

Nuestra Memoria

Año XVI · Nº 33 · Abril de 2010



MUSEO DEL HOLOCAUSTO
FUNDACION MEMORIA DEL HOLOCAUSTO

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

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



MUSEO DEL HOLOCAUSTO
FUNDACION MEMORIA DEL HOLOCAUSTO

Nuestra Memoria

Año XVI, Nº 33, abril de 2010

Fundación Memoria del Holocausto
Museo de la Shoá

Presidente: Dr. Mario Feferbaum

CONSEJO EDITORIAL

Directora

Lic. Sima Milmaniene

Asesor de contenidos

Prof. Abraham Zylberman

Consejo Editorial

Prof. Bruria Sorgen

Prof. Graciela Jinich

Secretaría técnica

Sra. Julia Juhasz

Consejo Académico

Dra. Graciela Ben Dror

Dr. Mario Feferbaum

Dr. Yossi Goldstein

Prof. Avraham Milgram

Dr. Daniel Rafecas

Dr. Leonardo Senkman

Dr. Arnoldo Siperman

Producción

Lic. Claudio Gustavo Goldman

Nuestra Memoria es una publicación de la *Fundación Memoria del Holocausto-Museo de la Shoá*. Las colaboraciones firmadas expresan la opinión de sus autores, declinando la institución toda responsabilidad sobre los conceptos y/o contenidos de los mismos.

Imagen de tapa

Alain Kleimann, *Identité II* (técnica mixta sobre papel).

Concepto y diseño de tapa

Esteban Javier Rico – Grupo KPR

Diseño e impresión

Marcelo Kohan

estudio@marcelokohan.com.ar

Se imprimieron 2.000 ejemplares de esta edición.

*Esta publicación ha sido posible gracias al aporte
intelectual y económico del doctor Mario Feferbaum*

Sumario

- 9 A modo de prólogo.
Mario Feferbaum
- 13 Homenaje a David Bankier z'l.
(1947-2010)
- 15 Holocausto y modernidad. Tres tesis críticas.
Alberto Sucasas
- 35 Libertad de expresión o apología del terror.
Manuel Reyes Mate
- 39 La ley, la modernidad y el judío. A propósito de un reciente libro sobre
El mercader de Venecia.
Arnoldo Siperman
- 59 Algunas reflexiones en torno a las matrices comunes del Holocausto y
los genocidios.
Martín Lozada
- 77 Dios en la Shoá.
Abraham Skorka
- 81 Del antijudaísmo precristiano al antisemitismo racial. Estudio de una
metamorfosis.
Jaime Vándor
- 99 El “proceso Eichmann”. Los jueces.
Joseph Kessel
- 117 El “Plan Madagascar”. Prólogo de la “Solución final de la cuestión
judía”.
Abraham Zylberman
- 125 La compulsión a hacer el mal. Obediencia a órdenes criminales.
Stanley Milgram

- 137 El estudiante alemán como trabajador.
Julio Quesada Martín
- 151 Las lecciones del Holocausto (leyendo a Bauman).
Diego Tatián
- 163 El 4 de Junio de 1943 y los judíos.
Leonardo Senkman
- 183 Cine y Shoá, los debates actuales.
Lior Zylberman
- 197 Músicos judíos y nazismo. Exilio e inserción profesional en Buenos Aires.
Silvia Glocer
- 207 El teatro como resistencia en los campos de concentración nazis.
Mirta Maidana
- 219 Los “degenerados” de la Shoá.
Arnoldo Liberman
- 229 La representación de la Shoá en el cine.
Abraham Zylberman
- 239 El talento artístico de Petr Ginz (1928-1944).
Reuven Faingold
- 247 La “cuestión judía” en Hungría y *El sabor del brillo del sol*, de István Szabó.
Tomás Várnagy
- 253 La “colección Feldberg”, una generación perdida de artistas. Setenta autorretratos que sobreviven.
Yael Tujsnaider
- 259 Dos vidas, un destino. Primo Levi y Paul Celan.
Nora Avruj
- 267 Tercer Reich: resistencia y silencios colectivos. En busca de Sophie Scholl.
Pedro G. Cavallero
- 273 Eugenesia. En nombre de la salud pública. La higiene racial nazi.
Susan Bachrach

- 281 Resistencia espiritual durante el Holocausto.
Nora Gaón
- 287 El shtetl en el nuevo hogar. El duelo por el mundo perdido.
Moisés Kijak
- 303 Holocausto y resistencia. Fechas significativas.
- 321 **Reseñas bibliográficas**
- 323 La estética nazi. Un arte de la eternidad. *Éric Michaud*
Por *José Emilio Burucúa* y *Nicolás Kwiatkowski*
- 331 Argentina, Israel y los judíos. De la partición de Palestina al caso
Eichmann. (1947-1962). *Raanan Rein*
Por *Eduardo Alberto Chernizki*
- 337 Luces en la ciudad democrática. Guía del buen ciudadano.
Manuel Reyes Mate
Por *Laura Arias*
- 343 **Propuestas didácticas**
- 345 El Holocausto, una aproximación desde fuentes primarias.
Marcia Ras
- 359 **El Holocausto en documentos**
- 361 Primer reglamento para la ejecución de la ley que restablece el
servicio civil profesional. 11 de abril de 1933.

A modo de prólogo

Dr. Mario Feferbaum

Este año celebramos el bicentenario de la Revolución de Mayo. Para nosotros argentinos judíos tiene particular relevancia. A partir de dicho episodio histórico, y por disposiciones legales, pudimos manifestar públicamente, nuestra condición de judíos.

En efecto, fue derogada la Inquisición. Eso no significó que –en la práctica– fuéramos considerados iguales. La educación no se modificó ni se trabajó culturalmente para que no hubiera discriminación. Lo mismo con la población natural, mal llamados aborígenes. Transcribimos algunas normas que sustentan nuestros pensamientos precedentes.

Suprimiendo la inquisición¹

Buenos Aires, 23 de Marzo de 1813.

Queda desde este día absolutamente estinguida la autoridad del tribunal de la inquisición en todos los pueblos del territorio de las Provincias Unidas del Río de la Plata, y por consiguiente se declara devuelta á los ordinarios eclesiásticos su primitiva facultad de velar sobre la pureza de la creencia, por los medios canónicos que únicamente puede conforme al espíritu de Jesu Cristo, guardando el órden y respetando el derecho de los ciudadanos.

DR. TOMÁS VALLE,
Presidente

HIPÓLITO VIEYTES,
Secretario

¹ De: *Leyes y Decretos promulgados en la Provincia de Buenos Aires desde 1810 á 1876, recopilados y concordados por el doctor Aurelio Prado y Rojas, Secretario de la Suprema Corte de Justicia, ex-Juez de Primera Instancia. Tomo I, Buenos Aires, Imprenta del “Mercurio”, Potosí, 270 á 274, Año 1877.*

Suprimiendo el tributo pagado por los indígenas

(Decreto de la Junta.)

La Junta Provisional Gubernativa de las Provincias Unidas del Rio de la Plata, á nombre del Señor D. Fernando VII.

Nada se ha mirado con mas horror desde los primeros momentos de la instalacion del actual Gobierno, como el estado miserable y abatido de la desgraciada raza de los indios.

Estos nuestros hermanos, que son ciertamente los hijos primogénitos de la América, eran los que mas escluidos se lloraban de todos los bienes y ventajas que tan liberalmente habia franqueado á su suelo patrio la misma naturaleza: y hechos víctimas desgraciadas de la ambicion, no solo han estado sepultados en la esclavitud mas ignominiosa, sino que desde ella misma debian saciar con su sudor la codicia, y el lujo de sus opresores.

Tan humillante suerte no podia dejar de interesar la sensibilidad de un Gobierno, empeñado en cimentar la verdadera felicidad general de la patria, no por proclamaciones insignificantes, y de puras palabras sino por la ejecucion de los mismos principios liberales, á que ha debido su formacion, y deben producir su subsistencia y felicidad.

Penetrados de estos principios los individuos todos del Gobierno, y deseosos de adoptar todas las medidas capaces de reintegrarlos en sus primitivos derechos, les declararon desde luego la igualdad que les correspondia con las demas clases del Estado; se incorporaron sus cuerpos á los de los españoles americanos, que se hallaban levantados en esta capital para sostenerlos; se mandó que se hiciese lo mismo en todas las provincias reunidas al sistema, y que se les considerase tan capaces de optar todos los grados, ocupaciones, y puestos, que han hecho el patrimonio de los españoles, como cualquiera otro de sus habitantes, y que se promoviese por todos caminos su ilustracion, su comercio, su libertad, para destruir y aniquilar en la mayor parte de ellos las tristes ideas, que únicamente les permitia formar la tiranía. Ellos los llamaron por último á tomar parte en el mismo gobierno supremo de la nacion.

Faltaba sin embargo el último golpe á la pesada cadena que arrastraban en la estincion del tributo. El se pagaba á la corona de España, como un signo de la conquista: y debiendo olvidarse dia tan aciago, se les obligaba con él á recompensar como un beneficio el hecho mas irritante que pudo privarlos, desgraciadamente de su libertad. Y esta sola afflictiva consideracion debia oprimirlos mucho mas, cuando regenerado, por una feliz revo-

lucion el semblante político de la América, y libre todos sus habitantes del feroz despotismo de un gobierno corrompido, ellos solos quedaban aun rodeados de las mismas desgracias y miserias, que hasta aqui habian hecho el asunto de nuestras quejas.

La Junta pues, ya se hubiera resuelto hace mucho tiempo á poner fin á esta pension, y romper un eslabon ignominioso de aquella cadena que, oprimia mas su corazon, que á sus amados hermanos que la arrastraban; pero su calidad de provisoria, y la religiosa observancia que habia jurado de las leyes hasta el Congreso General, le habia obligado á diferir, y reservar á aquella augusta Asamblea, seguramente superior á todas ellas, el acto soberano de su extincion.

Sin embargo hoy, que se hayan reunidos en la mayor parte los diputados de las provincias, y que una porcion de inevitables ocurrencias van demorando la apertura del referido Congreso General, no ha parecido conveniente suspender por mas tiempo una resolucion, que con otras muchas deben ser la base del edificio principal de nuestra regeneracion.

Bajo tales antecedentes, y persuadidos de que la pluralidad de las provincias representadas por ellos, les dá la suficiente representacion, y facultades para hacerlo; que esta es hace mucho tiempo la voluntad espresa de toda la nacion, á cuyo nombre deben sufragar en el Congreso General, y bajo la garantia especial que han ofrecido, de que en la mencionada respetable Asamblea se sancionará tan interesante determinacion; la Junta ha resuelto:

Lo 1.^o que desde hoy en adelante para siempre queda extinguido el tributo, que pagaban los indios á la corona de España, en todo el distrito de las provincias unidas al actual Gobierno del Rio de la Plata, y que en adelante se le reuniesen y confederasen bajo los sagrados principios de su inauguracion.

Lo 2.^o que para que esto tenga el mas pronto debido efecto, que interesa, se publique por bando en todas las capitales y pueblos cabeceras de partidos de las provincias interiores, y cese en el acto toda exacion desde aquel dia: á cuyo fin se imprimira inmediatamente el suficiente número de ejemplares en castellano, y Quíchua, y se remitan con las respectivas órdenes á las Juntas Provinciales, subdelegados y demas justicias á quienes deba tocar.

Buenos Aires, Setiembre 1.^o de 1811.

Domingo Matheu. —Atanasio Gutierrez. —Juan Alagon.
—Dr. Gregorio Funes. —Juan Francisco Tarragona.

—Dr. José García de Cossío. —José Antonio Olmos. —
Manuel Ignacio Molina. —Dr. Juan Ignacio Gorriti. —Dr.
José Julian Pérez. —Marcelino Poblet. —José Ignacio
Maradona. —Francisco Antonio Ortiz de Ocampo.
—*Dr. Juan José Passo*, Secretario. —*Dr. Joaquín
Campana*, Secretario.

(Gaceta extraordinaria, 10 de Setiembre de 1811.)
Ratificado por la Asamblea general, núm. 108.—Art. 8 y 9 de la
Constitucion Provincial y 16 de la Nacional.

Homenaje a David Bankier z'l

(1947-2010)

David Bankier, fallecido en el mes de febrero último, fue un reconocido investigador y talentoso profesor y conferencista. Dirigió el Instituto Internacional para la Investigación del Holocausto de Yad Vashem. Recibió el galardón “Príncipe de Asturias de la Concordia” 2007, por su trayectoria y su dedicación al estudio del Holocausto. Fue uno de los eruditos de más prestigio del mundo en la investigación del antisemitismo alemán. Bankier fue también responsable de la cátedra John Najmann de estudios sobre el Holocausto. Doctorado en Historia Judía y Filosofía en la Universidad Hebrea de Jerusalem, impartió clases en Inglaterra, Estados Unidos, Sudáfrica y diversos países de Latinoamérica, colaborando en el desarrollo de centros de estudios judíos y promoviendo publicaciones académicas en español.

El Museo del Holocausto de Buenos Aires rinde homenaje a un lúcido militante de la memoria de la *Shoá*.

Holocausto y modernidad*

Tres tesis críticas

Alberto Sucasas**

*Para Rafa Varela,
con amistosa complicidad.*

Vivimos todavía (y es de esperar que por mucho tiempo) bajo la conmoción provocada por la onda expansiva del acontecimiento-Holocausto. Más de sesenta años después, ni siquiera nos hemos puesto de acuerdo en el modo de nombrarlo: “Auschwitz”, “Shoá”, “Holocausto”... Cualquiera

* Este trabajo es la versión escrita de lo que originalmente fue intervención oral en una sesión (5 de febrero de 2010) del grupo de investigación “La filosofía después del Holocausto”, que Reyes Mate dirige en el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid). Pertenezco al proyecto desde su fundación (1998) y he de reconocer que probablemente nunca se produjo una polémica interna tan intensa como en esa ocasión. Desearía que, en su actual forma escrita, las tesis que defendiendo contribuyan a una necesaria reflexión (auto)crítica sobre la recepción filosófica del Holocausto. El desasosiego acompañó la escritura de este texto. De ahí la importancia de la acogida crítica por parte de lectores muy cercanos. La redacción definitiva ha querido hacerse cargo de, al menos, algunas de sus sugerencias. Agradezco muy sinceramente los aportes de amigos latinoamericanos (Rossana Cassigoli, Ricardo Forster, Santiago Kovadloff, Mauricio Pilatowsky, Diana Sperling y Emanuel Taub) y españoles (Patricio Peñalver y mis colegas del Grupo Límite: José Carlos Bellido, Dionisio Corral, Guillermo Ferrández, Javier de Fuentes, Víctor Mateo y Emilio Saldaña). Mención aparte merece Rafael Varela, cuya lectura minuciosísima ha contribuido a una mejora sustantiva del texto. Mi gratitud excede lo que una dedicatoria puede expresar.

** Doctor en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela. Profesor de la Universidad de A Coruña (España). Su campo principal de investigación es el pensamiento judío y el Holocausto, enfocado -en particular- desde la experiencia de las víctimas. Es miembro del colectivo “La filosofía después del Holocausto”, que Reyes Mate dirige en el Instituto de Filosofía del CSIC madrileño. Autor de tres libros: *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica* (Barcelona, Anthropos, 2001), *Memoria de la ley. Ensayos sobre pensamiento judío* (Barcelona, Riopiedras, 2002; Buenos Aires, Altamira, 2004) y *Levinas. Lectura de un palimpsesto* (Buenos Aires, Lillmod, 2006).

de esos nombres propios (o los comunes, a los que también cabe recurrir: “genocidio”, “exterminio”, “masacre”...) parece ofrecer una denominación adecuada de la cosa, pero, a la par, deja en nosotros -los convocados a nombrar- la persistente sensación de una inadecuación irreductible, que obliga, una y otra vez, a retomar la aporética negociación entre el acto nominador y la resistencia de lo innombrable.

En esa situación se halla inmersa la recepción del acontecimiento, sea cual sea su modalidad discursiva (historiográfica; sociológica; estética; teológica...). También, claro está, la recepción filosófica. Aunque no como un caso más: el pensamiento se nutre de una tradición desde la cual la problemática planteada resuena de un modo más intenso, pues en sus más de veinticinco siglos de existencia no ha dejado de habitar el inhóspito espacio donde el *logos* experimenta la extrema problematicidad de su vocación más íntima, la de nombrar, mediante una palabra fiel y rigurosa, su objeto, la cosa del pensar, cualquiera que sea el modo de concebirla (“ser”, “mundo”, “absoluto”, “devenir”, “historia”...). Desde Parménides, si no antes, el nexo pensamiento-ser ha sido, para el discurso filosófico, tanto lugar natural como fuente de desdicha. Ese momento trágico, inherente a la labor reflexiva, alcanza el paroxismo cuando ha de enfrentarse al acontecimiento concentracionario.¹

Pero el asombro o pasmo ante lo impensable, dato fundacional de la empresa filosófica, no puede ser su última palabra, salvo que a aquélla sólo le esté reservado el más rotundo de los fracasos. Es cierto que el acontecimiento-Holocausto nos impone una actitud de receptividad, centrada en la pasividad de la escucha: antes de poner en marcha el dispositivo reflexivo (tendente a asimilar lo acontecido en el elemento del concepto) nos aguarda -sin duda- una prolongada labor de atenta audición, cuyo objeto es el testimonio residual que la voz de los supervivientes y la documentación histórica supieron arrebatarse a la devastación nazi. Y ese trabajo receptivo nunca podrá darse por concluido; nombra, más bien, un esfuerzo interminable.

¹ Acaso haya que ser más cautos y reconocer que esa problematicidad está asimismo presente en la recepción literaria (y, en general, estética): si la literatura nace del proyecto de llevar a la palabra la experiencia humana en toda su extensión, nunca puede haberse extinguido por entero, en la conciencia de la escritura, la tensión entre lo que pretende decir y el lenguaje disponible. Cabría pensar que el estatuto “clásico” del hecho literario es aquel en que ese desafío parece superado en la feliz coincidencia entre el nombre y lo nombrado; sin embargo, desde el romanticismo y el simbolismo, la escritura literaria moderna ha dado abundantes muestras de un profundo malestar, motivado por la creciente evidencia del divorcio entre las palabras y las cosas. Hasta la complicidad o indistinción, en la ejemplar obra de Beckett, de escritura y silencio. La cuestión de la representabilidad estética del universo concentracionario no ha hecho sino multiplicar, exponencialmente, el desasosiego. En ambos casos, filosófico y literario, el horror de los campos expande y potencia una inquietud ya presente en sus respectivas tradiciones. Puede que ése sea, justamente, el territorio donde, hoy, el diálogo entre el filósofo y el poeta haya de darse.

Así es. No obstante, si ha de haber respuesta, no puede limitarse a la pasividad de la escucha; no contra ella, pero sí más allá de ella, desde ella, el compromiso filosófico ha de serlo con la elucidación -discursiva, conceptual, argumentativa- del acontecimiento. Dos posibles actitudes bloquearían ese compromiso. Por un lado, la que no reconoce obstáculo alguno en la deglución categorial del Holocausto: estaríamos ante un objeto más de los muchos que se ofrecen a la curiosidad del *logos*, y a éste le correspondería traducirlo, sin residuos, en la transparencia del concepto; el horror de los campos sería deletreado íntegramente por una omnimoda Razón, tras cuya actuación, el problema se habría disuelto. En el extremo opuesto de tal actitud “dogmática” se situaría el enfoque “ultracrítico” de quienes se niegan a reconocer otra respuesta filosófica que el silencio, justificado por la irreductible irrepresentabilidad del horror concentracionario; según ellos, únicamente la soledad sin límites de la página en blanco daría respuesta adecuada a un desafío que supone la bancarrota definitiva de las pretensiones del discurso. Aunque desde lugares del todo opuestos, ambas actitudes desembocan en la esterilidad, o bien de un Holocausto banalizado como mero *factum* histórico, o bien de un Holocausto absolutizado, al precio de una absoluta infabilidad.

Nos mueve la convicción de que entre ambos extremos -exceso verbalizador y defecto del mutismo- es posible ensayar caminos transitables para el esfuerzo filosófico. (Algo que, mutatis mutandis, resulta aplicable a las otras formas de acceso discursivo.) Cabría hablar de “umbrales” de decibilidad, cuyo territorio se encontraría, justamente, entre el ingenuo dogmatismo de la absoluta adecuación (armonía preestablecida entre el dispositivo lingüístico-conceptual disponible y su referente) y el hipercriticismo de la afasia deliberada. Evitando traspasar esos dos límites, el trabajo reflexivo puede ensayar una respuesta al reto de pensar lo acontecido en los campos.

Así lo viene haciendo; muy en particular, en las tres últimas décadas. Aquí se pretende recordar que al discurso crítico de la filosofía le es inherente un doblete reflexivo, en virtud del cual el propio proceso crítico no debe eximirse de la crítica. Para no traicionar su designio, la filosofía, en tanto que discurso crítico, ha de ser también autocrítica. Las líneas que siguen proponen, desde el interior del proyecto de una “filosofía después del Holocausto”² y resueltamente a su servicio,

² Lema que nombrará en estas páginas la recepción filosófica del Holocausto en toda su extensión, por más que implícitamente quiera homenajear al colectivo madrileño que desde hace más de diez años trabaja bajo ese epígrafe. Una muestra significativa de su producción la aporta el volumen editado por Reyes Mate: *La filosofía después del Holocausto*. Barcelona, Riopiedras, 2002.

activar cierta reserva o cautela; la convicción subyacente es que nada daña tanto al ejercicio del pensamiento como la inhibición de su auto-cuestionamiento.

I. El niño y el agua sucia

La recepción filosófica del Holocausto, en virtud de su hipersensibilidad al despliegue de barbarie en los Lager, corre el peligro de incurrir en una reinterpretación de la modernidad que, desde la absolutización del espanto, vea en ella un período histórico unilateralmente orientado a la producción de inhumanidad, minimizando o negando sus innegables logros.

Dada la magnitud del horror concentracionario, nada más natural que una respuesta de absoluta indignación ante el mundo que la hizo posible, incapaz de eludir su responsabilidad en la perpetración del espanto. Todos hemos experimentado ese sentimiento condenatorio, sin paliativos ni atenuantes; más aún, lo seguimos experimentando. Nada podrá evitar tal estremecimiento, desde el cual hemos de articular cualquier respuesta discursiva. Así es. Pero no es menos cierto que ese estado emocional tiende a operar como un filtro que ciega nuestra visión para cuanto no sea inhumanidad consumada, a resultas de lo cual toda la historia moderna habrá de consistir en prefiguración o realización de la barbarie. ¿Cómo negar la presencia de ésta en una época, la moderna, surcada por las guerras de religión, la brutalidad de la colonización, la depredación del capital o la expansión, hasta el apocalipsis totalitario, de un poder estatal opresivo? El archivo podría, sin duda, ampliarse y concretarse mucho más. Pero, ¿se reduce a eso el fenómeno moderno? Más bien se diría que, en contraste con la restante historia de la especie (escenario permanente de dominación política y explotación económica, pero también de ignorancia y superstición, de indefensión ante la enfermedad o las catástrofes naturales, de sumisión de la mujer...), la modernidad ha aportado elementos novedosos, de los que resultaría difícil negar que contribuyen a la humanización, por precaria o amenazada que resulte, de la existencia.

Es un hecho que hemos dejado irreversiblemente atrás la ingenua creencia decimonónica en un progreso garantizado; en ello habrá jugado un papel decisivo la conciencia del Holocausto. Ciertamente. Pero, ¿se sigue de ahí que la única alternativa posible es la de, en reflejo pendular, contemplar la historia con los ojos del *Angelus Novus* de Klee, para el

cual “*lo que a nosotros se presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única, que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies*”?³

Se impone, en orden a evitar la funesta unilateralidad del dilema progresismo/catastrofismo, tener presente el alcance de la barbarie, pero asimismo no perder de vista los logros efectivos (y las promesas; aun incumplidas, a ella le corresponde el mérito de haberlas formulado) de la época moderna. A riesgo de nombrar obviedades (la necesidad de hacerlo apunta al corazón del problema abordado), quizá no esté de más recordar, en un inventario de urgencia, algunos de esos logros. Nos limitaremos a cuatro.

En el plano epistémico, la evidencia masiva del desarrollo de la ciencia moderna, cuyos éxitos en la explicación del medio natural y de la propia realidad humana se han sucedido, en imparable aceleración, desde las revolucionarias propuestas astronómicas de los renacentistas. No creemos que haya de asumirse positivismo alguno para reconocerlo, ni que la necesidad de someter la producción científica a un escrutinio crítico suponga su condena. Basta comparar nuestro saber con el que estaba al alcance de cualquier época premoderna para zanjar toda discusión al respecto.

En segundo lugar, la técnica. Tampoco ella ha de sustraerse, amparada en la inmunidad que reclaman los tecnócratas, a la interrogación crítica. Sin embargo, antes de condenarla apresuradamente como expresión del afán de dominio, supuestamente aniquilador de una relación pacífica con el entorno, tanto natural como humano, conviene recordar que los logros técnicos han permitido una creciente satisfacción de las necesidades humanas, de suerte tal que elementos básicos de nuestra finitud (el dolor, la impotencia ante la naturaleza, el aislamiento resultante de las distancias espaciales, las hambrunas, las epidemias... y tantos otros) han visto mitigada, en medida nada desdeñable, su impronta negativa. No es poco. Y no es necesario adoptar la *hybris* fáustica para reconocerlo.

En el orden político, un tercer elemento específico de la modernidad se impone a manera de *novum* radical, en abierta ruptura con una historia político-estatal que, a excepción de momentos aislados (a la polis griega le corresponde, pese a sus limitaciones, una dignidad fuera de discusión),

³ Reyes Mate. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Madrid, Trotta, 2006, pág. 155. Para no ser injustos con Benjamin, cualquier enjuiciamiento de su obra habrá de tener presente, por supuesto, el contexto convulso de la Europa de entreguerras en que, bajo la presión de la catástrofe consumada o presagiada, hubo de pensar.

sólo dio muestras del poder como ejercicio de dominación del soberano sobre los súbditos. La invención de la ciudadanía o, lo que es lo mismo, el impulso democratizador de 1789 suponen un salto cualitativo en la historia política de la especie, un hito decisivo que las insuficiencias o disfunciones sin duda presentes en la facticidad de los regímenes democráticos no deben empañar. Creemos que la prueba mayor reside en que no hay otra perspectiva crítica sobre las insuficiencias de la democracia establecida que la inspirada por la propia idea democrática. (Salvo, claro está, que el ataque a esa idea provenga de una reivindicación del autoritarismo, más o menos envuelto en ropajes teológico-políticos.) Su formulación es un fenómeno inequívocamente moderno.

Por último, *last but not least*, la exigencia igualitaria. Si el invento democrático es la respuesta moderna a una historia política presidida por la omnipresencia de la dominación, el imperativo de igualdad denuncia las omnímodas explotación e injusticia de una historia económico-social donde, sin apenas excepción premoderna, los muchos hubieron de satisfacer, con su desdicha, el anhelo de felicidad de minorías poderosas. Sería obsceno pretender que tal ideal de igualdad ha sido realizado, más aún si, renunciando a perspectivas localistas, centradas en el Primer Mundo, nos abrimos al desolador espectáculo de la miseria planetaria. ¿Cómo negarlo? Pero, pese a ello, hay que retener dos cosas. La primera es que la exigencia igualitaria ha posibilitado innegables avances, como, para limitarnos a dos fenómenos que cuajan en la segunda mitad del pasado siglo, la emancipación femenina o el Estado asistencial. La segunda es que, siendo mucho más vasta la tarea por realizar que los logros efectivos, el impulso igualitarista (es decir, de justicia universal) hunde sus raíces en la mentalidad moderna. Acaso como el mayor de sus tesoros.

A la vista de cuanto precede, no resulta fácil sostener una condena sin paliativos del mundo moderno, caracterizándolo, sin matices, como una factoría de inhumanidad y barbarie. Máxime si se tiene presente que la modernidad no es tanto un fenómeno ya consumado cuanto un proceso en marcha, cuyo dinamismo incorpora un dispositivo crítico desde el que autocorregirse.

Reconozcámoslo: el niño (la modernidad) presenta un aspecto desolador, pues su cuerpo exhibe mugre y miseria (la barbarie). No nos cabe sino proceder a lavarlos, pero evitando que el niño se nos vaya, junto con el agua sucia, por el desagüe. (Un optimista diría que incluso cabe depurar, recuperándola para el uso, el agua sucia.)

Hemos de asumir una modernidad ambivalente, dado que en ella tienen cabida, por igual, el “niño” y el “agua sucia”; es decir, los logros positivos de un proceso abierto de mejora del mundo (ciencia, técnica, democracia e igualdad podrían representar su cuádruple lema) y la dimensión catastrófica o bárbara que nunca dejará de estremecernos. Así las cosas, el balance de la modernidad -equivalente, no lo olvidemos, a la forma principal de nuestra autoconciencia- ha de evitar tanto el conformismo de la autosatisfacción como el dogma del pesimismo civilizatorio. Apenas roza el primer peligro a la recepción filosófica del Holocausto, pero el otro parece proclive a instalarse en ella de modo definitivo. De ahí nuestra insistencia en la necesidad de un enfoque crítico del segundo riesgo.

A dos derivas se expone el pesimismo civilizatorio. Por un lado, al falseamiento de la realidad histórica propio de quien, abordando un fenómeno ambivalente, sólo acierta a reconocer en él su lado tenebroso. Insistamos: la ecuación “modernidad = barbarie” es incapaz de dar cuenta del claroscuro moderno, precisamente porque su maximalismo, denunciando la ingenuidad del blanco progresista, sólo acepta retener la negrura de lo inhumano. En el antimodernismo se abre paso la incapacidad de instalarse en una “zona gris”⁴ irrenunciable para dar cuenta de las antinomias de lo moderno. Pero no sólo acecha al crítico catastrofista de la cultura, para quien el mundo se confunde con lo malo existente, un peligro intelectual; también es presa de un grave riesgo ético-político: el de -en virtud de la minimización o incluso negación del valor inherente a las conquistas modernas- favorecer, involuntariamente, su desmantelamiento; es decir, la destrucción de lo digno de ser preservado. Allí donde el discurso reitera machaconamente la perversidad de lo existente y sufre la tentación de banalizar, en consecuencia, cosas tales como la igualdad entre hombres y mujeres, la educación obligatoria o la asistencia sanitaria universalizada (¿realmente puede ser ésa una orientación sensata para el designio crítico del discurso filosófico?), el camino quedará expedito para la anulación de tales conquistas. Nada más probable: si se apuesta por una operación de todo o nada, el resultado habrá de ser siempre la sustracción o pérdida. Algo nos enseña al respecto la historia de la pasada centuria: los proyectos de instalar, por la vía revolucionaria, un paraíso terrestre, que pusiese definitivamente fin al imperio del infierno, ¿contribuyeron a

⁴ La expresión la tomamos prestada de Primo Levi, pero, como es obvio, haciéndole sufrir una mutación semántica. Si en el autor de *Si esto es un hombre* el sintagma nombra la ambivalencia moral fruto de la barbarie concentracionaria, nosotros nos lo apropiamos para designar el carácter jánico de la experiencia moderna, en una de cuyas caras figura, dolorosamente, la “zona gris” de Levi.

reconfigurar edénicamente la existencia social o desembocaron en formas inéditas de vida infernal? ¿Acaso no fueron los que, conscientes de habitar el purgatorio de la historia y empeñados en transformar gradualmente un mundo a todas luces injusto, optaron por la progresiva mejora de la realidad social quienes contribuyeron a hacer del planeta un espacio más habitable?

El debate interno de la izquierda no puede darse, ni mucho menos, por clausurado. No obstante, sí cabe conjeturar que las contribuciones más valiosas al mismo no provendrán de un catastrofismo propenso a instalarse en el aristocratismo de la negatividad. Desde éste, resulta difícil no exponer las propias vergüenzas a la interpelación proveniente de ciertos discursos poco sospechosos de izquierdismo. Pongamos un solo ejemplo, provocador justamente por dirigirse al punto ciego del pesimismo civilizatorio. Lo tomamos de Peter Sloterdijk; en concreto del tercer volumen, subtítulo *Espumas*, de su trilogía *Esferas*. En la sección “Más allá de la penuria”,⁵ el pensador alemán somete a crítica implacable a un conservadurismo filosófico en el que cree reconocer una “*forma política de la melancolía*”.⁶ La provocación mayor del capítulo reside en identificar su versión esclarecida con el proyecto teórico de la primera generación de francfortianos, focalizando su mirada muy en particular sobre la figura de Adorno. Le reprocha la sordera ante lo que considera un acontecimiento central del siglo XX (más específicamente, de su segunda mitad), “*la superación de la pobreza material de masas en el Primer Mundo*”.⁷ Sólo una instalación en el pauperismo, al que Sloterdijk opone los atisbos de Nietzsche y Deleuze en orden a formular una teoría de la existencia rica, explicaría el silencio, elocuente, sobre esa generalización -limitada, es cierto, al Primer Mundo- del acceso a formas de satisfacción y disfrute reservadas por la historia anterior a minorías privilegiadas. El diagnóstico es implacable, denunciando en el hipercriticismo de la dialéctica de la Ilustración una pseudosabiduría de la protopobreza, en tanto que expresión mayor de la condición humana:

Parece que el vuelco a la no penuria es para muchos demasiado amplio, demasiado amorfo y demasiado torrencial para que pudiera ser abordado por la teoría en una intención recta. (...) La carencia de carencia parece, mientras tanto, mucho más vergonzosa que la pobreza

⁵ Cf. Sloterdijk, Peter. *Esferas III. Espumas*. Madrid, Siruela 2006, pp. 511-529. Trad.: Isidoro Reguera.

⁶ *Ibíd.*, pág. 511.

⁷ *Ibíd.*, pág. 514.

*abierta. La miseria sigue queriendo valer como distintivo característico de la conditio humana, mientras que la riqueza se percibe como corona de espuma sobre la carencia originaria. (...) Un poderoso romanticismo de la bancarota sugiere que quien se empobrece vuelve a los fundamentos del hecho de ser humano.*⁸

No es éste el lugar adecuado para una confrontación crítica con las propuestas de *Esferas*.⁹ Lo esencial está en otra parte: con independencia del juicio que nos merezca su emisor, en la argumentación de Sloterdijk hay un momento de verdad que obliga a reconsiderar los límites, intelectuales y ético-políticos, del discurso de cierta izquierda filosófica encastillada, bajo el signo de la radicalidad (cualquier atisbo de reconocimiento de logros en el paisaje de la modernidad se hace merecedor, desde esa perspectiva, de ser tildado de espíritu conformista o acomodaticio, si no de banalidad pequeñoburguesa), en un negativismo de carácter dogmático, impermeable a cuanto no sea denuncia de la maldad imperante, de la injusticia absoluta, de la ilimitada barbarie.

Y no se trata de un mal que sólo afecte a francfortianos de primera generación. Su vena ultrapesimista goza, muy al contrario, de considerable vigencia en amplios sectores de la izquierda filosófica. Nos es familiar el resultado: la modernidad no ha sido, no sigue siendo, sino un dispositivo generador de inhumanidad y barbarie, por lo que no hay otra respuesta filosófica digna que su condena absoluta. Uno de los pensadores más influyentes de las últimas décadas, Michel Foucault, hizo de esa estrategia teórica el eje vertebrador de su propuesta; el análisis foucaultiano de nue-

⁸ *Ibíd.*, pág. 522. La andanada se complementa, ahora en términos positivos, con el apartado noveno de la tercera parte (“El *Empire* o: El invernadero del confort; la escala del mimo abierta hacia arriba”, pp. 604-626), donde se insiste en la superación contemporánea de la pobreza (y de la ontología que le da legitimación filosófica) mediante la “*maternización*” del Estado. Para Sloterdijk, el Estado de bienestar desplazaría la función paterna dominante en la política tradicional a favor de una acción empeñada en suministrar a sus ciudadanos dosis crecientes de mimo. Así resume el autor su visión, contraponiéndola a las tesis de Giorgio Agamben: “*En el invernadero del lujo no es en modo alguno la ‘vida desnuda’ la que determina la forma del sujeto, sino la posesión de capacidad adquisitiva en conexión con apetitos movilizados*”. En: *Ibíd.*, pág. 625.

⁹ Sin negar al autor sus indiscutibles virtudes (brillantez de estilo, capacidad para la síntesis, diestra acuñación conceptual, dotes polémicas...), está muy lejos quien esto escribe de contarle entre sus mentores teóricos, en parte por razones discursivas (la lectura de Sloterdijk deja la impresión de hallarnos más bien ante un hábil pensador que ante un filósofo mayor) y en parte por motivos ideológicos (una adhesión de fondo a las esperanzas de la tradición de izquierda difícilmente podría conciliarse con el espíritu de Sloterdijk). Tampoco cabe negar lo discutible de su estrategia retórico-argumentativa, al despachar la dialéctica de la Ilustración como expresión de un pauperismo conservador.

vas formas de dominación, específicamente modernas, representa una de las mayores contribuciones de la filosofía en la segunda mitad del siglo XX, pero en esa analítica del poder se abre paso el prejuicio radicalmente antimoderno, complaciéndose la genealogía en rastrear, tras la amable superficie de los acontecimientos presuntamente emancipatorios, la génesis de nuevas formas de sometimiento. Sea cual sea el dominio analizado (la locura, el sistema penal, la escuela, el ejército, la sexualidad...), el autor de *Historia de la locura* desgarró la máscara liberadora con que se presenta la modernidad triunfante para traer a la luz una oscura historia de voluntad de poder, como si esa época no conociese otras formas de subjetivación que la sujeción de cuerpos y espíritus a un aparato de violencia y opresión. Hibridando el paradigma biopolítico de Foucault con los desarrollos de Carl Schmitt sobre la soberanía y el estado de excepción, Giorgio Agamben ha llegado a proponer, en su influyente *Homo Sacer I*, que el despiadado mundo del *Lager*, allí donde la inhumanidad se erigió en absoluto, constituye “la matriz oculta, el nómos del espacio político en que vivimos todavía”.¹⁰ Que, dicho con otras palabras, todo es campo.

Tal tesis filosófico-política, de una osadía inaudita, lleva a su apoteosis el diagnóstico del pesimismo civilizatorio. ¿Cómo imaginar un paso más allá en la proclamación del nexo modernidad-barbarie? Pero, cabe preguntar: ¿resiste semejante tesis un examen sensato, o más bien representa la expresión delirante de un programa discursivo atrapado en su propio autismo teórico? Desde luego, no podría esperar confirmación por parte del testimonio de los supervivientes, que proclaman sin excepción la irrebasable diferencia ontológica entre el universo inhumano del *Lager* y el mundo de los hombres, el nuestro. Pero tampoco parece que pueda encontrar aval alguno en la consideración filosófica de la ambivalente modernidad, cuyo claroscuro difiere de la noche, ésa sí absoluta, de los campos.

Puede que resulte más confortable instalarse en cualquiera de los dos extremos negadores de esa ambivalencia (el del progresismo autosatisfecho y el del pesimismo civilizatorio), en lugar de asumir en toda su densidad la tensión que la define, pero el imperativo de lucidez y la pasión por la justicia confluyen en aconsejarnos la aceptación del desafío. Una “filosofía después del Holocausto” debe ser particularmente receptiva a esa exigencia.

¹⁰ Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 1998, pág. 212. Trad.: Antonio Gimeno Cuspinera. La tesis es desplegada en el decisivo capítulo séptimo de la tercera parte del libro: “El campo de concentración como nómos de lo moderno”, pp. 211-229.

II. Límites del historicismo

El acontecimiento-Holocausto no se limita a arrojar una oscura luz sobre el fenómeno moderno (lo cual justificaría su interpretación en términos estrictamente epocales), sino que sacude en sus fundamentos nuestra idea implícita de lo humano, por lo que la explicación historicista ha de ser complementada por una reflexión antropológica, abierta a la puesta en entredicho de la axiomática subyacente a nuestra concepción de la humanidad del hombre.

