalarse en el espacio que se abre entre el exceso efectista y la banalización del Mal, esa delicada zona que implica transmitir sin golpes bajos, pero sin atemperar la densidad extrema de siniestros actos, inimaginables antes de su horrorosa consumación.

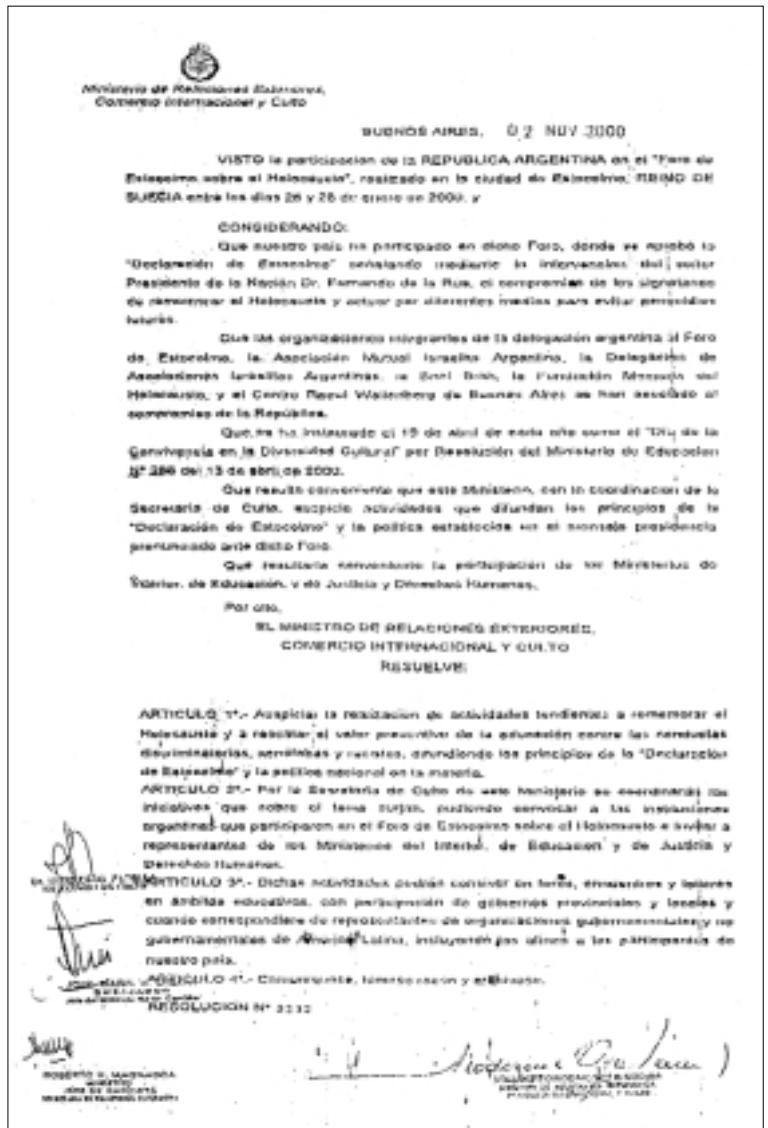
Foro Internacional sobre Holocausto

A partir del año 2000, la República Argentina forma parte de la ITF (Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research).

Desde entonces –mediante diferentes encuentros en el país y el exterior– se pusieron de manifiesto los propósitos para implementar políticas adecuadas para educar en la diversidad cultural, el respeto al prójimo, la convivencia, la solidaridad...

Como resultado de esta tarea se ha reafirmado el compromiso del Estado Nacional, a través de los ministerios de Relaciones Exteriores y Educación, los cuales conjuntamente, con ONGs, pondrán en marcha diversos proyectos educativos que permitirán promover la educación sobre el Holocausto en las escuelas, universidades e instituciones. Asimismo, impulsar la apertura de archivos y la difusión de documentos vinculados al Holocausto para su estudio, investigación y exhibición.

El Museo de la Shoá asumió el compromiso de arrojar luz sobre las oscuras sombras del Holocausto, promoviendo la tarea de organizar grupos de trabajo para elaborar proyectos educativos sobre el tema, así como lo vienen realizando los demás miembros adherentes de la ITF en el mundo.



Declaración de la “International Task Force” ITF.

El compromiso de la República Argentina con el Foro de Estocolmo sobre Holocausto.

Declaración Final del Foro de Estocolmo

“Nosotros, altos representantes de los gobiernos ante el Foro Internacional de Estocolmo sobre el Holocausto, declaramos:

1. El Holocausto (Shoah) cambió las bases de la civilización. El carácter sin precedentes del Holocausto tendrá por siempre un sentido universal. Después de medio siglo, continúa siendo un evento lo suficientemente cercano en el tiempo para que los supervivientes puedan todavía brindar testimonio sobre los horrores que azotaron al pueblo judío. El terrible sufrimiento de los muchos millones de otras víctimas de los nazis ha dejado una indeleble cicatriz a lo largo de Europa.
2. La magnitud del Holocausto, planificado y ejecutado por los nazis, debe por siempre ser guardado en nuestra memoria colectiva. Los sacrificios de quienes desafiaron a los nazis, y al mismo tiempo dieron sus propias vidas para proteger o rescatar a las víctimas del Holocausto, deben ser inscritos en nuestros corazones. Las profundidades de ese horror, y las cumbres de su heroísmo, pueden ser piedras fundamentales en nuestra comprensión de la capacidad humana para el bien y para el mal.
3. Con la humanidad todavía asustada por el genocidio, la limpieza étnica, racismo, antisemitismo y xenofobia, la comunidad internacional comparte la solemne responsabilidad de combatir esas fuerzas del mal. Conjuntamente debemos elevar la terrible verdad del Holocausto contra quienes niegan su existencia. Debemos fortalecer el compromiso moral de nuestros pueblos y el compromiso político de nuestros gobiernos para asegurar que las generaciones futuras puedan comprender las causas del Holocausto y reflexionar sobre sus consecuencias.
4. Nos comprometemos a fortalecer nuestros esfuerzos para promover la educación, el recuerdo y la investigación sobre el Holocausto, tanto en los países que ya han hecho mucho, como en aquellos que elijan unirse a este esfuerzo.
5. Compartimos el compromiso de estimular el estudio del Holocausto en todas sus dimensiones. Promoveremos la educación sobre el Holocausto en nuestras escuelas, universidades y comunidades, y estimularemos a que se haga lo mismo en otras instituciones.
6. Compartimos el compromiso de conmemorar a las víctimas del Holocausto y de honrar a aquellos que se enfrentaron a él. Apoyaremos formas apropiadas de recuerdo del Holocausto, incluyendo un Día Anual de Recuerdo del Holocausto en nuestros países.
7. Compartimos el compromiso de arrojar luz sobre las oscuras sombras del Holocausto. Daremos todos los pasos necesarios para facilitar la apertura de los archivos para permitir que todos los documentos que contienen testimonios sobre el Holocausto estén disponibles para los investigadores.
8. Es apropiado que ésta, la mayor conferencia internacional del nuevo milenio, declare su compromiso en plantar las semillas de un futuro mejor en un suelo con un amargo pasado. Manifestamos nuestra empatía con el sacrificio de las víctimas y recogemos inspiración de su lucha. Nuestro compromiso debe ser recordar a las víctimas que perecieron, respetar a los supervivientes que todavía están con nosotros y reafirmar la aspiración común de la humanidad de llegar a la comprensión y la justicia mutuas”.

Institucionales

Actividades

Jornadas con el Ministerio de Defensa

El Museo del Holocausto-*Shoá* y el Ministerio de Defensa de la Nación, encabezado por el doctor Juan José Bautista Pampuro, auspiciaron las Jornadas de Reflexión "*Discriminación, Tolerancia y Derechos Civiles y Políticos*", que se realizaron en la sede del Museo, el 29 de marzo, con la asistencia de treinta abogados oficiales de las tres armas. Se trató de la primera actividad conjunta y surgió como resultado de la visita del ministro al Museo, en septiembre de 2004. El objetivo de este trabajo mancomunado que se inicia es destacar la vida en democracia y la integración en la diversidad cultural, sin distinción de etnia, nacionalidad, religión, género u orientación política o sexual. Fueron expositores los profesores de Derecho Constitucional Alberto Garay y el Juez Federal Daniel Rafecas, profesor de Derecho Penal, quien es asiduo colaborador de *Nuestra Memoria*.