Si la primera tesis abordó el binomio “Holocausto/modernidad” para proponer una revisión del fenómeno moderno, equidistante por igual de la autocelebración dominante en la conciencia progresista y del derrotismo inherente al negativismo antimoderno, se trata ahora de introducir un factor disociativo en ese binomio, no con la intención de sustraer el horror nazi a la dinámica de la modernidad, deshistorizándolo, sino para rescatar aquello que en él trasciende al acontecimiento epocal y plantea, en toda su universalidad, la pregunta por la humanidad del hombre.

En su mayor parte, la reflexión teórica desencadenada por el trauma del Holocausto se ha encaminado a determinar qué rasgos de la sociedad moderna causaron, o al menos hicieron posible, el genocidio sistemático. Tal enfoque presupone que se trata de un fenómeno inequívocamente moderno, sólo susceptible de ser elucidado en términos epocales, desvelando aquellos momentos constitutivos de dicha sociedad en donde quepa rastrear las condiciones posibilitadoras del exterminio. Así las cosas, la respuesta teórica al desafío habría de pasar por una genealogía de lo moderno que asumiese un compromiso historicista: lectura retrospectiva de los últimos siglos de la historia europea, cuyo hilo conductor sería el desenlace fatal de los campos de exterminio.

Pongamos dos ejemplos. El primero de ellos lo proporciona una obra temprana, escrita al calor del acontecimiento y que deja constancia de su impronta trágica: nos referimos a *Los orígenes del totalitarismo* (1951) de

¹¹ Del “Prólogo” a la tercera parte -“Totalitarismo”- proceden estas palabras: “Con la derrota de la Alemania nazi, parte de la historia llegaba a su fin. Éste parecía el primer momento apropiado para examinar los acontecimientos contemporáneos con la mirada retrospectiva del historiador y el celo analítico del estudioso de la ciencia política, la primera oportunidad para tratar de decir y comprender lo que había sucedido, no aún *sine ira et studio*, todavía con dolor y pena y, por eso, con una tendencia a lamentar, pero ya no con mudo resentimiento e impotente horror”. En: Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Vol. 3, “Totalitarismo”. Madrid, Alianza Editorial, 1987, pág. 458. Trad.: Guillermo Solana.

Hannah Arendt.¹¹ Pocas muestras de recepción teórica del Holocausto pueden ofrecer una conciencia tan aguda de la inmensidad de la apuesta: en ese libro, y en la multitud de ensayos que giran en su órbita, Arendt insiste una y otra vez en el carácter de *novum* radical que el acontecimiento representa, pues ante él parece desmoronarse el bagaje conceptual y teórico brindado por la tradición. Del choque emocional forma parte, junto a la indignación sin límites que provoca la infamia perpetrada, la perplejidad de la conciencia teórica ante la patencia masiva de lo incomprensible, de un espanto sin precedentes: se diría que, frente su desnuda verdad, el orgullo del *logos* es humillado hasta la irrisión. Y sin embargo, Arendt no cesa en el empeño, definitorio del oficio reflexivo, de comprender, por más que estemos aquí ante el reto, o aporía, de comprender lo incomprensible. Consciente de esa tensión inevitable,¹² elabora un ensayo de comprensión que, a manera de tragedia histórica, reconstruye en tres actos (antisemitismo, imperialismo y totalitarismo, sendos títulos de las tres partes en que la obra se divide) los precedentes históricos de la realidad concentracionaria. Estamos, sin duda, ante una historiografía trágica, pero que escribe una tragedia moderna.

Mucho más cerca de nosotros,¹³ Zygmunt Bauman prolonga, desde un enfoque teórico de orientación más sociológica, la apuesta arendtiana. Ya las páginas proemiales proclaman de manera inequívoca que, con el Holocausto, nos hallamos ante una tragedia moderna:

*El Holocausto sí fue una tragedia judía. (...) Pero, a pesar de ello, el Holocausto no fue simplemente un problema judío ni fue un episodio sólo de la historia judía. El Holocausto se gestó y se puso en práctica en nuestra sociedad moderna y racional, en una fase avanzada de nuestra civilización y en un momento álgido de nuestra cultura y, por esta razón, es un problema de esa sociedad, de esa civilización y de esa cultura.*¹⁴

Bauman procede a inventariar aquellos rasgos específicos de la sociedad moderna sin los que el exterminio nazi no hubiera resultado posible:

¹² “La comprensión, sin embargo, no significa negar la atrocidad, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar fenómenos por analogías y generalidades tales que ya no se sientan el impacto de la realidad ni el choque de la experiencia. (...) La comprensión, en suma, es un enfrentamiento impremeditado, atento y resistente, con la realidad, cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta.” En: Arendt, H., op. cit., Vol. 1, “Antisemitismo”, pág. 20.

¹³ Cf. Bauman, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Madrid, Sequitur, 1997. Trad.: Ana Mendoza. El original en inglés se remonta a 1989.

¹⁴ *Ibíd.*, pág. XIII.

desarrollo tecnocientífico; primado de la eficiencia en la organización burocrática de tareas estatales; hegemonía de la razón instrumental, hondamente aquejada de atrofia moral;¹⁵ profusión de mecanismos inductores de alienación ideológica. Representan, todos y cada uno de ellos, fenómenos cuya constelación en unas condiciones histórico-políticas precisas habría posibilitado el desencadenamiento de la praxis exterminadora.

Con todo, no es ajena a Bauman la cautela a la hora de valorar la función -estrictamente hablando- causativa de tales factores posibilitantes: aceptando que en ausencia de esas condiciones el Holocausto no se habría producido, ¿es asimismo cierto que de ellas cabe derivar su necesidad histórica? En otros términos: ¿se trata de condiciones sólo necesarias o también suficientes? Bauman, que reivindica con resolución lo primero, excluye lo segundo. La modernidad habría sentado las bases a partir de las cuales un acontecimiento tal como el genocidio de la judería europea podría hacerse efectivo, pero la plena explicación de su consumación exigiría algo más.

¿Cuál es ese plus explicativo? Quizá precisamente aquello que un análisis historicista¹⁶ no puede sino dejar en la sombra, pues excede los presupuestos tácitos de su racionalidad. ¿Apelación, entonces, a lo transhistórico o metahistórico? ¿No se corre con ello el peligro de abandonar el suelo firme del trabajo historiográfico para abandonarse a las arenas movedizas de la metafísica?

El asunto es delicado y aconseja proceder con la máxima precaución. Excluyamos, de antemano, la propuesta de deshistorizar el Holocausto, como si su pertenencia a un paisaje histórico fuese mera cuestión de cronología, de pura datación. En modo alguno se propone aquí la renuncia a explorar el acontecimiento en términos históricos: el Holocausto, hay que afirmarlo del modo más tajante, es un fenómeno moderno y la comprensión del mismo no puede desligarse de su inclusión en un paisaje epocal determinado. Queda por saber si es sólo eso; de no ser así, su esclarecimiento discursivo impondría transitar otros senderos teóricos -complementarios, que no excluyentes- de los enfoques historicistas.

¹⁵ *“El Holocausto se pudo llevar a cabo con la condición de neutralizar el impacto de los impulsos morales primitivos, de aislar la maquinaria de la muerte de la esfera en la que esos impulsos nacen y funcionan y de hacer que dichos impulsos pasen a ser marginales o irrelevantes para la tarea.”* En: *Ibíd.*, pág. 255. Quizá la lección mayor de la mirada sobre el Holocausto de Bauman consista, justamente, en la llamada de atención sobre la disociación entre avance del proceso civilizatorio y preservación de la conciencia moral; entre ambas variables puede darse una relación de proporcionalidad inversa.

¹⁶ En tanto que reducción del acontecimiento a algo epocal, cuyo sentido proviene, en exclusiva, del mundo histórico en que irrumpió.

Es probable que lo que a continuación formularemos ni siquiera goce del estatuto de hipótesis. Se trata, más bien, de una intuición o atisbo, susceptible, eso sí, de traducirse en programa teórico. Remite en el fondo a algo que arraiga en lo más hondo de la conciencia posterior al Holocausto: la conmoción -a la vez intelectual, emocional y moral- que la noticia del acontecimiento provocó, sigue provocando, no puede disociarse de la sensación de encontrarse ante la realidad de lo imposible. ¿Dónde arraiga semejante compromiso con la imposibilidad (y toda su cohorte semántica: lo impredecible, lo inimaginable, lo impronunciado, lo increíble, lo irrepresentable...) de lo que, por otro lado, se impone como verdad fáctica incontrovertible? Creemos que en el subsuelo de nuestras creencias más inveteradas sobre la significación, el alcance y los límites de la *humana conditio*. Para nuestra conciencia antropológica (aquella que las tradiciones religiosas, las ficciones literarias, los discursos filosóficos y los hallazgos científicos, junto a la acumulación de experiencias personales y colectivas, han alimentado secularmente), lo sucedido en el *Lager* materializa una imposibilidad, pues es incompatible con su axiomática implícita. Y no porque ésta vehiculase una imagen idealizada de la especie; en ella tenían cabida, a buen seguro, el desprecio y el odio, la violencia y la guerra, la explotación y la esclavitud, la locura y el sinsentido... Pero en todas esas figuras de la negatividad antropológica no tiene cabida eso que los campos de exterminio imponen a nuestra atónita mirada. Un ejemplar de la especie *homo sapiens* no puede ser llevado al estado de inhumanidad¹⁷ en que la maquinaria del *Lager* sumió a los deportados; aún menos puede transformarse en el victimario que inflige semejante trato. En última instancia, el interrogante abisal que la experiencia de los campos nos plantea no nace tanto de la posibilidad, para cada uno de nosotros, de haber sido víctimas cuanto de la oscura e inconfesable intuición de que podríamos habernos contado entre los verdugos. (De ahí la compulsión a “demonizar” al nazi: si éste actuó movido por fuerzas o instancias diabólicas -es decir, no humanas-, nuestra conciencia moral puede reconciliarse consigo misma.) Bauman lo ha visto con lúcida, y desoladora, claridad:

La noticia más aterradora que produjo el Holocausto, y lo que sabemos de los que lo llevaron a cabo, no fue la probabilidad de que nos

¹⁷ La omnipresencia de términos como “inhumano” o “inhumanidad” en el léxico con que nombramos la realidad concentracionaria es, por sí sola, un indicio de aquello a lo que apuntamos, el síntoma de un malestar semántico.

¹⁸ Bauman, Z., op. cit., pág. 208.

podieran hacer “esto”, sino la idea de que también nosotros podríamos hacerlo.¹⁸

A la pregunta de “si esto es un hombre” sólo cabe responder, si no queremos incurrir en el autoengaño: sí, “eso” es (fue) un hombre. (¿Es necesario subrayar la tendencia a hablar del acontecimiento-Holocausto -la cita precedente de Bauman, que añade comillas, o el título de Primo Levi tan sólo son dos ejemplos- con formas gramaticales neutras?) Por su parte, la resistencia a admitir que “eso” pueda ser acción ejecutada o sufrida por un hombre, la obsesiva proclama de su radical imposibilidad, resultan impotentes ante una evidencia masiva: ocurrió, luego era posible. Pero la asunción, inexorablemente trágica, de esa posibilidad obliga a reconsiderar, a una escala inaudita, nuestras más elementales presuposiciones antropológicas.

Acontecimiento singular, y en esa medida inscrito en una historia -la moderna-, Auschwitz representa también la emergencia de una oscura verdad acerca de la especie, más que probablemente censurada o reprimida por el aparato civilizatorio y sus imaginarios, pero que ya no puede permanecer oculta tras la obscena patencia de eso que el universo concentracionario materializa. Si lo acontecido nos habla de algo inherente a la condición humana, y no sólo de un desvarío de su episodio moderno, a la recepción filosófica del Holocausto le compete, irrenunciablemente, la apertura a una reflexión antropológica, complementaria -insistimos- y no excluyente de la elucidación historiográfica. Justamente ahí, en ese reto, puede brindarnos lo acontecido una lección universal.

Muchos considerarán extemporánea o inviable la propuesta, habida cuenta de la extrema dificultad de conciliar nuestra aguda conciencia de la historicidad inherente a todo lo humano (una de las señas de identidad de la conciencia tardomoderna) con el proyecto de una antropología filosófica, no centrada en la diversidad de formas que la especie adopta en su devenir histórico, sino en invariantes o universales antropológicos. Basta mentar la expresión “naturaleza humana” para que en cualquiera de nosotros asome un gesto ceñudamente censor. Y no faltan razones para extremar -ya lo hemos destacado- la prudencia en este terreno. Conviene, en todo caso, recordar que incluso quien niega la viabilidad de una reflexión antropológica de ambición universal lo hace, paradójicamente, desde supuestos antropológicos; así ocurre con la postura historicista: afirmar que todo lo humano es histórico no es una tesis histórica, sino antropológica. Pues bien, cabe considerar legítima una exploración antropológica sin prejuzgar sus éxitos; más que probablemente el proyecto no pueda ser consumado, pues eso equivaldría a la pura transparencia de la realidad humana

para su autoconciencia, pero no por ello estamos obligados a excluir, de antemano, la consecución de logros parciales. Por otra parte, el programa habría de arrancar con una revisión crítica de los presupuestos de nuestra conciencia antropológica, siendo tal escrutinio requisito previo de cualquier enunciación positiva.

Se trata, en suma, de aceptar el desafío del Holocausto desde una actitud filosóficamente receptiva: ¿cómo incide en el modo de entendernos como especie? ¿Se limita a confirmar los rasgos ya incorporados al patrimonio doctrinal de la antropología filosófica: virtualidades técnicas, capacidad de verbalizar la experiencia, control de las emociones, conciencia de mortalidad, regulación normativa de las pulsiones, aptitud para la convivencia social, etc.? Si así fuese, no habría provocado malestar alguno en nuestra conciencia de especie, ni, por tanto, habría sido ocasión de la colisión entre un acontecimiento singular y la idea del hombre tradicionalmente aceptada. Infinitamente reiterada, la pregunta “¿cómo puede eso haber ocurrido?” constituye el síntoma mayor de que los cimientos de la antropología se han conmovido, siguen conmoviéndose.

El propósito de la segunda tesis no es otro que enunciar una tarea pendiente. A nuestro entender, una sección indispensable de aquélla, si no la principal, debería ser un examen riguroso del aparato pulsional humano, tendente a descubrir, en la maraña de nuestros impulsos y deseos, aquellas fuerzas o motivos que, junto a las condiciones históricamente posibilitadas por la cultura moderna, permitan dar cuenta del acontecimiento-Holocausto. Para ese esfuerzo contamos con elaboraciones teóricas que, aunque naturalmente necesitadas de enjuiciamiento crítico, sugieren caminos fructíferos a transitar. Finalizamos indicando tres de ellas.

En primer término, por supuesto, el psicoanálisis, muy en particular la especulación freudiana sobre el instinto o pulsión de muerte. La hipótesis formulada en *Más allá del principio de placer* (1920) sobre la dualidad pulsional de Eros y Thanatos no sólo tiene un interés clínico ni limita su alcance a la teoría psicológica, sino que también puede aportar claves preciosas para iluminar procesos culturales en los que, como ocurrió por antonomasia en el exterminio nazi, la muerte se enseñorea del escenario social.

Con *Masa y poder*, Elias Canetti se propuso “*agarrar a este siglo por*

¹⁹ Canetti, Elias. *Apuntes. 1942-1993*. Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2006, pág. 263. Trad.: Juan José del Solar.

²⁰ Algo a lo que, desde luego, contribuye el mestizaje de formas discursivas -el autor transita, con aparente ligereza, del rigor erudito del tratado a la intuición súbita característica del ensayo- manifiesto en su escritura.

el cuello".¹⁹ Siendo un libro excesivo y sobre el que no resulta fácil emitir una estimación global,²⁰ el *opus magnum* canettiano encierra algunos pensamientos esenciales. Destacamos uno: si la muerte es la gran preocupación del *homo sapiens*, el impulso de supervivencia debe presentar en él una particular intensidad; Canetti vincula ese anhelo a la constatación de la muerte de los otros (por igual en escenarios de violencia desatada -tras la victoria, el guerrero se muestra exultante ante la visión de la masa de cadáveres amontonada en el campo de batalla, en contraste con su verticalidad de viviente- o en situaciones aparentemente inocentes -el visitante de un cementerio experimenta, so capa de duelo, una euforia inconfesada-) y cifra en esa constatación el origen del sentimiento de poder:

*La satisfacción que produce sobrevivir, una especie de voluptuosidad, puede convertirse en una pasión peligrosa e insaciable. Aumenta con cada ocasión. Cuanto mayor sea el montón de muertos frente al que nos alzamos con vida, cuantas más veces lo sobrevivamos, más intensa e imperiosa se hará la necesidad de sentir dicha satisfacción.*²²

Refirámonos, por último, a un proyecto teórico en el que confluyen crítica literaria, antropología cultural y hermenéutica bíblica. René Girard ha venido elaborando, en los últimos cincuenta años, un ambicioso programa antropológico. Dos son sus principios esenciales. En primer término, el "deseo mimético": los hombres anhelan aquello que también otros desean y esa coincidencia incuba la violencia en tanto que hecho social fundamental; en situaciones extremas, el vínculo colectivo amenaza con disolverse ante la escalada de la rivalidad mimética. Ese riesgo fatal es eludido mediante el mecanismo del "chivo expiatorio", segundo principio del sistema-Girard: para evitar la destrucción generalizada, las voluntades en conflicto focalizan su agresividad sobre una víctima propiciatoria, cuyo sacrificio posibilita la reconciliación consigo mismo del cuerpo social.

La referencia a esos tres paradigmas únicamente abriga la intención de confirmar que, en el panorama teórico contemporáneo, se dan propuestas con las que cabe entablar un diálogo fecundo. En modo alguno supone suscribirlas acriticamente (entre otras razones, porque no resultaría sencillo hacerlas recíprocamente compatibles), aunque sí apreciarlas como posi-

²¹ "[P]ues el pesar que sentimos y sobre todo manifestamos encubre, en realidad, una satisfacción secreta." En: Canetti, Elías. *Masa y poder*. Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2002, pág. 352. Trad.: Juan José del Solar.

²² *Ibíd.*, pág. 291.

bles interlocutoras con vistas a activar un proyecto reflexivo que encare el Holocausto desde una perspectiva antropológico-fundamental.

III. ¿Una metafísica del mal?

Desbordada por la desmesura de la barbarie y estimulada por la nostalgia de lo trascendente en un mundo secularizado, la recepción filosófica del Holocausto es propensa a elaborar una metafísica del mal acontecido; desde ella, amenaza la deriva hacia un mito neognóstico del Mal que, cancelando el esfuerzo crítico-racional, supondría la autodisolución de aquel proyecto reflexivo.

Auschwitz parece propiciar, en los desarrollos teóricos que inspira y en el tono dominante en los discursos sobre el acontecimiento, una “metafísica del mal” o, si se prefiere, una forma de nihilismo consumado que reviste ropajes teológicos... los de la “teología negativa”. Los indicios no son menores. Citaremos cuatro de ellos: la tendencia a caracterizar el exterminio nazi como perpetración de un mal “absoluto”;²³ en consonancia con lo anterior, la demonización del victimario, cuya perversidad excedería cualquier escala humana; la insistencia en la irrepresentabilidad (en todas sus formas: discursiva, jurídica, estética, científica, moral, teológico-religiosa, etc.) del acontecimiento; por último, la caracterización del testigo, en consonancia con la etimología (*mártys* significa, en griego, “testigo”), como “mártir”. Uno solo de esos factores más que probablemente sería insuficiente para justificar la afirmación inicial, pero la sinergia de todos ellos hace difícil no reconocerlo: hablar sobre el acontecimiento-Holocausto induce a adoptar un lenguaje teológico (más específicamente, el del discurso “apofático” propio de la teología negativa).

¿A qué puede responder esa tendencia? Dos son, creemos, las razones principales. En primer lugar, la propia enormidad de lo acontecido: ante las dimensiones, inconmensurables, del daño infligido, parece bloquearse toda tentativa de respuesta (tanto emocional o moral como intelectual). De esa impotencia nacería la tentación de trascender cualquier forma de discurso referida a lo fáctico para instalarse en el plano incondicionado de la metafísica. Por supuesto, de una metafísica negativa, pues lo aquí revelado como absoluto es el mal en su epifanía concentracionaria.

²³ Entiéndase bien: no proponemos relativización alguna del horror perpetrado, sino que nos limitamos a señalar las connotaciones que arrastra consigo el término “absoluto”.

¿Resulta legítimo abordar Auschwitz desde una perspectiva metafísica? No nos apresuraremos a dar una respuesta negativa, aunque sólo fuese por la dificultad de haberse ocupado del horror concentracionario sin verse confrontado con el dilema “silencio o metafísica”. (Dos instancias entre las que la teología negativa, en su renuncia a la palabra afirmativa -“catafática”-, trama más de una complicidad.) ¿Quién negará que, ante una experiencia como la del exterminio nazi, se reavivan los grandes interrogantes sobre nuestra finitud y su posible trascendencia? Con todo, quizá convenga mantenerse en actitud de alerta, dada la facilidad con que una sensibilidad metafísica deriva hacia constructos “míticos”, incompatibles con el compromiso filosófico.²⁴

Una segunda razón es marcadamente epocal. Entre las consecuencias de la dinámica secularizadora de los últimos siglos se cuenta, al menos desde el romanticismo, la presencia en el espíritu europeo de una acentuada nostalgia por lo metafísico-salvífico, como si la instalación en un horizonte de finitud e inmanencia no pudiese satisfacer demandas de sentido que antes -o fuera- de la Europa ilustrada atendía la religión. Tras la “muerte de Dios”, el nihilismo asoma como paisaje irrenunciable de la modernidad tardía, pero coexiste con una vena metafísica, si bien resignada al registro de la nostalgia. Ese nihilismo atravesado por la melancolía habría favorecido la acogida de la *Shoá* en un marco metafísico; la sed de Absoluto se vería paradójicamente saciada en la apoteosis de la negatividad. De nuevo resultaría posible echar mano del erosionado vocabulario metafísico-religioso para nombrar, con temor y temblor, la consumación del mal absoluto.

Hasta ahí llegaría la descripción del inesperado maridaje entre la forma más extrema de mal histórico y el *pathos* metafísico posnietzscheano. Pero resta todavía lo esencial, la pregunta crítica: ¿corre el riesgo la “filosofía después del Holocausto”, en tanto no se inmunice contra el canto de sirenas de una “(a)teología del Horror”, de contribuir a la elaboración de una nueva mitología? ¿Deben la memoria adeudada a los millones de muertos

²⁴ El mito aparenta satisfacer la voluntad de comprensión, pero al precio de desvirtuarla. Cierra en falso la pregunta a la que pretende dar respuesta, por lo que ésta resulta espuria.

²⁵ No se trata de preguntas sólo dirigidas, desde la buena conciencia del que se siente enteramente fuera de peligro, al exterior; quien las formula se las plantea igualmente a sí mismo, pues se identifica con el proyecto de una “filosofía después del Holocausto”: quien esté libre de pecado... Pero saberse vulnerable ante la amenaza redobla la necesidad de vigilancia crítica.

²⁶ Cf. Blumenberg, Hans. *La legitimación de la edad moderna*. Valencia, Pre-Textos, 2008. Trad.: Pedro Madrigal.

y la indignación ante la masacre metamorfosearse en una suerte de culto o liturgia invertidos?²⁵

Concluimos con una reflexión inspirada en Hans Blumenberg.²⁶ En su análisis de la modernidad, Blumenberg remite la configuración espiritual de la Europa cristiana y moderna a una lucha sostenida contra la amenaza gnóstica (escisión de la divinidad bíblica en un aciago demiurgo, creador de un mundo malo, y un Dios salvador del que se espera la redención). La campaña antignóstica, empeñada en devolver a lo mundano su valor, se desplegaría en dos épocas. En primer término, el mundo medieval: en la estela agustiniana, el cristianismo del Medievo intentó restablecer la confianza en el mundo, justamente apelando a la divinidad trascendente; sin embargo, la acentuación de la infinitud y omnipotencia de ésta, muy en particular en los voluntarismos y nominalismos hegemónicos en el período tardomedieval, desemboca en la pérdida de confianza en el mundo. De ahí una segunda batalla, la emprendida por la modernidad, ya no en base a la afirmación de un Dios trascendente sino mediante la autoafirmación de la acción inmanente sobre el mundo.

Situándonos en la perspectiva blumenberguiana, cabe preguntar: en la medida en que no se resista, con todas las armas de la crítica, a la tentación de elaborar una nueva mitología, ¿no se arriesga una “filosofía después del Holocausto” a fomentar una recaída en el gnosticismo, a propugnar un “neognosticismo”? (Del que la unilateralidad con que el pesimismo civilizatorio enjuicia una modernidad de suyo ambivalente podría contener los prolegómenos.)

Un ejercicio responsable de la filosofía, a la altura de las exigencias provenientes de su tradición y en diálogo crítico con su presente, no puede omitir la confrontación con el Holocausto, con su estremecedora enormidad. Siendo así, hoy resulta inconcebible una filosofía que no sea “filosofía después del Holocausto”. Pero ha de seguir siendo eso, filosofía, fiel a un designio de vigilancia crítica frente a los propios excesos.

Libertad de expresión o apología del terror*

Manuel Reyes Mate**

El anuncio, aparecido en un periódico madrileño, de una entrevista a David Irving, presentado como “*gran experto e investigador*” del Holocausto judío, ha vuelto a poner sobre la mesa qué hacer con el negacionismo; es decir, con quienes niegan la existencia del genocidio del pueblo hebreo perpetrado por los nazis. Aquel horror estuvo precedido por ideas que trivializaban la muerte del judío, estimado de raza inferior, y seguido por ideas que negaban que aquello hubiera ocurrido. Sin esas ideas y sin la indiferencia de la opinión pública europea respecto a ellas, el crimen contra la humanidad ejecutado en los campos de exterminio no habría tenido lugar. Por eso suena la alarma cada vez que alguien las repite, sobre todo en lugares con gran resonancia pública.

David Irving es un historiador británico en libertad condicional, tras haber cumplido dos tercios de la condena impuesta por un tribunal austriaco. ¿Delito? Afirmar, por ejemplo, que las cámaras de gas de Auschwitz-Birkenau fueron instaladas después del final de la guerra como atracción turística; es decir, niega el Holocausto. Irving será historiador de profesión, pero “gran” historiador o “experto” en estos asuntos no es. Que el Consejo de la Unión Europea aconseje a los Estados miembros que consideren delito la opinión negacionista indica que estamos ante un tipo de opinión

* Publicado en *El Periódico de Catalunya*, España, 19/9/09.

** Doctorado de la Westfälische Wilhelms-Universität de Munster, Alemania, y de la Universidad Autónoma de Madrid. Investigador del proyecto “La filosofía después del Holocausto”. Director del programa “Enciclopedia iberoamericana de filosofía”.

muy especial. La misma Europa que conquistó con sangre la libertad de expresión pide ahora que se persigan determinadas opiniones. ¿De qué opiniones estamos hablando?

No de las relativas a hechos históricos porque éstos son sencillamente innegables. Imaginemos que alguien negara la Segunda Guerra Mundial o la Guerra Civil Española. Nadie le tomaría en serio, y si se presenta como historiador, diríamos que es un farsante. No habría institución respetable que incluyera entre sus ponentes o articulistas a alguien que defendiera la tesis de que esas guerras sólo han existido en las mentes de algunos novelistas o en las pantallas de cine.

Lo cierto es que gente como David Irving es invitada a congresos o solicitadas sus opiniones en calidad de “expertos”. Lo que interesa de ellos, en esos casos, no es el absurdo de la negación de los hechos, sino su interpretación; a saber, que el nazismo no fue genocida y que lo (poco) que les ocurrió a los judíos se lo tenían merecido. Nada como banalizar los hechos para concluir exculpando a los asesinos y privando de significación a las víctimas. Esa estrategia interpretativa acarreará -es verdad- el descrédito entre los historiadores, pero tendrá a su favor el crédito de los antisemitas. El delito no es la opinión, sino el efecto político que se persigue con una opinión absurda y que sólo es tomada en serio por esa connotación política y moral; a saber, justificar el crimen.

Por estas razones, el negacionismo no es un asunto que se tenga que resolver en el negociado de la libertad de opinión, sino en el de la exaltación del crimen como arma política. Ése es el convencimiento que subyace a la recomendación de la Unión Europea, desoída ciertamente por el Tribunal Constitucional de España, que no lo considera delito.

Cuando se habla de hechos en relación al Holocausto judío, hay que tener presente una dificultad específica que no se da en otros genocidios. El proyecto nazi de destrucción se proponía no sólo acabar físicamente con los judíos, sino también no dejar rastro, ni huella, para que en el futuro no hubiera memoria de los hechos. Aunque el proyecto se llevó a cabo -por eso el Tribunal de Nürenberg sentenció que se había producido un crimen contra la humanidad-, lo cierto es que Hitler fue vencido y no lo pudo consumar. No pudo borrar todas las huellas, ni eliminar a todos los testigos. Por eso sabemos tanto. No todo, desde luego, porque -como decía Primo Levi- quienes apuraron el cáliz del horror no volvieron para contarlos o enmudecieron en vida, como los famosos “musulmanes” de los campos de exterminio. ¿Podemos negar la angustia de los que murieron en las cámaras de gas porque no hay testigos que la pueda contar? La derrota de Hitler nos ha permitido conocer mucho porque, en su delirio triunfalista, toma-

ron nota de todo, pensando administrar ellos solos, en el futuro, el secreto de la barbarie. Pero hay un silencio de hechos que tuvieron lugar y de los que no hay memoria. Eso no puede llevar al negacionismo, sino a valorar aún más los hechos narrados por los supervivientes.

Los negacionistas son los únicos que viven como si el proyecto de olvido hubiera triunfado, como si Hitler no hubiera sido vencido. Son víctimas de sus propias ilusiones. Si lo que nos preocupa es la información histórica, ni un minuto deberíamos perder con estos estafadores intelectuales. Lo preocupante es el juego que se les da y el eco que encuentran. David Irving ya vino a España, invitado por Fuerza Nueva y la librería Europa de Barcelona, conocido centro de propaganda neonazi. La caja de resonancia del neonazismo es la ultraderecha, y quienes se empeñan en darles juego son claramente antisemitas o ingenuos que no han descubierto que el problema no es la libertad de expresión, sino la apología del terror.

La ley, la modernidad y el judío

A propósito de un reciente libro sobre
El mercader de Venecia

Arnoldo Siperman*

1. Sobre máscaras y tiempos

Las reflexiones que siguen me han sido sugeridas por la lectura de un excelente libro de reciente aparición, cuyo eje es el estudio de una de las obras más difundidas, trabajadas y polémicas de William Shakespeare: *El mercader de Venecia*.¹ Lo que estoy presentando no son más que apuntes, que nada pretenden agregar a lo allí escrito ni constituir un estudio más sobre esa obra, sino simplemente formular algunas reflexiones que, a partir de la figura de su protagonista y su desventura final, aludan a la posición del judío respecto de algunos aspectos del modo de operar la función dogmática en la modernidad occidental.

El carácter provocativo del libro -en el sentido de disparador de inquietudes y motivo de comentarios- arranca desde su título. Como lo confirma luego su lectura, alude a las máscaras (*personae*, en latín) propias de la escena teatral greco-romana: la trágica y la cómica. Se adecua a su tema, ya que la pieza puede ser leída -y su puesta en escena, vista- desde una u otra perspectiva, independientemente de que el autor la haya caratulado como “*comical history*” (historia cómica). Esas diferencias de perspectiva son de importancia principalísima, más que en términos de comprensión de la

* Abogado. Ex vicedecano del Colegio Nacional de Buenos Aires. Ex docente de las facultades de Derecho y de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires.

¹ Me refiero a: Rinesi, Eduardo. *Las máscaras de Jano. Notas sobre el drama de la historia*. Buenos Aires, Gorla, 2009. El trabajo de Rinesi está precedido de un prólogo de Lucas Fragasso.

obra, en el sentido de ubicación del lector o el espectador en un punto central: la posición frente al judío, personificado por el prestamista Shylock. Al mismo tiempo, como señalamiento de la posibilidad de que esta obra haya desbordado los límites tradicionalmente impuestos a la tragedia y la comedia, impidiendo situarla en forma neta en cualquiera de esos dos polos o, para decirlo mejor, exigiendo una mirada que abarque a ambos.

Pero el título tiene una complejidad mayor porque esa primera relación binaria, que anticipa la reiteración de oposiciones a lo largo de toda la obra, es puesta en sintonía con Jano, un personaje mítico que no tiene mayor relación con las máscaras teatrales, pero que en este trabajo pasa a tenerla, gracias a la invocación del autor del libro. Ianus -según su nombre romano- no lucía máscaras que anunciaran su carácter, ocultaran la individualidad del actor y amplificaran su voz, sino que tenía dos rostros, sin diferencia significativa entre ellos. Era bifronte porque estaba entre el pasado y el futuro y podía ver ambos desde un presente en el cual no tenía rostro alguno (su propio perfil).² Y así está usado este personaje de la mitología romana en el título del libro, o como alusión a un Shakespeare -o a sus personajes- montado sobre un pasado y oteando el futuro, como ya lo había hecho en su *Hamlet* -y como lo era el desventurado príncipe-, como poeta y dramaturgo de la transición y de cuanto de precario, inseguro e incluso enigmático rodea a los grandes cambios. Pero superponiéndole las máscaras, como alusión a las dos formas de la representación escénica; alusión "sobreimpresa" a los rostros apuntados, al tiempo que se va, y al que adviene. Ése es un singular mérito poético: haber establecido esa consonancia en el frontispicio de su libro. Consonancia, que no quiere decir coincidencia, como si dijéramos que tragedia y comedia iluminan (u oscurecen) el momento del perfil de los rostros, en el cual pasado y futuro se hacen, pese a su oposición, casi indiscernibles; tanto como ocurre con la comedia y la tragedia, de alguna manera entretreídas en *El mercader de Venecia*.

2. La lucha por el derecho. El jurista y el judío

Los actores de *El mercader de Venecia* -Shylock, en particular- lidian con la ley. Es pertinente, entonces, poner atención a la mirada de un jurista

² Jano era el dios de los comienzos y los finales. Por eso le fue consagrado el primer mes del año, llamado *Ianuarius* en su homenaje. Su representación habitual es bifronte; esto es, con las dos caras mirando en sentidos opuestos, con lo que el presente se hace fugaz y huidizo. Es el patrocinante de los cambios y las transiciones, de los momentos en los que se traspasa el umbral que separa el pasado y el futuro. Su protección, por tanto, se extiende sobre quienes desean variar el orden de las cosas.

respecto del modo en que la acción dramática se articula con la legislación y cómo resultan valorados su imperio y sus complejidades.

Rudolf von Ihering (1818-1892) fue uno de los más renombrados juristas del siglo XIX. Un profesor y publicista que ejerció gran influencia en su tiempo y en la doctrina jurídica y la filosofía del Derecho posteriores. En 1872 publicó *La lucha por el derecho*, donde desarrolló aspectos centrales de su pensamiento, superponiendo a su fundamentación intelectual historicista criterios recogidos del evolucionismo naturalista. Su tesis central: el derecho evoluciona por el obrar consciente del hombre y en el marco de un estado de permanente confrontación. Las instituciones jurídicas no son vistas, por lo tanto, como construcciones conceptuales derivadas racionalmente de principios eternos, como lo habían preconizado los iusnaturalismos de variada laya, pero tampoco como producto espontáneo del cuerpo místico del pueblo, como lo auspiciaban las orientaciones vinculadas al romanticismo. En esos términos consumó Ihering, en este libro, su divorcio del sentimentalismo del *Volksggeist*,³ que había sido central en la doctrina de la Escuela Histórica del Derecho, en la cual se había formado como jurista, pero lo hizo ratificando el rechazo del iusnaturalismo, que ya la escuela había desestimado.

El tema principal de *La lucha por el derecho* es el papel decisivo que se atribuye a lo agonal en la historia. Las instituciones jurídicas, antes de su consagración por el legislador histórico y concreto, no eran sino la plataforma programática de algunos hombres, y aun de algunas naciones. En las palabras de Ihering:

*Todo derecho en el mundo debió ser adquirido por la lucha; esos principios de derecho que están hoy en vigor ha sido indispensable imponerlos por la lucha a los que no los aceptaban, por lo que todo derecho, tanto el derecho de un pueblo como el de un individuo, supone que están el individuo y el pueblo dispuestos a defenderlos. El derecho no es una idea lógica, sino una idea de fuerza; he aquí por qué la justicia, que sostiene en una mano la balanza con la que pesa el derecho, sostiene con la otra la espada que sirve para hacerlo efectivo.*⁴

³ “Espíritu del pueblo”, expresión alemana que adquirió gran difusión a partir del romanticismo.

⁴ Ihering, Rudolf von. *La lucha por el derecho*. Buenos Aires, Lacort Editor, 1939. Trad. del alemán: Adolfo Posada. Prólogo: Leopoldo Alas (Clarín). Reseña introductoria: Martín Bofill Soler. Las citas han sido tomadas de la antología de textos: *Ihering*. Buenos Aires, CEDAL, 1968, pp. 47 y 66, respectivamente, con estudio introductorio mío.

El derecho, como resultante de un conflicto y como instrumento de poder, definido -entonces- como “*el complejo de normas coactivas válidas en un Estado*”. Allí está el núcleo de otra de las breves y célebres fórmulas de Ihering, la del derecho como “*política de la fuerza*”.

La reformulación agonal y finalista del positivismo jurídico historicista, que formula Ihering, transita por un desfiladero, en el cual debe evitarse caer en la trampa naturalista del determinismo o el mecanicismo, tanto como sucumbir frente al idealismo de cuño hegeliano. Para decirlo con pocas palabras: en su pensamiento, la historia no es la actuación de marionetas de sus procesos ciegos ni de conceptos en los que se despliegue la Idea en el permanente enfrentamiento con su contradicción. Sus protagonistas son seres humanos de carne y hueso, dotados de voluntad e impulsados por sus intereses. Esa voluntad es preponderante, no solamente en el plano individual, sino también con respecto a esa voluntad del Estado, que informa a las instituciones jurídicas y se expresa en la coacción. La lucha importa un obrar consciente y voluntario del hombre y de los pueblos, obrar guiado por sus intereses, de modo que el orden jurídico-histórico concreto constituye un momento de garantía de esos intereses. Como lo resumió Dino Pasini,⁵ la clave de arco de la construcción especulativa de Ihering podría expresarse en “quiero, luego soy”, sustituyendo al entimema cartesiano “*cogito ergo sum*”.

El disenso y la controversia, la colisión de intereses, aparecen como elementos naturales de la evolución de la sociedad humana, pero tienen también su lugar en el plano valorativo. La lucha por el derecho es elevada a la categoría de un principio ético, que impone a los ciudadanos, individualmente, y a los pueblos el deber de actuar para su conservación y defensa. Ihering insiste vigorosamente en que se configura en ello un deber que ha de ser ejercitado en todos los niveles y en todas las ocasiones. Padecer en silencio una injusticia, abjurar de la lucha por evitarla y superarla, agravia al orden jurídico tanto o más que el entuerto mismo; y en cada acción de los ciudadanos encaminada a defender el derecho propio y salvaguardar el orden jurídico hay un irrenunciable valor ético.

En ese contexto, subtendido por una idea de progreso que va de la consagración de derechos subjetivos de los que no se gozaba a la consiguiente reforma de la ley, el jurista convoca a Shakespeare y a su judío Shylock cuando reclama para sí el amparo de la legislación que rige para todos en Venecia. Lo exhibe como ejemplo poderoso del contenido moral de esa lucha. Démosle nuevamente la palabra:

⁵ Pasini, Dino. *Ensayo sobre Ihering*. Buenos Aires, EJE, 1962.

Es el espíritu de venganza y el odio los que impulsan a Shylock a pedir al tribunal la autorización para cortar su libra de carne de las entrañas de Antonio, pero las palabras que el poeta pone en sus labios son tan verdad en ellos como en cualesquiera otros; es el lenguaje que el sentimiento del derecho lesionado hablará siempre; es la potencia de esa persuasión de que el derecho debe ser siempre derecho; es el entusiasmo apasionado de un hombre que tiene conciencia de que no lucha sólo por su persona, sino también por una idea.