Encuentros educativos

Desde su creación, hace doce años, el Museo del Holocausto-*Shoá* se ha trazado como uno de sus principales objetivos la enseñanza a las jóvenes generaciones sobre la barbarie de la *Shoá*, para que éstas se conviertan en propaladoras de lo que nunca debió ni debe volver a ocurrir. En este sentido, a diario se organizan visitas guiadas por el Museo para entidades educativas formales (medias y universidades) y de tiempo libre o no formales, tales como

instituciones socioculturales. Las mismas incluyen charlas explicativas, recorrida por la Muestra Permanente y las itinerantes, y encuentros con sobrevivientes. Docentes y pedagogos del Museo coordinan la actividad, que también consta de la proyección de diversos filmes alusivos y la entrega de material didáctico para la institución visitante. Desde marzo de 2005, el Museo fue visitado por una decena de entidades educativas de la Capital Federal y la Provincia de Buenos Aires, como las escuelas Técnica de Campana, Nuestra Señora de Lourdes, de Beccar; Madre Teresa, de Florencio Varela; Max Nordau, de La Plata; el Instituto Católico Evangelista Argentino, etc. Asimismo, se participó en actividades realizadas en establecimientos educativos y se facilitó material a la Comunidad Sefaradí de Córdoba, para la "*Semana de la Shoá*" que se organizó en esa provincia, y el CD-ROM interactivo *Fragmentos*, muestras y videos a las agrupaciones Hillel de Buenos Aires y Montevideo. Por otra parte, se recibió a delegaciones de jóvenes de la New York University y de las comunidades judías de Puerto Rico, Brasil, Israel, Francia y Canadá. También se recibió a guías turísticos, a los fines de instalar el Museo como parte de los sitios de interés de los turistas que visitan Buenos Aires.

60° aniversario de la capitulación del régimen nazi

Sin dudas, 2005 es un año excepcional para la Memoria de la Shoá. A los acontecimientos conmemorativos y políticos que

se han dado y se darán en todo el mundo con motivo del 60° aniversario de la capitulación del régimen nazi, se sumaron y sumarán los que organiza el Museo del Holocausto-Shoá de Buenos Aires. Tras el acto por la liberación de Auschwitz (comentado en el número anterior), el 19 de abril se llevó a cabo la conmemoración del *Levantamiento del Ghetto de Varsovia* y el *Día de la Convivencia en la Diversidad Cultural*, en este Museo. Los oradores fueron el sobreviviente Jorge Klainman y el Presidente de esta Institución, Dr. Mario Feferbaum. Durante ese día se proyectaron los filmes *algunos que vivieron*, de Luis Puenzo; *Los Últimos Días*, de James Moll; y *Niños del Abismo*, de Pavel Chukhraj, todos producidos por la Shoah Foundation de Steven Spielberg. Y el 8 de mayo se recordó la capitulación nazi con la apertura del Museo para que, entre las 15 y las 18, un centenar de sobrevivientes, con sus hijos y nietos, y público en general se acercaran a recorrerlo y encender velas en homenaje a las víctimas, en la Sala de la Memoria.

El Museo en el Interior

El 60° aniversario de la capitulación del régimen nazi también se recordó en el interior del país. Se llevaron a cabo numerosos actos en coincidencia con Iom HaShoá, el Día de Recordación del Holocausto. Los sobrevivientes de la Shoá Jorge Klainman (en Corrientes), David Galante (Tucumán), Moisés Borowicz (Concordia y Concepción del Uruguay, Entre Ríos) y Katy y Tommy Kertesz (Rosario) participaron de los eventos, presntaron testimonio ante alumnos y fueron entrevistados por los medios. Dieron también testimonio los sobrevivientes Hanka Jacobovich, Eugenia Unger, Gina Ladanyi, Raia Sznajderhaus, Enrique Dychter, Ania Besser, Regina Mesyngier, Juan Lychtig y Eva Rosenthal. Además, el profesor Abraham Zylberman se presentó en Concepción del Uruguay y Basavilbaso, en Entre Ríos. En la primera, el 5 de mayo, participó del acto de *Iom HaShoá* en la sede de la comunidad judía y desarrolló una charla-debate, ilustrada con fragmentos filmicos, sobre el tema "Los Aliados y la Shoá. ¿Complicidad o

JUEVES 5 DE MAYO DE 2005

INFORMACION GENERAL

LA GACETA / PÁGINA 11

"Contar esta historia fue una liberación"

David Galante, sobreviviente del campo de concentración de Auschwitz, hablará hoy en la Kehilá

"Pesaba 38 kilos"
Tenía 18 años, cuando fue llevado desde la isla de Rodas a Alemania. Nunca más vio a sus padres ni a sus hermanas

B7328 es algo más que una letra y cuatro números. En el campo de concentración de Auschwitz, Polonia, servía para entrar el nombre de los judíos y deshumanizarlos. David Galante nació el 24 de agosto de 1925 en la isla de Rodas que, por ese entonces y hasta 1943, perteneció a Italia. "Vivíamos alrededor de 1.800 judíos. La ocuparon los alemanes y, en junio del 44, llegaron oficiales nazis que formaban parte de la Comisión Rosenberg, encargada del exterminio de todos los judíos. Nos llevaron al puerto de El Piro y luego nos metieron en 20 vagones para transportes de animales que te-

nían apenas una ventanita. Muchos murieron. Cada tres días paraba el tren, sacábamos los muertos y las cubas donde hacíamos las necesidades", cuenta Galante con los ojos húmedos.

Llegaron a Auschwitz. Los golpearon con bastones y los separaron en fila. A la derecha: los que estaban aptos para trabajar. A la izquierda, viejos, niños y enfermos, que iban a los hornos crematorios. David perdió el rastro de sus padres y de sus tres hermanas.

"Hice varios trabajos. Íbamos con baldes a limpiar las esteras en el campo donde estaban las mujeres. Ese era uno de los mejores, porque al pasar por la cocina nos tiraban pan o una papa, lo cual significaba tener un día más de vida. Empecé el frío y no tenía ropa; hacían 20 o 30 grados bajo cero. Un compañero me llevó a la barraca donde estaban los enfermos de tifus y, cuando morían, les sacábamos la ropa. Así conse-

guí abrigo, pese a que el peligro era el contagio", relata Galante, y señala que no tenía información sobre su familia.

"Veíamos el humo que salía de los hornos y un compañero me dijo: 'ahí van tus padres'. No nos daban tiempo para pensar. Nos iban embruteciendo. El promedio de vida en el campo era de tres meses; yo estuve seis", acota.

Antesala de la muerte

La liberación se acercaba. "Fui a trabajar con soldados rusos prisioneros, cargábamos motores en trenes. Fui al baño y no podía abotonarme porque tenía las manos congeladas. Me acerqué al fuego y un nazi me empujó. Me quemé los pies; se me inflataron y me mandaron a la enfermería que era la antesala de la muerte. Llegó el orden de Berlín de eliminar todo el vestigio del campo; había 60.000 o 70.000 presos. Un médico francés me convenció de que me quedara.



CONMOVIDO. David Galante, durante la charla con LA GACETA.

Quedamos los desahuciados. A los otros los llevaron caminando en la nieve; a los que se sentaban a descansar, les pegaban un tiro", relata.

Durante ocho días permanecieron en la enfermería. "Muchos murieron. Cuando llegaron

los rusos y vieron la cantidad de muertos se pusieron a llorar. Yo pesaba 38 kilos", señala.

Galante vivió a Rodas y, luego, vivió con un hermano en Italia. Ambos viajaron como polizontes a la Argentina en 1947, donde vivió otro hermano. Puso

una fábrica de partes de bicicleta y se casó. "Durante 50 años no pude contar nada. Lo hice sólo hace 10 años. Mi misión es contar mi historia para que los jóvenes luchen contra el antisemitismo y la intolerancia. El hombre no aprende; es el único animal que tropieza dos veces con la misma piedra. El genocidio argentino ha sido tremendo. Cuando no hay libertad se está expuesto a todo", afirma.

David Galante hablará hoy, a las 21.30, en la Kehilá (Las Piedras) 1980, en oportunidad del 62° aniversario del levantamiento del gueto de Varsovia. El acto es organizado por la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas, filial Tucumán, y en la ocasión, se referirá a la fecha Osovaldo Alzicor.

"Contar esta historia significó para mí una liberación. Así van cicatrizando las heridas", le confesó finalmente David a LA GACETA.

indiferencia?" La segunda, el 10 de mayo, constó de un encuentro con más de doscientos alumnos y docentes del Polimodal de escuelas públicas de Basavillbaso, en la Biblioteca Pública "Lucienville", y el acto de *Iom HaShoá*, tras el cual disertó sobre el Holocausto.