La libra de carne que reclamo (le hace decir Shakespeare)/La he pagado largamente, es mía y la quiero;/¿Qué es vuestra Justicia si me la negáis?/El derecho de Venecia no tendrá fuerza alguna/...Ésa es ley que yo represento/...Yo me apoyo en mi título.

El poeta, en estas cuatro palabras -“yo represento la ley”-, ha determinado la verdadera relación del derecho, bajo el punto de vista objetivo y subjetivo, y la significación de la lucha para su defensa mejor de lo que pudiera hacerlo cualquier filósofo. Estas palabras cambian por completo la pretensión de Shylock en una cuestión en la que de lo que se trata es el mismo derecho de Venecia. ¡Qué actitud más vigorosa toma este hombre, en su debilidad, cuando pronuncia esas palabras! No es el judío que reclama su libra de carne, sino que es la misma ley veneciana la que llega hasta la barra de la Justicia, porque su derecho y el derecho de Venecia son uno mismo; el primero no puede perecer sin perecer el segundo; si, pues, sucumbe al fin bajo el peso de la sentencia del juez, que desconoce su derecho por una burla extraña; si lo vemos herido por el dolor más amargo, cubierto por el ridículo y completamente abatido, alejarse vacilante, podemos entonces afirmarnos en ese sentimiento de que el derecho de Venecia está humillado en su persona, que no es el judío Shylock quien se aleja consternado, sino un hombre que representa al desgraciado judío de la Edad Media, ese paria de la sociedad que en vano grita: ¡Justicia! Esta opresión del derecho de la que es víctima no es todavía el lado más trágico y más conmovedor de su suerte; lo que hay de más horrible es que ese hombre, que ese infeliz judío de la Edad Media, cree en el derecho, puede decirse, lo mismo que un cristiano. Su fe es tan inquebrantable y firme como una roca, nada la conmueve; el juez mismo la alimenta hasta el momento en que resuelve la catástrofe y es aplastado como por un rayo; entonces contempla su error y ve que sólo es un mísero judío de la Edad Media, a quien se niega la justicia y se lo engaña.⁶

⁶ Ihering, R., op. cit.

Algo para observar. En esas pocas líneas, Ihering alude al judío que protagoniza la pieza de Shakespeare ubicándolo en la Edad Media en tres oportunidades, como subrayando esa medievalidad. Deja, por esa vía, la sensación de referirse a un estatuto de paria, infelicidad y miseria como cosa del pasado con respecto a la época en que escribía (lo recuerdo: 1872). Me parece que esa insistencia en lo medieval de Shylock debería atribuirse a que el jurista consideraba que, para el tiempo en que redactaba su libro y teniendo en cuenta el estado en que se encontraba el proceso de emancipación civil de los judíos europeos, la situación de éstos había experimentado un cambio profundo, en el sentido de integración a la sociedad y de un mayor respeto social e institucional. En más de un aspecto había buenas razones a favor de esa visión del tema. Pero debe suponerse que un hombre vinculado a la vida pública y universitaria de su tiempo no podía ignorar que, a la sazón, estaba en marcha una más intensa y renovadamente fundada oleada antijudía -al menos, en Alemania y Francia-, que ya Gobineau había publicado su infame manifiesto racista y que Richard Wagner estaba librando su propia guerra contra el judaísmo, desarrollando su actividad antijudía en un clima propenso a prestar atención a sus agresiones. Poco antes había Karl Marx publicado su conocido y muy polémico trabajo *La cuestión judía*⁷ y poco después se fundaba la Liga Antisemita en Alemania. En pocas palabras, estaba en proceso de instalación el moderno antisemitismo político, afirmado sobre el cimiento de la antigua judeofobia cristiana, pero modelado ahora por una “ciencia de la raza” en pleno despliegue. No parece haber vacilado, sin embargo, en utilizar la imagen del judío maltratado para enunciar el significado ético y la dignidad moral implicados en la lucha por el derecho, a la que asignaba un lugar central en su concepción jurídica. Dicho de otra manera y partiendo de la condición del paria medieval, la pieza teatral en cuestión permitía al jurista construir una imagen del judío europeo como expresión de la lucha por la dignidad, percibiendo en el personaje de la obra de Shakespeare su ejemplo paradigmático. Lo veía como un valeroso agente de progreso institucional.

La lucha por el derecho, por la vigencia de un derecho subjetivo que -en el marco de la concepción liberal y del iuspositivismo- no puede separarse de su consagración en las previsiones de la ley, la lucha por establecer un derecho y por sostenerlo, tiene un costo, que puede ser visto como un cargo a la cuenta del progreso. ¿Quién habrá de pagarlo? Es sólo una parte

⁷ Véase el texto completo, precedido de la publicación que diera lugar a la respuesta de Marx, en: Bauer, Bruno-Marx, Karl. *La cuestión judía*. Barcelona, Anthropos, 2009, con estudio introductorio de Reyes Mate.

del tema, que tiene que ver con el proceso de emancipación de los judíos, y también con la reafirmación de la judeofobia europea: el judío no habrá de ser eximido de pagar un precio por los derechos que logra consagrar o que tiene éxito en defender.

3. Invocando la ley. *Pacta sunt servanda*

Antonio, el viejo y experimentado mercader de Venecia, ha comprometido una libra de su carne en garantía de la restitución de un préstamo otorgado por Shylock. El capital no ha sido devuelto en la oportunidad en que hubiera debido serlo y el acreedor reclama la ejecución de la garantía. Invoca la legislación en sustento de su pretensión, y todos los personajes de la pieza parecen coincidir en un punto: la ley, efectivamente, ampara a Shylock. ¿Qué ley? La veneciana, desde luego. El judío no recurre al imposible amparo de otra legislación -la mosaica, por ejemplo- ni a estatuto personal, régimen de excepción o privilegio que algún príncipe hubiera podido otorgarle, ni a él ni a su comunidad de pertenencia. Pide que apliquen a su acreencia la misma ley que se aplicaría al crédito de cualquier otro acreedor.⁸ Su demanda es la de igualdad de trato.

El dispositivo concreto de la ley cuya aplicación demanda Shylock no es menor. No se trata de la regulación de alguna cuestión accesoria, un reglamento acerca de temas secundarios o con poca repercusión en el desenvolvimiento de las actividades que tienen lugar en la ciudad. Reclama la aplicación de un principio legal sustancial, sin cuya plena vigencia no se sustenta la vida en ella, no es posible el comercio, prácticamente no es imaginable la convivencia. Es el principio que la tradición romano-canónica expresó con la breve fórmula "*pacta sunt servanda*", recogida en plenitud por el *ius commune* de las ciudades italianas de la Baja Edad Media y que aún hoy, en el siglo XXI, sigue siendo medular: la soberanía del contrato. Brevemente: que el contrato (acuerdo entre dos o más partes sobre una declaración de voluntad común, por medio del cual regulan sus derechos y obligaciones) forma, para los contratantes, una regla a la cual están sometidos como a la legislación misma. Los pactos están para ser cumplidos, tanto como obedecida debe ser siempre la ley.

⁸ Debería ser obvio, pero prefiero señalarlo: estoy discurriendo al interior del drama teatral, evitando referencias concretas al derecho de obligaciones, al dispositivo de las cláusulas contractuales y al régimen jurídico de garantías efectivamente vigentes en los diversos momentos históricos, las que podrían ser relevantes en otro tipo de análisis, pero que -en cambio- despojarían de todo sentido a la acción dramática.

Shylock requiere de la autoridad pública lo que ésta no puede sino admitir que tiene pleno derecho de requerir: que se cumpla exacta y precisamente lo que ha sido contratado con un ciudadano cristiano. Con lo cual, el judío despreciado, miserable y maltratado, actuando desde el lugar que la propia ciudad le ha asignado -la de dedicarse profesionalmente al préstamo a interés-, está poniendo a Venecia entre la espada y la pared. No puede la Serenísima sino admitir que el requirente tiene derecho a su reclamo, que está amparado por la ley, por una ley que es fundamental para que las instituciones sigan funcionando y que es condición de posibilidad del desarrollo de los negocios, y al mismo tiempo, se encuentra en la imposibilidad de consumir el sacrificio de la vida del mercader Antonio a las exigencias del implacable acreedor judío.

Es mucho lo que podría decirse -y se ha dicho- a estos respectos. Que se pone en juego, una vez más, la colisión entre moralidad y legalidad. Que por encima de las leyes ordinarias, que regulan los derechos de las personas, emanadas de legisladores humanos, hay leyes superiores, o bien ínsitas en la naturaleza o bien provenientes de una fuente divina. Que no es conforme con esas leyes de mayor jerarquía, escritas o no, admitir el cumplimiento estricto de la garantía ni, por lo tanto, que se considere a Shylock moralmente habilitado para exigirlo. Máxime, podría agregarse que el contenido económico del contrato, que es lo que debería ser, en última instancia, la justificación de su soberanía -si se hace abstracción de su obligatoriedad como efecto directo de la función dogmática que se le reconoce en Occidente-, podría satisfacerse por otros medios, que ahorraran el sacrificio humano. Que frente al contenido concreto del contrato, el principio *dura lex sed lex*⁹ no debería prescindir del examen de la validez jurídica de una convención cuya ejecución en especie tendría consecuencias que el propio sistema legal repele.

Pero nada de eso aparece en la “defensa” de Antonio, quien habrá de salvarse no por la fuerza de sus argumentos ni como efecto de su propia “lucha por el derecho”, sino por la astucia de falsos jueces y por un ejercicio de poder péfido e hipócritamente relacionado con la ley. La argumentación defensiva del mercader cristiano ni siquiera existe como expresión de un requerimiento fundado en el dispositivo de la legalidad. Se limita a buscar amparo en terrenos -extralegales- en los cuales habrá inevitablemente de fracasar: pedir piedad, recurrir a la caridad (virtud cristiana, por cierto, inoponible al judío por su calidad de tal); recursos ineficaces, cuenta habida del odio y espíritu vengativo que inspiran al acreedor. Tampoco habrá de

⁹ Expresión latina que significa que la ley debe ser cumplida, pese a su dureza.

servir a sus fines la oferta de más ganancia, de mayor rédito sobre el capital prestado, porque ese odio y ese deseo de venganza, firmemente anclados en el maltrato y las injurias de que se le había hecho previamente objeto, prevalecerán sobre la codicia del prestamista. No cabe razonablemente imputarse a su afán de ganancia lo que condujo a Shylock a las sucesivas actitudes (¿errores?) que culminaron en su ruina: exigir una garantía que era evidente que tenía destino de no ser debidamente atendida en su oportunidad y reclamar luego, ante los magistrados, su ejecución en especie. En este punto, algo hay de insuperablemente enigmático en el personaje central de la obra.

Shylock ha quedado encerrado en el juego dramático, que va deslizándose a una auténtica tragedia. Venecia arriesga mucho si no ampara la plena vigencia de la ley contractual; sus magistrados y sus ciudadanos no pueden dejar de advertir que la posición política de la república en el mundo de su tiempo depende del rigor de su credibilidad comercial, de la fe de las promesas y de los contratos. Por eso, quienes llevan la voz de sus intereses habrán de proponer al prestamista soluciones alternativas: le ofrecen, apostando a su codicia de usurero, la devolución de su capital con una inusual y muy considerable ganancia. Al margen de que este sorprendente acreedor haga prevalecer su deseo de dañar a Antonio, no puede haber escapado a Shylock, a partir de cierto momento en el crecimiento de la mutua inquina, que ni bien ceda y acepte una solución de compromiso, nada ni nadie habrá de protegerlo de la saña vindicativa de los cristianos. Es muy probable que Shakespeare, a partir del conocimiento de la Venecia de su época, supiera muy bien qué era lo que verosímilmente podría ocurrirle al judío una vez desaparecida su condición de acreedor y qué hubiera podido entonces esperarse de la ley veneciana, de la honorabilidad de sus potentados y de la ecuanimidad de sus magistrados.

4. Una historia en dos ciudades

El mercader de Venecia se desarrolla en dos ciudades. Una de ellas, obviamente, la opulenta capital adriática, Venecia.

Fundada en la primera mitad del siglo V por fugitivos de las invasiones longobardas que buscaron asilo en la insularidad del lugar, llegó a ser la principal potencia cristiana, comercial y naval, en la cuenca oriental del Mediterráneo.¹⁰ Hacia la época en que se escribió y estrenó *El mercader...*,

¹⁰ Conviene recordar la participación veneciana, formando parte de la liga integrada con España, Génova y la Santa Sede, en la batalla de Lepanto (1571), que puso freno a la expansión naval del imperio otomano.

era considerada -especialmente fuera de Italia- como un ejemplo, casi mítico, de un orden político e institucional modelo, que tomaba lo mejor de cada uno de los tipos de forma de gobierno que habían descripto Aristóteles y Polibio. El mito de Venecia reposaba en la idea de que la comunidad veneciana era inmortalmente serena,¹¹ por su combinación balanceada con perfección de los tres elementos: monarquía, aristocracia y democracia. Esta visión idealizada fue empleada, desde fines del *Quattrocento*, para oponer a la imagen de turbulencia de la política florentina el modelo -seguramente idealizado- de un régimen basado en la ciudadanía y en una política ordenada, un humanismo cívico con larga repercusión, al que no fue ajeno, en su hora, Shakespeare.¹²

De manera que en el planteo básico de *El mercader...* se enfrentan el individuo Shylock, el judío cruel, despiadado y rencoroso, por una parte, y por la otra, la comunidad cristiana de la ciudad tenida como modelo de buen orden y de gobierno equilibrado, que reunía lo mejor de cada una de las formas de gobernar aceptadas por las tradiciones.

Pero también estos protagonistas tienen doble rostro. Ya algo hemos visto respecto de Shylock, que, aunque inspirado en un repudiable -aunque bien comprensible- sentimiento de odio y una no plausible sed de venganza, se erige en luchador por la plena vigencia de la ley, al punto de hacer de su reclamo la representación misma de esa legislación. Exhibiendo, además, una vena humanista, que implica un serio compromiso para los principios morales que pudiera exhibir la ciudad para oponerlos a sus pretensiones. Hay que remitirse, sobre ese particular, al bello discurso que el poeta pone en su boca, reivindicando la igualdad entre todos los seres humanos, todos por igual sujetos de amor y odio, de placer y dolor y hasta de la risa de las cosquillas. Discurso que parece anticipar al que Lessing hará pronunciar a Natán, el Sabio, ya en pleno desarrollo del pensamiento ilustrado: “¿*acaso no somos hombres, antes que judíos, cristianos o musulmanes?*”.

También la república veneciana tiene otro rostro, uno distinto al que se le asignaba en el contexto de controversias políticas ajenas a ella. Se trataba, en realidad, de un orden hipócrita, cuya política y gobierno estaban

¹¹ La expresión es de Pocock, John Greville Agard. *The Machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton & Oxford, Princeton University Press, 1975, pág. 102. Claro que no resultó inmortal. Venecia perdió su calidad de Estado soberano cuando, tras una prolongada decadencia, claudicó ante el empuje del ejército napoleónico. Caso extremo de pragmatismo: sus propios gobernantes declararon extinguida su independencia. La definitiva acta de defunción fue extendida en 1797, en el acuerdo franco-austríaco conocido como Tratado de Campoformio.

¹² Véase, sobre estos temas, Pocock, J., op. y loc. cit.

dominados por la intriga, el espionaje, la delación, la prisión y las más crudas traiciones. Un ejemplo eminente, coincidiendo en el tiempo con la escritura de *El mercader...*: se cierra, en esa espléndida ciudad, la trampa mortal de la que fue víctima Giordano Bruno. Sus ideas y la animadversión eclesiástica lo habían mantenido en tierras protestantes -incluso, Inglaterra- hasta que, a instancias del joven aristócrata Giovanni Mocenigo, se trasladó a Venecia, supuestamente para impartir sus enseñanzas. Pero fue allí entregado a la Inquisición romana, que lo retuvo preso y bajo tortura durante ocho años. Finalmente, terminó sus días en la hoguera, en Campo di Fiori, en febrero de 1600.

La otra ciudad se llama Belmonte. Es una utopía; no existe en lugar alguno del mapa. Es ordenada, rica y feliz. De alguna manera podría decirse que es tan irreal como el modelo que de Venecia hacían, fuera de ella, quienes deseaban contrastarla con la realidad política de otras ciudades y de otros estados.

A diferencia de Venecia, que recibe extranjeros y tolera su presencia en la medida de su aporte a los negocios de la república¹³ y que hospeda una comunidad judía, si bien relegándola a una zona de la ciudad¹⁴ y al ejercicio de determinadas actividades, no hay en Belmonte extranjeros ni judíos. En cuanto a los primeros, aparecen solamente dos, de alcurnia: un marroquí y un aragonés. Su presencia implica una módica perturbación; pero están de visita, al sólo efecto de participar en un extravagante concurso por la mano de la rica heredera Porcia: participan, pierden y se esfuman. En lo que atañe a los judíos, está claro que no hay en Belmonte lugar para ellos. Shylock es el único de los personajes relevantes del drama que ni siquiera pisa la fantástica ciudad. No hay en ella prestamistas, no hay hebreos pretendiendo que un cristiano cumpla su promesa contractual. La ciudad, que se muestra como el lugar de la felicidad, es *Jüdenfrei* (libre de judíos); o para decirlo mejor, en el paroxismo de lo que habría de sobrevenir siglos más tarde, *Jüdenrein* (limpia de judíos).

Belmonte es el lugar en el cual los deseos son atendidos a pleno y satisfechos exhaustivamente. Hasta el azar colabora, aunque quizá con alguna astucia de por medio, actuando a favor de la juventud y la belleza y en contra de los extraños, de modo de lograr que todos (los jóvenes y bellos, como lo subraya atinadamente Rinesi) alcancen la felicidad que merecen,

¹³ Alemanes, griegos y hasta turcos no cristianos fueron autorizados a mantener instalaciones comerciales, depósitos y establecimientos de tránsito, como el famoso Fondaco dei Turchi.

¹⁴ Estaban confinados, en principio, en el barrio cercano a la fundición; "*ghetto*", en dialecto véneto.

por su riqueza y lejanía del mundo miserable de los conflictos y las contradicciones.

En Venecia hay lucha, y en la lucha hay ganadores y perdedores. En Belmonte, la confrontación dura es reemplazada por galanteos y por juegos en los que nadie pierde (salvo los dos participantes perdedores en el concurso por la bella Porcia; pero no se computan, son sólo advenedizos extranjeros, cuya fugaz presencia sólo sirve para ratificar el exclusivismo de la ciudad). Es un lugar de entropía, del cual debería pensarse que, de puro satisfecho, muere el deseo. Es lo unánime, donde cada cosa y cada quien ocupa el lugar que por destino le corresponde. Los que no tienen lugar preasignado en la ciudad ideal están fuera de ese paraíso: Shylock, que no puede irse de ella porque tampoco ha podido entrar ni transitarla, mas también Antonio, quien no siendo judío, ha podido entrar y transitarla, pero al solo efecto de irse, ya que su presencia podría perturbar la plena felicidad de Porcia y su esposo. De ese lugar de maravilla partió quien habría de constituirse en juez, no en términos de vocación profesional o ansia de justicia, sino con el deliberado y excluyente propósito de condenar al judío de Venecia y, de paso, asegurarse el alejamiento de Antonio.

Venecia está viva, con lo bueno y con lo malo. Hay diversidad, aunque tan mal tolerada como corresponde a su vocación monista y, a la vez, expansiva. La otra ciudad, en cambio, es el inhumano mundo desolado de la unanimidad; no existe, salvo como necesidad de la trama teatral. No obstante, ¿por qué no imaginar a Belmonte, unánime, joven, bella, inescrupulosa, exportadora de violencia antijudía y -más que cualquier otra cosa- *Jüdenrein*, como un anticipo del sueño ario de vocación milenaria?

5. El teatro de la jurisdicción

El discurso jurídico exhibe su productividad social frente al conflicto en la puesta en escena del proceso que habrá de culminar con la sentencia, momento en que se declara la verdad y queda juzgado el diferendo (como se viene diciendo desde los tiempos históricos de Roma, vía la recepción medieval, *res iudicata pro veritate habetur*).¹⁵ Es el acto en el cual el o los jueces aparece/n hablando en el nombre sagrado de la ley. Lo cual presupone la presencia de magistrados, teóricamente imparciales, autorizados a “decir el derecho” (*iurisdictio*) e investidos de la facultad de hacer cumplir sus decisiones (*imperium*). Sus atribuciones, su aptitud para dirigir el de-

¹⁵ La cosa juzgada se considera verdad.

bate procesal y para dictar el pronunciamiento final están establecidos en el mismo régimen legal que servirá de base para el juzgamiento. El sistema legal y judicial cumple, de tal manera, la función que tiene socialmente asignada y, a la vez, clausura allí su lógica, expresándose según la poderosa metáfora de que es la ley, puro texto sin sujeto, la que habla por la boca de los magistrados, a los que ella misma ha investido de la aptitud necesaria para hacerlo.¹⁶

Shylock reclama ante los tribunales de la ciudad. Exige la libra de carne que Antonio ha comprometido. Se establece el escenario del proceso y, como culminación, se le concede lo que reclamaba, pero bajo condición de no derramar ni una gota de la sangre de Antonio. Forma taimada de negarle en lo sustancial lo que se le concede en lo formal. Ante la imposibilidad de ejecutar el fallo, queda Shylock como reo de una tentativa criminal contra el mercader cristiano y termina perdiendo sus bienes, su hija y su religión. Condenado, confiscado y convertido.

Pero, en rigor, no ha existido proceso judicial alguno. El judío fue engañado, escarnecido y, finalmente, destruido en su persona, sus bienes, su familia y sus más preciadas creencias. La puesta escénica que sirvió de marco para su condena no constituyó debate alguno ante un magistrado. Ni magistrado hubo; lo que hubiera debido ser el debido proceso de ley, ha sido una farsa sangrienta, en la cual nada era lo que parecía ser, menos aún lo que debería haber sido.

Bajo la autoridad ducal, quien actuó realmente como juez era quien abogaba por Antonio; ni pizca de imparcialidad. Pero ese abogado no era el sabio jurista que como tal había sido presentado, sino Porcia, la dama de Belmonte, adecuadamente travestida. No se le atribuía lugar institucional, ni pretendía ser como esos jueces itinerantes ingleses, de los que Shakespeare hubiera podido tener noticia. Su título, falso, era una cierta sabiduría de la ley. El supuesto juicio debía necesariamente desembocar, según los planes de la astuta mujer, en un pronunciamiento que la autoridad pública habría de convalidar, por el cual prevalecería el orden cristiano sobre los requerimientos del judío, pese a reconocerse -en ese mismo acto- que, en términos de estricta legalidad, le asistía el derecho que sustentaba su pretensión. La astucia de Porcia, quien también tenía sus motivos personales y privados para prestarse a este juego, está en total coincidencia con lo que podríamos considerar como leyes fundamentales de Venecia.

¹⁶ Véase: Siperman, Arnoldo. *La ley romana y el mundo moderno. Juristas, científicos y una historia de la verdad*. Buenos Aires, Biblos/Deseo de Ley, 2008.

La conexión de los participantes principales con la ley es diferente, pero -en un análisis más cuidadoso- no contrastante. La ambigüedad sustantiva de sus respectivas posiciones frente a la legalidad, en relación con las motivaciones explícitas de cada uno de ellos, no se concilia con lecturas maniqueas, lo que hace tanto más interesante detenerse en los matices. Aunque impulsado por su resentimiento, de Shylock -que ha renunciado, por ello, al beneficio puramente económico proveniente de su calidad de acreedor- puede decirse, con palabras de Ihering, que lucha por el derecho. Es cierto que pretende que se impongan duras condenaciones sobre Antonio, pero no lo es menos que a este experimentado hombre de negocios nadie lo obligó a constituir una garantía tan gravosa y que, al fin y al cabo, fueron también motivaciones privadas las que -en definitiva- le impulsaron a hacerlo: retener el afecto de su joven amigo. Porcia, en cambio, persigue su beneficio personal; su objetivo es su propia felicidad íntima, nadie diría que lucha por el derecho. Por el contrario, se relaciona perversamente con la ley, a la que instrumentaliza en términos de su propio deseo. Obtendrá lo que quiere, y eso que anhela es externo al proceso en el cual aparece aportando solución. Farsante e inescrupulosa, hará pagar el precio de la satisfacción de su deseo al judío Shylock y también, aunque de manera diferente, al mercader Antonio, demasiado cercano al hombre que ella ama y a quien, entonces, es menester alejar.

Todo ello se juega en la puesta escénica del proceso conducido en Venecia, en el cual culminan las oposiciones que recorren la historia actuada con el amparo de las dos máscaras y en el recodo de los dos tiempos.

Shylock, enfrentando en absoluta soledad a la ciudad que lo detesta, demanda en base a un título legítimo, auténtico y no objetado en su valor legal. De su lado está la soberanía de la ley. Se le opone la cristiandad de la ciudad, actuando como un bloque, representada por el magistrado que no lo es, fundándose en un fermentado título de aptitud para juzgar. De su lado está lo no escrito de la inviabilidad del reclamo del judío en la ciudad cristiana.

Veamos la actuación pseudojudicial desde otra perspectiva. Se trata de un juicio promovido por Shylock, demandando la ejecución de la garantía pactada en su favor, que termina con el judío condenado, infamado, perdidos sus bienes, destruido en su relación con su hija y, como denigración final, forzado a aceptar el cristianismo. Sin acusación, sin defensa, lo sentencia un tribunal de excepción, cuyo magistrado es una impostora, para quien todo el asunto es simplemente un medio para hacer prevalecer su más descarnado deseo, propósito que demuestra ser inseparable de arras-

trar al condenado por el mayor dolor y escarnio. La honra, fortuna, afectos, creencia, la vida -en suma- del judío son nada cuando de satisfacer los propios objetivos personales de la rica heredera se trata. Nada impide que se recurra a la mentira y a las sutilezas y tosquedades de las peores artes curialescas -por otra parte, puramente litúrgicas- porque el resultado del juicio está desde el comienzo decidido en la mente de la supuesta jurista y fingida juez. Todo medio es apto, máxime cuando la “política” de Porcia coincide con la agradable perspectiva de hundir al judío, al que se atrevió a recurrir a un tribunal cristiano para que condenase a un ciudadano también cristiano a cumplir con su palabra; de manera tal que el proceso se desarrolla y concluye en beneficio de todos -menos de su solitaria víctima, al que sólo acompaña, silenciosamente, en su desgracia quien fuera su adversario original- y, por añadidura, *ad majorem gloriam Dei*.¹⁷

Ni Porcia -falso magistrado y, obviamente, falso varón- ni la autoridad ducal a la que incumbe el “cúmplase” están para hacer hablar honestamente a la ley, ni para arbitrar entre intereses encontrados en el marco de ella, sino para pronunciar una condena decidida de antemano. Todo se orquesta para que se castigue la osadía del judío y, de paso, se agregue un feligrés a la comunidad de los cristianos, mediante una conversión que le impedirá ejercer su antigua profesión -vedada a los cristianos- y que, aunque forzada, hará de él un hereje sujeto a penas capitales si se lo encontrara en ritos de la fe que se le obliga a abjurar. Y para validar su condena, no hará falta que medie acusación. Que nadie haya levantado agravio contra el judío -que, hay que recordarlo una vez más, fue quien impulsó el juicio- no habrá de ser obstáculo para su condena. Inicuo juicio, con tufo inequívocamente inquisitorial.

Unos tres siglos después de la época de escritura de *El mercader...*, el gran escritor Oscar Wilde llevó a la Justicia un reclamo contra un influyente aristócrata inglés. También en ese caso -real, no una fantasía dramática, como en el caso de Shylock-, al desafío fundado en la ley siguió la derrota y la destrucción. *¡Dura lex sed lex?* Es conveniente dudarlo. Como puede confirmarlo el contemporáneo y no menos real “affaire Dreyfus”, el teatro de la jurisdicción no tiene previsto, como escena final, que los poderosos -que encarnan lo “normal”, lo socialmente aceptable- sean doblegados por el reclamo de quienes son por ellos percibidos como diferentes; diferencia de la que se sigue, claro, el desprecio.

¹⁷ A la mayor gloria de Dios.

6. Shylock, un enigma

Según el punto de vista de Eduardo Rinesi,

Shylock (...) se obstina en cobrar la libra de carne del mercader Antonio por la simple razón de que esa libra de carne es suya, distingue -en términos perfectamente modernos- entre la caridad y la justicia y reclama, solo, pero con todo el derecho y la razón de su lado, el cumplimiento de un contrato suscripto por dos voluntades libres. Contra los arcaicos valores de sus adversarios cristianos, Shylock encarna emblemáticamente (...) los modernos valores de la civilidad burguesa. (...) Shylock (...) sabe que una cosa son los negocios y sus reglas y otra cosa son la moral y sus valores: que las distintas esferas de la vida social se han separado ya de modo irreversible.¹⁸

Pero este personaje, que puede ser percibido como anticipatorio del individualista posesivo, del arrogante hombre moderno, así como clara expresión del diferente religioso, no ha cortado el cordón umbilical que lo relaciona con la sociedad medieval, la que se desliza, lenta pero seguramente, aunque no sin resistencias y contradicciones, a su ruina final. O para decirlo en otras palabras, lleva su modernidad precoz ajustada a un estatuto contradictorio, lo que obstaculiza asociar plenamente a su figura las consecuencias de anticipar un orden nuevo. Porque el hebreo de Venecia, tentado por la ganancia de dinero a cambio de la renuncia de su derecho contractual, al rechazar la oferta haciendo de ese derecho una cuestión de principios, más allá del contenido económico que justifica su predominio en el mundo moderno, hace dos cosas igualmente sorprendentes. La primera, dar prevalencia a su deseo de vengarse de Antonio -y de la ciudad cristiana- sobre la codicia que ha animado su conducta previa y que es dato ineludible de su condición de usurero. La segunda, ubicar en el terreno de lo irrenunciable su exigencia contractual, más allá de un sencillo balance de ventajas patrimoniales. Ninguna de estas dos cosas parece ser propia de la mentalidad burguesa. El hombre de la modernidad, el hombre de negocios -como sin duda lo es un prestamista-, es codicioso y práctico. No renuncia a la oportunidad de ganancia en homenaje a un sentimiento “primitivo” como es el afán de venganza. No hace del contrato algo que esté por encima de las ventajas que puedan desprenderse de su cumplimiento; la “santidad” del contrato no es para él más que la profana seguridad de un rédito bien material.

¹⁸ Rinesi, E., op. cit., pág. 20.

El protomoderno Shylock, sujeto encabalgado entre el ayer y el mañana, es -fundamentalmente- enigmático. En este contexto podría formularse un interrogante crucial: si no será que la modernidad lo es y que, entonces, el judío de Venecia expresa -aun más cumplidamente de lo que parecía en una primera lectura- los caracteres menos visibles, pero más profundos y sustantivos de la era de los desencantamientos y posibles reencantamientos.

Veamos de más cerca algunas facetas del enigma. Un prestamista que no ha convenido intereses, pero ha exigido una garantía enormemente gravosa, que no puede ignorar que en caso de no ser atendido oportunamente el pago del capital, no será posible lograr su ejecución. Que, llegado ese momento, se empeña en no negociar, dejando pasar la oportunidad de salvar su capital y ganar dinero, y de cerrar, además, un episodio cuyo final adverso, si no se corta su curso en tiempo oportuno, es claramente previsible. Que, a medida que insiste en su exigencia, queda más y más atrapado entre su derecho de imposible realización y el riesgo de insuperables represalias, precisamente si cede en esas exigencias; porque lo que le fortalece, según un cálculo que demostrará ser fallido, es la misma intransigencia que le empuja al abismo. Un personaje con esas características, que se coloca en una posición insostenible y avanza -como si no lo advirtiera- hacia su propia destrucción, tiene un cierto aire trágico. En verdad, parece que -si bien luchando por el derecho, como diría el jurista- este personaje se instaura como víctima, como si hiciera lo posible por cumplir un oscuro y trágico destino de autodestrucción. Puede ser oportuno recordar a Lukács, cuando afirmaba que la resolución del héroe trágico frente a su propia destrucción es sólo aparentemente heroica, ya que los héroes que mueren en el desarrollo escénico están muertos mucho antes de morir.

La lucha del judío solitario contra la ciudad unánimemente cristiana y dotada de su propio segundo mundo de utopía -ciudad que sólo tolera su presencia en tanto cumpla el rol, vedado a los cristianos, de practicar el préstamo a interés- evoca el universo trágico de lo inconmensurable. Está perdido, su suerte sellada, desde el momento mismo en que requirió y obtuvo la desmesurada garantía pactada por un préstamo que no estaba obligado a otorgar. No vale, en ese contexto, interrogarse sobre el sentido de su lucha, que -finalmente- revela su pertenencia al orden de las preguntas sin respuesta. La pelea que puso en obra debe ser examinada teniendo en cuenta la imposibilidad de obtener lo que le había sido prometido. Algo no sin reminiscencia de aquella Antígona que sabía que no podía oponerse al poder de Creonte, y sin embargo se expuso porque lo que estaba en jue-

go era el goce de desafiar, un llamado al amo con más poder, que terminó aplastándola.¹⁹

Shylock es un enigma, un enigma trágico, que provoca inquietud, desasosiego. A diferencia, la sociedad cristiana es más transparente, como corresponde a la intensidad de su convicción monista. Tranquiliza, en tanto promete a sus ciudadanos que a ninguno se le arrebatará la vida para satisfacer la usura judía. Sueña con Belmonte, pero se desarrolla y realiza en Venecia, a la cual lleva la trampa, concebida y armada en Utopía y sostenida en Venecia, en el marco de la apariencia ritual de aportar justicia.

La ciudad realmente existente es cruel, odia profundamente; pero a diferencia del judío, odia bajo la máscara de la caridad, proclamando amor, jurándolo y exigiéndolo. Shylock pide justicia; la ciudad cristiana, capaz ella misma de los mayores crímenes en pos del oro -por el cual ha gureado, matado y esclavizado-, responde reconociendo cínicamente su derecho, pero privándolo del mismo, poniendo en juego medios indignos y tortuosos. Puede ser que el judío haya sido arrogante y malvado, ardidoso y cruel, pero Venecia es brutal y fríamente destructiva. Ni siquiera tiene a su favor el argumento de la ira que acompaña a quien trata de sacudirse de la opresión. Actúa con plena conciencia de lo que en su nombre se lleva a cabo. Parte del principio de que la ley está del lado de Shylock, pero hace suyo el engaño, urdido en el ámbito de su propia utopía, en ese mundo en el cual no hay espacio alguno para el hebreo, al que confunde, humilla, despoja de sus bienes y, como sarcasmo final -como si honrara el privilegio paulino-, admite a la forzada aceptación del cristianismo. El enigma se ha proyectado sobre la ciudad, cuyo problema político es encontrar el camino para negar al prestamista lo que en derecho le corresponde, evitando -a la vez- hacer explícita la burla a su propia legislación; entre otras razones, porque la ley invocada por el usurero es la misma que sustenta su propia riqueza. Y habrá de encontrar esa vía en el ingenio de una mistificadora, proveniente de su propio espacio utópico, y todo será puesto en práctica de la manera que mayor daño y dolor pueda generar a quien ha osado desafiar al poder desde la plataforma legal de ese mismo poder.

La pieza se hace cargo anticipadamente de la modernidad que viene del judío, cuya molesta presencia es elemento inexcusable para la operación del monismo, de las tendencias totalizantes que tan íntimamente se

¹⁹ Este paralelismo me ha sido sugerido por Laura Arias. El desafío, aclara, es una posición subjetiva, no un gesto o el efecto imaginario de sostener una posición frente al amo. Como quiera que sea, un buen ingrediente en la conformación del personaje y en la evaluación de sus repercusiones.

relacionan con la unidad jurídica de Occidente. En esta línea de reflexión, casi podría decirse que el protagonista de *El mercader de Venecia* no es Shylock, ni tampoco su antagonista, Antonio. El verdadero centro de la escena lo ocupa la república veneciana, la modernidad que se está vaciando en el molde estatal del monismo cristiano. Allí donde se están desarrollando las modernas estrategias de violencia, soberbia y cinismo, precisamente en relación con los temas en los que se compromete el principio igualitario, para conceder en lo formal, en el terreno de la legalidad, lo que se niega en lo sustancial, sin que se advierta padecimiento institucional relevante.

Lo que hace el judío es desnudar las dos ciudades, el drama veneciano²⁰ y la comedia belmonteana, y los dos tiempos, el de la tradición medieval y el de la modernidad, y sus correspondientes sistemas éticos. En su tristeza final, Shylock es quien juzga a las dos ciudades y las dos épocas, pero sin *iurisdictio* y sin *imperium*. Inútil como juez, pero constituyéndose en eficaz testigo -en la puesta en escena del gran poeta inglés- para que sea posible juzgar, hoy, a lugares y tiempos reales e históricos, y al más real e histórico: el tiempo presente.

Su empeño, pese a estar condenado al fracaso -y tal vez, precisamente por ello-, puede ser percibido en un cierto plano de ética de las convicciones. Pero lo más importante es otra cosa: ese empeño configura una presencia imprescindible para la reproducción del orden en el cual se desarrolla.

Venecia logra, dice Rinesi, “sostener, sobre el final de la pieza de Shakespeare, su unidad amenazada”.²¹ Es cierto, pero a condición de no liquidar definitivamente al chivo expiatorio. La unidad amenazada es sostenida manteniendo la victoria sobre el judío... pero apuntalando al judío mismo en su función de resto segregado, aun convertido.²²

La historia da cuenta de la imposibilidad final del monismo, en el sentido de la imposibilidad de eliminar la disidencia. Los monoteísmos siempre han tenido y tendrán herejes y cismáticos, y los monismos no religiosos, impregnados de jacobinismo, participan de la misma característica fundamental. No hay poder alguno, ni siquiera los totalitarismos más intensos y radicales, que pueda dar cima al sueño delirante y fanático de generar

²⁰ Tal vez sea oportuno reflexionar que de la palabra “Dux”, y sus prerrogativas en el peculiar sistema político veneciano, proviene la palabra “Duce”, que empapa a la dictadura enmarcada en el populismo de balcón del fascismo italiano del siglo XX.

²¹ Rinesi, E., op. cit., pág. 21.

²² Estoy tomando prestado el texto de David Kreszes correspondiente al acto de presentación del libro de Rinesi (Buenos Aires, 9 de noviembre de 2009).

unanimidad, de eliminar la diferencia, de hacer de la condición humana la de una manada. Ahí reside la paradoja del monismo: predicar la verdad única, sostenerla con todos los instrumentos argumentales e incluso con la violencia, pero necesitar que sea cuestionada, de modo de asegurar la reproducción de una prédica y un orden de cosas que se nutren, precisamente, de negar la contradicción y aplastar la resistencia.

Dar cuenta de ello con su presencia y hasta con su derrota, ése es el destino del judío de Venecia. Destino que deja algo más para la meditación: que no es necesariamente la estatura moral del contradictor lo que define su papel histórico y que poner a la tragedia en clave política tiene otras exigencias. Nadie debería reclamar libras de carne humana. Tampoco prometerlas. Nunca. Por ningún motivo. Pero descansemos en paz: ha sido todo una fantasía, una representación teatral...

* * *

La especie humana no está hecha para Belmonte, pero no tengo duda de que puede y debe aspirar a algo más justo, honesto y respetuoso de la diversidad que la república veneciana y los regímenes construidos en la estela en la cual se inscribe su historia. En ese sentido, Shylock -que inicia su camino afirmando una representación que podría bien traducirse como “yo soy la ley” y lo culmina aprendiendo a reconocer que “la ley no está para mí”- es un testigo, tanto de la potencia creativa del conflicto como del malestar de la ley. Un testigo enigmático, que comprometió su vida al punto de que le fuera efectivamente tomada, mediante la expropiación de todos sus atributos. La ley, que no le sirvió para hacerse de la garantía de su crédito, sirvió -en cambio- para ejecutar la que hace a la dignidad de su testimonio. Su historia, acuñada en la ficción poética, sigue animando controversias, dando que pensar a lectores y espectadores, a más de cuatro siglos de distancia.

Algunas reflexiones en torno a las matrices comunes del Holocausto y los genocidios

Martín Lozada*

Pensar y sistematizar los comportamientos de exterminio, cualesquiera sean sus formas y especificidades, trae aparejada la posibilidad de profundizar los aspectos más dramáticos del hombre y la sociedad.

Es por eso que en las páginas que siguen se habrán de exponer algunas conceptualizaciones elaboradas por quienes han investigado y reflexionado en torno a las formas que asume la destrucción organizada de seres humanos.

Esas ideas y esos espacios de luz permiten, acaso paradójicamente, adentrarnos en la oscuridad de las formas políticas, económicas y sociales en las cuales la ingeniería de la muerte toma cuerpo y se manifiesta.

Ése es, precisamente, el objetivo de las letras que siguen.

a) Una correspondencia fundamental

El siglo XX ha sido el de los crímenes contra la humanidad, los genocidios y las grandes masacres. No en vano registra, durante sus primeros años, una vital correspondencia epistolar mantenida por dos figuras notables del pensamiento y de la ciencia: Albert Einstein y Sigmund Freud. Ambos, preocupados por el curso de los acontecimientos en Europa, pero más aún, por el destino del hombre.

Se habían conocido a comienzos de 1927, en Berlín. Años después, du-

* Juez penal. Catedrático de la UNESCO en Derechos humanos, paz y democracia por la Universidad de Utrecht, Países Bajos. Becario de la International School for the Holocaust Studies de Jerusalén.

rante el verano de 1932, Einstein le escribió a Freud a instancias de la Sociedad de las Naciones y su Instituto Internacional para la Cooperación Intelectual, con sede en París. En este contexto nació una de las experiencias de debate ético-político más interesantes del siglo, en torno a la guerra, las formas autodestructivas y la paciente construcción de la paz por parte de las instituciones políticas. Pero también indagaron y se preguntaron por el desencanto y el trabajo incesante de las “*burocracias sin alma*”.¹

Einstein fue al grano e interrogó al creador del psicoanálisis: “*¿Hay alguna manera de liberar a los seres humanos de la fatalidad de la guerra?*”. Ésa era, para él, la pregunta más importante de las que se le planteaban a la civilización, debido a la fatal y recurrente aparición de la guerra en la historia, casi con independencia de la voluntad de las personas.

Einstein ya había dado, para entonces, muestras de su preocupación pacifista. Desde 1922 formaba parte del Instituto Internacional para la Cooperación Intelectual de la Sociedad de las Naciones. En 1925 había firmado, junto con Gandhi, un documento contra el servicio militar, y en 1930, durante su segunda estancia en California, hizo lo propio respecto del manifiesto de la Women’s International League for Peace and Freedom en favor del desarme mundial.

En su breve carta a Freud se definió como una persona inexperta en temas psicológicos, pese a lo cual intuía que la matriz del problema debía buscarse en los “*meandros de la vida de los instintos humanos*”. Teniendo en cuenta esa dimensión apenas explorada, pretendió obtener respuesta en torno a si era posible dirigir el desarrollo psíquico de los seres humanos a fin de que éstos se volvieran más resistentes a las psicosis del odio y la destrucción.

Años antes, en su obra titulada *El porvenir de una ilusión*, Freud se había referido a la agresividad inherente a la condición humana, dando por hecho que los impulsos hostiles resultan un elemento constitutivo de todos los miembros de la raza. Tal vez mucho más cercanos a la naturaleza de los hombres que los importantes esfuerzos destinados a su resistencia y control.²

A la hora de contestarle a Einstein, aclaró que, desde su perspectiva,

¹ Resta, Eligio. *¿Por qué la guerra? Correspondencia entre Albert Einstein y Sigmund Freud*. Barcelona, Minúscula, 2001, pág. 10.

² En: Freud, Sigmund. *Obras completas*. Buenos Aires, 1927, pág. 2.965. No es menos cierto, sin embargo, que la perspectiva asumida por Freud también da lugar a la esperanza. Sobre todo cuando expresa que: “*Una de las características de nuestra evolución consiste en una transformación paulatina de la coerción externa en coerción interna por la acción de una especial instancia psíquica del hombre, el súper-yo, que va acogiendo la coerción externa entre sus mandamientos. En todo niño podemos observar el proceso de esta transformación, que es la que hace de él un ser moral y social. Este robustecimiento del súper-yo es uno de los factores culturales psicológicos más valiosos*”.

hay “algo” que predispone a los seres humanos a la guerra. Y que ese algo debe buscarse en el interior del vasto mundo pulsional analizado por el psicoanálisis.

Ese universo, afirmó, se encuentra dividido en dos pulsiones fundamentales: las eróticas, que tienden a conservar y unir, y las agresivas, que conducen a destruir y matar. Entre una y otra el límite es muy lábil y su relación, muy compleja. Ambas se hallan presentes al mismo tiempo y se refuerzan recíprocamente, pero también están en conflicto y se excluyen mutuamente.

Ambos concluyeron que una de las soluciones posibles al fenómeno de la guerra es la “organizativa”, la cual radica en la fórmula contractualista que sugiere la conveniencia de construir un ordenamiento jurídico supraestatal capaz de imponer sus decisiones de forma coactiva.

Coincidieron en cuanto a que la soberanía de los Estados es el verdadero obstáculo al pacifismo jurídico. De modo que el camino a la seguridad internacional radicaba en la renuncia, sin condiciones, de los Estados a una parte de su libertad de acción o, mejor dicho, de su soberanía.³ Y sostuvieron que es tarea del jurista y del político deconstruir la categoría “soberanía”, por cuanto allí reside el egoísmo posesivo generador de guerras y hostilidades internacionales.

Sin embargo, la posición de Freud fue más allá, al entender que no puede confiarse el problema de la guerra exclusivamente a la reglamentación jurídica porque la violencia reaparece incluso en las formas y prácticas del derecho. En tal sentido, reconoció que si bien no se puede impedir normativamente la realidad de la guerra, quizá su prohibición legal pueda hacer nacer, si no un principio de esperanza diferente, al menos una conciencia mejor.⁴

El encuentro entre aquellos dos hombres memorables se produjo en una Europa desencajada a raíz del dolor causado por la primera Gran Guerra. Esa frustración, pero también toda la que habría de seguirle luego a la historia de las sociedades y los individuos, revitaliza este diálogo y lo convierte en un clásico indispensable de la cultura de la paz.

b) Una filosofía para el genocidio

Apenas finalizada la Segunda Guerra Mundial, Karl Jaspers reflexionó acerca de la cuestión de la culpa y la responsabilidad política en Alemania.⁵

³ Resta, E., op. cit., pág. 66.

⁴ *Ibíd.*, pág. 75.

⁵ Jaspers, Karl. *El problema de la culpa*. Barcelona, Paidós, 1998.

Sus pensamientos fueron desarrollados durante los meses de enero y febrero del semestre correspondiente al invierno de 1945-1946, en el marco de los cursos que dictaba en la Universidad de Heilderberg. Entonces sostuvo que el punto de partida para asumir la responsabilidad por lo sucedido durante los doce años de dominación nacionalsocialista no podía ser el escapismo, sino, en cambio, el “*restablecimiento de la disposición a reflexionar*”.

Un clima desolador sobrevolaba sus palabras, puesto que la derrota en la guerra y la participación activa o pasiva ante las políticas que condujeron a tantos seres humanos a los campos de exterminio nazi constituían un punto de inflexión insoslayable. Había que empezar de cero. Comenzar a reflexionar sobre lo sucedido.

La experiencia de la dictadura nacionalsocialista fue el origen del vuelco del filósofo hacia lo político. No podía ser menos: en 1933 había sido excluido de la administración universitaria, en 1937 se le prohibió ejercer la docencia y en 1938, publicar sus escritos. “*La experiencia fundamental* –en palabras del propio Jaspers– *fue, entonces, la pérdida de la garantía jurídica en el propio Estado.*”

Y era tan manifiesta la quiebra moral experimentada por quienes, como el alemán medio, habían extraviado su sentido de solidaridad para con los millones de perseguidos y asesinados que postuló un imperativo vital: la vigilia moral, por sobre cualquier forma de indiferencia prudencial que impidiese, en lo sucesivo, abandonar la ética de la convicción. Para ello, la actitud que había que asumir era la de una verdadera conversión espiritual.

Propició la autoelucidación como pueblo en una reflexión histórica y también, simultáneamente, la autoelucidación personal del individuo. Dado que si bien -inicialmente- una y otra podrían parecer distintas, lo cierto es que la primera sólo puede tener lugar en el curso de la segunda. Lo que los individuos realizan en mutua comunicación puede, cuando es verdadero, convertirse en la extensa conciencia de muchos y vale, entonces, como autoconciencia de un pueblo.

Durante el desarrollo del curso, distinguió entre diversos tipos de culpa y responsabilidad: la culpa penal, la política, la moral y la metafísica. Así, por ejemplo, la “culpa política” implicaba la responsabilidad de todos los ciudadanos por las consecuencias de las acciones estatales, pero no una culpa criminal y moral de cada ciudadano con respecto a los crímenes que hubiesen sido cometidos en nombre del Estado.

Somos colectivamente responsables, decía, en el sentido político de la corresponsabilidad de cada ciudadano por los actos que comete el Estado de pertenencia. Pero no necesariamente también en el sentido moral de la

participación fáctica o intelectual en los crímenes. Sí en tanto que hemos tolerado el surgimiento de un régimen tal entre nosotros.

Señaló que el no haber reaccionado, como consecuencia del miedo, es algo que cada individuo tiene que reconocer como su “culpa moral”. Consecuencia de la ceguera para con la desgracia de los demás y la insensibilidad ante el desastre que estaba aconteciendo alrededor y en medio de la sociedad alemana de aquellos años.

Jaspers consideraba que hay una solidaridad entre los hombres que hace a cada uno responsable de todo el agravio y toda la injusticia del mundo, especialmente de los crímenes que se suceden ante nuestra presencia o bajo nuestro consentimiento. Y por eso definió a la “culpa metafísica” como la carencia de solidaridad absoluta con el hombre en tanto tal.

Años antes de su muerte, ocurrida en 1969, el filósofo señaló que sus reflexiones en torno a la culpa habían respondido a ciertas necesidades del alma. Entre ellas, la de “*conseguir aire puro, en el que nosotros, los alemanes, pudiéramos, en nuestra conciencia, volver a nosotros mismos*”.⁶

También el filósofo Theodor Adorno reflexionó acerca de la tragedia experimentada años antes en Europa, propiciando lo que denominó el “*giro hacia el sujeto*”. Sostuvo que la única fuerza verdadera que puede oponerse al universo de Auschwitz es la de la autonomía personal. Es decir, la fuerza de la reflexión y la autodeterminación para no entrar fácilmente en el juego del otro.⁷

Para eso consideró imprescindible combatir la ciega supremacía de todas las formas de lo colectivo, así como fortalecer la resistencia contra ellas arrojando luz sobre el problema de la masificación y la enajenación de masas.

Siguiendo los pasos de Jaspers y Adorno y obsesionado por la indiferencia que rodea la reflexión filosófica en torno al genocidio, Christian Delacampagne invita a pensar en un “*después de Auschwitz*”.⁸

Lo hace advirtiendo que existe un elemento que ha venido acompañando al quehacer destructivo y que no ha sido advertido sino de modo tardío: la indiferencia ante las masacres y las tragedias. Es decir, ante la presencia del mal hecho carne.

A cada grado suplementario del mal le corresponde, desde hace cien

6 *Ibíd.*, pág. 129.

7 Adorno, Theodor. *Consignas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1993, pág. 84.

8 Delacampagne, Christian. *La banalización del mal. Acerca de la indiferencia*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1999.

años, uno de indiferencia.⁹ A cambio de ello, propone pensar y trazar líneas de demarcación entre, por ejemplo, aquello que se puede olvidar y lo que no. O mejor dicho, entre lo que enuncia como la buena y la mala indiferencia.

Pensar el genocidio, sugiere, reconociendo en él una invención del siglo XX, la más característica de la modernidad. Puesto que la racionalidad moderna -o si se prefiere, la razón en la forma que le dio la filosofía moderna- mantuvo importantes vínculos con el sistema tecno-burocrático que produjo Auschwitz.

En efecto, en la medida en que la racionalidad moderna tuvo parte con el acontecimiento Auschwitz y en la medida en que la filosofía se comprometió con este acontecimiento de manera infinitamente más estrecha que la geometría o la música, a ella le toca, desde ese momento, llevar a cabo el trabajo necesario para que fenómenos parecidos no se reproduzcan.

Es esencial para nuestra propia supervivencia -sostiene Delacampagne-, así como para la del recuerdo de las víctimas, que la filosofía pueda sobrevivir a Auschwitz. Pensar en Auschwitz, por lo tanto, y hacer que ese preciso momento de la historia reciente no se repita más, éste es el doble sentido de una filosofía inspirada en el Holocausto.¹⁰

Los impulsos destructivos a los que se refería Freud pueden manifestarse, en determinados contextos y momentos históricos, a través de formas y mecanismos en los que la lógica y la racionalidad no están ausentes. Por el contrario, tamizadas por la ideología y la construcción de una amenaza que se proyecta en el mundo exterior recayendo sobre un grupo humano más o menos desprotegido y vulnerable, las formas genocidas retornan al escenario de las relaciones humanas.

Michael Hardt y Antonio Negri ubican el epicentro de este afán destructivo en la modernidad. Su legado, sostienen, constituye un cúmulo de guerras fratricidas y acciones devastadoras cuyo derrotero abarca, entre otros, las matanzas de los campos de Verdún, los hornos nazis, la repentina aniquilación de miles de personas en Hiroshima y Nagasaki, los bombardeos sostenidos en Vietnam y Camboya y la masacre de Sabra y Shatila.¹¹

Un hilo, afirma Claudio Martyniuk, recorre el siglo XX: de Armenia a Ruanda, de Auschwitz a la ESMA. Es el hilo de la aniquilación de la alteridad étnica y política. De la teoría que representa a la política como el lugar

⁹ *Ibíd.*, pág. 17.

¹⁰ *Ibíd.*, pp. 55/57.

¹¹ Hardt, Michael-Negri, Antonio. *Imperio*. Buenos Aires, Paidós-Estado y sociedad, 2002, pág. 58.

de conflicto entre el amigo y el enemigo, como la posibilidad permanente de la guerra destinada a eliminar al enemigo, a otro que ha ido cambiando de lugar en lugar y que es alcanzado de genocidio en genocidio.¹²

c) El aporte de Hannah Arendt

El juicio contra el criminal de guerra Adolf Eichmann, celebrado en Jerusalén en el año 1961, que Arendt cubrió en su calidad de corresponsal del célebre semanario norteamericano *The New Yorker*, le dio la oportunidad de reflexionar sobre tópicos tan diversos como el mal, la Justicia internacional y el Estado convertido en una asociación criminal.

El análisis agudo de la filósofa alemana sacudió entonces al mundo del pensamiento y las ideas. Pero no por las descripciones de las macabras operaciones llevadas adelante por la burocracia nacionalsocialista en Europa, en el marco de la “Solución final” de la “cuestión judía”, en las que Eichmann tuvo activa participación. Lo hizo, en cambio, por la elocuencia con la que desnudó cómo una población culta y mayormente apegada al cumplimiento de la ley pudo convertirse, en un corto período de tiempo, en testigo pasivo de terribles crímenes.

El proceso judicial le permitió volver la mirada hacia la sociedad alemana que muchos años antes había abandonado. Así, a través de unos ojos lúcidos y valiéndose de reflexiones implacables escribió su obra titulada *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1962). Se trata de una elaboración conceptual que revela la preocupación ética que la acompañó a lo largo de toda su vida.

Arendt sacó sus propias conclusiones acerca del proceso llevado a cabo en Jerusalén. Entre ellas destacó que durante el Tercer *Reich* hubo muchos hombres como Eichmann, que no eran perversos ni sádicos y que, por el contrario, eran “terrible y terroríficamente normales”.¹³ Esa normalidad resultaba mucho más siniestra que todas las atrocidades juntas, por cuanto implica un nuevo tipo de delincuente que comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad. Tal

¹² Martyniuk, Claudio. *ESMA. Fenomenología de la desaparición*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2004, pág. 52.

¹³ En esa misma línea, Claudio Martyniuk, se refiere a las desapariciones forzadas de personas en la Argentina: “Quizás el terror se explique a través de lo banal. Fueron ordinarios, argentinos ordinarios, soldados ordinarios autorizados a ejercer violencia. Fueron ordinarios los maestros que los educaron con orgullo de grupo y sin idea de humanidad... Igual de ordinarios fueron los jueces y curas, los empresarios y los dirigentes políticos. Y todos ciegos, sordos y mudos”. En: Martyniuk, C., op. cit., pág. 59.

alejamiento de la realidad e irreflexión, señaló, pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizás, a la naturaleza humana.

Entonces comprendió que, durante el Holocausto, una gran parte de los ochenta millones de alemanes había sido resguardada de la realidad y de la prueba de los hechos por los mismos medios, las mismas mentiras y estupidez que todavía impregnaban la mentalidad del acusado. Y que la práctica del autoengaño en la sociedad alemana se había extendido hasta límites insospechados, para convertirse en un requisito moral con el cual sobrevivir a esos tiempos horrendos.¹⁴

Lejos de cualquier complacencia, arremetió contra lo que definió como *“la mendacidad del carácter nacional alemán”*. Y explicó que si la conciencia de Eichmann permaneció en armonía durante los trágicos eventos de la *“Solución final”*, lo fue, precisamente, debido a que percibió el celo y el entusiasmo que la *“buena sociedad”* ponía en reaccionar tal como él lo hacía. No tuvo, entonces, ninguna necesidad de cerrar sus oídos a la voz de la conciencia, no por cuanto careciera de ella, sino debido a que hablaba con la voz de la respetable comunidad que le rodeaba.

Hannah Arendt describió el proceso de radicalización ideológica experimentado en Alemania desde que Hitler ascendiera al poder del Estado. Especial atención le prestó, además, a la visión totalizadora del mundo que impregnó la ideología nazi y cómo paulatinamente se fue preparando el sacrificio de un grupo -el judío-, en función de habersele atribuido el carácter de amenaza.

El camino hacia el genocidio fue transitado desde el recorte de los derechos y facultades cívicas de los judíos hasta su deportación, confinamiento y exterminio. Una vez señalados oficialmente como portadores de impureza, resultó mucho más sencilla la negación de su condición humana.¹⁵ Dicha operación en el imaginario social acarrea -en el común de los casos, tal como sucedió en la Alemania nacionalsocialista- el cese de toda inhibición respecto al sometimiento de las víctimas, el que se consumará, a partir de entonces, con mayor facilidad y menor grado de resistencia colectiva.

Arendt pensó acerca del mal. Lo exploró con el rostro del totalitarismo que irrumpió en el siglo y en el tiempo en que le tocó vivir. Y ante su presencia, no permaneció callada ni indiferente, sino que actuó con la certeza de que no

¹⁴ Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen, 2000, pág. 84.

¹⁵ Algo parecido sucedió en los Estados Unidos, cuya declaración de independencia -redactada por Jefferson- demonizó a los indios de un modo tal que prefiguró su ulterior exterminio.

todo vale por igual y de que hay suficientes razones para preferir un tipo de actuación a otra. De allí su obra, sus obsesiones y su compromiso ético.

Si bien nunca dejó de apoyar la “causa judía”, no fue ciega ni estuvo desprovista de la valentía necesaria para destacar el triste papel que desempeñaron los consejos judíos durante el Tercer Reich. “¿Por qué colaboró aquella gente en la destrucción de su propio pueblo; a fin de cuentas, en labrar su propia ruina?”, se preguntó en ocasión de escribir *Eichmann en Jerusalén*.¹⁶ Interrogación y respuesta que le valieron críticas y miradas de sospecha, por cuanto invitaban a la autocrítica profunda y al desenmascaramiento de las miserias que posibilitaron la conjugación del mal.

d) Periodización del proceso genocida

Algunos autores han analizado qué tipo de articulaciones de eventos fue necesario para la implementación de un programa de exterminio masivo como el desarrollado por el nazismo. De allí su especial atención al tránsito experimentado desde el momento en que se comenzó a socavar la resistencia de las víctimas hasta aquel preciso momento en que el homicidio estatal masivo pasó a ser legitimado como una política de Estado.

Según Raul Hilberg, principal autoridad en la historia del Holocausto, el proceso completo de destrucción en una sociedad moderna se estructura a partir de la conjunción de diversas fases operativas.¹⁷ Entre ellas destaca la definición inicial del grupo víctima, el despido de empleados y la expropiación de firmas comerciales, la concentración forzada de sus miembros, su explotación en el ámbito del trabajo y mediante el establecimiento de medidas destinadas a su inanición, su aniquilamiento y confiscación de efectos personales.

Estas fases, según sugiere, se determinan lógicamente y forman una secuencia racional que se ajusta a las normas modernas que incitan a buscar los caminos más cortos y los medios más efectivos para conseguir el fin. Así, la definición inicial permite apartar al grupo victimizado como categoría diferente, haciendo que los miembros individuales del grupo se conviertan en ejemplares de una tipología.

Los despidos y las expropiaciones socavan la mayor parte de los contratos y sustituyen la pasada cercanía por la distancia física y espiritual. Se elimina efectivamente de la vista al grupo escogido. La concentración

¹⁶ Arendt, H., op.cit., pág. 189.

¹⁷ Hilberg, Raul. *The destruction of the European Jews*. Vol. III. New York, Holmes and Meier, 1987, pág. 999.

completa el proceso de distanciamiento, puesto que, a partir de entonces, el grupo victimizado y el resto ya no se vuelven a encontrar y se interrumpe su comunicación. La explotación y la inanición completan finalmente el proceso de destrucción del conjunto.

Desarrollando la tesis de Hilberg, el sociólogo argentino Daniel Feierstein destaca la existencia de cinco momentos por los que atraviesa este proceso: desde su inicio, con la construcción negativizante de la identidad del sujeto social dibujado como “otro”, hasta su exterminio definitivo, que debe ser, desde los objetivos genocidas, no sólo físico y psíquico, sino también histórico y social.¹⁸

El primero de esos momentos consiste en la construcción de una “otredad negativa”, caracterizada por la vigencia de una serie de elaboraciones ideológicas e interpretaciones de la realidad destinadas a facilitar un marco de legitimidad para las prácticas prejuiciosas, excluidoras y genocidas a imponer.

De tal manera y como resultado de la articulación de un discurso biológico, político y psicológico, durante el Tercer *Reich* se apuntó a la figura del judío y de otros sujetos no normalizados: gitanos, eslavos, homosexuales, disidentes políticos, delincuentes, locos y discapacitados. Se trató ni más ni menos que de la marcación del sujeto social a ser, en lo sucesivo, exterminado.¹⁹

El segundo de estos momentos resulta ser, según el autor, aquel en el cual comienzan los hostigamientos efectivos, caracterizados por dos tipos de acción:

a.- La primera, de origen supuestamente espontáneo, es desarrollada por las fracciones de vanguardia (o de choque) de la fuerza social dominante y consiste en la implementación progresiva de acciones de tipo esporádico contra el sujeto social construido como otredad. Estas fracciones comienzan a llevar la prédica generalizada a la acción y sugieren que la tolerancia se va agotando. Su acción conlleva varios objetivos simultáneos: profundiza el proceso de marcado del otro, poniéndolo a la defensiva; tantea la capacidad de respuesta de la sociedad ante la implementación de la violencia directa y va reclutando y organizando un aparato represivo.

b.- La segunda forma, de carácter plenamente estatal, se vincula con la

¹⁸ Feierstein, Daniel. *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de las relaciones sociales: otredad, exclusión y exterminio*. Buenos Aires, Eudeba, 2000, pp. 31-46.

¹⁹ Según Zygmunt Bauman, este momento se encuentra marcado por el intento desesperado de dividir el “nosotros” del “ellos”, puesto que luego los rasgos intensamente buscados en “ellos” comienzan a considerarse prueba y origen de una ajenidad inconciliable. En: Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002, pág. 188.

sanción de diversos cuerpos jurídicos legitimadores de las prácticas discriminatorias. La limitación en la propiedad, en el ejercicio de determinadas profesiones, en la realización de determinadas prácticas y, por último, en la posesión de la ciudadanía. El doble hostigamiento, físico y legal, busca excluir al diferente del mundo del normalizado.

El tercer momento se encuentra marcado por el aislamiento espacial. Entonces, el acento va a desplazarse al ordenamiento cartográfico y espacial, con el fin de delimitar el ámbito por el cual puede transitar ese segmento diferente. Si bien el aislamiento comienza con la intención de distinguir y delimitar el campo de los iguales y el de los distintos, luego se tratará de ubicar territorios permitidos y prohibidos.

El gueto ha sido la manifestación más desarrollada de esta etapa, reuniendo en un espacio geográfico claramente definido a toda una facción social y configurando, simultáneamente, su total aislamiento. Esta etapa supone, además, la destrucción de las líneas de frontera que aún los unía como parte de las redes existentes.

El aislamiento cumple también con dos objetivos simultáneos: individualizar a los sectores a ser aniquilados y separarlos en un ámbito de acceso restringido, a punto tal de escamotear el proceso a los ojos de la opinión pública, que podría encontrar contradicciones ético-morales ante la observación directa del proceso.²⁰

La siguiente etapa se encuentra signada por el debilitamiento sistemático, el cual incluye:

a.- Resquebrajamiento físico: Deterioro de las condiciones de existencia objetivas, por desnutrición, epidemias, hacinamiento, falta de atención sanitaria, asesinatos y torturas esporádicas.

b.- Resquebrajamiento psíquico: Deterioro de las condiciones de existencia subjetivas, a partir de prácticas de humillación y de quiebre de fronteras de resistencia, asesinatos esporádicos de familiares o conocidos.

c.- Selección: Algunos son asesinados, otros mueren por el deterioro de sus condiciones de existencia objetiva, mientras que los restantes se adaptan, al no soportar el deterioro de sus condiciones de existencia subjetivas como seres autónomos. Es decir, la selección implica la determinación de la cuota de los que van a morir y, por lo tanto, la construcción de los “otros” dentro de los “otros”.

²⁰ Bauman afirma que la desaparición física de los judíos pasó en gran parte inadvertida porque los alemanes los habían eliminado hacía mucho tiempo de sus corazones y de sus mentes. En: Bauman, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Buenos Aires, Sequitur, 2006, pág. 151.

La etapa final consiste en el exterminio. Su realización completa implica la extinción física, psíquica e histórica de aquella fracción social que tiene capacidad de pensarse como tal, de asumir su condición para sí. Constituye el triunfo del presupuesto según el cual se trata de una situación entre “ellos” o “nosotros”, y la destrucción de ellos es indispensable para nuestra supervivencia, por lo que matarlos es la condición indispensable para que sigamos con vida.²¹

Sin embargo, sostiene Feierstein que el fin de un ciclo coincide con la inauguración de otro, puesto que a partir de entonces las fracciones dominantes le han demostrado al conjunto de la sociedad el nuevo poder de soberanía, que ya no se caracteriza por una escenificación espectacular de la muerte en pequeña escala, sino por un mecanismo sistemático e impersonal de tremenda eficiencia, capaz de desaparecer poblaciones enteras en plazos relativamente cortos. Se trata de la instauración del asesinato serial y de la industrialización del homicidio estatal.

e) Otras explicaciones en torno a la naturaleza de los comportamientos de exterminio

Desde diversas disciplinas científicas se han venido efectuando enfoques comparativos que exponen las peculiaridades y complejidades de este fenómeno.

Claude Lévi-Strauss, el más importante antropólogo cultural de nuestro tiempo, señaló que a lo largo de la historia de la humanidad se emplearon dos estrategias para enfrentar la otredad de los otros: la antropoémica y la antropofágica.²²

La primera consistió en expulsar a los otros considerados extraños y ajenos, prohibiendo el contacto físico, el diálogo, el intercambio social y todas las variedades de convivencia. En la actualidad, como ayer, las variantes extremas de esa estrategia son el encarcelamiento, la deportación y el asesinato. Sus formas más refinadas consisten en la separación espacial, los guetos urbanos, el acceso selectivo a espacios y la prohibición de ocuparlos.

La segunda se expresó a través de la ingestión y absorción de cuerpos y espíritus extraños para convertirlos, por medio del metabolismo, en cuerpos y espíritus idénticos, no diferenciables del organismo que los ingirió. Las formas que adoptó esta estrategia fueron desde el canibalismo hasta

²¹ Bauman, Z., *Modernidad líquida*, op. cit., pág. 207.

²² Levi Strauss, Claude. *Tristes trópicos*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1984.

la asimilación forzosa y coercitiva. Sin embargo, mientras que la primera estrategia procuraba el exilio o aniquilación de los otros, la segunda se orientaba a la suspensión o aniquilación de su otredad.

René Girard, por su parte, desarrolló una teoría sobre el rol de la violencia en el nacimiento y la permanencia de una comunidad.²³ Sostuvo que un impulso violento circula bajo la superficie calma de la cooperación pacífica y amistosa, el cual debe ser canalizado más allá de las fronteras de la comunidad, puesto que dentro de sus confines la violencia se encuentra prohibida. De otro modo, su presencia delataría la precariedad de los vínculos existentes.

Los impulsos violentos resultan, entonces, reciclados y reconvertidos en armas de defensa comunitarias, que deben ser utilizadas repetidamente, como forma de rito sacrificial. Su propósito no es otro que reforzar la trama social. El objeto sacrificado debe encontrarse fuera de la comunidad, pero no demasiado lejos; debe asemejarse a los miembros comunitarios, mas mantener con ellos diferencias inconfundibles. En lo fundamental, debido a que su sacrificio está destinado a marcar límites impenetrables entre el “adentro” y el “afuera” de la comunidad.

Según Girard, las víctimas habitualmente son seres humanos que están fuera o en los bordes de la sociedad: prisioneros de guerra, esclavos, adictos; personas incapaces de establecer o compartir los lazos sociales que unen al resto de los habitantes. Su condición de extranjeros o enemigos les impiden a las futuras víctimas integrarse a la comunidad, máxime por cuanto han sido previamente tachadas como portadoras de un carácter criminal y de verdadero peligro para la existencia del grupo.

Zygmunt Bauman propone que tratemos al Holocausto como una prueba rara, aunque significativa y fiable, de las posibilidades ocultas de la sociedad moderna.²⁴ Al respecto, sostiene que aquél se gestó y se puso en práctica en nuestra sociedad moderna y racional, en una fase avanzada de nuestra civilización y en un momento culminante de nuestra cultura. Por esta razón se trata de un problema de esa sociedad, de esa civilización y de esa cultura.

Tan así es que la elección del exterminio físico como medio más adecuado para lograr la “Solución final” fue el resultado de los rutinarios procedimientos burocráticos; es decir, del cálculo de la eficiencia, de la cuadratura de las cuentas, de las normas de aplicación general.²⁵

Sólo en un contexto tal se pudo concebir, desarrollar y realizar la idea

²³ Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama, 1998.

²⁴ Bauman, Z., *Modernidad y Holocausto*, op. cit.

²⁵ En ese sentido también se pronuncia Antonio Cassese, en: Cassese, Antonio. *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*. Barcelona, Ariel, 1991, pág. 129.

del Holocausto. Concretamente, en una cultura burocrática que nos incita a considerar la sociedad como un objeto a administrar y una colección de problemas varios a resolver, como legítimo objeto de la ingeniería social y, en general, como jardín que hay que diseñar y conservar a la fuerza en la forma en que fue diseñado.²⁶

De modo que los ingredientes del compuesto asesino estuvieron constituidos por una ambición típicamente moderna de diseño e ingeniería sociales, mezclada con una concentración también moderna de poder, recursos y administración.

Para Bauman, además, el moderno asesinato en masa se distingue por la ausencia de toda espontaneidad y por la incidencia de planificación racional y calculada, por la casi completa eliminación de la contingencia y la casualidad y por su autonomía frente a las emociones grupales y los motivos personales.

Y aunque el Holocausto es moderno, afirma que la modernidad no es *conditio sine qua non* de aquél. Se trataría de una consecuencia del impulso moderno hacia un mundo absolutamente diseñado y controlado, pero una consecuencia que se produce cuando ese impulso se empieza a descontrolar y se expande desbocado.

Afortunadamente, la mayor parte del tiempo se evita que la modernidad se des controle. Sus ambiciones chocan con el pluralismo del mundo y se detienen antes de realizarse, por falta de un poder absoluto que sea lo suficientemente absoluto y de un ejecutor monopolista que sea lo suficientemente monopolista como para aplastar a todas las fuerzas compensatorias y atenuantes.²⁷

Barrington Moore, también desde la sociología, investiga las razones que llevan a determinados grupos de personas a matar y torturar a otros. Luego de analizar una serie de sucesos sangrientos del mundo antiguo, premoderno y moderno, llega a la conclusión que los actos de persecución se dirigen contra quienes se considera contaminados debido a sus ideas religiosas, políticas o económicas “impuras”.

Por lo tanto, la fuerza y la violencia desplegada sobre los grupos víctimas tienen el objetivo de mitigar, cuando no extirpar totalmente, la mácula que portan y trasladan consigo. Tal como lo reconoce expresamente, lo más significativo en todo este asunto resulta el proceso global de creación de una aprobación moral de la crueldad.²⁸

²⁶ Bauman, Z., *Modernidad y Holocausto*, op. cit., pág. 39.

²⁷ *Ibíd.*, pág. 119.

²⁸ Moore, Barrington. *Pureza moral y persecución en la historia*. Buenos Aires, Paidós, 2001. Destaca allí, además, la presencia de un movimiento militante que se lleva a cabo en nombre de la pureza moral y que constituyó el eje central del fascismo, del comunismo y del patriotismo imperial japonés, antes de su derrota en la Segunda Guerra Mundial.

Edgar Morin, por su parte, se propone esbozar una antropología de la barbarie humana.²⁹ En tal sentido, sostiene que aun cuando rasgos de ella podían caracterizar a las sociedades arcaicas, es en las sociedades históricas donde se ven aparecer los rasgos de una barbarie vinculada al poder del Estado y a una verdadera escalada de conquistas que va más allá de la mera necesidad vital y que se manifiesta en las masacres, las destrucciones sistemáticas, los pillajes, las violaciones y la esclavización.

Advierte, entonces, una barbarie que toma forma y se desencadena con la civilización, a punto tal que no constituye tan sólo un elemento que la acompaña, sino que también la integra. La civilización produce barbarie, según Morin; en particular, la de la conquista y la dominación.³⁰

La barbarie de las conquistas guerreras es milenaria, pero ha encontrado sus formas modernas en el colonialismo, desde el siglo XV hasta finales del XX. Cinco centurias de barbarie europea, de reducción a la servidumbre, de colonización. Este colonialismo de extrema brutalidad continuará manifestándose en Francia en pleno siglo XX, tal como lo demuestra la masacre de Sétif, cometida el mismo día del fin de la guerra, el 8 de mayo de 1945, y las numerosas atrocidades perpetradas durante la guerra de Argelia.

Es el siglo XX el que ha permitido medir la barbarie producida por la idea de nación cuando ésta reposa sobre una voluntad de purificación étnica, a punto tal que afirma que fue esa centuria la que inventó la monstruosidad de la nación monoétnica.

A su sombra, el totalitarismo ha sido otro de los fenómenos europeos modernos, emergido por fuera de toda previsión y como fruto de un proceso histórico nacido del enorme accidente de la Primera Guerra Mundial. Estalinismo, fascismo y nazismo -si bien es cierto que, efectivamente, nacen de la civilización, y aun de sus más altas producciones- sólo toman cuerpo en condiciones históricas determinadas.

En contra de un posible exclusivismo victimológico, afirma que no debe olvidarse que el odio racial y la voluntad de exterminio de los nazis no se concentró solamente en los judíos. Si éstos fueron eliminados bajo el pre-

²⁹ Morin, Edgar. *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Buenos Aires, Paidós, 2006.

³⁰ No menos cierto resulta que, de acuerdo a su opinión, las tendencias bárbaras coexisten con las tendencias civilizadoras. Tan así es que, fuertemente inspirada por la concepción revolucionaria, en Occidente se instauró una cierta idea moderna de la nación: la integración de etnias diferentes a través de la educación, la laicidad, los medios de comunicación, el desarrollo de las rutas y de los ferrocarriles, y también, a través de las guerras. En: *Ibíd.*, pág. 29.

texto de perversidad e impureza de sangre, los gitanos y los roma lo fueron como “desechos” que había que eliminar y los “débiles mentales”, como indignos de pertenecer a la raza aria.³¹

De modo que, a través de las víctimas del nazismo -pero también, mediante la esclavitud de las poblaciones africanas y la opresión colonial-, lo que asciende a la conciencia es la barbarie de Europa occidental, manifestada por la esclavización y el sometimiento de los pueblos colonizados. El nazismo, que combatía a las razas que declaraba inferiores, corruptas e impuras, no es más que el estadio último de ese proceso de racionalización cerrada sobre sí misma.

En función de ello, aspira a no separar a los judíos de todos los mártires de la barbarie, puesto que si se insiste demasiado sobre el solo caso de Auschwitz, se corre el riesgo de minimizar el *gulag* y de callar otras barbaries.³²

A lo que deben conducir las trágicas experiencias del siglo XX, entonces, es a una nueva reivindicación humanista: que la barbarie sea reconocida como tal, sin simplificación ni falsificación de ningún tipo.

Lo que importa, afirma Morin, no es el arrepentimiento, es el reconocimiento. Éste debe pasar por el conocimiento y la conciencia. Hay que saber qué fue realmente lo que ocurrió. Hay que tener conciencia de la complejidad de esta tragedia colosal de la barbarie. Y para ello, este reconocimiento debe referirse y abrazar a todas sus víctimas: judíos, negros, gitanos, homosexuales, armenios, colonizados de Argelia o de Madagascar.

En 1981, Leo Kuper reemprende el estudio comparativo del genocidio y explica que la multiplicación de los actos genocidas en la modernidad obedece a la creación de nuevas sociedades pluralistas y a fenómenos sucesivos de colonización y descolonización. Afirma la necesidad de ampliar el marco del concepto a las “*masacres genocidas*” y a las “*atrocidades emparentadas con el genocidio*”, incluyendo entre los grupos víctimas, voluntariamente olvidados por la Convención, a los políticos y a los económicos.³³

En esa línea, Antonio Cassese advierte que los actos genocidas se verifican, sobre todo, en las sociedades compuestas y conflictivas, donde a las tensiones y desacuerdos tradicionales entre grupos y etnias se superponen

³¹ Al respecto, recuerda que los campos nazis de exterminio estuvieron integrados por presos políticos, delincuentes comunes, homosexuales, testigos de Jehová, prisioneros de guerra soviéticos y judíos. En: *Ibíd.*, pág. 104.

³² Morin llama a desconfiar de la “barbarie mental” que, para minimizar a sabiendas o inconscientemente los crímenes del estalinismo, convierte al hitlerismo en el horror supremo y absoluto. En: *Ibíd.*, pág. 107.

³³ Kuper, Leo. *Genocide. Its political use in the twentieth century*. Yale University Press, New Haven & London, 1981.

problemas económicos y políticos planteados por la creación de estructuras estatales modernas y por la centralización contemporánea del poder.³⁴

Y que en estas sociedades, el genocidio tiende a seguir un esquema de desarrollo bastante habitual: polarización de las reivindicaciones de los grupos minoritarios, insistentes reclamos de reformas, recurso a la resistencia armada o al terrorismo por parte de dichos grupos, y la represión y posteriores matanzas y exterminios por parte de las autoridades gubernamentales.