En Mar del Plata, el 14 de abril, la directora ejecutiva del Museo del Holocausto-*Shoá* de Buenos Aires y coordinadora regional de la *Shoah Foundation*, Prof. Graciela Jinich, presentó la serie "*Broken Silence*". En la oportunidad se proyectó el documental-testimonial *Ojos del Holocausto* de Janos Szasz, que la integra, dando inicio a un ciclo de cinco semanas durante el cual se emitieron los cinco filmes que componen la serie. Fue una iniciativa del sobreviviente niño del Holocausto Gerard Grinszpan y el sector Extensión y Transferencia de la Facultad de Derecho de la Universidad de Mar del Plata.

La serie "*Broken Silence*" también se proyectó completa en el Museo de Arte Moderno de Mendoza, en abril, con la gestión de Martha Artaza y la colaboración de Susana Tampieri. En ambos casos, los filmes fueron prestados por la Shoah Foundation a través del Museo del Holocausto-*Shoá* de Buenos Aires.

Y en Tucumán, las arquitectas Analía Gómez, Cecilia Corredera y la licenciada Valeria Ugarte presentaron su trabajo "Comportamiento medio-ambiental en la Reserva del Museo del Holocausto (*Shoá*)-Fundación Memoria del Holocausto. Estado de situación del acervo", en las IV Jornadas Técnicas "Conservación, Exhibición y Extensión Educativa en Museos", que se llevaron a cabo el 12 y 13 de mayo, auspiciadas por la Facultad de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de Tucumán, el Instituto Miguel Lillo y la Red Jaguar. Todas estas presencias en el Interior son

consecuencia de la colaboración que el Museo del Holocausto-*Shoá* presta a toda institución para la realización de actividades vinculadas con la *Shoá*, de cara a la perpetuación de la memoria y la lucha contra el olvido.

Actividades

También con motivo del 60° aniversario del final de la *Shoá* se organizaron diversos eventos, tales como la presentación del Coro del Colegio Martin Buber, el 22 de mayo.

Los días lunes se realizan las reuniones con los sobrevivientes durante los cuales diferentes personas brindan charlas de interés, como los profesores Natalio Steiner, Dov Katz y la artista plástica Alicia Rappaport, entre otros.

Por otra parte, sobrevivientes de la *Shoá* se reunieron en el Templo de Libertad para celebrar juntos "*Pésaj BeIájad*", un evento alusivo a la Pascua judía que coorganizaron el Museo, el Joint, la Fundación Tzedaká y la entidad anfitriona, el 28 de abril.

Entre las próximas actividades se cuenta el "**Paseo Musical por los Templos. Conciertos por la paz**", una iniciativa de este Museo, la Comunidad Amijai, CUJA, la Fundación Judaica, y que organiza la Fundación Kinor. Consta de un abono a cinco conciertos (16 de junio, 4 de julio, 22 de agosto, 5 de septiembre y 15 de noviembre), con uno extraordinario en la Catedral Metropolitana, el 6 de septiembre. Las entradas pueden solicitarse en el Museo, al 4811-3588 (int. 108).

El 1° de octubre este Museo participará por primera vez en "La Noche de los Museos", una propuesta del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

Festival de Cine de Punta del Este

El 13 de febrero y en el marco del "II Festival Internacional de Cine Judío de Punta del Este" se llevó a cabo la mesa redonda "El horror, aquí y allá", en el Cine Mantra de esa localidad. La directora ejecutiva del Museo del Holocausto-Shoá de Buenos Aires, Prof. Graciela Jinich, tomó parte de la misma, junto con Mauricio Rosencof, Miriam Lewin y David Blaustein, coordinados por el doctor Marcelo Viñar.

Muestras, libros y cursos

A sesenta años de la capitulación de la Alemania nazi, en el marco de la "31ª Feria del Libro", el 26 de abril, en la Sala "Victoria Ocampo", el Museo del Holocausto-Shoá presentó el libro *Holocausto. Víctimas, perpetradores, testigos*, compilado por el doctor David Bankier, de ediciones *Nuestra Memoria*. Integraron el panel el doctor Fortunato Mallimacci (sociólogo, ex decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA e investigador del CONICET), el profesor Abraham Zylberman

(profesor de Historia Judía, docente del Museo y coordinador editorial de *Nuestra Memoria*) y el licenciado Patricio Brodsky (profesor e investigador de la UBA y del Museo, e integrante del Consejo Editorial de *Nuestra Memoria*).