Conclusiones

La cultura de la muerte suele manifestarse de modos diversos y bajo rostros que varían de tiempo en tiempo, de sociedad en sociedad. Ella lleva consigo una narrativa que le permite extender su lazo a los desprevenidos y desesperados, a punto tal de enlistarlos en el ejército de la irreflexibilidad y la sinrazón.

Esa pulsión de muerte, con mayor o menor cuota de banalidad, según el caso de que se trate, debe ser deconstruida, analizada, objeto de escrutinio y puntual pesquisa. Sólo así, acaso, se logre determinar la trama criminal que permite desencadenar un exterminio, las purgas colectivas y los genocidios.

No es tarea fácil y comprende un esfuerzo a ser llevado a cabo, desde las distintas disciplinas sociales, como imperativo ético en un mundo cuya deriva conduce, una y otra vez, a las violentas playas de la exclusión y la marginación compulsiva de importantes sectores de la población mundial.

³⁴ Cassese, A., op. cit., pág. 138.

Dios en la Shoá

Abraham Skorka*

Mi primer encuentro con un testimonio directo de la Shoá lo tuve durante mi infancia. En aquel entonces solían visitar a mis padres y abuelos algunas personas que lograron huir de la matanza y relataban lo acaecido. Eran los testigos de aquella infamia, en cuyas miradas extraviadas se reflejaba el horror. Pero el primer objeto que golpeó mi vista, mente y corazón, más allá de los testimonios y las miradas alucinadas, fue un pequeño receptáculo de madera que se halla en el monumento a las víctimas de la Shoá que se alza en el cementerio de La Tablada. Junto al mismo yace una pequeña placa: ‘Cenizas de Auschwitz, Majdanek y Treblinka’. Era lo que daba cuerpo a los relatos de los sobrevivientes, la materia que contenía todo aquello que transformó la mirada de los mismos en expresión desgarradora.

El monumento tenía entonces grabado un versículo del libro del profeta Ezequiel: *“Pasé junto a ti y te vi revolcarte en tu sangre, y te dije: ‘En tu sangre vivirás’, y te dije: ‘En tu sangre vivirás’”*.¹ Con el paso del tiempo, el monumento fue remodelado y, por alguna ignota razón, el versículo no volvió a ser grabado.

Más allá del contexto en el cual el profeta pronunció esa frase, la misma estaba allí delante de mis ojos, conformando una respuesta con sus escuetas palabras y su implícito mensaje: A Dios no se lo inquiere, sólo debe responderse a su imperativo.

El dolor por la pérdida de los hijos, la salud y las posesiones por parte de un hombre tan justo e íntegro como Job, su clamor a Dios por una expli-

* Rabino de la Comunidad “Benei Tikva”. Rector del Seminario Rabínico “Marshall T. Meyer”

¹ *Ezequiel*, 16:6.

cación y la sutil respuesta de Él,² que hace más de dos milenios nos viene acompañando. Más aún, las palabras del profeta Habacuc: “*El justo en su fe vivirá*”.³

Pero en esta oportunidad no era uno el que inquiría, que ya es muchísimo, sino seis millones de masacrados y doce millones de sobrevivientes, el remanente del pueblo judío que quedó con vida en esa realidad terrenal.

El nazismo había desafiado al Dios del espíritu y la justicia al intentar el exterminio del pueblo que guardó en su seno por siglos el pacto que selló con Él. No fue un grupo, ni parte de un pueblo, sino gran parte de la humanidad “civilizada” la que se alzó en armas los unos contra los otros, despreciando de tal forma la vida, la obra creada por Dios, destilando tanto odio que ni siquiera se inmutó ante el brutal asesinato de los judíos, organizado con los mejores elementos que la técnica ofrecía en aquellos tiempos.

Los que conocían las escrituras, aquellos que debían haber bramado, como los antiguos profetas, tampoco dejaron oír su voz.

Más allá de si fueron unos pocos los que emponzoñaron a muchos, o muchos los que dejaron aflorar su ponzoña al ser azuzados por pocos, el crimen fue cometido y el mayor o menor grado de responsabilidad no quita de ellos las manchas de la sangre vertida.

¿Por qué el cielo calló?

Conocemos la respuesta de Martin Buber ante esta pregunta. Se debe aceptar a Dios tal cual Él se nos revela. La real pregunta acerca de la *Shoá* se la debe formular el pueblo alemán. “¿Dónde estuvo el hombre?” es la pregunta que deben formularse todos, para desnudar lo tenebroso que sabe ser parte de lo humano y elevarlo en los escenarios del mundo con el clamor de “¡Nunca más!”.

Pero junto a la vital pregunta “¿Dónde estuvo el hombre?”, aquellos que son los remanentes del pueblo que sufrió la *Shoá* no pueden dejar de interrogarse “¿Dónde estuvo Dios?”. Aun los que entre ellos con furia se dirigen al cielo, porque de alguna manera lo que allí acaece a ellos les importa, en su seno más íntimo no hacen más que preguntar.

Shmuel Iosef Agnón fue una de las luminarias de la literatura hebrea del siglo XX. Por ello recibió el premio Nobel en 1966. Sutileza y simbolismo caracterizan toda su obra. En muchos de sus escritos refiere a la *Shoá*, pero en el que más desgarradoramente plantea la cuestión es en el relato *Hasimán* (El signo), que se halla en el tomo octavo -“*Haesh vechaetzim*”-

² Job, cap. 38.

³ Habacuc, 2:4.

de la edición de todos sus relatos.⁴ En el mismo, describe el autor que recibió la noticia de la aniquilación de los judíos de su ciudad (Buczacz, en la Galitzia oriental), entre los que se contaban sus parientes, amigos y conocidos, en la víspera de la festividad de *Shavuot* (Pentecostés, en la que se recuerda la revelación de Dios en el monte Sinaí, cuando entregó la *Torá* al Pueblo de Israel). Por tener que dedicarse a los preparativos de la festividad, prácticamente no tuvo tiempo para el luto y la elegía, tal como lo indica la tradición. La ironía, que caracteriza todos sus relatos, se hace aún más explícita en esta oportunidad, en la que debe festejar la entrega de la *Torá*, elemento que da el sello y la impronta al ser judío, mientras su corazón se halla destrozado por todos aquellos que fueron asesinados por mantenerla en su seno y construir la vida de acuerdo a sus preceptos.

Al igual que el versículo de Ezequiel, el mensaje del relato es: seguir adelante. No pedirle rendición de cuentas a Dios -de hecho, no aparece tal cosa en el relato-, sino continuar con el mandato. La recreación de la vida judía en la Tierra de Israel, que describe en el relato, es la respuesta judía al mandato de seguir siendo.

La única alusión que hace Agnón en su cuento referente a su inquietud por saber, por tratar de comprender, la expresa el escritor cuando narra que en aquella noche sintió hallarse entre todos los asesinados de su pueblo, cual si el tiempo de la resurrección ya hubiese arribado. Sigue diciendo que si no hubiese tenido dificultades para expresarse en aquel momento, les habría preguntado a los muertos qué decían Abraham, Isaac y Jacob y qué decía Moisés acerca de todo lo que le acaeció a esta generación (página 304).

Pero su lengua se había entumecido.

Nuestro insigne poeta Arturo Capdevila (Córdoba, 1889-Buenos Aires, 1967) esboza, en una de sus creaciones, una respuesta a la pregunta aquí formulada. En “Canto del sitial de Elías”⁵ relata su participación en una cena pascual, que se celebró en alguna de las Pascuas durante la guerra.

Las preguntas de Capdevila son desgarradoras:

*¿Era verdad? ¿Se desplomaba el cielo? / ¿La historia se ponía de revés?
/ ¿Rendido ante el Dragón rodaba el mundo, / el mundo hermoso que tenía
sed / de Justicia y de Amor? ¿Ya nada? ¿Ahora / el Dragón de los tiempos?
¿Sólo Él?*

⁴ Agnón, Shmuel Iosef. Tel Aviv, Schocken, 1971, pp. 283-312, 12ª ed.

⁵ Capdevila, Arturo. “Canto del sitial de Elías”, en: *Dios otra vez*. Buenos Aires, Losada, 1966.

Tampoco Capdevila se torna con preguntas directas a Dios. Más aún, se refiere a los silencios trascendentes en nuestra existencia, diciendo: “*El alma sabe de silencios de éstos, / en donde es bueno que Adonai esté*”.

Finaliza el poeta poniendo en boca del profeta Elías palabras de esperanza, tal vez su propia respuesta al horror de la Shoá:

*¡Tendrá su fiesta la esperanza fiel! / Ya falta poco. Llegará mi pascua:
/ mi clara pascua de Jerusalén / El viento pasará cantando amores / sobre
las aguas de Genesaret. / Toda la Tierra Santa en esos días / será como un
vergel.*

El 14 de octubre de 2002, a la hora del crepúsculo, me hallé en Auschwitz II (Birkenau), después de haber visitado Auschwitz I.

Éramos dos. El guía que me acompañaba era un joven checo, cuyos abuelos habían logrado sobrevivir a Auschwitz I. El silencio circundante hacía retumbar en mi mente aquellas voces y relatos que escuché en mi infancia de boca de los que habían escapado de aquel infierno. En las últimas sombras de la tarde volví a ver sus miradas. En medio de todo aquello vino a mi mente la primera pregunta con la que se dirigió Dios al hombre una vez que éste probó el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal: “¿Dónde te hallas?”.

Del antijudaísmo precristiano al antisemitismo racial*

Estudio de una metamorfosis

Jaime Vándor**

Muchas cosas que, a primera vista, parecen sencillas son, sin embargo, tremendamente complejas. El antisemitismo es una de ellas. Sucede a menudo que personas que desde hace años simpatizan con los judíos y siguen de cerca su suerte, mediante lecturas o conferencias, de repente plantean la pregunta: “¿A qué se debe, en definitiva, ese odio incesantemente renovado contra los judíos?”.

Hay cantidad de cosas que sabemos lo que son, o creemos saberlo, hasta que nos vemos obligados a definir las. Eso pasa con la bondad, la belleza, la vida o la inteligencia. La incapacidad de explicar las cosas la encontramos en la misma ciencia. Ésta explica la electricidad por los fenómenos y sus efectos, pero no es capaz de decirnos llanamente qué es. Y mucho menos el alma.

Parecidamente ocurre con el antisemitismo. Todo el mundo sabe en qué consiste y los estragos que viene causando no ya desde la Edad Media, sino desde los mismos tiempos bíblicos. Pero pocos sabrían definirlo, y menos todavía, decir a qué se debe; o mejor, a cuántas cosas puede deberse. Pues contestar que “el antisemitismo es el odio a los judíos y su razón son los prejuicios” es un acercamiento, pero no una respuesta.

Después de esto, apenas creo necesario advertir que voy a hablar menos de las persecuciones -tema, por lo demás, inacabable- que de sus posibles causas, cambiantes con cada lugar y época, pero con algunos denomina-

* Conferencia dictada en la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, febrero de 2007.

** Sobreviviente de la *Shoá* oriundo de Viena y radicado en Barcelona. Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Barcelona. Ensayista y poeta.

dores comunes, cuyo origen hay que buscar en la psicología de la masas y del individuo y, en última instancia, en la misma imperfección del ser humano.

Esta conferencia va a tener tres partes. La primera tratará del antijudaísmo en la historia. Su posible origen, la sucesiva aparición de motivos y la variedad de sus manifestaciones, con el paso de la Antigüedad a la Edad Media y de ésta a la Edad Moderna.

La segunda parte, más breve, se concreta en un momento determinado, cercano en la historia, el siglo XIX, con la transformación del odio de origen religioso -y el posterior, económico-social- en el odio racial, que intenta fundamentarse con obras de ciencia.

Finalmente, en la tercera parte intentará iluminar, siquiera sea parcial y someramente, el trasfondo psicológico de este odio, idéntico a sí mismo bajo ropajes diversos: ¿qué pasa en el interior de la sociedad y de la persona afecta al antisemitismo? Será como una reflexión.

I

El artículo “antisemitismo” de la *Enciclopedia Larousse* castellana viene a decir que su origen debe buscarse en la dispersión -diáspora- y la consiguiente dificultad de adaptación de los judíos a otros pueblos: la religión, las leyes y sus costumbres propias (como la circuncisión, el descanso sabático, las normas alimentarias, etc.) fueron un obstáculo para su integración. Las causas en que se basaba, o pretendía basarse, esta oposición varían con el correr del tiempo, pero -en términos generales- puede decirse que:

- A- En la Antigüedad predominó una razón religiosa. La idea que los judíos tenían de Dios y de su propio destino como pueblo establecía una brecha entre ellos y los demás.
- B- En la Edad Media predominan los motivos económico-sociales, aunque se justifican y avivan igualmente con argumentos religiosos, distintos ya -en buena parte- de los de la Antigüedad. En el fondo del aborrecimiento está la penuria general, con el malestar por la competencia de una minoría no asimilada, así como la envidia por los bienes -verdaderos o supuestos- de ésta.
- C- A partir de la Edad Contemporánea -la del antisemitismo propiamente dicho- se utilizan argumentos que la fuente citada califica de “etnológicos”.

Vamos a ahondar un poco. Efectivamente, ya en la Antigüedad hubo tensiones entre los judíos y los pueblos paganos. Era un choque de culturas, que

se hacía particularmente violento cuando una minoría judía se hacía notar demasiado -por su fuerza o meramente por su peculiaridad- en un medio no judío. Basta recordar aquí los antecedentes de la salida de Egipto, descritos en el texto bíblico: habiéndose fortalecido y multiplicado los judíos en tierras de Egipto (*Éxodo*, 1:7), los hijos de Israel infundían temor a los egipcios (*Ibíd.*, 1:12). En vista de que la opresión, consistente -en este caso- en cargas tributarias, no aportaba el resultado esperado, el nuevo rey, que no había conocido a José (*Ibíd.*, 1:8), ordenó a las parteras que mataran a los hijos varones de las judías, al asistirles en el parto (*Ibíd.*, 1:16). Más tarde, el faraón mandó que todos los niños judíos recién nacidos fueran ahogados (hacia el siglo XIII a. C.).

Otro libro bíblico, muy posterior, el de Esther, nos relata cómo esta reina evitó una matanza de judíos en el imperio persa. También aquí la motivación es clara: *“Y dijo Amán al rey Asuero: ‘Hay un pueblo esparcido entre todos los pueblos, en todas las provincias de tu reino, y sus leyes son diferentes a las de todo pueblo, y no guardan las leyes del rey, y al rey nada le beneficia el dejarlos vivir’”* (*Ester*, 3:8). El rey -se alude a Jerjes, del siglo VI a. C.- dio la orden no sólo de exterminar a los judíos, sino también de apropiarse de sus bienes (*Ibíd.*, 3:13).

En el siglo V a. C. (-410) fue destruido el templo de Yahwé en Elefantina, cerca de Asuán (Egipto), y los judíos fueron perseguidos.

La animadversión a los judíos se vio agravada con el helenismo y el imperio romano. Las causas, según los mismos escritores romanos, eran la fe monoteísta de los judíos, su iconoclastia -o repudio de las imágenes visibles de los dioses- y su negativa a rendir culto al emperador. La misma idea de ser un pueblo elegido, que daba a los judíos fortaleza, fe y conciencia histórica, tenía que provocar resentimiento en los demás, por lo que entraña de superioridad y de exclusivismo: una acusación que aún hoy subyace en más de una conversación con gentiles. El mundo clásico, que -al admitir la existencia de todos los dioses, propios y ajenos- partía de premisas tan distintas, no podía comprender la fe judía. El rechazo se refleja en párrafos violentamente antijudíos, ya en escritores como Cicerón, Séneca, Tácito y Juvenal. Flavio Josefo defiende a los judíos, en su libro *Contra Apión*. En Apión, polígrafo alejandrino del siglo I, convergen -y a partir de él, se inventarían- todas las acusaciones y fobias antijudías de la Antigüedad.

El número de judíos que vivían diseminados por otras naciones, a la sazón, era ya mayor que el de los residentes en la misma Palestina o Judea. La judería de Alejandría era, probablemente, más numerosa que la población de Jerusalén, y allí se produjo una de las primeras matanzas de judíos que registra la historia clásica, en el año 38 de nuestra era, repetida en el 66.

En el mismo siglo I hubo masacres de judíos en Cesárea, Damasco, etc. Bajo Nerón, los judíos y los primeros cristianos sufrían idénticas persecuciones. Se propagó el infundio del crimen ritual para la celebración de la Pascua, que se imputaba tanto a los judíos como a los cristianos, acusación que habría de ser tan nefasta como recurrente luego, en la Edad Media y casi hasta nuestros días.

Más tarde, difundido ya el cristianismo, se achacaba a los judíos la crucifixión de Dios (el judío es designado “pueblo deicida” por el Concilio de Nicea, en 325). Una de las causas políticas fue evitar el proselitismo y desacreditar al pueblo que se resistía a reconocer en Jesús al Mesías. La negativa de los judíos a aceptar a Jesús, salido de sus mismas filas, así como a reconocer al *Nuevo Testamento* como escritura sagrada que continuase su propia *Biblia* -y que los cristianos llaman el Antiguo Testamento-, podía suscitar dudas y echar sombras, desde el punto de vista histórico, sobre los orígenes de la nueva religión.

Las leyes restrictivas y discriminatorias más graves fueron las de Constantino (siglo IV; la primera, promulgada en 315); en el siglo V, las de Teodosio II (408-450), ampliadas por Justiniano en el siglo VI (565); las de los concilios de la Iglesia del siglo V al VII; y en los dominios musulmanes, las medidas decretadas por Umar I en la primera mitad del siglo VII.

Y ya estamos en la Edad Media. Directa o indirectamente se obligó a los judíos a establecerse en reductos, barrios especiales llamados -según los distintos idiomas- “judería”, “aljama”, “*call*”, “*jewry*”, “*Judengasse*”, “*mellah*”, etc. (La palabra “*ghetto*”, veneciana, no aparecerá hasta 1516.) Debían llevar distintivos en la ropa, como la rodela -a veces, en el pecho; otras, en la espalda-, o sombreros puntiagudos, o evitar determinados paños y colores, etc.

A los judíos no les era posible adaptarse al feudalismo, pues cuando la tierra se hubo convertido en la principal fuente de riqueza, hallaron grandes dificultades para ejercer la agricultura. Aunque no existía una ley general que les impidiera poseer tierras, sí se lo prohibían muchas normas locales. Por otra parte, la incertidumbre de poder permanecer en un lugar de forma continuada desaconsejaba el invertir en bienes inmuebles, difíciles de liquidar rápidamente en un momento de persecución o expulsión. Tampoco podían cultivar la tierra como vasallos, pues su fe les impide prestar el obligado juramento de fidelidad a un señor, redactado en términos cristianos.

Muchas profesiones les estaban vedadas: la abogacía, los empleos públicos. No podían llevar armas, ni -por tanto- ejercer la profesión de militar o mercenario. Podían ser médicos, pero en esos siglos se recurría a pocos,

y sólo entre los pudientes. Se defendían con algunos oficios, hasta que se vieron, especialmente en los países no mediterráneos, excluidos de los gremios. Les quedaba el comercio, no sólo con mercancías, sino con dinero: el préstamo con intereses.

Curiosamente, la legislación cristiana prohibía el préstamo entre cristianos (*“pecunia pecuniam non parit”*), lo mismo que la judía, el prestar con interés entre judíos (*Deuteronomio, 23:20-21*). Pero éstos sí podían prestarles a los cristianos, y a veces “debían” hacerlo; es decir, a falta de instituciones bancarias, inexistentes hasta muchos siglos más tarde, eran necesarios justamente por ese motivo, y a menudo, el que prestaran era la condición impuesta por el rey o príncipe para permitir su establecimiento en sus dominios. Al interés se lo llamaba “usura” y estaba legislado lo que se podía percibir. La usura legal común era del 20% (Aragón, Italia) o el 33%, pero podía subir mucho más, incluso legalmente: tras su readmisión en Francia (1359/60), podían cargar hasta el 86% anual.

Por supuesto, y pese a que Tomás de Aquino denunció el préstamo a interés como inmoral, los judíos no eran los únicos. Lo hacían, y con licencia eclesiástica, los templarios y también los lombardos. Luego se destacaron los venecianos y los florentinos, los Fugger de Augsburgo (siglos XV y XVI) y los genoveses (siglo XVII). Pero sólo el pueblo judío estaba presente en todas partes y a todos los niveles.

Vemos, por tanto, que a los prejuicios, infundios y animadversiones paganas se añadió, más tarde, el resentimiento cristiano por el rechazo de Jesús como hijo de Dios: la Iglesia impuso barreras legales para mantener a los judíos separados de sus vecinos cristianos, a la vez que tenía un interés político en desprestigiarles. La distancia se acentuó, por fin, al quedar los judíos excluidos de buena parte de las profesiones -cosa que no ocurría en la Antigüedad-, y una de las principales que les quedaba, el préstamo, era generadora de rencor y odio -y a la larga, de atropellos- por parte de los prestatarios.

Eran frecuentes las manifestaciones de antisemitismo, término que aún no se había inventado. Entre ellas podemos distinguir, grosso modo, tres tipos:

- Manifestaciones populares violentas, más o menos espontáneas, de cuyo origen no era ajena la ignorancia.
- Medidas legales decididas a altos niveles -civiles o eclesiásticos-, con miras políticas, que pretendían justificarse por la defensa de la fe, la unidad religiosa o la voluntad del pueblo.
- El tercer tipo es una combinación de las dos anteriores y el más difícil

para el historiador: los estallidos, aparentemente espontáneos, fomentados “desde arriba” en un momento crítico, para desvío del descontento popular.

Entre unas y otras, las manifestaciones de antijudaísmo, hasta la invención de la imprenta, fueron las siguientes (citaré ocho):

1. Las acusaciones del llamado “crimen ritual”, consistente en amasar pan con sangre cristiana, con motivo de la Pascua judía, especialmente si ésta coincidía con la Semana Santa. Las dos fiestas contrastaban enormemente: por un lado, el *Pésaj* judío, celebrado con cánticos y alegría en la cena pascual, en recuerdo del fin de la esclavitud en Egipto; por el otro, la severa solemnidad, la austeridad y el dolor de la conmemoración de la Pasión de Cristo. El resentimiento cristiano en esos días era, en cierto modo, natural. En cuanto al crimen ritual, los papas refutaban una y otra vez esa acusación -entre otros, Inocencio IV (1253) y Gregorio X (1272)-, pero la imputación surgía una y otra vez.
2. La acusación de la profanación de la hostia consagrada para la eucaristía, especialmente frecuente entre los siglos XII y XIV, a partir del primer caso: en Beelitz, cerca de Berlín (1242), con la consiguiente quema de judíos y judías en la hoguera. A esta imputación se debieron, entre muchos otros casos, el exterminio de la judería de Bélgica (1370), la expulsión de los judíos de Brandeburgo (1510) y la de los nuevos cristianos de Portugal (1671). Todavía en 1761 fue ejecutado un judío en Nancy (Lorena) por tal cargo.
3. La acusación de envenenamiento de los pozos y las aguas en años de la peste negra, que redujo la población de Europa aproximadamente en un tercio. Solamente en Alemania, entre 1347 y 1350, fueron exterminadas cerca de trescientas comunidades judías.
4. Las predicaciones impuestas, así como las controversias forzadas entre un judío y uno o varios teólogos cristianos. Éstas últimas fueron las famosas disputas teológicas del siglo XIII al XVI, especialmente sobre el *Talmud*, con la consiguiente quema de libros hebreos, en el mejor de los casos. (París, 1240; Barcelona, 1263; Tortosa, 1413/14; Roma, 1450.)
5. Las conversiones forzadas, tanto al cristianismo como al islam, con ejemplos que se remontan al remoto siglo V, en Menorca.
6. Las matanzas, unas con origen en movimientos religiosos, como las Cruzadas (1096 a 1229; especialmente, las primeras cinco); otras, por causa de sequía o hambre. En otras palabras: la acuciante miseria de la mayoría, mitigada por el periódico saqueo a la minoría.

7. Las expulsiones. Había generales y locales, duraderas o revocadas al poco tiempo. En Speyer (Alemania), para dar un ejemplo, en el siglo XV, los judíos fueron expulsados tres veces en sesenta años y readmitidos otras tantas. Las generales, por el contrario, solían mantener su vigencia por un extenso período. La de Inglaterra, de 1290, tuvo a los judíos alejados tres siglos y medio. Las sucesivas expulsiones de Francia -especialmente, las de 1306 y 1394- dejaron el territorio libre de judíos que pudiesen declarar su fe hasta el siglo XVII; las de España (1492) y Portugal (1496/97), prácticamente hasta el siglo XX.
8. Con la difusión de la imprenta apareció un nuevo medio de agredir y vejar, pues a la legislación discriminatoria y los ataques a la persona y la propiedad se añadieron las publicaciones antijudías.

Con esto llegamos a la Edad Moderna. Mejoraron las condiciones generales de los judíos: las vejatorias medidas legales se suprimieron paulatinamente y los judíos llegaron a ocupar cargos importantes en las finanzas y la política, primero (los llamados “judíos de corte”, o “de palacio”, válido, para quienes no regía el estatus general del judío). A poco empezaron a destacarse, con ímpetu, en las artes, las letras y la investigación.

La fundamentación religiosa del antijudaísmo se redujo a partir de la Ilustración, aunque -a nivel popular- seguían los ataques de Semana Santa y la acusación de crimen ritual. Los prejuicios y el odio subsistían, pero se produjo un cambio sumamente significativo: las imágenes deformadas, estereotipadas del judío en la mente del odiador se transformaron en imágenes económicas, políticas o biológicas; es decir, los conceptos medievales religiosos adoptaron rasgos secularizados. Si antes el judío era deicida, crucificador, maldito de Dios, renegado, descreído (aparte de usurero, avaro, cobarde, etc., calificativos éstos de origen no religioso); ahora, los judíos se convirtieron en infrahombres, fermentos de descomposición de la sociedad, parásitos antisociales, degenerados, corruptores de las razas superiores y ávidos gnomos malignos que socavaban los fundamentos de la civilización occidental, además de aplicarles -simultáneamente- epítetos contradictorios, como capitalistas explotadores/marxistas revolucionarios, bolcheviques-comunistas/trozkistas, masones o ateos, según el caso y el lugar de donde procediera el ataque.

Los *Protocolos de los Sabios de Sión*, famosa y hábil falsificación de la policía zarista de principios del siglo XX (1903-1905), añadió la acusación de una conjura secreta universal para la dominación del mundo.

Se renovaron las antiguas acusaciones de avaricia, de desmedido afán de lucro, pues el judío europeo -con excepción del ruso-polaco, que cierta-

mente constituía su mayoría- en el siglo XIX empezó a medrar: emancipado y con experiencia comercial, a menudo versado en idiomas, se situaba fácil y ventajosamente en la era de la revolución industrial y las profesiones liberales. Se añadían, ahora, las acusaciones de falta de tacto social, patriotismo y adaptación a las características nacionales. Ya en tiempos más recientes, la Unión Soviética agregó el pecado de cosmopolitismo.

Lo de las características nacionales es muy importante en el siglo XIX. Precisamente, el nacionalismo -que caracteriza a esa centuria- llevaba anejo la exaltación del pasado, el romanticismo de unos orígenes puros y heroicos, y en el plano de los hechos, la rivalidad de los pueblos y los idiomas, lo cual acababa por dar lugar a la xenofobia. Ello permitía ver en el reciente conciudadano judío al advenedizo, al extranjero. Pero cuando se destacaba y hacía suya la cultura, la lengua y el sello del país, entonces se le llamaba “usurpador”.

Por otra parte, en el siglo XIX, mientras disminuía o desaparecía la legislación represiva o discriminatoria (a excepción de Rusia-Polonia), seguían los ataques o atropellos físicos. Aparte de la oleada de disturbios antijudíos en Alemania, en 1819, y los *pogroms* rusos del último tercio de la centuria y primeros años de la siguiente, se destacaron algunos casos judiciales famosos, con la novedad de su extraordinaria repercusión internacional, a veces al más alto nivel -que es por lo que los mencionamos aquí-: los sucesos de Damasco (1840); el “caso Mortara”, en la Italia papal (1858); el proceso de Tisza-Eszlár, en Hungría (1882); y el que, entre otras cosas, influyó decisivamente en los sionismos nacientes, el “affaire Dreyfus” (1894-1906).

Más nefastos habrían de ser, a la larga, las publicaciones antijudías que fundamentaron y alimentaron el nuevo “antisemitismo”, palabra que hoy usamos para cualquier tipo de antijudaísmo, odio, hostilidad u hostigamiento, sea religioso, político o racial, pero que, al crearse el término, en 1879, designaba solamente el antijudaísmo político-racial de su tiempo, con el fin de diferenciarlo del “clásico”, religioso.

II

Pasamos ahora al segundo punto, mucho más breve. ¿Cómo y por obra de quiénes se produjo la transformación del odio de origen religioso, reforzado posteriormente por problemas de tipo económico-social, en el odio racial, que ha sido su puesta al día -por decirlo así- por casi un siglo? ¿Cómo nace el antisemitismo propiamente dicho, hijo tardío de tan ilustres padres?

El origen de la palabra “antisemitismo”, que tanta fortuna hizo, va liga-

do al nombre de Wilhelm Marr. Renan, en Francia, y Christian Lassen, en Alemania, habían utilizado los términos “semita” y “semítico” aplicados a pueblos y sus culturas; previamente, designaban conceptos lingüísticos (lenguas semíticas frente a lenguas indoeuropeas).

Wilhelm Marr (1819-1904), autor hamburgués de *Victoria del judaísmo sobre el germanismo. Considerado desde un punto de vista no religioso*, usó la palabra por primera vez en 1879, en sus *Cuadernos antisemitas libres (Zwanglose antisemitische Hefte)*, término que -recogido por la prensa; concretamente, por *Neue Freie Presse*, de Viena, en 1880- se difundió de la noche a la mañana. El mismo año 1879 fundó Marr una liga antisemita “para salvar la patria alemana de una completa judaización”.

Estas ligas, además de propagar el odio racial, propugnaban actitudes y -a veces- medidas concretas: boicotear los comercios judíos, luchar contra los judíos en todos los campos; por ejemplo, en las universidades, donde se invitaba a los estudiantes a desafiar a duelo a sus compañeros judíos. Calladamente, las autoridades discriminaban a los no cristianos: el acceso a grados en el ejército, a cátedras, empleos de Estado, etc.

Aunque fue en Alemania donde las doctrinas antisemitas hallaron su nombre y su mayor desarrollo (para no hablar de su aplicación postrera, la “Solución final”), el concepto biológico-antropológico de las características raciales -utilizadas contra los judíos políticamente, partiendo de unas pretendidas características semitas- apareció en Francia, en una obra del escritor y diplomático francés conde de Gobineau (1816-1882). En su *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853/55) desarrolla la teoría de una raza creadora nórdico-germana, así como la de mezcla y degeneración de la raza. Según Gobineau, las razas superiores descienden de los arios de la India, pero -entre ellas- las que habitan Asia -camitas y semitas- se han mezclado a una raza inferior, la negra, y en cuanto a las que habitan Europa, celtas y eslavos se han corrompido igualmente por haberse mezclado con la raza amarilla. Queda solamente una raza pura, la de los “germanos”, entendiendo por ellos no a los alemanes actuales, cruzados de eslavos y celtas, sino a la raza rubia o de “sangre azul”, dolicocefala, que habitaba en Gran Bretaña, Bélgica y el norte de Francia.

La teoría de Gobineau, ya de por sí de un valor científico más que dudoso, fue aún falseada por los escritores alemanes, que -al apoderarse de ella- convirtieron el “germano” de Gobineau en el alemán moderno, ario, “jefe nato de otras razas”.

Los profetas posteriores del racismo, lo mismo que se basaban en Gobineau, lo hacían también en algunas afirmaciones aisladas de Ernest Renan (1823-1892) contenidas en su *Histoire générale et système comparé*

des langues sémitiques, pese a que este orientalista y hebraísta sabio, filósofo, filólogo, historiador y dramaturgo, hombre religioso y sensible, se opuso siempre a la teoría antisemita.

El antisemita de más nota en Francia, portavoz de todo el antijudaísmo de su país en el periódico *La Libre Parole* (1892), fue Édouard-Adolphe Drumont (1844-1917), que combatía a los partidarios de Dreyfus y acusaba a los judíos de la quiebra de la Compañía del Canal de Panamá. En su violento libelo *La France Juive* (1886) culpaba a los judíos de todos los males económicos y sociales de Francia, afirmaba que poseían más de la mitad de los bienes de la fortuna nacional (a la sazón, eran el 1% de la población), preconizando la expropiación de sus bienes, y hablaba de un complot judeo-francmasón para destruir la cristiandad y dominar el mundo. La obra fue un gran éxito: el primer año se vendieron cien mil ejemplares, y posteriormente conoció 140 reimpressiones.

Volviendo a Alemania, uno de los primeros en escribir contra los judíos fue Richard Wagner (1813-1883). En 1850 publicó *Sobre el judaísmo en la música*, y casi veinte años más tarde, *Aclaraciones sobre el judaísmo en la música* (1869). Afirmaba la incapacidad de los judíos para las artes; quizá como reacción contra Mendelssohn y Meyerbeer, cuya influencia había sufrido inicialmente, aunque su crítica alcanzaba también a Heine, Ludwig Börne y Berthold Auerbach. “*Los judíos son demonios malignos, enemigos naturales del hombre puro y del alemán noble, que deben combatirlos sin descanso. Sólo se interesan por el dinero, carecen por naturaleza de sentimientos, sensibilidad, generosidad, ideas...*” En sus textos sobre el tema se dan cita todos los estereotipos; en 1881, escribió: “*los judíos son demonios que causan la decadencia de la humanidad*”. Con todo y pese a sus convicciones, Wagner recurría a los judíos cada vez que los necesitaba, y el estreno absoluto de su drama sacro *Parsifal*, en su santuario de Bayreuth, en 1882, se lo confió -por su gran competencia- al director de orquesta Hermann Levi...

El antisemitismo alemán y el temprano nacionalsocialismo también se atribuían como a uno de los suyos a Nietzsche (1844-1900). Pero su caso es distinto al de Wagner: el concepto de “superhombre” nietzscheano encajaba bien en las teorías raciales, pero se ignoraba deliberadamente que el filósofo condenaba el espíritu alemán (ver *Más allá del bien y del mal*). Ciertamente, Nietzsche se hallaba a gusto en compañía de amigos judíos y renegaba de los antisemitas. Rechazaba el judaísmo de la Antigüedad, lo mismo que el cristianismo antiguo, pero admiraba el Antiguo Testamento, su estilo moral, su majestad; por otra parte, tenía en alto concepto a los judíos de su tiempo (ver el capítulo 8 de *Humano, demasiado humano*).

Los verdaderos enemigos del judaísmo eran de una categoría intelectual muy inferior. He aquí algunos nombres:

–August Rohling (1839-1919). Profesor de Teología en Praga, quien a raíz del proceso de Tisza-Eszlár publicó, en 1875, *Der Talmudjude*, virulento texto con citas talmúdicas tergiversadas o falsas, según se vio en otro proceso que él mismo entabló contra unos de sus detractores. Aunque en este caso prevaleció la verdad y Rohling incluso fue desposeído de su cargo en la Universidad de Praga, su obra se reeditó muchas veces, causando un daño perdurable.

–Heinrich von Treitschke (1834-1896). Historiador, profesor de la Universidad de Berlín, publicó *Una palabra sobre nuestro judaísmo* (1880). También trató la “cuestión judía” en diversos capítulos de su *Historia del siglo XIX*.

–Eugen Dühring (1833-1921). Teórico del racismo, autor de *La cuestión judía como cuestión racial, moral y cultural* (1881). Es uno de los “padres” del nacionalsocialismo, en tanto fundamentado en imperativos raciales.

–Houston Stewart Chamberlain (1855-1927). Inglés, pero sin relación alguna con los políticos del mismo apellido. Germanófilo acérrimo, muchos años después de la muerte de Wagner se casó con una hija de éste. Publicó en 1899 la obra maestra del racismo alemán: *Fundamentos del siglo XIX*. Con su pangermanismo, su antisemitismo racial y su visión del porvenir alemán (“*de ellos es el futuro de Europa*”) ejerció una fuerte influencia sobre Hitler.

Nos hemos limitado a citar a algunos autores, entre muchos otros; todos ellos, del siglo XIX. Es de rigor señalar que hasta la víspera misma del advenimiento del Tercer *Reich*, los libros o artículos filosemitas eran mucho más abundantes en Alemania que los que destilaban el veneno del desprecio y el odio. Desgraciadamente, fueron éstos, y no aquellos, los que han escrito la historia.

Sería imposible referirnos aquí a la inconmensurable tragedia del Holocausto. Un crimen colectivo que no atañe solamente a los judíos y no judíos perseguidos o asesinados. Se pensaba, a partir de la Ilustración, que la cultura sería una marcha ascendente y una salvaguardia segura frente a la posibilidad del mal que anida en todos nosotros. Estábamos equivocados. Psicólogos, filósofos y antropólogos, así como cuantos reflexionan sobre la historia, coinciden en una consecuencia del Holocausto: la inexcusable merma de la autoestima humana. El mal que somos capaces de causar no tiene límites. Es triste tener que aceptar esta afirmación como verdad, cuyo

análisis excedería los límites de esta conferencia. También paso por alto un fuerte y complejo antiisraelismo, bajo el cual muy a menudo se solapa un antijudaísmo que evita darse a conocer.

Aquí podría dar por terminada esta conferencia, si creyera que basta con una enumeración de datos para llegar a un mayor conocimiento. Mas a mí los datos históricos -como nombres, eventos, fechas- me interesan, pero no me dejan satisfecho. Como oyente, espero del conferenciante que haga uso de los datos, que le sirvan de puntos de partida para una reflexión, pues sin ella, el conocimiento queda incompleto.

III

Por ello, vamos a seguir un poco más, pasando a la tercera y última parte, para preguntarnos cuáles son las causas del antisemitismo. No en lo concreto, sino en el estrato subyacente de lo psíquico. ¿Cuáles son los factores básicos de su génesis, a nivel colectivo y -sobre todo- individual? Pues no faltan razones para creer que la reacción colectiva se explica por medio de la individual.

Recapitemos algunas causas históricas. El pueblo judío, desde antes ya de la era cristiana y la destrucción de Jerusalén, vivía muy diseminado por la geografía mediterránea, habiendo aumentado su número fuertemente debido a un activo proselitismo. Esas minorías se atraían la animadversión, el odio por ser monoteístas en medio de un mundo pagano, por formar una minoría perfectamente diferenciada; minoría poderosamente unida, por encima de límites naturales y fronteras políticas, refractaria a toda asimilación, cuyos intereses frecuentemente estaban en oposición o competencia con los de la mayoría.

El helenismo en expansión tendía a establecer una cultura universal y se topó con la resistencia de los judíos. Reacios a dejarse impregnar, mostraron su voluntad de seguir siendo diferentes.

Luego, el fenómeno no dejó de repetirse. Los romanos tenían su imperio, sus dioses, sus leyes y a su emperador, al que era forzoso rendirle culto. A los demás pueblos, politeístas, podía no importarles, pues donde se veneraban tantos dioses, bien cabía uno más. Pero los judíos, deudos de un Dios único, no podían rendir culto al emperador, so pena de dejar de ser judíos.

En la Edad Media, el islam y el cristianismo exaltaron, cada uno en su ámbito geográfico, su idea exclusiva y su fe universal. La minoría judía siguió negándose a ser absorbida; es un mentís permanente, un desafío visible, casi una provocación. Existe el resentimiento por no haber acep-

tado a Jesús en su día, o por no aceptarlo en cualquier momento histórico medieval; lo mismo que el rencor por rechazar a Mahoma. Pero mientras el resentimiento en el cristianismo es posterior a Jesús, en el islam empieza por el mismo Profeta y puede seguirse en el *Corán*: Mahoma, que aceptaba el Antiguo Testamento -como, por otra parte, también en Nuevo-, contaba con que los judíos reconocerían en él a un nuevo profeta; es más, que serían los primeros en hacerlo, pues al hablar en nombre de un Dios único, estaba en su línea. Cuando se dio cuenta del rechazo judío, reaccionó con ira y despecho. Lo mismo le pasaría -novecientos años más tarde- a Martín Lutero, pro judío, primero; violentamente antijudío, después.