Y como parte del ciclo "Desde la Biblioteca", el 6 de

abril se presentó el libro *Auge y ocaso de los judíos de Ostrog*, del sobreviviente de la Shoá, Marek Rowensztein, a cargo del escritor Claudio Martyniuk y el autor.

Por otra parte, el 27 de abril se estrenó el documental-testimonial *818 Tong Shan Road*, producido y dirigido por Marlene Lievendag, acerca de la vida de su padre, Pedro Lievendag en el Ghetto de Shangai.

El 31 de marzo se inauguró la muestra fotográfica "*La Viena judía*", de János Kalmár, recopilada por Alfred Stalzer, por gentileza de la Embajada de Austria. En la actualidad siguen en exhibición la Muestra Permanente del Museo, "*Imágenes del Holocausto (Shoá)*", y la Muestra fotográfica "Un Día en el Ghetto de Varsovia".

Por otra parte, a partir de marzo, el profesor Abraham Huberman dicta el curso de Historia de la Shoá "*Los últimos meses de la Segunda Guerra Mundial*" y el profesor Abraham Zylberman tiene a su cargo el curso de Cine e Historia "*Construyendo la Memoria a través de la Imagen*".

Un Pulitzer en el Museo

Siguiendo con la tradición de las visitas ilustres al Museo, la escritora Samantha Power, ganadora del "Premio Pulitzer", recorrió sus instalaciones, acompañada por autoridades de la comunidad armenia: la profesora Nélida Boulgourdjian Toufeksian y el ingeniero Jorge Vartparonian, y por autoridades de DAIA, el doctor Jorge Kirszenbaum, presidente; el doctor Julio Toker, secretario general, y el licenciado Claudio Avruj, director ejecutivo.

Tuvimos también el honor de recibir las visitas de los conocidos cineastas argentinos Juan José Jusid y David Blaustein, el intelectual Alejandro Vaccaro y el fotógrafo canadiense Frank Rodick, entre otras personalidades.



El Museo de la Shoá en los medios (en el país y en el exterior)

El 60° aniversario de la caída del régimen nazi ha producido un significativo interés en los medios de prensa por la temática de la Shoá, fundamentalmente en las fechas relevantes, como el 27 de enero, el 19 de abril, el 8 y 9 de mayo, y *Iom HaShoá*. El Museo recibió decenas de consultas y pedidos de entrevista con sobrevivientes por parte de medios nacionales, provinciales, comunitarios e internacionales. Así, pudo verse reflejada en los medios la cobertura de los actos organizados por el Museo. Los sobrevivientes de la Shoá también fueron reporteados en ocasión de sus viajes al interior.

La Fundación Memoria del Holocausto-Museo de la Shoá ha colaborado asimismo con la realización del reconocido film *El Oro Nazi*; con el documental que trata sobre el ex cónsul japonés, Sempo "Chiune" Sugihara quien salvó la vida de más de 10.000 judíos otorgándoles la visa para salir de Lituania hacia la libertad; también con el film "*Holocausto seis*" y producciones de *Canal 9*, *Canal Infinito*, etc.

El Museo asesora en esta temática a estudiantes, productores y periodistas, investigadores y académicos.

CAPACITACIONES

Se proyecta continuar con las capacitaciones para docentes de todo el país y miembros de las Fuerzas Armadas y de Seguridad.

CD ROM "Fragmentos"

Con el auspicio de la Fundación Antorchas, se ha desarrollado el primer CD Rom interactivo en español. Fue especialmente pensado para la transmisión (uso didáctico) sobre esta temática.

Este proyecto estuvo dirigido por Irene Jaievsky, acompañada por Lior Zylberman y Diana Russo.



Visitas al Museo durante los meses de abril y mayo de 2005

El Museo del Holocausto recibió la visita de 1.399 personas entre abril y mayo, en especial, estudiantes universitarios y de escuelas medias.

La página www.fmh.org.ar fue visitada por 55.339 personas entre marzo y mayo.

Si usted está interesado en recibir
sistemáticamente esta publicación y
relacionarse con nuestra institución
hágalo a través de nuestro mail:
secretaria@fmh.org.ar

*Esta publicación ha sido
posible gracias al apoyo del
doctor Mario Feferbaum*