El trato dispensado a los judíos en la Europa cristiana era ambiguo. Por una parte, el judío era considerado un eterno errante como castigo por su repudio de Cristo. Como tal, debía ser perseguido o -al menos- mantenido en un estatus de inferioridad legal y social, y su trato con cristianos, reducido al mínimo posible.

Pero por otra parte, debía ser protegido de la extinción total hasta el Juicio Final, cuando -según la tradición- la segunda venida de Cristo sería precedida y anunciada por la conversión total de los judíos al cristianismo. Duns Escoto (1266?-1308), filósofo escolástico escocés, llegó a sugerir que, para preservar un resto del pueblo judío hasta la era mesiánica, se deportase parte de él a una isla apartada, donde sus descendientes fueran mantenidos, a expensas del cristianismo, hasta el fin de los tiempos.

El mismo odio por su resistencia a dejarse absorber lo encontramos en los tiempos modernos; en especial, en los totalitarismos, cuya norma es borrar las diferencias, unificar y encauzarlo todo, establecer axiomas sociopolíticos absolutos, endiosar al pueblo de cara al pueblo, pero -en definitiva- deificar al Estado. Y allí está el judío, el eterno obstáculo, con toda su diferenciación esencial: credo, leyes, calendario distinto -empezando por el día de descanso semanal-, leyes alimentarias propias y, por si fuera poco, con una identidad y una solidaridad con lejanos grupos afines, más allá de las fronteras cerradas de este mundo totalitario. Con una tradición propia varias veces milenaria y -para colmo- escrita en un idioma que no sólo no se comprende, sino que ni siquiera se puede leer...

Si el Estado de todo tipo, o poder, de todas las épocas reacciona mal ante esta diversidad, ¿qué decir del individuo? La reacción ante una cultura minoritaria distinta -sea la que sea- es invariable: temor y menosprecio. Temor a lo que se desconoce y menosprecio de lo que se ignora. Se produce el fenómeno fisiológico del rechazo del organismo ante la presencia de un cuerpo extraño. Con el agravante de que estos extraños, esos judíos, en buena parte excluidos durante centurias de los gremios, de la agricultura,

acostumbrados a huir de una tierra a otra, de repente se revelan como grandes comerciantes por el hábito adquirido durante siglos; además, hablan idiomas aunque sea por necesidad, establecen fácilmente lazos con sus congéneres de otros países y, como durante generaciones -por un motivo u otro- no pudieron invertir en bienes inmuebles, lo que tienen es en efectivo, disponiendo -en diversos grados- de fondos para negociar.

Ya tenemos algunas causas religiosas, otras culturales, otras económicas. Los monarcas, estadistas, políticos no dudan en explotarlas cuando necesitan distraer la atención de otros males. El judío está a mano como víctima conciliatoria, “cabeza de turco”. La historia ofrece abundantes ocasiones para las explosiones de odio: ya hablamos de las hambres endémicas, los años de sequía, los de la peste negra, los movimientos de exaltado fanatismo; añádanse guerras perdidas, crisis sociales, depresiones económicas, desempleo. Desde las multitudes hambrientas de la época de las Cruzadas a la gran inflación alemana de la primera posguerra (1919-1923), el odio desviado se perpetúa como la gran aliada de las clases dirigentes.

Y como existen judíos de todas clases, sólo hay que encauzar el odio. Las fortunas judías atraen la ira de los revolucionarios de izquierda: si los Rothschild tienen mucho dinero, todos los judíos son unos capitalistas. Pero si el viento del odio sopla desde la derecha, no faltan razones para declarar que todos los judíos son revolucionarios, socialistas o marxistas. ¿No lo fueron, acaso, Marx, Moses Hess, Lasalle, Léon Blum, Rosa Luxemburg, Trotzky, Rákosi, Anna Pauker?

Si la tendencia es universalista -es decir, se trata de borrar diferencias-, el judío es acusado de nacionalista por inasimilable, y con razón.

De todo esto se deduce que el sentimiento antijudío es marcadamente poliforme. Todo sentimiento absorbente toma la forma de la vasija que lo contiene, depende dónde se vierta. En caso del antisemita, la vasija es la particularidad histórica de un momento y un lugar, la psicología peculiar de un individuo o un grupo. Ellas configuran la forma y encauzan la energía de su impulso.

Veamos todavía el mecanismo del llamado “peligro judío”.

Ante la afirmación de que los judíos dominan determinado sector financiero o industrial, o de que tienen en sus manos la prensa de un país, etc., conviene reconocer siempre dos constantes del odio, gemelas, pero no idénticas. Una es que el odio aumenta la sensación de peligro, lo que -de paso- le permite disfrazarse de autodefensa, consciente o inconscientemente. Paralelamente se da la segunda constante -ésta, siempre involuntaria-, consistente en que el odio exagera, desorbita la importancia del objeto de su pasión (exactamente lo mismo hace el amor, y la conciencia popular,

en su lenguaje, refleja esa semejanza: decimos “el amor es ciego” como decimos “cegado por el odio”). Tales procesos de temor y abultamiento los crea también la ignorancia, el desconocimiento: hay un certero refrán chino que dice “como el tamaño del sol lo acrecienta la niebla, así el temor aumenta el tamaño del peligro”.

El antisemita puede ser causante de esta niebla, o puede ser -en cuanto a discernimiento- su víctima.

Si es su causante, crea -con el discurso o la pluma- la sensación de peligro para incitar contra la minoría, bien porque la odie, bien porque para sus fines (políticos) necesita que otros la odien. Puede que se limite a escribir artículos y libros, dando rienda suelta a su fobia. Peor es, pero no menos frecuente, que recurra a falsificaciones para hacer creer que otros más importantes que él participan en el mismo odio: así nacen las declaraciones apócrifas de Benjamin Franklin previniendo contra los judíos o las manipulaciones sufridas por los escritos de Nietzsche, por obra de su hermana y su cuñado, albaceas testamentarios del filósofo. Otro tipo de fraude tristemente famoso es el de los *Protocolos...* ya mencionados. Luego, los historiadores se encargarán de desenmascarar la superchería, pero la patraña, el libelo -por su naturaleza escandalosa- se difunde rápidamente; en cambio, el mentís de los hombres de ciencia va detrás, con la pata de palo del juicio de la historia.

Hasta aquí, el caso del antisemita causante de la niebla que agranda el peligro. El otro es el caso del antisemita que es víctima de su odio. Su juicio es falseado por la pasión que lo obnubila y vive en un mundo de temor alejado de la realidad.

Éste es el momento para volver a la palabra “prejuicio”. Tras lo que precede, quizás ha quedado claro que el término no expresa más que una parte de lo que debería. Ciertamente, es el juicio insuficientemente formado, carente de base: si “juicio” quiere decir “conocimiento”, “prejuicio” hace referencia a la falta de una razonada actividad mental. Pero para que la palabra fuese más completa debería expresar -simultáneamente- la postura emocional de temor, ansiedad, hostilidad, voluntad de dominio, rencor, e incluso algo casi inesperado: la satisfacción compensatoria que se experimenta al despreciar a otro. El que desprecia compensa sus carencias y debilidades y se siente agradablemente fortalecido, crecido, superior.

Me apresuraré a decir que el judío no es distinto de los demás hombres en cuanto a sus defectos, errores y fallos de todo tipo. Lo que ocurre es que las circunstancias históricas lo han hecho más objeto del odio antiminoritario de los demás que su agente.

Un ejemplo, el caso del desprecio. El judío, hombre como todos, tam-

bién siente la necesidad de despreciar. Como un chiste amargo que escribió el novelista Joseph Roth: *“Cuanto más al Occidente cae el lugar de nacimiento de un judío, más son los judíos a los que desprecia. El judío de Frankfurt desprecia al de Berlín, el judío de Berlín desprecia al de Viena, y el de Viena, al de Varsovia. Al final de todo vienen los judíos de Galitzia [región al nordeste de los Cárpatos], despreciados por todos, y de allí soy yo, el último de todos los judíos”*.

Lo malo es que, a la larga, el desprecio da lugar a discriminaciones, y también en esto el judío es como los demás: así, los judíos sefardíes de Israel se consideran discriminados con respecto a los ashkenazíes. Pero esto ya es otra historia.

Y ya que estamos hablando de las culpas de los judíos, forzoso es reconocer que a veces daban -o dan- motivo a una reacción desfavorable de la población mayoritaria. Más de una vez, el judío -elevado al rango de consejero o valido de una corte- hacía gala de ostentación (como Süß Oppenheimer en Stuttgart, en el siglo XVIII, cosa que le costó la vida una vez fallecido su protector, el duque Carlos Alejandro). Ostentación de la que también se hacía rea, ocasionalmente, parte de la burguesía judía que engrosaba las primeras filas del mundo intelectual, artístico y teatral centroeuropeo hasta la misma toma de poder de Hitler. Otros dirán que esta burguesía emancipada e integrada podía y debía estar orgullosa, dados los frutos que producía, y que el intentar pasar desapercibido denota mentalidad de *ghetto*. Sea como sea, es un dilema que no se le presentaba a la mayoría...

Colofón

Para terminar, aventuraré unas palabras sobre el futuro. ¿Qué pensar del futuro del antisemitismo? ¿De esa constante multiforme, esa hidra de mil cabezas perpetuamente renacida? A mi juicio, no existe una respuesta objetiva: cada cual opinará no según sus ideas, ni según su experiencia, sino acorde a su carácter e inclinación. En todo caso, es difícil pensar que una animadversión que ha persistido, bajo diversas formas, durante más de 2.500 años vaya a desaparecer en un futuro previsible.

Por una parte, soy pesimista en cuanto a la naturaleza humana y me temo que mientras haya dos vecinos en una calle, cada uno querrá ser más que el otro, pudiéndose establecer una rivalidad, o peor, una pugna de intereses que lleve a la hostilidad y a medidas de abuso por parte del más fuerte. Es cuestión de poder, pero también de vanidad y orgullo. Y lo que vale para el individuo, vale -asimismo- para la sociedad. Por otra parte,

aunque tenemos fundados motivos para creer que la educación hace grandes progresos en todo el mundo, el hecho que el nazismo, con su soberbia racial y su producto, el Holocausto, se hayan dado en uno de los países más cultos y avanzados del mundo, nos previene contra el optimismo de ver en la educación una medicina definitiva contra el mal.

Si algo admite un cierto optimismo -mejor diría, un optimismo incierto- es la legislación. En el breve espacio de dos siglos, las leyes han dado un salto hacia delante verdaderamente asombroso.

Algunos rápidos ejemplos sobre el progreso de las leyes, que -a la vez- reflejan, lo que no es menos importante, un progreso en el grado de la sensibilidad frente al sufrimiento de nuestros semejantes:

Muchos pueblos de la Antigüedad pagana realizaban sacrificios humanos, que se remontan a la misma prehistoria. Les parecía indiscutible que tales actos les gustaban a los dioses: precisamente, se realizaban para congregarlos.

En tiempos de los romanos, las ejecuciones se llevaban a cabo públicamente, montadas -a menudo- en plan de muy populares espectáculos circenses.

En la Edad Media, el Renacimiento y todo el siglo XVIII, las ejecuciones seguían siendo un acto público: de las hachas del verdugo a los “autos de fe” y las quemas de brujas, etc., hasta la misma guillotina, orgullosa innovación de los muy civilizados prohombres de la revolución francesa. En el fondo, continuaban siendo un espectáculo, pero las leyes ya no las concebían como tales: se justificaban como un escarmiento, un aviso, algo edificante.

Han pasado muy pocos años desde entonces, pero nuestra sensibilidad ha seguido ganando en calidad y hoy ya no se ven ejecuciones públicas, lapidaciones o mutilaciones a modo de castigo más que en algunos países muy atrasados o en otros que aplican leyes “medievales”, justificadas con antiguos textos anacrónicos, interesadamente sacralizados.

Los mismos nazis, que dieron la máxima base legal a la discriminación, expolio y persecución de los judíos y otras minorías, realizaron el exterminio sin darle publicidad: los campos de exterminio, por diversas razones, pasaban por campos de trabajo. Con todo el furor antisemita de buena parte del pueblo alemán de entonces, sus dirigentes sabían que no se hubieran podido ganar a la opinión pública para el horror de las cámaras de gas.

Luego está el debatido tema de la pena capital. La legitimidad moral de la pena de muerte está en entredicho en parte de la opinión pública, y la mayoría de las democracias occidentales la han suprimido de su código. ¿No es esto un adelanto? El movimiento de los objetores de conciencia ha

cobrado carta de naturaleza en nuestra parte del mundo y nos parece del todo inconcebible que hace doscientos años aún existieran mercados de esclavos en Occidente, con monopolios o concesiones estatales como la que disfrutaba Liverpool. Napoleón restableció la esclavitud en una fecha tan próxima como 1802; es más, en España seguía en vigor, al menos legalmente, ¡hasta 1870! Esto quiere decir que hace sólo cuatro generaciones, cualquiera podía comprar, en plena Europa, esa mercancía humana, pagando en monedas; al menos en cuanto a su aspecto legal, aunque -por fortuna- la costumbre había dejado de practicarse. Y si nos parece inconcebible, eso mismo prueba que se ha operado en nosotros un gran cambio.

Por supuesto, las guerras, los genocidios siguen, y debido a los avances de la técnica y el aumento de la población, son más ingentes que nunca. Pese a todo, para no perder la fe en el género humano cabe considerarlos como recaídas, espasmos esporádicos que interrumpen una línea ascendente. Las leyes y las instituciones seguirán perfeccionándose, como la sociedad y el individuo, con ayuda de una educación más humana y eficaz y con el tan esperado progreso de la psicología, ciencia muy retrasada con respecto a las restantes, pero a la que hoy se dedica una atención universal. En lo que estamos todos de acuerdo es que se ha de implantar una educación generalizada, basada en el respeto de la diversidad. Eso sí, contra todos los odios, sea el antisemitismo, sea esa variante tan actual -y en aumento en Europa- como es la xenofobia. Es condición indispensable que las capas sociales más desfavorecidas alcancen un aceptable nivel económico.

Esta confianza en sí ya puede dar buenos frutos. Pero ella sola no basta. El mal, como el bien, es inherente a la naturaleza humana. Hay que estar alerta en todo momento, y con el mazo dando: trabajar en pro de la tolerancia en todos los campos. Y empezando por nosotros mismos, para lo cual disponemos de tres caminos, a cuál más recomendable: el estudio, la reflexión y el que deriva de éstos y más ayuda a perfeccionar al hombre moralmente, la humildad.

Dios quiera que judíos y cristianos, unidos a musulmanes, ateos y cuantas confesiones, credos e ideologías se quieran poner, podamos ver arrinconados todos los odios, fanatismos, racismos y guerras santas, superando nuestras propias limitaciones y sacrificando nuestros impulsos de agresividad en el altar de la gran solidaridad humana.

El “proceso Eichmann”*

En mayo de 2010 se cumplen cincuenta años de la captura de Adolf Eichmann en Argentina y su traslado a Israel para ser sometido a juicio por su responsabilidad en los crímenes cometidos durante los años de la Segunda Guerra Mundial contra el pueblo judío. Joseph Kessel escribe una lúcida crónica acerca de su experiencia vivencial recorriendo Israel durante los días del juicio.

Los jueces

Joseph Kessel**

Capítulo I. La bella época

Yo había estado aquí por primera vez en 1924. La región que se encontraba bajo la administración británica se llamaba entonces Palestina. Las colinas no tenían árboles y los montes estaban desnudos. La malaria reinaba en los valles y las llanuras.

Era la época de los pioneros.

Luego, en 1948, una avioneta alquilada me depositó en el aeropuerto de Haifa el 15 de mayo, día en que nacía el Estado de Israel. Seis naciones árabes (Egipto, Siria, Jordania, Líbano, Irak, Arabia Saudita) se lanzaron sobre un pueblo que apenas contaba con seiscientos mil habitantes, y casi todos desarmados.

Era la época de los guerreros.

* En: *Raíces*. Año XV, Nº 47, 2001, pp. 29-40. Edición de los cinco primeros capítulos del texto “Los jueces”, perteneciente al libro *Israel. Tierra de amor y de fuego* (Barcelona, Pomaire, 1965), un reportaje sobre el proceso al criminal nazi que hiciera este escritor judeo francés.

** Periodista y novelista. Autor de *Belle de jour* (1928), luego filmada por Luis Buñuel. Participó de la resistencia francesa.

Nuevamente me encontraba sobre la tierra bíblica. Pero ya no se trataba de conocer en su trabajo a un puñado de hombres, encarnizados, agotados en la faena de transformar pantanos, dunas y desiertos pedregosos en flores de vida, reconquistando así, después de dos mil años, la patria. Ni tampoco se trataba de acompañar a este pueblo en su combate en el que estaba decidido a morir antes que ceder un solo pedazo de ese suelo, fertilizado con tantas esperanzas y angustias. Se trataba de asistir a un proceso excepcional, extraordinario por sus mismos orígenes, sus formas, su significación y su resonancia.

Había llegado la época de los jueces.

El acusado se llamaba Adolf Eichmann. Su crimen sobrepasaba toda medida humana. Había participado –y en forma importante– en la exterminación de *seis millones de vidas*.

Las víctimas –hombres, mujeres, adolescentes, niños de pecho– eran judíos. Adolf Eichmann, oficial de las SS, cumplió, desde 1939 hasta 1945, la tarea de acorralar y deportar a las poblaciones israelitas de todos los países ocupados por Hitler. Llevó su cometido con un celo tan entusiasta y monstruoso que los Aliados lo habían inscrito entre los grandes criminales de guerra.

Cuando se derrumbó el III *Reich*, Eichmann logró fugarse a Argentina y establecerse allí con un nombre falso. Encontró un modesto empleo. Su familia se reunió con él. Esta existencia solapada, secreta, duró quince años.

Eichmann se sentía seguro. Pensaba que el mundo lo había olvidado. Era verdad... O casi.

El 11 de mayo de 1960, por la tarde, cuando el antiguo coronel de las SS abandonaba la fábrica donde acudía diariamente para trabajar en calidad de contra maestro, fábrica situada en un triste arrabal de Buenos Aires, tres hombres le enfrentaron. Uno de ellos lo llamó por su verdadero nombre. Eichmann comprendió todo instantáneamente. Dejó que lo llevaran.

Dos días más tarde, un avión desembarcaba a Eichmann y sus raptos en tierra de Israel.

La paciencia y el arte de los hombres que durante años y años habían seguido la pista de Eichmann, la increíble audacia de un secuestro realizado a través de océanos, continentes, a millares de kilómetros, estremeció al mundo. El hombre, por cuyo desvelo seis millones de judíos habían sido llevados a los peores tormentos, se encontraba repentinamente frente al pueblo que ha tratado de eliminar por todos los medios.

Ahora, once meses más tarde, en Jerusalén, frente a la Corte Suprema, respondería de sus actos.

Pues bien, y aunque esto parezca algo inverosímil, por mucho que reco-

rriera Galilea y Judea, me detuviera en las ciudades, en los *kibutz*, no encontraba –en vísperas del juicio en que se juzgaría la vida de Eichmann– en ninguna parte la exaltación victoriosa, la alegría vengadora que esperaba.

Aunque en el momento en que se anunció su captura se había experimentado y demostrado en Israel sentimientos de ese orden, el tiempo los había depurado. Esta gente, que tenía fama de ser la más apasionada del mundo, se enfrentaba a un juicio que los hería en lo más vivo, en lo más profundo, borrando el elemento pasional.

Aún más. Impresionaba el extraño desinterés, la lucidez escrupulosa. El mismo Eichmann no contaba. La enormidad de su crimen, la monstruosidad de su conducta, lo sobrepasaban de tal modo y en forma tan desmedida que el hombre quedaba reducido a una sombra inconsistente, a un símbolo impersonal, un signo abstracto.

–Habrían hecho mejor en liquidarlo cuando lo capturaron –decían algunos, con indiferencia.

–Lo que importa realmente –contestaban otros, con voz tranquila– es juzgar a través de él un sistema, un régimen, una doctrina bárbara que permitió su horrible trabajo.

En Israel, millares de hombres y mujeres habían conocido el martirio de los campos de concentración. En las playas, durante el verano, dolía ver la cantidad de brazos con números tatuados. Pero ni siquiera entre los sobrevivientes del infierno había podido yo sorprender a menudo un deseo elemental de desquite, la obsesión de la ley del talión. No había escuchado el grito de la sangre.

Ciertamente, uno de ellos, hoy día conductor de tractores, que en sus rasgos secos y en sus ojos inmóviles revelaba algo de su incendio interior, había gruñido:

–Lo destrozaría con gusto, pedazo a pedazo, con mis propias manos.

Pero la mayoría esquivaba el tema o lo abreviaba para terminar más rápido. Tenía miedo. Miedo de despertar recuerdos atroces que, con los años, se habían embotado, adormecidos. Se escuchaban palabras como éstas:

–Me deportaron con mi mujer y mis cinco hijos. Fui el único sobreviviente. Vine aquí. Trabajé, combatí, volví a trabajar. Hace tres años me volví a casar. Tengo dos niños pequeños. Logré sepultar en la sombra de mi memoria mi vida anterior. De otro modo, no habría podido vivir. Ahora que el juicio de Eichmann se acerca, sueño todas las noches con mi familia desaparecida, asesinada.

Pero la más elevada, verdadera y profunda de las respuestas no venía de los hombres vacilantes y desarraigados. Venía de la tierra y de los árboles y de la existencia propia de una nueva nación.

En las afueras de Jerusalén, donde anteriormente sólo vi rocas áridas y suelo infértil, se desplegaban, escalonados en terrazas, magníficos cultivos. Las ramas de los eucaliptos cantaban en el viento. Los niños, hermosos, risueños, bronceados, ofrecían flores silvestres en el borde del camino.

Cuando yo decía en Tel Aviv:

—Este barrio es nuevo, ¿verdad?

El conductor contestaba, ingenuamente:

—¡Qué va! Tiene ya ocho años.

A mi alrededor, un solo estallido, una sola explosión de energía, de confianza en el porvenir, de alegría de vivir. Aparecían las casas como por encanto, las calles, los cafés, las terrazas, los restaurantes bullían de una multitud llena de exuberancia en la tarde; en la cima, una antigua casa árabe transformada en establecimiento nocturno dominaba el puerto de Jaffa; se podían escuchar, resonando en los tamborines, los aires del Néguev o las melopeas yemenitas.

En la orilla del lago Tiberíades había visitado al patriarca Joseph Barats, que fundó en 1911 el *kibutz* Degania, en medio de la pestilencia y de la fiebre, y que ahora se aprontaba a festejar, en el portal de su casa, el quincuagésimo aniversario de su próspera comunidad, rodeada de admirables cipreses, cubierta de huertos y de flores, bajo las innumerables bandadas de pájaros.

Algo más lejos, sobre el mismo lago, jóvenes atletas hacían esquí acuático.

Al regresar por Haifa vi las fábricas, recientes, los nuevos hoteles, ciudades enteras surgidas del suelo. Y como terminaban las fiestas pascuales, innumerables coches llenos de ramas avanzaban por el camino.

Recordaba que, esa misma semana, Eichmann había sido transportado, en secreto, desde una casa resguardada situada en la región de Haifa hasta Jerusalén y allí encerrado en una celda, cuya situación era conocida sólo por algunos hombres; esperaba la mañana del 11 de abril de 1961 para comparecer frente al tribunal supremo de ese pueblo alegre, ardiente, fuerte y tranquilo, en cuyo aniquilamiento había empleado toda su inteligencia, toda su energía.

En verdad, había llegado la hora de los jueces.

Capítulo II. La araña

Repentinamente, y sin que nada me permitiera preverlo, se encontró allí, muy cerca, casi junto a mí. Me quedé por un momento paralizado, incrédulo. El rostro que desde hacía una semana era el más reproducido del mundo parecía estar al alcance de la mano.

El primer día del proceso de Eichmann, el 11 de abril de 1961, me había adelantado para localizar mi sitio y familiarizarme con el lugar. Una luz eléctrica suave iluminaba la sala sin ventanas. Centenares y centenares de periodistas, enviados por periódicos del mundo entero, se encontraban allí. Dos veces más que en Nuremberg, a pesar de que allí estaban, en el banco de los criminales de guerra, Goering y Ribbentrop, el mariscal Keitel y Kalterbrunner, jefe de la Gestapo. Poco a poco, los periodistas llenaban las gradas, y cada uno llevaba a su cuello el auricular que le permitiría escuchar las traducciones.

Descendí hacia el habitáculo transparente construido para defender a Eichmann contra cualquier atentado. El cristal era de una pureza cristalina y permitía la mirada hasta el menor detalle: al mismo tiempo, su textura era a prueba de balas, igual que si se tratara de una muralla blindada. Esta extraña celda no se parecía en nada a una jaula. Recordaba, más bien, esas cabinas destinadas a aislar a los empleados, a los funcionarios y vigilantes de un grado superior en los bancos y en las gerencias. Pegué mi frente contra el cristal para examinar el interior. Había tres sillas y una mesilla, sobre la cual se encontraba un cuadernillo de notas, un lápiz, un par de auriculares y dos micrófonos. Uno de ellos servía para las declaraciones públicas de los acusados. El otro le permitía hablar con sus abogados sin que nadie, salvo él, escuchara sus palabras.

En ese preciso momento, repentinamente se abrió la puerta interior del habitáculo de vidrio y entró Eichmann, avanzando entre dos policías.

Estábamos separados solamente por una hoja transparente y, en realidad, tuve la sensación fugaz, pero de impresionante agudeza, de que me rozaba, que me tocaba. Consecuentemente, a causa de la misma sorpresa olvidé en ese instante todo lo que sabía de él. Me pareció que me empujaba un hombre desconocido, despojado de toda su vida anterior, como si fuera un transeúnte con el que uno se tropieza en la calle. Pues bien, y esto lo digo con toda sinceridad, honradamente: aun así, tuve un movimiento instintivo de retroceso, de repugnancia, de profundo malestar.

La delgadez rectilínea del cuerpo, los ángulos a la vez agudos y cambiantes de su rostro, la boca extraordinariamente delgada, cruel y falsa, los ojos escondidos tras las gafas, pero atentos, inmóviles y al acecho; todo su conjunto prevenía contra esta aparición.

Eichmann no concedió una sola mirada a la sala; retiró una silla y se sentó. Pero sus manos no encontraban ni sitio ni reposo. Sus labios afilados se estremecían incesantemente y su rostro demacrado y lívido se veía crispado. Esto duró poco. Logró dominar sus nervios.

Volví a mi lugar en el momento en que los asistentes se levantaban para

saludar al tribunal. La entrada de éste careció de pompa y ceremonia. Tres hombres, con las cabezas descubiertas, llevaban sobre sus ropas habituales el traje negro. Frente a ellos, sentados uno junto al otro, estaban los miembros de la defensa y de la acusación, recubiertos con las mismas ropas. Estaban de espaldas a la sala.

Pero así y todo, ¿quién no reconocía de inmediato el país de origen del doctor Servatius, abogado de Eichmann? Correspondía, por lo menos, a la idea que uno se hace de esa nacionalidad a través de las caricaturas. Carnes abundantes, los rollos encarnados del cuello, la nuca breve y ancha, el color rosa de las orejas, la blancura del cabello, y en su actitud, algo de áspero, de obstinado y bonachón al mismo tiempo. Todos estos rasgos reunidos sólo podían pertenecer a un *Herr Doctor* germánico.

El presidente, de rostro muy blanco, muy nítido e incisivo, se volvió hacia el orificio del habitáculo de cristal y preguntó en hebreo:

—¿Es usted Adolf Karl Eichmann?

¿Eran los auriculares los que estaban fallando? Eichmann permaneció sentado y no contestó. Uno de sus guardias le tocó el brazo. Se enderezó como si hubiese sido despedido por un poderoso resorte, cuadrándose militarmente de inmediato. Había tal costumbre de hacer este movimiento y lo llevaba tan metido en la médula de sus huesos que los dieciséis años transcurridos no habían logrado borrarlo.

La pregunta fue repetida, traducida.

—*Jawhol* —dijo Eichmann.

Lo dijo tal como se lo había dicho tantas veces, y con la misma tensión de todos sus músculos, a Himmler, a Heydrich, a Kalterbrunner; es decir, a todos sus venerados maestros en la delación, en la tortura, en el envilecimiento, en la muerte industrializada. Se mantuvo de pie, impecable, inmóvil, impasible, durante la lectura de la más atroz, la más monstruosa acta acusatoria que uno pueda imaginar.

¿Qué disimulaba esta máscara inerte? ¿La indiferencia? ¿La abulia? ¿O tal vez pasaban por la memoria reavivada de Eichmann los trenes de espanto, cargados de seres humanos amontonados como animales que van al matadero: judíos, polacos, eslovenos, gitanos, a los cuales había enviado a las cámaras de gas y a los crematorios cuya construcción él había vigilado y apresurado?

Era imposible separar al hombre vestido con un traje azul bien cortado y comprado por él mismo en Jerusalén, el hombre mustio y mudo en su cabina transparente, del hombre de horror, de aquel que había dirigido, gobernado, mimado, adorado la persecución y la matanza de millones de hombres. Y tampoco de aquel que durante quince años había hecho lo hu-

mano para proteger su miserable vida, cuando él mismo presidía, sin una contracción en el corazón, las masacres y los holocaustos que no tuvieron precedente ni equivalente en la historia.

¿Recordaba, acaso, mientras su abogado protestaba por su secuestro, los instantes en que, rodeado por sus perseguidores, en un arrabal de Buenos Aires, comprendió de súbito que todo había concluido para él y que se encontraba en manos del mismo pueblo al cual había jurado exterminar? ¿Recordaba, también, cuando su mirada, que consciente o inconscientemente mantenía perdida en el vacío, reposaba a veces en el bello rostro oriental de la joven mujer que se encontraba frente a él, taquigrafiando su proceso; recordaba, digo, Adolf Eichmann, a todas las mujeres jóvenes, de la misma sangre, que envió a laboratorios peores que los dedicados a la vivisección, entregadas a las violaciones de las SS, a los osarios, mientras algunas de ellas suplicaban en vano que perdonaran la vida de sus niños pequeños, que iban a ser sacrificados junto con ellas?

Considerado desde el exterior, el edificio en que Eichmann iba a ser juzgado parecía un fortín. Macizo, compacto. Alambres de púas protegían su entrada. Sobre el techo plano vigilaba un centinela, con el fusil en la mano; su silueta se destacaba con dramática nitidez contra el cielo de Jerusalén. Unos policías custodiaban las primeras rejas, otros vigilaban la segunda y otros echaban los cerrojos a las puertas.

Todo hombre y toda mujer que entraba allí, después de mostrar sus credenciales, tenía que entrar en una cabina especial para someterse a un registro, hecho muy cortésmente, pero con toda minuciosidad. Por muchas veces que se saliera, cada vez que se volvía a entrar, el policía de guardia, a pesar de reconocer el rostro, empezaba de nuevo a palpar los bolsillos, las cinturas, las pantorrillas.

Una vez vencido el último obstáculo, se encontraba uno en un patio. Estaba patrullado por paracaidistas de boinas verdes o rojas, tensos, desconfiados, en pie de guerra. Se atravesaba el patio. Por fin se encontraba uno en su sitio.

Bruscamente, todo cambiaba de carácter, de estilo. Ya no se trataba de una fortaleza en estado de alerta, sino de una institución social, de un hogar hospitalario que bullía y desbordaba de actividades. Recordemos que apenas terminado el juicio, se le dio el nombre de "*Bet Haam*", Casa del Pueblo.

Dentro de esos muros –después que el criminal que pernoctaba allí día y noche viera sellado su destino– funcionarían bibliotecas, conferencias, reuniones culturales.

Y era verdad que la sala donde se desarrollaban las peripecias del proceso parecía mucho más un anfiteatro de facultad que una corte de justicia.

No había en ella nada de amenazador, nada de solemne en su revestimiento de ladrillos blancos y madera clara. Las graderías descendían armoniosamente hasta el estrado, en proporciones modestas y gratas. Y los jueces, abogados y procuradores, que estaban allí con sus ropas negras, se comportan mucho más como maestros que como magistrados.

Ningún patetismo, ningún relumbre, ninguna emoción acompañaban estos debates, que, sin embargo, estaban traspasados por las lágrimas, el martirio y la sangre de millones de víctimas. Es verdad que el escenario mismo del debate y las necesidades técnicas del proceso no daban lugar a movimientos teatrales y apasionados.

Cuando el defensor y el fiscal se dirigían a los jueces, estaban totalmente de espaldas a la sala. Se veían, además, obligados a medir sus períodos y sus exposiciones, para permitir que los traductores realizaran su tarea.

Daba la impresión de asistir a un interminable curso, seguido con mayor o menor paciencia por 500 alumnos que tomaban notas, muchas notas...

¿Cuál era el objeto de este curso?

Esa especie de araña humana expuesta en escaparate, a la izquierda del estrado.

Todo gran proceso criminal comienza con un estadio inevitable de convención, rutina, argucias y aridez jurídica. El caso Eichmann no podía escapar a esta regla. Y por esta razón, este terrible y conmovedor asunto se encontraba deshumanizado.

El fiscal, tal vez con excesiva complacencia en su erudición, procuraba por todos los medios dejar establecido ante el Dr. Servatius, abogado de Eichmann, que el tribunal israelí era competente para juzgar al acusado. En la mesa se iba acumulando una biblioteca completa de enormes volúmenes, cuyos textos citaba interminablemente.

Los alumnos, entonces, para distraerse, estudiaban a la araña tras su tabique de cristal...

Por el momento, Eichmann era sólo eso, un insecto del que se espiaban las actitudes y reacciones.

Cuando entraba en su habitáculo, estaba nervioso, incómodo. Frotaba sus manos una contra otra, como si quisiera calentarlas, cambiaba el micrófono de un lugar a otro, empujaba hacia atrás su silla, la volvía a su lugar, la volvía a empujar. Por fin se sienta. Lanza una breve mirada a la sala; mirada hundida, muerta tras sus gafas de cristal; labios tan delgados, tan huidizos que parecen estar vueltos hacia el interior de la boca. Afirma el auricular sobre sus oídos. El metal negro divide la desnudez del cráneo, desguarnecido a medias.

¿Por qué, cuando escuchaba las palabras de la acusación, estaba a ratos rígido, apoyado estrechamente contra el respaldo de su silla, y por qué, en otros instantes, se curvaba colocando su rostro sobre el puño, haciendo sobresalir, de este modo, su mentón agudo?

Secaba a menudo las aletas movibles y afiladas de su nariz, que parecía un pico. Tenía dos pañuelos, que sacaba alternativamente de los bolsillos interiores de su chaqueta. Lo hacía con un gesto vivo, seco, preciso, taponando largamente, delicadamente, minuciosamente las ventanillas de su nariz, una tras otra; luego, el labio superior. Volvía a doblar cuidadosamente el pañuelo y lo deslizaba con toda suavidad en su lugar. Había algo fascinante en la repetición, en la precisión, en la solicitud y casi en la ternura de sus movimientos.

¿Era un romadizo el que los provocaba? ¿O la necesidad de contenerse?

¿Y por qué hacía girar, a veces, un lápiz metálico blanco entre sus dedos flacos y huesudos? ¿Y por qué, repentinamente, comenzaba a escribir con aire de fruición?

Tales eran las preguntas que se planteaban ante los observadores de Adolf Eichmann, araña de escapatate.

Sin embargo, parecía que, de vez en cuando, la araña tenía una reacción humana comprensible. Cuando, por ejemplo, el fiscal citó el nombre de Rauter, jefe de la Gestapo en los Países Bajos, juzgado por los holandeses, y el de Hoess, jefe del campo de Auschwitz, colgado por los polacos, Eichmann alargó su largo y descarnado cuello y tosió brevemente.

También cerró los ojos cuando el procurador general recordó que había sido secuestrado sólo dos días antes de la fecha en que la legislación argentina le concede el asilo legal, inviolable, sin extradición posible. En efecto, habían transcurrido quince años desde el fin de las hostilidades y había prescripción.

De cuando en cuando, y tal como lo hacía yo mismo, venía un periodista a sentarse en las primeras gradas, frente a Eichmann, para observarlo tranquilamente, fríamente, impunemente, a su gusto. No reaccionaba.

Y nos preguntábamos, cada uno de nosotros, si algún día veríamos a la araña transformarse en hombre.

Capítulo III. Tenaza de soledad

El fiscal se sentó. Acababa de demostrar que el tribunal de Israel era competente para juzgar a Eichmann. A menudo, su tesis, por su longitud y su minuciosidad, había exasperado a periodistas y profanos. No se puede negar, en cambio, que había conquistado la admiración y asentimien-

to de los más grandes especialistas de derecho internacional, reunidos en Jerusalén para observar el extraordinario proceso.

–Se le concede la palabra –dijo el presidente al abogado de Eichmann.

El Dr. Servatius se levantó frente al tribunal, dando la espalda al público. Tenía esa espalda una redondez tranquilizadora, y de su corta nuca desbordaban unos rollos encarnados.

Me había deslizado hasta la barrera que separaba a los periodistas del estrado judicial; podía, así, mirar sin ninguna restricción el perfil del Dr. Servatius. La tez era sanguínea, color papel secante desde sus cabellos blancos cortados muy cortos hasta su doble barbilla. La nariz gruesa y larga terminaba en una especie de tubérculo carnoso. Cuando alegaba, avanzaba un poco el labio inferior, abultado, goloso, sensual. La voz armonizaba perfectamente con sus rasgos: ronca, flexible, extremadamente cortés, insinuante.

Las primeras palabras pronunciadas por ella me produjeron, sin embargo, un profundo impacto.

–*Meine Herren* –dijo el Dr. Servatius, dirigiéndose al tribunal.

Era imposible no recordar que esta misma lengua alemana, que repentinamente se había escuchado en un pretorio de Israel, había servido también para proclamar las medidas que costarían seis millones de vidas a los judíos y los obscenos insultos de los capataces y las órdenes aulladas por los verdugos, cuando empujaban a hombres, mujeres y niños desnudos hacia las cámaras de gas.

Pero para Eichmann, su idioma fue como un elixir cargado de vitalidad y esperanza. Su actitud cambió de un solo golpe. ¿Dónde quedaban su indiferencia, su inmovilidad, la postración de los días pasados, interrumpida solamente por algunos gestos maquinales y por algunos tics repentinos? ¡Con qué interés escuchaba ahora a su defensor, con qué tensión de sus músculos y de todos los rasgos de su rostro!

Sus ojos espiaban, dentro de las cavidades profundamente hundidas de sus órbitas y bajo sus párpados, cada palabra, cada inflexión que se dibujaba en la boca del Dr. Servatius. Y cuando el presidente del tribunal –cuyo cráneo calvo y rostro austero formaban un bloque liso, una máscara marfileña– hacía una crítica o una observación, con qué prontitud, con qué ansia acuciante Eichmann se daba la vuelta hacia él.

Durante toda la hora que duró la intervención del Dr. Servatius, no cesó éste ir y venir de la mirada. La cabeza se deslizaba sobre el largo cuello de Eichmann, que parecía el cuello erguido de un reptil, ora de un lado, ora del otro.

El perfil de Eichmann, cuando se volvía hacia los jueces, se hacía aún

más agudo, y la inquietud hacía temblar febrilmente sus labios. Pero cuando giraba hacia su defensor, este mismo perfil era todo tranquilidad, confianza.

Y en verdad, ¿con qué otro ser en el mundo podía contar?

Ningún criminal se había encontrado nunca en una soledad tan desesperada. Atrapado por sus enemigos, renegado por su país, olvidado o traicionado por sus antiguos compañeros, jamás había escuchado una sola voz, un solo testimonio en su favor. Mucho peor, había visto cómo la humanidad entera lo repudiaba de su seno. Su única esperanza de salvación residía en ese hombre maduro, de espaldas redondas y rollizas; en ese rostro, en ese labio que se estiraba hacia afuera, alineando los argumentos a favor de su destino.

Con todo, ese mismo abogado tuvo que aceptar que el Estado de Israel pagara sus remuneraciones, pues Alemania federal rehusó hacerlo. Y hasta las ropas que Eichmann llevaba sobre su piel gris provenían de aquellos que lo juzgaban.

Más de cincuenta periodistas alemanes estaban allí, para ver cómo lo juzgaban; todos ellos pronunciaban con asco su nombre y repetían, a quien quisiera oírlo, que el país entero repudiaba a Eichmann.

Y por una asombrosa coincidencia del azar, el presidente del tribunal y el juez que se sentaba a su izquierda y el juez que se sentaba a su derecha, eran los tres de origen alemán y habían terminado sus estudios jurídicos en Alemania.

En esas circunstancias, cuán importante parecía la pregunta que el presidente hacía al defensor.

—Eichmann, ¿es alemán?

—Sí, cuando su padre se naturalizó austríaco, él era ya mayor de edad.

Alemán que ya no existía para su patria. Alemán juzgado por antiguos ciudadanos alemanes, a quienes nazis como él obligaron a abandonar Alemania, y uno de los cuales había obtenido, en la Universidad de Berlín, el doctorado en derecho *cum laude*. Alemán que había trabajado con un celo infernal en la destrucción de ese pueblo judío al cual la Alemania de hoy ofrecía sus más bellas locomotoras, sus barcos más rápidos, sus más modernas máquinas.

Esto, en compensación de los crímenes de Eichmann. Como si los cadáveres que él transformó en grasa y jabón, como si la sangre de las víctimas esparcida a chorros hubiese estado predestinada para servir a la prodigiosa construcción de Israel.

El Dr. Servatius había terminado. El tribunal daba a conocer el lunes su decisión. Todo el mundo se levantó. Pero sólo Eichmann estaba cuadrado, rígido como en los tiempos en que todavía llevaba el uniforme de oficial de

las SS marcado con una calavera, en lugar del traje azul pagado por Israel. Solo. Enteramente solo. ¡Y por toda la eternidad!

Capítulo IV. Cuando los esqueletos cantan

Adolf Eichmann –cada uno de nosotros, inconscientemente, a veces, lo vigilaba, lo seguía, espiaba sus menores movimientos– volvió a su cabina transparente y blindada después de dos días de reposo. Con el pelo recién cortado parecía más alerta, más joven. Casi un ser vivo.

Escuchó sin emoción ni sorpresa la decisión del tribunal, que se declaraba competente. Era algo previsto por todos...

–Acusado, levántese –dijo el presidente.

Eichmann obedeció rígido, petrificado. Y en quince oportunidades, es decir, con cada acusación, escuchó al presidente hacerle la pregunta:

–¿Se reconoce usted culpable?

Y cada vez contestó con una voz respetuosa, pero firme:

–No culpable.

Volvió a su asiento, entre sus dos guardias. Entonces, el fiscal se enderezó para hacer la requisitoria. La audiencia sólo veía de él los hombros y la nuca fina y nerviosa, la brillante cima de su calvicie y los dedos que tenía entrelazados tras su espalda, dando vuelta a la sala.

–No soy yo solo el que hago, en este momento, esta requisitoria –empezó con voz contenida–. Hay aquí, ahora mismo, seis millones de acusadores. Pero no pueden testimoniar, no son más que un montón de cenizas en Auschwitz, en Treblinka y en otros campos de muerte. Hablaré en nombre de ellos, contra ése.

El brazo izquierdo del fiscal se separó súbitamente su cuerpo y se tendió, con su índice agudo, hacia Eichmann.

Éste se pegó estrechamente contra el respaldo de su silla, como si quisiese retroceder. Apareció en su mirada el espanto y una cólera impotente. Y su tez, que unos momentos antes parecía más clara, recuperó su tono verdoso, lívido. El fiscal continuó:

–No mató con sus manos, salvo una vez, cuando golpeó de muerte a un muchachito judío que osó coger melocotones en su jardín en Budapest. Pero inició una nueva forma de crimen, para la cual hubo que inventar una palabra nueva: genocidio. La víctima era un pueblo entero. Él asesinaba firmando papeles y descolgando su teléfono. Se vanagloriaba de ser un pensador, un intelectual, un refinado. Pero es tan culpable y mucho más que los hombres que apretaron el nudo de la horca, derribaron de un balazo en la nuca a esos desgraciados o empujaron a latigazos a los condenados a las cámaras de gas.

A partir de ese momento vino el desarrollo de la evocación del suplicio que, a través de toda la Europa Occidental y Central, durante años y años, sufrieron millones de hombres, mujeres, niños de pecho que no habían cometido falta alguna, que no eran ninguna amenaza para Alemania; millones de seres indefensos que, por el solo y único hecho de haber nacidos judíos, eran acorralados, marcados, transportados como bestias y destruidos en una hecatombe, una carnicería tan masiva y bárbara que ni siquiera las bestias jamás han sufrido.

Por más que Eichmann se pusiera rígido, apretando sus manos una contra otra, para no dejar escapar sus reacciones, cerrando sus dientes con todas sus fuerzas para mantener sus rasgos con la inmovilidad de una máscara, la turbación, la confusión se percibían a través de todas sus defensas. La piel desvitalizada se hundía sobre el esqueleto del rostro, los ojos se hundían en las órbitas, el pecho se volvía más hueco y los labios delgadísimo se estremecían como gusanos enloquecidos.

Ya no pensaba en tomar notas. Escuchaba. Y el dique que oponía a los recuerdos, a las sombras, a los fantasmas de sus víctimas y de sus camaradas, jefes y cómplices, los grandes verdugos nazis.

Implacablemente, minuciosamente, la voz aguda y vibrante de su acusador los citaba, los hacía revivir. Streicher y Rosenberg, que a través de libros y de la prensa había aullado la muerte de los judíos. Heydrich y Kalterbrunner, los grandes jefes de la Gestapo. Y Hoess, comandante de Auschwitz.

Y el propio Himmler, señor de los suplicios.

Los inmensos desfiles bajo la cruz gamada, la toma de Austria, de Checoslovaquia y luego de Polonia, los Países Bajos, Francia, una parte de Rusia, Hungría. Y en todas partes, Eichmann disponía, para su tarea de exterminación, de prisiones, trenes, soldados, esbirros, y con un solo gesto de sus cejas finas como hilos, la máquina de la muerte se ponía en marcha.

Los detalles se agregaban a los detalles. El fiscal evitaba emplear los recursos de la elocuencia. ¿Para qué? Sólo los hechos bastaban para sobrepasar el paroxismo del horror. Poco a poco se proyectaba otra imagen de Eichmann sobre la que teníamos frente a nosotros. Ya no nos preocupábamos de las miserables reacciones que la araña humana dejaba escapar tras el tabique de cristal: esa imagen que el acusador iba formando, a través de una y otra prueba, una y otra cita, helaba verdaderamente la sangre.

El hombre que aparecía allí, el hombre que tuvo a su cargo la solución final, es decir, la destrucción de un pueblo entero, no era un ejecutante de segundo orden, como pretendía y como seguramente pretendería su abogado.

Eichmann se había dirigido al propio Hitler para enfrentarse a ministros como Rosenberg, a *gauleiters* como Frank en Polonia, al Ministerio de Asuntos Exteriores, al Ministerio de Trabajos forzados. Cuando se acercó el fin del III *Reich*, hasta desobedeció al propio Himmler. ¿Y por qué?

Únicamente, y como siempre, para matar judíos en mayor número y, seguramente, en una forma más rápida. Era un apostolado.

Muy bien que se preocupara de cuidar la salud moral de las SS, que fusilaban judíos por centenas. Para evitar que esos pobres muchachos, que esas almas inocentes corrieran el riesgo de caer en el sadismo, aceleró, precipitó la construcción de las cámaras de gas. Pero si por conveniencias de las relaciones con el extranjero o de los propios trabajos forzados, sus colegas le solicitaban el perdón de un solo judío, lo rechazaba con violencia, con indignación.

En la apertura de la nueva audiencia, Eichmann repitió fielmente sus gestos cotidianos. Ocupó su lugar, entre sus dos guardias, ordenó cuidadosamente sus hojas de papel blanco, ajustó sus auriculares, probó la punta de su lápiz. Y luego de un salto, se cuadró cuando apareció el tribunal y luego volvió a sentarse, derecho, rígido, contra el respaldo de su silla.

El fiscal volvió a tomar la palabra. Su requisitoria absorbió mi atención. Al cabo de algunos instantes y con un movimiento que se había hecho ya inconsciente, volví mis ojos hacia Eichmann. Resonaba aún en mis auriculares la traducción al francés de la acusación en hebreo, pero ya no la escuchaba.

Estaba totalmente concentrado en la nueva imagen que ofrecía a la sala el antiguo coronel de las SS. Se había deslizado a lo largo de su asiento, su nuca apoyada en la cima de su respaldo, las piernas extendidas y la parte central del cuerpo en completo abandono, flácida. De ese modo, medio acostado, medio sentado, escuchaba el martilleo implacable de los hechos, las fechas, las cifras, los testimonios con que lo abrumaba el acusador.

Eichmann, con sus brazos caídos, las manos flojas, no trataba ni siquiera de tomar notas; él, que antes escribía con un ardor tan evidente. Era perfectamente explicable. ¿Qué podía agregar a los atroces frescos, a las visiones dantescas, al apocalipsis infernal que se desarrollaba frente a nosotros? Eichmann sabía demasiado bien que eran verdaderos: él había sido el autor y el instrumento.

El fiscal pasaba revista, uno por uno, a los países ocupados por la Alemania nazi en los cuales Eichmann había organizado y apresurado la exterminación de los judíos: Polonia, Holanda, Bélgica, Noruega, Dinamarca, Francia, Yugoslavia, Grecia, Rumania, Bulgaria, Hungría...

En todas partes eran los mismos principios y los mismos procedimientos: leyes especiales, inscripción racial obligatoria, estrella amarilla, agru-

pamiento en los campos de concentración, deportación hacia los campos de muerte.

Y los mismos resultados: docenas, centenas de miles de cadáveres, de los cuales se utilizaba minuciosamente las ropas, los zapatos, los cabellos, los dientes de oro, las sortijas.

Por segunda vez, el fiscal evitaba la tentación de la elocuencia, de lograr algún efecto oratorio. A veces el tono subía, para subrayar un detalle, una cifra, o bajaba, en un movimiento natural de tristeza, de repugnancia. Nada más. El rostro del acusador, vuelto exclusivamente hacia el tribunal, no se veía nunca.

Era mejor así. Un vestido negro para señalar, al mismo tiempo, el duelo y la Justicia. Y una voz que existía por sí misma, desencarnada, y que corría unas tras otras, indefinidamente, las cortinas de la ignorancia o del olvido sobre los campos de horrores sin nombre, sobre las regiones heladas de espantos inhumanos, pobladas por los espectros de víctimas de la bestialidad, del sadismo demencial de los verdugos...

La requisitoria llegaba a su fin. El fiscal se acercaba a los lugares malditos para toda la eternidad, a las fábricas de muerte de Majdanek, Treblinka, Chelmno, Sobibor, Belsen, Auschwitz.

Aquí, 750.000 víctimas, exterminadas por la cuerda, la bala o el gas.

Allí, 340.000, y como total, 4 sobrevivientes.

En otro lugar, 250.000 asesinados; más allá, 600.000.

Las aguas fúnebres subían y se convertían en torrentes, arrastrando hacia Auschwitz a millones de condenados.

Sólo en tres semanas, los salteadores de cadáveres en serie habían despachado, desde Auschwitz hacia Alemania, 100.000 trajes de niños. Pero la sensibilidad y la imaginación tienen su límite. Poco a poco se adormecían, se atrofiaban.

De súbito, experimenté un nuevo impacto. El fiscal acababa de pronunciar el nombre del Principado de Mónaco. Eichmann, igual que en otros lugares, había despachado a sus cazadores de carne humana para que tampoco escapase a la muerte el millar de judíos que residía allí.

Entonces, al oír el nombre de Mónaco, una noche que creía borrada de mi memoria volvió a ella con vigor sorprendente. Había razia general de judíos. Prevenido por algunos camaradas de la Resistencia, había alcanzado a avisarle a una familia amiga y la conducía hacia un asilo seguro. La familia estaba compuesta de tres mujeres y de un pequeñito que no contaba aún dos años. El refugio estaba lejos. Sentía que las mujeres estaban al tope de sus fuerzas y de la angustia. Tuve que llevar al chiquitín. Al comienzo, tuvo miedo de esos brazos desconocidos y quiso gritar. Me vi obligado a

taparle la boca con la mano. Me parecía sentir aún, en el pretorio donde se juzgaba a Eichmann, el peso de ese cuerpo liviano, ese hálito caliente, húmedo, inocente contra mi piel y ese corazón minúsculo que latía enloquecido, como un pájaro agónico, contra mi pecho.

Tuve entonces, en ese instante, al multiplicarlo por millones, el sentimiento real, la plena medida –¿y aun así, era eso posible?– de todos los terrores, de todas las lágrimas, de todos los clamores, de todos los silencios desesperados y de todos los tormentos de los que Eichmann había sido el artesano y cuya carga llevaba ante los hombres.

El fiscal terminaría pronto su requisitoria. Su voz se tornó repentinamente rítmica, casi cantante. Decía:

Una mujer, poetisa anónima, muerta desnuda en una de las cámaras de gas de Auschwitz, había escrito estos versos, conservados por azar o por milagro, como uno quiera...

Ya no hay esperanza en la blancura de los cráneos.

Nuestras cenizas han sido derramadas.

Nuestras huestes avanzan, hueso contra hueso.

Perseguidos, persiguiendo.

Aullamos en vuestros oídos.

Los mártires os piden justicia.

Eichmann los escuchaba, semiextendido, semipostrado, maniqué de traje azul en su cabina de cristal.

Capítulo V. La voz sin boca

Ninguno de esos hombres alineados sobre el estrado, en el fondo de la sala, fue ese día el verdadero protagonista del extraordinario drama que se representaba en el pretorio de Jerusalén. Ni el procurador general, ni el abogado, ni el presidente, ni el juez de la derecha, ni el de la izquierda, ni el testigo que declaraba, ni el propio Adolf Eichmann en su habitáculo transparente.

Sólo su voz.

Su voz desprendida de él mismo, su voz que le había sido arrebatada definitivamente, que ya no le pertenecía y salía de un tocadiscos colocado sobre la mesa de la acusación, en medio de innumerables archivos.

Se trataba de cintas magnetofónicas, elegidas entre docenas de otras, en las que se habían registrado todos los interrogatorios que había sufrido el acusado a lo largo de su larga detención. Por fin se conocía la voz de

Eichmann. Hasta ahora la habíamos escuchado, opaca, neutra, sin timbre, pronunciando sólo el primer día la palabra *Jawohl*; luego, una semana después, repitiendo en quince oportunidades: *nicht schuldig* (no culpable).

Pero ahora se entregaba súbitamente, con abundancia y naturalidad, en sus profundas inflexiones, en su verdadero cauce.

La voz de Eichmann... Hablaba y hablaba, mientras él, tras su tabique de cristal, inmóvil, sus delgados labios cerrados, seguía, con toda la atención de su mirada hundida, los giros del disco a través del cual se expresaba... Increíble y alucinante confrontación.

Voz de Eichmann... Para agregar algo más todavía al carácter fantástico de esta audiencia, esta voz no correspondía en nada ni a su horrible pasado, ni al espantoso aspecto del personaje.

Era grave, nítida, bien articulada, rica en modulaciones, cultivada, grata. Inspiraba estima, confianza, simpatía casi; no manifestaba ni arrogancia, ni desafío, ni tampoco temor o reserva. Expresaba buena voluntad, las mejores disposiciones del mundo. Se sentía en ella el deseo de una entera cooperación con su interlocutor, de satisfacer todas sus preguntas y casi de adelantarse a ellas.

Por este motivo, el diálogo registrado tenía el tono de gente de buena educación. El comisario que interrogaba a Eichmann no necesitaba ni amenazar, ni reñir, ni insistir, ni urgir. El acusado mostraba sólo un deseo: ayudarlo en su tarea. Se escuchaban a menudo frases como éstas:

—Permítame usted, señor comisario, que agregue algo —decía Eichmann.

—Se lo ruego —contestaba el policía.

Y la voz de Adolf Eichmann seguía con su tema...

¿Y qué decía? Contaba las visitas que Eichmann había hecho a los campos de exterminio para ver cómo se ejecutaban los trabajos, para informar así a su superior directo, el jefe de la Gestapo, Müller. Y esa voz exponía con sinceridad, con convicción asombrosa, cuánto había sufrido Eichmann con esas visitas.

Lo mostraba como el hombre más sensible, más sensitivo. Aseguraba que jamás había soportado el espectáculo de la sangre. Que se veía obligado, a causa de la emotividad de su naturaleza, a volverse ante la vista de una llaga, de una cortadura. Que sus amigos lo embromaban diciéndole que no podría ser jamás médico.

Sus viajes a Treblinka, a Auschwitz, según la voz, le habían resultado odiosos, insoportables. Lo torturaban.

Según él, se había sentido siempre como un miserable y digno de lástima por tener que realizar una misión contraria a su naturaleza. Durante

años sufrió sin cesar, cumpliendo su tarea de verdugo. Otro poco más y era más de compadecer que sus víctimas.

–Créame, señor comisario –decía la voz.

¿Cómo podía Eichmann imaginarse, ni por un instante, que alguien creería sus palabras? En circunstancias que, en Hungría, el regente Horthy se negaba a enviar a los últimos judíos al aniquilamiento, después de otros cientos de miles, él retenía horas enteras, bajo el pretexto de conferencias, a los notables de la comunidad israelita, impidiéndoles así que avisaran a Horthy que un nuevo tren de la muerte acababa de partir. Nadie ordenaba a Eichmann que lo hiciera. Y si era tanta su sensibilidad, su bondad, su delicadeza, según la voz, ¿por qué Eichmann, en las postrimerías del III *Reich*, seguía con su tarea, cuando el propio Himmler renunciaba a continuar con la carnicería?

La voz relataba, ahora, que en las últimas horas de Berlín, Eichmann se negó a utilizar los papeles falsos que fabricaba un departamento entero de la Gestapo para los verdugos jefes más comprometidos. Él quería morir como un soldado. Para los renegados y cobardes, él sólo tenía desprecios e injurias. ¿Por qué, entonces, durante quince años estuvo escondiéndose bajo nombres falsos? Y por qué, en Argentina, se hacía llamar Ricardo Klement hasta el instante en que los agentes de Israel le cuchichearon:

–No te muevas, Eichmann.

¿A quién esperaba, a quién trataba de engañar la voz falsaria, la voz de sirena, la voz del tocadiscos, con mentiras tan evidentes? Sin duda, a aquel a quien ella pertenecía. A él solo.

Desde su jaula de cristal, mudo, Eichmann miraba hablar su voz.

El “Plan Madagascar”

Prólogo de la “Solución final de la cuestión judía”

Prof. Abraham Zylberman*

Mucho se ha debatido acerca del concepto de “Solución final de la cuestión judía” y del momento en que se tomó la decisión de encararla, además de quién la ordenó, cuándo y cómo debía llevarse a cabo. Tradicionalmente se define este concepto como la instrumentación del exterminio judío a manos de los nazis, ya sea por medio del fusilamiento, en los primeros momentos de la guerra o a partir de la invasión a la Unión Soviética, o por medio de las cámaras de gas, a partir de un reordenamiento en los procedimientos después de la Conferencia de Wannsee, en 1942.

Hay historiadores que sostienen que la intención del exterminio ya fue planteada por Hitler en diferentes pasajes de *Mi lucha* y que la guerra fue el estímulo, la excusa, que necesitaba para iniciarlo, pues los judíos eran “los responsables de todos los males” que Alemania había padecido desde la terminación de la Primera Guerra. Otros especialistas afirman que hasta el inicio de la guerra, el único objetivo respecto de los judíos era obligarlos a emigrar del territorio alemán, de manera que el país quedará *judenrei*, vacío de judíos, que no podrían dañar más a Alemania y a los alemanes.

Antes de comenzar a aplicar las políticas de exterminio surgió la idea de una transferencia territorial de gran parte de los judíos europeos a la isla de Madagascar, entonces una colonia francesa en África oriental. Cabe preguntarse cuál era la intención de ese traslado: si permitir la supervivencia judía, hacer una experiencia y luego continuarla con el resto de los judíos

* Profesor de Historia (UBA). Ex becario de Yad Vashem y Morei Morim (Yad Vashem).

Europeos o impulsar, en forma indirecta, la desaparición de los judíos debido a las duras condiciones que deberían ser creadas en la isla una vez producido el arribo de los mismos. Intentaremos analizar los diferentes pasos que se dieron hasta llegar a una conclusión acerca de cuáles fueron las reales intenciones del llamado “Plan Madagascar”.

Cabe preguntarse si este proyecto fue original. Como muchas otras de sus ideas, el nazismo tampoco innovó. En una época muy temprana, 1885, Paul de Lagarde, un precursor del antisemitismo moderno -el racial- ya había sugerido la posibilidad de deportar a los judíos de Europa oriental a Madagascar. ¿Por qué ellos? Eran los más fáciles de identificar, Europa oriental era un centro de cultura judía, y además, en esos años, fuertes ataques del régimen zarista provocaron numerosas víctimas entre esa población, ante lo cual, muchos judíos emigraron a Occidente. La propuesta de Lagarde evitaría esas emigraciones en el futuro y permitiría, además, eliminar un importante centro judío.

En 1926 y 1927, tanto Polonia como Japón investigaron -cada uno por su lado- la posibilidad de utilizar a Madagascar para solucionar sus problemas de población; es decir, colocar el excedente en esa isla, eliminando de esta manera las tensiones internas. Años más tarde, en 1931, escribiría un autor alemán que *“la completa nación judía, tarde o temprano, debe ser confinada en una isla. Esto permitirá controlar a los judíos y minimizar el peligro de epidemias e infecciones”*. Por lo tanto, la idea de enviar a los judíos a Madagascar no era original del nazismo.

A principios de 1937, el Jewish Distribution Committee había analizado un plan de emigración por medio de su enviado, Joseph A. Rosen, un ingeniero agrónomo. La propuesta consistía en trasladar a la región autónoma de Birobidyán, en la Unión Soviética, a judíos alemanes y polacos. Al mismo tiempo, apareció en Polonia la idea de Madagascar como un plan para una emigración masiva. Nuevamente se consideró seriamente la posibilidad e incluso, en 1937, se envió una comisión a la isla para investigar sus condiciones. Ésta debía determinar la factibilidad de forzar a los judíos a emigrar hacia allí. Los miembros de la comisión llegaron a diferentes conclusiones. El líder de la misma, el mayor Mieczyslaw Lepecki, creía que sería posible asentar entre 40.000 y 60.000 personas en Madagascar. Dos miembros judíos de la delegación no coincidían con esa apreciación. Leon Alter, director de la Asociación de Emigración Judía (JEAS) en Varsovia, creía que tan sólo 2.000 personas podrían asentarse allí. Shlomo Dyk, un ingeniero agrónomo de Tel Aviv, estimaba que algunos menos.

Debido a que incluso el gobierno polaco pensaba que las estimaciones de Lepecki eran demasiado elevadas y que la población local de Madagascar

se opuso a un flujo de inmigrantes, Polonia continuó las discusiones con Francia -dado que Madagascar era una colonia de este país- sobre el tema. Por motivos propios, la Oficina Colonial de Francia nunca ejerció presión sobre algún organismo para que impulsara la inmigración judía a Madagascar u otras colonias francesas. A pesar del "informe Lepecki", el ministro del Exterior polaco, Jozef Beck, discutió el tema con Francia y propuso una inmigración judía de entre 30.000 y 120.000 familias al año, a lo largo de cinco o seis años (unas 500.000-600.000 personas).

Nuevamente Rosen, quien creía que era factible el proyecto de Madagascar, pidió al Jewish Distribution Committee la formación de una comisión independiente para investigar las condiciones de la isla. Fueron destinados 12.000 dólares, pero ella nunca se materializó.

No fue hasta 1938, un año después de la investigación de la comisión polaca, que los nazis comenzaron a pensar y estudiar este plan con mayor detalle y a sugerir su realización. Himmler escribió, en mayo, un memorándum a Hitler afirmando que tiene *"la esperanza de que el concepto 'judío' se borre para siempre, gracias a la posibilidad de una evacuación a gran escala de los judíos a África o a cualquier otra colonia"*.¹

En 1938 y 1939, los nazis intentaron valerse del "Plan Madagascar" para propósitos financieros y arreglos vinculados con su política internacional. En la reunión que Hermann Goering mantuvo con el gabinete el 12 de noviembre de 1938, después de la "Noche de los Cristales", afirmó que Hitler sugeriría a los países de Occidente que los judíos debían emigrar a Madagascar. Hjalmar Schacht, el presidente del *Reichsbank* (Banco Central del *Reich*), sostuvo discusiones en Londres, tratando de obtener un préstamo internacional para enviar a los judíos a la isla. El beneficio para Alemania sería enorme, dado que no permitirían a los judíos sacar del país algún tipo de bien, ya sea monetario o de otra índole, y sólo podrían llevar consigo un número reducido de productos de origen alemán.

Al estallar la guerra, en septiembre de 1939, y completada la ocupación de Polonia, comenzó a tomar forma un proyecto para resolver la "cuestión judía" en una zona limítrofe con la Unión Soviética: Lublin. La idea, que incluso tuvo cierta difusión en la prensa alemana de la época, era agrupar en la región a todos los judíos bajo dominio nazi, creando así una "reserva judía". Las deportaciones comenzaron desde Viena y Praga, organizadas por las autoridades policiales dirigidas por Adolf Eichmann, a menudo sin el acuerdo de las jerarquías administrativas, civiles o militares. Reinhard

1 Documento NG-1880, Tribunal Militar Internacional de Nuremberg.

Heydrich, el superior de Eichmann, comprendió que semejante proceder sembraba el desorden y alteraba la vida económica. Por lo tanto, las “evacuaciones” fueron suspendidas hasta nueva orden. Sin embargo, los judíos siguieron siendo expulsados a la reserva de Lublin en pequeña escala.

Resurgió, entonces, una vieja idea: en diciembre de 1939, dos meses después de estallada la guerra, Joachim von Ribbentrop, el ministro del Exterior, incluyó la emigración judía a Madagascar como parte de la negociación de un futuro tratado de paz. Al ser Madagascar una colonia francesa, Alemania no tenía cómo llevar sus propuestas a la práctica sin la aprobación de ese país. Después de la derrota francesa en 1940, Alemania ya no necesitó coordinar sus planes con otro.

En mayo de 1940, Himmler abogaba por el envío de los judíos a Madagascar. Acerca del plan dijo: *“A pesar de que cada caso individual puede ser cruel y trágico, este método es aún el más sencillo y el mejor, pues rechazamos el método bolchevique de exterminio físico de un pueblo por nuestras convicciones internas y por ser no alemán”*. No sabemos si esto significa que Himmler creía que el “Plan Madagascar” era una mejor alternativa que el exterminio o que los nazis estaban preparados para el exterminio como una posible solución...

El 30 de junio de 1940 fue elevada la propuesta a Hitler por Himmler, quien recibió como respuesta que el plan era *“muy bueno y acertado”*. Adolf Eichmann estaría a cargo de los detalles de su implementación, según una propuesta que Franz Rademacher -un joven y ambicioso jurista, miembro del partido desde 1932- habría de preparar, siguiendo instrucciones recibidas de Ribbentrop, dado que los nazis no tenían un plan específico relativo a Madagascar, sino el que habían implementado en Lublin.

El 3 de junio, Rademacher escribió el borrador que presentó a Ribbentrop sobre los *“fines de la guerra nacionalsocialista ante la cuestión judía”*. Éstos eran claros: los judíos debían abandonar Europa. Rademacher plantea si hay que evacuar a todos los judíos o si es preferible *“distinguir entre judíos orientales y judíos occidentales”*: *“Los judíos orientales, más prolíficos, reservorio del intelecto judío talmúdico, deben quedar como rehenes en manos de los alemanes, paralizando toda posible acción de los judíos americanos. A los judíos occidentales debe expulsárselos de Europa”*.²

A comienzos de julio se resolvió favorablemente un pedido de Rademacher de un *“plan para la solución de la cuestión judía”*, seguido -poco después- por *“consideraciones sobre el tema de la creación de un*

² Documento NG-2558, Tribunal Militar Internacional de Nuremberg.

banco intereuropeo para la utilización de los bienes judíos en Europa". Aprobado por Ribbentrop, el expediente fue enviado a la Oficina de Seguridad del Reich, donde fue recibido con entusiasmo.

¿Cuál es el contenido de la propuesta?

El "Plan Madagascar" (Fragmentos)

La inminente victoria da a Alemania la posibilidad -y según mi opinión, también el deber- de resolver la cuestión judía en Europa. La solución deseable es: todos los judíos afuera de Europa (...)

La tarea del Ministerio de Asuntos exteriores a este respecto es la siguiente:

Incluir esta demanda en el Tratado de Paz e insistir sobre ello, por medio de negociaciones separadas con países europeos que no estén involucrados en el Tratado de Paz.

Asegurar en el Tratado de Paz el territorio necesario para el asentamiento de los judíos y determinar los principios de cooperación con los países enemigos respecto de este problema.

Determinar la situación de los nuevos asentamientos de los judíos en ultramar, según la ley internacional (...).

Como solución a la cuestión judía, la sección DIII propone: en el Tratado de Paz, Francia deberá poner la isla de Madagascar a disposición de una solución a la cuestión judía y, asimismo, reinstalar y dar compensaciones a los aproximadamente 25.000 ciudadanos franceses que viven allí. La isla será transferida bajo mandato a Alemania (...). Los judíos tendrán su propia administración en el territorio: sus propios alcaldes, su propia policía, su propia dirección de correo y de ferrocarril, etc. Los judíos serán responsables del valor de la isla. Con este propósito serán transferidos sus anteriores valores financieros europeos a un banco europeo que se deberá establecer. En la medida que estos valores no sean suficientes para pagar la tierra que reciban ni para comprar, en Europa, las mercancías necesarias para el desarrollo de la isla, los judíos podrán recibir créditos bancarios del mismo banco.

Ya que Madagascar tan sólo será un mandato, los judíos que vivirán allí no adquirirán la ciudadanía alemana. Por otro lado, a partir de la fecha de su deportación (...) perderán la ciudadanía de los países europeos. En contrapartida, se transformarán en súbditos del Mandato de Madagascar.

Este arreglo prevendrá el posible establecimiento, por los judíos, de un Estado tipo Vaticano en Palestina, y que saquen partido, para sus propios

propósitos, de la importancia simbólica que tiene Jerusalén para cristianos y musulmanes del mundo. Además, los judíos permanecerán en manos alemanas como garantía del futuro buen comportamiento de los miembros de su raza en América.

Con objetivos de propaganda será posible aprovechar esta benevolencia, característica de la conducta de Alemania, de otorgar un gobierno independiente, culto, con bases económicas, administrativas y legales a los judíos. También es necesario acentuar que nuestro sentido de responsabilidad ante el mundo nos prohíbe otorgar de inmediato un Estado independiente a la raza que, en el curso de miles de años, no ha tenido soberanía política; para ello se necesitaría más tiempo, desde el punto de vista histórico.

Berlín, 3 de julio de 1940.

Firmado: Rademacher.³

Éste era el delineamiento de las ideas de Rademacher. Alemania se haría entregar Madagascar a título de mandato. Se crearían puertos y puntos de apoyo para la Marina en la isla, como asimismo, aeródromos militares en su interior. La parte de la isla no utilizada militarmente quedaría bajo la administración subordinada directamente al *Reichsführer* SS, porque “*para los alemanes se trata de crear un superghetto y sólo la Policía de Seguridad posee la experiencia para ello*”.

También estaba previsto el aspecto financiero de la operación. Del valor económico de la isla debían responder los judíos en su totalidad. Un banco especial se haría cargo de todos sus bienes en Europa, y así se tendrían los recursos para su emigración e instalación en las tierras que se les vendería. Faltaban algunos detalles, que serían completados por Theodor Dannecker, futuro jefe del “servicio judío” de París.

El expediente Madagascar desarrolla las siguientes consideraciones, en agosto de 1940: “*La solución insular es preferible a cualquier otra, pues evitará futuros contactos de los judíos con los otros pueblos (...). Exponemos (...) los estudios previos acerca del proyecto de transferir a 400.000 judíos a Madagascar. Las oficinas encargadas de la operación tienen que censar a todos los judíos antes de su partida. Deben adoptar una serie de medidas previas, como la del visado de sus documentos, la liquidación de sus bienes y la formación de los convoyes. Agricultores, albañiles, constructores, artesanos y médicos deben integrar los primeros convoyes, a modo de*

³ Documento NG-2586-B, Tribunal Militar Internacional de Nuremberg.

*avanzada de las masas que les seguirán. Les será permitido llevar hasta 200 kilos de equipaje. Los agricultores, artesanos y médicos se embarcarán con sus instrumentos y herramientas. Se aplicarán las disposiciones en vigor al dinero y los objetos preciosos que posean".*⁴

Dieter Wisliceny, asistente de Eichmann, afirmó que su jefe trabajó con ahínco en el proyecto hasta el verano de 1940. Se rodeó de expertos en navegación, para trazar el plan de transporte; los traslados debían ser realizados por un *pool* de grandes compañías marítimas alemanas, efectuándose los embarques en los principales puertos del Mar del Norte y el Mediterráneo. Simultáneamente, se procuraba la confiscación de todas las fortunas judías (en octubre de 1941, una ley canceló la nacionalidad de los judíos alemanes en el extranjero y estipuló que "*sus bienes confiscados serán utilizados para promover los problemas relacionados con la solución final de la cuestión judía*"),⁵ en beneficio del Fondo Central. Envió emisarios a los países ocupados o controlados, encargados de levantar estadísticas de los judíos, sobre número, edad, distribución profesional, etc. Estos datos serían utilizados, poco tiempo después, para otros fines. Todo debía estar listo para cuando se concluyera la paz. La población local de la isla debía ser, a su vez, transferida a otras colonias francesas; para ello se utilizarían los fondos confiscados a los judíos. En Madagascar debían quedar sólo judíos, aislados y privados de todo contacto con el resto del mundo.

Alfred Rosenberg y sus colaboradores del Instituto de Estudios de las Cuestiones Judías, creado en Francfort, en marzo de 1941, aseguraban - mediante una vasta propaganda- que estaba próximo el momento en que habría de salir de Europa hasta el último judío.

La noticia de esta nueva solución a la "cuestión judía" se difundió. Hans Frank, a cargo de la Gobernación General en Polonia ocupada, sostuvo en una reunión del partido en Cracovia, el 12 de julio de 1940:

Otro punto muy importante es la decisión que el Führer tomó a mi pedido: que no haya más transportes de judíos hacia la Gobernación General. Como observación de política general, quisiera decir que después que hayamos conseguido la paz, está planificado el traslado de toda la tribu de judíos del Reich alemán, de la Gobernación General y del Protectorado hacia alguna colonia africana o americana en el plazo más corto posible.

⁴ Expediente "Plan Madagascar", remitido por Dannecker a Rademacher el 24 de agosto de 1941, en: Documento NG-2586, Tribunal Militar Internacional de Nuremberg.

⁵ *Reichsgesetzblatt*, I, 722.

*Consideramos que Francia deberá ceder Madagascar para este propósito. Allí, en una zona de 500.000 km², tendremos sobrado espacio para instalar a unos cuantos millones de judíos. He procurado que los judíos de la Gobernación General también tengan su parte en esta oportunidad de construir una nueva vida en una nueva tierra. Esto ha sido aceptado, por lo que en un tiempo récord se podrá sentir una tremenda relajación de la situación.*⁶

Los nazis esperaban una pronta terminación de la guerra, para poder así transferir a los judíos europeos. Pero la batalla de Inglaterra se extendió más de lo que Hitler pensaba, y con un resultado diferente al esperado. Al tomar la decisión, a fines de 1940, de invadir la Unión Soviética, el “Plan Madagascar” se hizo técnicamente inviable. Por lo tanto, fue abandonado y reemplazado por otro, el de la “ghettoización” de los judíos en las áreas de la Gobernación General en Polonia y zonas de Rusia.

A pesar que el plan no se puso en práctica, podemos preguntarnos cuál habría sido el destino de los judíos si se hubiese implementado. Hitler sostenía que “*incluso la creación de un Estado judío en Lublin y sus alrededores nunca solucionará la cuestión*”. Más tarde (mayo de 1942), afirmó, a propósito de la evacuación a África, que “*allí, las condiciones climáticas poseen una influencia debilitante sobre el organismo humano y limitan su resistencia*”. Era evidente que en la idea de la creación de las reservas, tanto en Lublin como en Madagascar, la vida de los judíos debía extinguirse lentamente, con la ayuda de las condiciones naturales de cada uno de los lugares: Lublin, una zona pantanosa, y Madagascar, una con un clima poco adecuado.

El “Plan Madagascar” fue un breve episodio en los intentos de aplicación de las políticas antijudías. Para cuando fue abandonado definitivamente, otro drama acechaba a los judíos: el *ghetto* y sus condiciones infrahumanas de vida. Pero aún faltaba lo peor: el exterminio planificado.

⁶ *Eksterminacja*, pp. 51/52. Citado en: Arad, Yitzhak-Gutman, Israel-Margalio, Abraham. *El Holocausto en documentos*. Jerusalem, Yad Vashem, 1996.

La compulsión a hacer el mal*

Obediencia a órdenes criminales

Stanley Milgram**

“La compulsión a hacer el mal” es un artículo de Stanley Milgram publicado originalmente en la prestigiosa revista del Congreso Judío Mundial Patterns of Prejudice, en diciembre de 1967.

Hemos decidido su inclusión en este número por varios motivos, que nos interesa poner en conocimiento de nuestros lectores.

El primero de ellos es el excelente nivel en que está tratado el problema de la obediencia a las órdenes criminales. Esta razón de por sí basta, a nuestro juicio, para avalar la publicación del artículo. Pero además, el trabajo de Milgram apunta con suma agudeza al análisis de la relación entre las actuaciones criminales de los individuos y su pertenencia a organizaciones sociales burocratizadas, mostrando cómo esta relación de despersonalización y el énfasis en la eficiencia que la acompaña pueden llevar a anular valores humanos a veces contrapuestos con los fines de la organización en sí.

Las consecuencias de esta postura son fácilmente imaginables. La responsabilidad individual en la ejecución de actos criminales, como los genocidios llevados a cabo por los nazis en Europa, en tanto están condicionados por la pertenencia a organizaciones del tipo descripto, tienden a reformularse en un problema mayor que no es el de la responsabilidad colectiva, sino el de la orientación de las instituciones actuantes. Esto abre

* En: *Índice*. Publicación especial, 30º aniversario 1968-1998. Buenos Aires, DAIA, 1998, pp. 17-25.

** Profesor del Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad de Harvard.

una nueva perspectiva sobre los condicionantes de la aparición del nazismo y sus manifestaciones inhumanas, que no es ya un fenómeno dado en circunstancias particulares en un país, sino un proceso pasible de repetición. [...]

La destrucción de los judíos europeos en 1933-45 no se llevó a cabo como resultado de las proezas de un hombre que actuó solo. Ninguna persona es omnipotente en este sentido directo. El poder, que incluye al poder de destruir individuos, proviene, más bien, del control de las organizaciones sociales donde participan muchos individuos. Entre estas organizaciones se encuentran los partidos políticos, la burocracia administrativa y las ramas policiales y militares del gobierno. El hecho que une a cada una de estas unidades en una fuerza monolítica capaz de llevar a cabo las directivas emanadas de arriba es la obediencia segura de los participantes. La obediencia encadena a los hombres individuales a sistemas de autoridad, adosa la acción individual al propósito político.

Y es al fenómeno de la obediencia adonde muchos comentaristas dirigieron la atención, con el fin de explicar el Holocausto nazi. Miles de alemanes comunes -señalan- colaboraron con el diablo, y muchos lo hicieron por un sentido compulsivo del deber. William Shirer afirma que la propensión a obedecer a la autoridad, sin límites ni interrogantes, es el defecto caracterológico básico del pueblo alemán, y es el principal culpable de la complicidad de muchos de ellos con el terror de Auschwitz y Belsen. C. P. Snow asevera que se cometieron más crímenes en nombre de la obediencia que por cualquier otra causa o ideología.

El exterminio nazi de los judíos europeos constituye la instancia más extrema de actos inmorales y aborrecibles llevados a cabo por miles de personas en nombre de la obediencia. Es el caso más extremo debido a: 1) la cantidad de víctimas implicadas, 2) el *status* no combatiente de las víctimas, 3) la inclusión de mujeres, niños y ancianos en el martirologio, 4) la naturaleza inocente de las víctimas, de acuerdo con cualquier norma aceptada de justicia, 5) la naturaleza prolongada y calculada del programa: no fue una masacre impulsiva, sino un programa sólidamente diseñado, que requería una organización y el empleo de muchas personas inteligentes que poseyeran conocimientos técnicos y capacidad ejecutiva, y 6) el increíble nivel de brutalidad e insensibilidad con que se trató a las víctimas.

Sin embargo, en un grado menor, este tipo de cosas se suceden incesantemente: se ordena a los ciudadanos comunes destruir a otras personas, y lo hacen convencidos de que obedecer órdenes es su deber. Así, la

obediencia a la autoridad, característica que siempre fue valorada como virtuosa, adquiere un nuevo aspecto al servicio de una causa malévola: lejos de manifestarse como una virtud, se transforma en un pecado atroz. ¿O lo es?

El problema moral de si uno debiera obedecer cuando las órdenes entran en conflicto con la conciencia fue discutido por Platón, dramatizado en *Antígona* y llevado al análisis filosófico en todas las épocas históricas. Los filósofos conservadores sostienen que la misma estructura de la sociedad está amenazada por la obediencia y que es preferible llevar a cabo un acto perverso prescripto por la autoridad a dislocar la estructura de la autoridad. Hobbes va más allá y afirma que un acto de este tipo de ninguna manera es responsabilidad de la persona que lo ejecutó, sino solamente de la autoridad que lo ordenó. Los humanistas, en cambio, sostienen la primacía de la conciencia individual en tales circunstancias e insisten en que los juicios morales del individuo deben esquivar la autoridad cuando ambos entran en conflicto.

Los aspectos legales y filosóficos de la obediencia tienen una enorme importancia, pero un científico con fundamento empírico llega al tema que desea dominar partiendo del marco del discurso abstracto, para desembarcar en la observación medular de instancias concretas. A fin de adquirir una visión cercana del acto de obedecer anoté un simple experimento en la Universidad de Yale. Posteriormente, el experimento incluyó a miles de participantes y se repitió en varias universidades, pero al principio, la concepción fue simple. Una persona entra al laboratorio psicológico y se le dice que realice una serie de acciones que entran en conflicto con su conciencia. La pregunta fundamental es hasta dónde aceptará el participante las instrucciones del experimentador antes de negarse a seguir ejecutando las acciones que se le solicitan.

Pero el lector debe saber unos pocos detalles más sobre el experimento. En estas circunstancias, dos personas entran al laboratorio psicológico, listas a participar en un estudio de memoria y aprendizaje. Se designa a una de ellas como el “profesor” y a la otra como el “alumno”. El experimentador explica que el interés del estudio son los efectos del “refuerzo negativo” sobre el aprendizaje. Se conduce al alumno a una pieza, donde se lo sienta en una silla; se le atan los brazos para evitar los movimientos excesivos y se le conecta un electrodo a la muñeca. Se le instruye que debe aprender una lista de pares de palabras; cuando cometa un error, recibirá el “refuerzo negativo”. El estilo civilizado del lenguaje enmascara el simple hecho de que el hombre va a recibir unas dolorosas descargas eléctricas.

El verdadero foco del experimento es el profesor. Después de observar

que se ajusta el alumno al asiento, se lo conduce al principal ambiente experimental y se lo acomoda frente a un impresionante aparato generador de *shocks*. Su rasgo sobresaliente es una línea horizontal de treinta interruptores que van desde los 15 voltios a los 450, con incrementos sucesivos de 15 voltios cada uno. Tiene también señales verbales, tales como “Mínimo *shock*” o “Peligro, *shock* severo”. Se le dice al profesor que administre la prueba de aprendizaje al hombre que está sentado en la otra pieza, leyéndole la primera palabra de cada grupo de pares de palabras. Cuando el alumno responde correctamente, con la segunda palabra del par, el profesor pasa al par siguiente; cuando el otro hombre da una respuesta incorrecta, el profesor deberá suministrarle un *shock* eléctrico. Deberá comenzar con el nivel más bajo (15 voltios) e incrementar el nivel cada vez que el hombre realiza un error, atravesando los 30 voltios, los 45, y así sucesivamente.

El “profesor” es un sujeto verdaderamente ingenuo, que ha asistido al laboratorio para participar en un experimento. El alumno, o víctima, es un actor que -en realidad- no recibe *shock* alguno. El objeto del experimento es simplemente el ver hasta dónde puede avanzar una persona en una situación concreta y commensurable donde se le ordena infligir un dolor creciente sobre una víctima que protesta. ¿En qué momento se negará el sujeto a obedecer al experimentador?

El conflicto surge cuando el hombre que recibe el *shock* empieza a indicar que está experimentando molestias. Hasta el *shock* de 75 voltios no hay respuesta de protesta. A los 75 voltios, el alumno gruñe. A los 120 voltios se queja verbalmente; a los 150 exige que se lo libere del experimento. Sus protestas continúan a medida que los *shocks* se escalonan y se tornan cada vez más vehementes y emocionales. A los 285 voltios, su respuesta es un grito de agonía.

Los observadores del experimento coinciden en que se pierde un poco de su cualidad emotiva al describirlo por escrito. Para el sujeto, la situación no es un juego; el conflicto es intenso y evidente. Por una parte, el sufrimiento manifestado por el alumno lo presiona a abandonar. Por la otra, el experimentador, una autoridad legítima con quien el sujeto ha contraído cierto compromiso, le ordena seguir. Cada vez que el profesor duda de administrar el *shock*, el experimentador aplica, en orden, cuatro fórmulas verbales: “Por favor, continúe”, “El experimento requiere que usted prosiga”, “Es absolutamente esencial que usted continúe” y, finalmente, “No tiene elección más que seguir adelante”.

A fin de escaparse de la situación, el sujeto debe romper claramente con la autoridad. El objeto de la investigación era encontrar cuándo y cómo la gente enfrentaría a la autoridad ante un claro imperativo moral.

Es cierto que hay enormes diferencias entre cumplir órdenes emanadas de un oficial en tiempo de guerra y cumplir las órdenes de un experimentador. Sin embargo, la esencia de ciertas relaciones se mantiene, pues uno puede preguntarse, en un sentido general: ¿cómo se comporta un hombre cuando una autoridad legítima le ordena accionar contra un tercero? De seguro, podemos esperar que el poder del experimentador sea considerablemente menor que el del oficial, puesto que no tiene poder para reforzar sus órdenes y la participación en un experimento psicológico apenas crea el sentido de urgencia y dedicación que surge en la guerra. A pesar de estas limitaciones, consideré que valía la pena iniciar la observación cuidadosa de la obediencia en esta modesta situación, con la esperanza de que ahondaría el esclarecimiento y elevaría proposiciones generales que pueden ser aplicadas a una variedad de circunstancias.

La reacción inicial del lector ante el experimento puede ser: ¿por qué una persona en su sano juicio, de cualquier manera, se molestará en administrar los primeros *shocks*? ¿Por qué no se levanta sencillamente y abandona el laboratorio? Pero el hecho es que nadie lo hace jamás. Desde que el sujeto fue al laboratorio para ayudar a un experimentador, ya tiene voluntad de empezar con el procedimiento. No hay nada muy extraordinario en esto, particularmente porque la persona que recibirá los *shocks* simula que desea cooperar, aunque bastante aprensivamente. Lo sorprendente es hasta qué punto los individuos comunes seguirán accediendo a las instrucciones del experimentador. Efectivamente, los resultados del experimento fueron tanto sorprendentes como consternantes. Pese a que muchos sujetos experimentan una fuerte tensión, pese a que muchos le protestan al experimentador, una gran parte de ellos continúa hasta suministrar el último *shock* del generador.

Muchos sujetos obedecerán al experimentador independientemente de cuán vehementes o insistentes sean las demandas de la persona bajo *shock*, sin importarles el dolor de los *shocks*, independientemente de los ruegos, aullidos o súplicas para que la dejen en libertad. Este hecho fue corroborado muchas veces durante nuestros estudios y se observó en varias universidades donde el experimento se repitió. Es la extremada voluntad de los adultos de llegar a cualquier dimensión bajo la dirección de una autoridad lo que constituye el hallazgo fundamental del estudio, y a la vez, es el hecho que requiere explicación con más urgencia.

Una explicación que se ofreció con frecuencia es que los individuos que llevaron el *shock* al más alto nivel eran monstruos, el margen sádico de la sociedad. Pero si tomamos en cuenta que casi las dos terceras partes de los participantes caen en la categoría de sujetos “obedientes” y que

representaban personas comunes, extraídas de las clases de trabajadores, ejecutivos, profesionales, el argumento se torna hartamente débil. En realidad, recuerda fuertemente la historia que surgió a raíz del libro de Hannah Arendt *Eichmann en Jerusalén*. Arendt sostuvo que el esfuerzo del fiscal de señalar a Eichmann como un monstruo sádico fue equivocado en lo fundamental, pues se asemejaba más a un burócrata poco inspirado, que simplemente se sentaba en su escritorio y hacía su trabajo. Por mantener este enfoque, Arendt se convirtió en objeto de desprecio y hasta de calumnia. De alguna manera, se sentía que los actos monstruosos realizados por Eichmann requerían una personalidad brutal, retorcida, sádica, encarnada por el diablo. Después de ser testigo de cómo miles de personas comunes se sometieron a la autoridad en nuestros propios experimentos, debo deducir que la concepción de Arendt de la “banalidad del mal” se acerca a la verdad más de lo que uno se atreve a imaginar. La persona común que suministró la descarga eléctrica a la víctima lo hizo cumpliendo con un sentido de la obligación, una concepción del deber como sujeto, y no a partir de peculiares tendencias agresivas.

Ésta es, quizá, la lección más importante de nuestro estudio: las personas comunes, las que trabajan y no tienen una hostilidad particular, pueden convertirse en agentes de un terrible proceso destructivo. Aún más: cuando los efectos destructivos de su trabajo se hacen evidentes, y se les solicita que lleven a cabo acciones que son incompatibles con las normas fundamentales de moralidad, escasas personas tienen los recursos necesarios para resistir a la autoridad. Entra en juego una gran variedad de inhibidores contra el desacato a la autoridad que mantienen exitosamente a la persona en su lugar.

Sentándose cómodamente contra el respaldo de una silla, es fácil condenar las acciones de los sujetos obedientes. Aquellos que condenan a esos sujetos, los miden según su propia habilidad de formular prescripciones de alto contenido moral. Pero ésa es una vara poco justa. Muchos sujetos, como cualquiera de nosotros, se sienten fuertes, a nivel de las opiniones, acerca de los requisitos morales de detener una acción contra una víctima indefensa. Ellos también saben lo que debe hacerse, y pueden expresar sus valores cuando la oportunidad se presenta. Esto tiene poco o nada que ver con la conducta real bajo la presión de las circunstancias.

Si se le pide a la gente que emita un juicio moral sobre lo que consistiría la conducta apropiada en esa situación, infaliblemente considerará que es correcto ser desobediente. Pero los valores no son las únicas fuerzas que operan en una situación concreta. Son apenas un estrecho marco de causas

que agitan el espectro total de las fuerzas que operan sobre una persona. Muchos individuos son incapaces de poner sus valores en práctica y se encuentran prosiguiendo con el experimento pese a sus protestas.

La fuerza casual ejercida por el sentido moral del individuo es menos efectiva que lo que el mito social nos quiere hacer creer. De seguro, tiene un efecto, pero éste aparece en un campo más amplio de determinantes que operan sobre el quehacer humano. Si bien ciertos preceptos, como “No matarás”, ocupan un lugar preeminente en el orden moral, no se sitúan en una posición correspondiente en la estructura de la psiquis humana. Pocos cambios en los titulares de los diarios, un llamado de la junta de reclutamiento, órdenes de un hombre con charreteras, y los hombres son llevados a matar sin mayores dificultades. Incluso un experimento psicológico reúne fuerzas especiales que pueden liberar al individuo de los controles morales. Es bastante fácil desplazar los factores morales mediante la reestructuración calculada del campo informativo y social.

¿Qué impulsa, luego, a una persona a seguir obedeciendo al experimentador? La respuesta contiene dos partes. Primera: hay un conjunto de “factores encadenantes” que atan al sujeto a la situación. Son factores como la cortesía, su deseo de mantener la promesa inicial de ayudar al experimentador y el embarazo de retirarse. Segunda: una cantidad de ajustes operan en la mente del sujeto, que le socavan su decisión de romper con la autoridad. Los ajustes ayudan al sujeto a mantener la relación con el experimentador y, simultáneamente, reducen la tensión originada en el conflicto experimental. Son los ajustes típicos de pensamiento que surgen en las personas obedientes cuando la autoridad les propone accionar contra individuos indefensos.

Uno de estos mecanismos es la tendencia del individuo a ser absorbido por el estrecho rol técnico de la tarea y perder de vista las consecuencias más amplias de su acción. La película *Doctor Insólito* satirizó en forma brillante cómo se absorbió la tripulación de un bombardero en un procedimiento técnico preciso y exacto, arrojando bombas nucleares sobre un país. En forma similar, los sujetos de este experimento cayeron inmersos en el aparato, leyendo los pares de palabras con una articulación exquisita y moviendo los interruptores con gran cuidado. Quieren desempeñarse en forma competente, pero demuestran -simultáneamente- que la preocupación de orden moral se estrecha. El técnico es una persona que tiene la competencia y habilidad necesarias para realizar una acción exitosamente, pero a quien no le incumben las consecuencias humanas más generales. De manera similar, el sujeto confía las tareas más comprensivas, de establecer objetivos y dar lineamientos morales, a la autoridad experimental que lo contrató.

El ajuste de pensamiento más difundido entre los sujetos obedientes es el de meramente no verse como el responsable de sus propias acciones. Se despoja de la responsabilidad atribuyendo toda la iniciativa al experimentador, a la autoridad legítima. Se visualiza no como una persona completa, que actúa de una manera moralmente responsable, sino como el agente de una autoridad externa. Durante la entrevista del postexperimento, se les preguntó a los sujetos por qué siguieron adelante, y la respuesta fue: “No lo hubiera hecho por mi cuenta. Hacía lo que se me pedía que hiciera”. Incapaces de cuestionar la autoridad del experimentador, le atribuyen toda la responsabilidad. Es la vieja historia de “cumplir con el deber”, que se escuchó repetidas veces en las declaraciones de defensa de los acusados en Nuremberg. Sería erróneo pensar que ellas constituyeron una fina conjeturación planeada para desembarazarse de la situación. Es, más bien, un modo de pensar fundamental común a un número grande de personas, que surge cuando se las encasilla en una posición subordinada dentro de una estructura autoritaria. La desaparición del sentido de responsabilidad es la consecuencia con mayores alcances de la sumisión a un sistema de autoridad.

Las personas dotadas de autoridad realizan acciones que parecen violar los valores de la conciencia, pero sería falso afirmar que el sentido moral desapareció realmente. El enfoque es totalmente distinto. Una vez que la persona entró en el sistema de autoridad, no responde con sentimientos morales a las acciones que realiza. En todo caso, su problema moral se traslada a consideraciones acerca de cómo satisfacer las expectativas que la autoridad tiene sobre ella; si cumple eficiente o pobremente las tareas. En tiempos de guerra, un soldado no se pregunta si es bueno o malo bombardear una aldea, no experimenta vergüenza o culpa por destruir un villorrio; antes, más bien, siente orgullo o vergüenza por la manera en que desempeñó la misión asignada.

Otra fuerza psicológica que opera en esta situación puede ser denominada “contraantropomorfismo”. Durante décadas, los psicólogos discutieron la tendencia primitiva de los hombres de atribuir a objetos y fuerzas inanimadas las cualidades de la especie humana. Una tendencia contraria a ésta es, sin embargo, la de atribuir una cualidad impersonal a fuerzas que son esencialmente humanas, por su origen y perdurabilidad. Algunos individuos actúan frente a los sistemas de origen humano como si existieran más allá o arriba de los agentes humanos, escapando el control de la voluntad o los sentimientos humanos. Detrás de las agencias y las instituciones, el elemento humano desaparece. Así, cuando el experimentador dice “El experimento requiere que usted prosiga”, el sujeto siente un imperativo

que trasciende su deseo humano. No se plantea la pregunta verosímil de: “¿El experimento de quién?” o “¿Por qué satisfacer al planificador, mientras la víctima sufre?”. Los deseos de un hombre -el planificador del experimento- se encarnan en un esquema que ejerce una fuerza sobre la mente del sujeto y trasciende el terreno personal. “Esto debe seguir. Debe seguir”, se repite el sujeto. No se da cuenta de que un hombre como él mismo no desea proseguir. Para él, el elemento humano desapareció de la escena y “El Experimento” adquiere un *momentum* impersonal propio.

El contexto domina el significado. Ninguna acción tiene, de por sí, una cualidad psicológica inmodificable. El significado de cualquier acto puede ser alterado, ubicándolo en el contexto apropiado. Un periódico norteamericano citó recientemente a un piloto que reconoció que los norteamericanos estaban bombardeando a hombres, mujeres y niños vietnamitas, pero que sentía que el bombardeo era por una “causa justa”; luego, estaba justificado. De manera similar, la mayoría de los sujetos en el experimento ven su conducta dentro de un contexto más amplio que es benévolo y útil para la sociedad, como la búsqueda de la verdad científica. Merced a su articulación con la sociedad mayor, el laboratorio psicológico tiene carácter de legítimo y crea confianza y seguridad en aquellos que van a colaborar allí. Una acción, como aplicar *shocks* a una víctima, que -en forma aislada- parece mala, adquiere un significado totalmente distinto en este contexto. Pero permitir que un acto sea dominado por el contexto, sin darle la debida consideración a las cualidades esenciales del acto que uno desempeña, puede ser peligroso en extremo.

Finalmente, un rasgo esencial de la situación en Alemania no fue estudiado aquí: la intensa desvalorización de la víctima antes de accionar contra ella. Durante una década o más, la propaganda antijudía preparó sistemáticamente a la población alemana para aceptar la destrucción de los judíos. Paso a paso, los judíos fueron excluidos de la categoría de ciudadanos, nacionalidad, hasta que finalmente se les negó el papel de seres humanos. La sistemática desvalorización de la víctima proporciona una medida de justificación psicológica para el trato brutal con ella y ha sido el permanente acompañamiento de las masacres, los *pogroms* y las guerras. A todas luces, nuestros sujetos hubieran preferido suministrar *shocks* a víctimas retratadas, de manera convincente, como criminales o pervertidos brutales.

Es interesante destacar, sin embargo, el hecho que muchos sujetos desvalorizan severamente a la víctima como consecuencia de haber actuado contra ella. Se abrieron comentarios tales como: “Era tan estúpido y caprichoso que merecía la descarga eléctrica”. Una vez que accionaron contra

la víctima, parecería que para muchas personas es necesario visualizarla como indigna, que merece un castigo por sus propias deficiencias de carácter e intelecto.

Muchas de las personas estudiadas en el experimento estaban, en algún sentido, en contra de lo que le hacían al alumno, y muchas protestaron, aun obedeciendo. Pero entre los pensamientos, las palabras y el paso crítico de desobedecer a una autoridad malévolas se liga otro ingrediente, que es la capacidad de transformar las creencias y los valores en acción. Algunos sujetos estaban totalmente convencidos del error de sus actos, pero no pudieron llegar a romper abiertamente con la autoridad. Algunos obtuvieron satisfacción con sus pensamientos y pensaron que, por lo menos en su intimidad, estuvieron del lado de los ángeles. Lo que dejaron de analizar es que los sentimientos subjetivos son poco importantes en tanto no se transforman en acción. El control político se ejerce a través de la acción. Las actitudes de los guardianes en los campos de concentración son inconsecuentes si, en la práctica, permiten el martirologio de personas inocentes delante de ellos. De manera similar, la llamada “resistencia intelectual” en la Europa ocupada -por la cual un grupo de personas imaginaron, por un ajuste del pensamiento, que habían desafiado al invasor- fue pura indulgencia para consolar los mecanismos psicológicos. Las tiranías se perpetúan gracias a la gente apocada que no posee el coraje de actuar de acuerdo con sus creencias. Más de una vez los sujetos del experimento desvalorizaron su trabajo y no pudieron concentrar los recursos internos para traducir sus valores en acción.

Una situación experimental posterior recogió un problema que es más común que el analizado arriba: en esta condición se encuentran tres “profesores” frente al generador de *shocks*, suministrando descargas a la inquieta víctima. Dos de ellos están aliados con el experimentador. El sujeto ingenuo no aprieta el interruptor que descargará el *shock* sobre la víctima, desempeña el papel subsidiario de girar la llave maestra antes de que uno de los otros emita el *shock*. En esta situación, 37 de los 40 adultos del área de New Haven prosiguieron hasta el nivel más elevado del generador. Es evidente que los sujetos justificaron su conducta diciendo que la responsabilidad recaía sobre el hombre que efectivamente bajó el interruptor. Este ejemplo ilustra una situación peligrosamente típica de la sociedad compleja: es psicológicamente fácil ignorar la responsabilidad cuando uno está inmerso en una cadena de acciones perniciosas, pero se encuentra lejos de las consecuencias finales de la acción. El propio Eichmann se enfermaba al recorrer los campos de concentración, pero para participar en la matanza masiva bastaba con sentarse en su escritorio y garabatear los papeles.

Asimismo, el hombre del campo encargado de arrojar gas Cyclon-B en las cámaras puede justificar su conducta sobre la base de que sólo estaba cumpliendo órdenes de arriba. Así se va fragmentando toda la acción humana; ningún hombre decide realizar una mala acción y enfrenta sus consecuencias. La persona que asume plenamente la responsabilidad del acto se ha evaporado. Quizás ésta sea la característica más común del mal socialmente organizado en la sociedad moderna.

El problema de la obediencia, por lo tanto, no es totalmente psicológico. La forma y condición de una sociedad y el modo de desarrollarse tienen mucho que ver. Hubo una época, quizás, en que los hombres fueron capaces de proporcionar una respuesta totalmente humana a una situación porque estaban totalmente inmersos en ella como seres humanos. Pero en cuanto surgió la división del trabajo entre los hombres, las cosas cambiaron. Más allá de cierto punto, la vertebración de la sociedad en gente que cumple trabajos muy estrechos y especializados arrebata la cualidad humana del trabajo y la vida. Una persona no llega a visualizar toda la situación, sólo conoce una pequeña parte, y debido a ello no puede actuar sin algún tipo de dirección más comprensiva. Sin embargo, para las elecciones morales importantes, pienso, el individuo debe reservar para sí mismo el derecho final de decidir.

Desde luego, el área militar es un terreno donde se espera obediencia. Sin embargo, aun aquí hay signos crecientes de que la obediencia no puede ser la regla última de la vida. Hay dos ejércitos en el mundo donde se obliga al soldado, por ley, a desobedecer órdenes inmorales. Son los de Alemania Occidental e Israel. Quizá los judíos y los alemanes, más que nadie, hayan tenido la oportunidad de aprender que los hombres están condenados si actúan sólo a través de las alternativas que otros ofrecen.

El estudiante alemán como trabajador¹

Conferencia pronunciada por Martin Heidegger en la Universidad de Friburgo, el 25 de noviembre de 1933, en la ceremonia de matriculación de los estudiantes.

Julio Quesada Martín*

¡Estudiantes y profesores alemanes!

¡Queridos invitados!

La matriculación es la inscripción de los estudiantes en el seno de la comunidad docente de la Universidad. El estudiante se vuelve, así, “sujeto de derecho en el seno de la Universidad”. Adquiere derechos; entre otros, los siguientes: después de haber pagado las tasas de inscripción prescritas, asistir a clases, utilizar los institutos y frecuentar los centros de investigación clínica. Adquiere igualmente obligaciones: no sólo la de inscribirse, como mínimo, en algunos cursos, sino la de asistir a ellos, vivir en la localidad universitaria, observar el reglamento interno, etcétera.

Tanto los derechos y obligaciones de los estudiantes, así como el carácter de unidad de la existencia estudiantil, tienen su origen en la forma en que la Universidad se fija sus propias metas, y de su rendimiento informa al Estado. La tarea de la Universidad pasa por ser la enseñanza científica, fundada sobre la investigación científica y puesta al servicio de la formación

* Catedrático de Metafísica de la Universidad Autónoma de Madrid. Director del proyecto interdisciplinario de investigación “Fenomenología y sociología del mal”, de la Universidad Veracruzana, de México. Escritor de varios libros vinculados a su especialidad.

¹ Heidegger, Martin. GA, N° 16, pp. 198-208. Una primera traducción de este texto apareció en: Er. Revista de filosofía. N° 29. Sevilla/Barcelona, III/ 2000. Estudio preliminar, traducción y notas: Julio Quesada.

científica, en vista de los oficios liberales, oficios “superiores” que están en relación con el Estado. El informe de la Escuela Superior al Estado está definido por su carácter propio de institución pública. La interpretación, todavía muy extendida, del informe de la Escuela Superior al Estado es la de Guillermo de Humboldt, quien la ha formulado canónicamente. Con motivo del trabajo al que se entrega para fundar la Universidad de Berlín -la universidad modelo para todo el siglo XIX-, Guillermo de Humboldt, en calidad de jefe de instrucción pública en Prusia, escribe un memorándum, *Sobre la organización interna y externa de las instituciones científicas en Berlín* (1810). Ahí se puede leer: “*El Estado nunca debe perder de vista que es una fuente de obstáculos, desde que se inmiscuye (en los asuntos universitarios), y que estos asuntos irían, en sí mismos, infinitamente mejor sin él...*”.²

Pero por otra parte, siempre según Humboldt, el Estado tiene la obligación de “*procurar todos los medios para las instituciones académicas*”.

Es, entonces, a partir de las “competencias”, como lo son la ciencia y el Estado, la forma en que se determina la esencia del estudiante alemán. Y la matriculación, en cuanto tal, recibe de ahí su sentido y carácter.

Pero, ¿qué es, entonces, de él si nuestro Estado está inmerso dentro de un trastorno completo? ¿Qué es de él si la ciencia se modifica totalmente? ¿Y si estos dos procesos tienen lugar porque la nueva realidad alemana viene a nosotros con un irresistible impulso? En ese caso, el *ser*³ del estudiante alemán se transforma en otro. Y entonces, la matriculación cambia igualmente de sentido.

Por lo tanto, este acto mismo -si es que lo realizábamos a conciencia-

² En 1792, Humboldt había publicado *Los límites de la acción del Estado*. Para hacernos una idea del alcance político de la crítica de Heidegger, recuperamos estos dos pasajes, que leemos de atrás hacia delante. “*Pretender privar a la educación pública de que favorezca positivamente, de tal o cual modo, la formación o pretender obligarla a que favorezca exclusivamente el propio desenvolvimiento de las fuerzas del hombre es pretender algo irrealizable, pues lo que tiene una unidad de organización produce siempre una cierta uniformidad en sus efectos y, en estas condiciones, no se ve qué utilidad pudiera reportar una educación pública. (...) Y sin embargo, a la vista de todo Estado nuevo, me parece que debieran tenerse presentes siempre dos puntos, ninguno de los cuales puede pasarse por alto, a mi juicio, sin gran quebranto: uno es el de determinar la parte de la nación llamada a mandar y la llamada a obedecer, así como todo lo que forma parte de la verdadera organización del gobierno; otro, el determinar los objetivos a que el gobierno, una vez instituido, debe extender, y al mismo tiempo circunscribir, sus actividades. Esto último, que en rigor invade la vida privada de los ciudadanos y determina la medida en que éstos pueden actuar libremente y sin trabas, constituye, en realidad, el verdadero fin último, pues lo primero no es más que el medio necesario para alcanzar este fin.*” Estudio preliminar, traducción y notas: Joaquín Abellán. Tecnos-Clásicos del pensamiento. N° 53. Madrid, 2002, pp. 65 y 4.

³ Todas las cursivas son del original.

nos impele a preguntarnos: ¿quién es, pues, el estudiante de la nueva realidad alemana?

Esta pregunta es tan esencial para nosotros que el desarrollarla no puede menos que dar lugar a una celebración. La pregunta hace dar al estudiante alemán un primer paso hacia un nuevo sacrificio (éste, no de sangre), de manera que en el futuro colcaremos esta fiesta en la realidad y bajo el símbolo de *Langemark*.

¿Qué es, pues, el nuevo estudiante alemán? ¿Un “sujeto de derechos en el seno de la Universidad”?⁴ Por supuesto que no. Pues el estudiante alemán pasa ahora por el servicio del trabajo, se pone al lado de las SA, es asiduo a las salidas sobre el terreno. Ciertamente, eso es algo nuevo. Y no deja de ser aprobado ampliamente, sobre todo teniéndose en cuenta que, a pesar de todo, el estudiante no olvida “sus estudios”. Estudios, por otra parte, que se llamarán en lo sucesivo “servicio del saber”. En un futuro próximo, él procurará que todos esos servicios concuerden.

El nuevo estudiante contesta a todo aquello: “¡No! Ésta no es *nuestra* realidad, sino solamente la *antigua*, un poco completada y retocada, recubierta de pintura fresca, la antigua realidad que día a día va perdiendo cada vez más su consistencia”. Debido a que los elementos que describen la situación son fragmentarios, es absolutamente imposible aprender a explicar quiénes somos. El nuevo estudiante no se encuentra simplemente de golpe ahí delante. No ha hecho más que comenzar su marcha de aproximación. En tanto que nuevo, no está hecho aún del todo y, por lo tanto, no tiene razón para darse por lo que no es.

¡Grave error! El nuevo estudiante *es*, y esta marcha de aproximación, que siempre va por delante, da al *ser* de este estudiante su luz. Este ser no emerge de cualquier sitio, arbitrariamente y de golpe. Aparece bajo la autoridad de la nueva realidad alemana. Sólo cuando aprendamos, cuando comencemos a comprender lo que tiene lugar en esta realidad, sólo entonces seremos llevados a saber quién es el nuevo estudiante alemán.

¿Qué es lo que acontece? Los alemanes devienen un pueblo histórico. ¿Quiere esto decir que no tenían ya una larga historia, llena de acontecimientos? Por supuesto, pero tener una historia no significa aún *ser* histórico. Pues “ser histórico” quiere decir: *saber como pueblo* que la historia no es lo que ya ha pasado, y aún menos lo que está, aparece, como presente;

⁴ Obviamente se refiere Heidegger al trabajo de Humboldt. La polémica con el “cosmopolitismo” de Humboldt ya había dado señales en *Ser y tiempo*, a propósito de los “adverbios de lugar”.

por el contrario, es emprender y soportar, de forma que el tiempo presente sea tomado desde el principio, a partir de un futuro que no deja de estar en todo el impulso de su venida. El porvenir de un pueblo no consiste, de modo alguno, en *lo que no es todavía*. No es sino como lo que ha llegado a ser. Está en camino. Y es viniendo de esta manera como está *aquí*,⁵ en el corazón de la decisión sabedora por la cual el pueblo se recuerda a sí mismo, y de este modo se conduce extáticamente hasta en el seno del impulso, gracias a lo que el destino se dirige a él.

Ser histórico quiere decir saber emprender, a partir de una anticipación que se lanza al corazón de lo que viene, y proceder de manera que, dentro de lo que ha sucedido, se libere la fuerza que persiste en nosotros como obligación, y que sea salvaguardada la grandeza, aún llena de transformaciones. Pues ese saber llega a su realización al mismo tiempo que un pueblo encuentra la forma de su Estado; este saber es el Estado. Este último es -despertar, al mismo tiempo que alianza- la articulación en el seno de la cual el pueblo que ahí se dispone se ve expuesto a todas las grandes potencias que señalan el ser de los hombres. El Estado es, deviene, en la medida en que proyecta estas potencias en la existencia del pueblo y ahí las impone.

Así, por ejemplo, la *naturaleza* se manifiesta⁶ como espacio de un pueblo, como paisaje y patria, como fundamento y suelo. La naturaleza se libera en tanto que poder y ley de esta transmisión velada de la herencia de las disposiciones y tendencias instintivas esenciales. La naturaleza -en cuanto que salud- se convierte en regla normativa. Cuanto más libremente reina la naturaleza, tanto más es posible poner a su servicio, de la forma más grandiosa y capaz, el poder formativo de crear formas de la auténtica *técnica*. Es por su relación profunda con la naturaleza, inclinada por ella, influenciada y limitada por ella, como se realiza la *historia* de un pueblo. Ésta es la lucha que consiste en trazar el camino en su esencia propia, y en cómo se garantiza la *duración* que el pueblo quiere darse a sí mismo, a tra-

⁵ Los adverbios de lugar -ahí, aquí, allí- se corresponden, para Heidegger, con los pronombres personales, pero desde un punto de vista "existenciario" o "hermenéutico-fenomenológico". Este "aquí" equivale al "ser-ahí" como devenido, como acontecimiento histórico. De ahí, a su vez -como hemos indicado en otro trabajo-, que el espacio político no pueda ser pensado desde la intersubjetividad. En otras palabras, la filosofía de *Ser y tiempo* no es accidentalmente antidemocrática, sino "ontológicamente" antidemocrática y ontológicamente antiplural. Por lo que estos escritos, aún inéditos, no pueden ser considerados como causa del nazismo, sino como la consecuencia lógica del desarrollo político del propio pensamiento de Heidegger.

⁶ Que se desvela.

vés del crecimiento de su constitución estatal. En la lucha, consistente en representarse la posibilidad de su grandeza y de su destino como verdad esencial, [el pueblo] se presenta adecuadamente en el *arte*. Éste sólo se alcanza con el gran estilo, impreso en la huella de la esencia de la existencia del pueblo.

¿Qué está ocurriendo, entonces, para que el pueblo se haga Estado? Estos poderes, la naturaleza, la historia, el arte, la técnica, el Estado mismo, han sido impuestos, y por esta imposición están *confinados* a sus límites. Y es así como ha llegado a revelarse *eso mismo* que hace a un pueblo seguro de sí mismo, radiante y fuerte. Ahora bien, el carácter revelado de estos poderes no es otra cosa que la esencia de la *verdad*.

Imponiéndose estos poderes es como el Estado, que se está haciendo, devuelve al pueblo a los límites de su *verdad* real. Es desde esta verdad como se eleva la auténtica posibilidad de saber, el deber de saber y la voluntad de saber. Saber, sin embargo, quiere decir: *dominar en la claridad de la esencia de las cosas, y por la fuerza de este poder, estar resuelto para la acción*.

En cuanto a la *exigencia* de este modo de saber, resulta, mientras tanto, que los grandes poderes del ser de los hombres ya se están imponiendo, que ella misma se transforma en el poder dentro del Estado.⁷ Esta exigencia del saber es la que nos fija la medida para todo lo que es *digno* de ser sabido y para lo que no lo es. Lo que es digno de ser sabido traza los límites, en cuyo seno el cuestionamiento auténtico puede encontrar sus razones últimas y dar prueba de sus aptitudes.

En cualquier caso, la ciencia no puede engendrar desde ella misma este

⁷ Hannah Arendt ha estudiado la doble raíz de “*Macht*” en *La condición humana*. El equivalente griego de “poder” es “*dynamis*”, así como en latín lo es “*potentia*”. La palabra alemana “*Macht*” procede, a juicio de la autora, de “*mögen*” y “*möglich*”, en línea con su origen griego y su traducción latina, raíces que ontológica y políticamente señalan algo esencial para la “*polis*”, que: “*El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan*”. Y de ahí que “*Macht*” pueda ser interpretado totalitariamente, si se hace derivar de “*machen*”: hacer, fabricar. También para Arendt, como para Heidegger, el único factor material para generar poder (*Macht*) “*es el vivir unido del pueblo*”. Sin embargo, y a diferencia de su maestro, ese poder no es el poder, la fuerza, de un solo individuo. “*Su única limitación es la existencia de otras personas, pero dicha limitación no es accidental, ya que el poder humano corresponde a la condición de la pluralidad, para comenzar*.” Así, pues, lo que separa a la concepción del poder de Heidegger de la de Hannah Arendt es, en definitiva, lo mismo que separa al monoteísmo del politeísmo: “*La omnipotencia nunca es, por lo tanto, un atributo de los dioses en el politeísmo, sea cual sea la superioridad de su fuerza con respecto a la de los hombres. Inversamente, la aspiración hacia la omnipotencia siempre implica -aparte de su utópica hybris- la destrucción de la pluralidad*”. En: Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1996, pp. 223-225.

saber originario que únicamente los poderes de la existencia del pueblo llevan en su seno. La ciencia sólo puede llevar este saber a su pleno desarrollo; ella lo fortalece y prepara su realización en la supremacía de un concepto que esté a su altura.

Presupuesto de toda ciencia es, entonces, que esté en guardia y se haya impuesto el poder de una verdadera *exigencia del saber*. El que esta exigencia se imponga, y por lo tanto, que dicho presupuesto se haga efectivo, es lo que tiene lugar en cuanto nuestro Estado llegue a ser.

¿Cómo y dónde se realiza el Estado? Según toda evidencia, únicamente allí donde el pueblo original⁸ llegue a hundirse hasta las raíces de su existencia, allí donde, audazmente, él va siempre hacia sí mismo, con la *juventud* alemana. *Ella* no tiene elección. Es necesario que haga lo que tiene que hacer. Sabe -en su forma de saber- que está comprometida con la meta de este objetivo: imponer la nueva exigencia del saber en el devenir del Estado.⁹

Comprometerse abiertamente en la tarea de este fin, esto es lo que para nosotros significa ser un estudiante alemán.

¿Quién es, pues, el nuevo estudiante? ¿Un “sujeto de derechos en el seno de la Universidad”? Ya no tenemos ánimo de pronunciar tal fórmula.¹⁰

Pero, ¿cómo el *estudiante* puede encargarse de una tarea que todavía está lejos de ser obvia, la de imponer la nueva exigencia del saber? ¿No tiene primero que aprender? ¿Cuándo dejaremos, entonces, de tomar a la *juventud* demasiado en serio y de atribuirle una importancia excesiva? Conocemos bien la realidad de las cosas. De toda la vida se ha criticado que los estudiantes no estaban “pulidos”, ahora se les acusa de ser imlemente *primitivos*.

¡En efecto! Tienen ese lado “primitivo”, ¡y es una suerte! Porque ser “primitivo” no significa solamente disponer de una cantidad notablemente más pequeña de conocimientos que los doctos y saber utilizar mucho peor los métodos que estos últimos manejan con la habilidad que confiere

⁸ Original también en el sentido de puro, sano.

⁹ Esta inmersión en lo originario revela el carácter nacionalista de la “vuelta atrás”, al quedar unida a la “juventud alemana”, que va por delante porque hace pie en la esencia del origen, en la raza.

¹⁰ En el discurso de Rectorado la “Autoafirmación de la Universidad Alemana”, Heidegger ya había fundamentado “filosóficamente” la necesidad de suprimir la libertad de cátedra. En esa fecha, Husserl ya había sido echado de la universidad por no cumplir el requisito impuesto en el *Führerprinzip*, según el cual sólo podían ser docentes los de procedencia aria.

un largo hábito. ¿Ser “primitivo” no quiere decir, más bien, quedarse allí donde lo que está en cuestión se encuentra en su origen, estar al lado de lo que es primero y elemental, ser llevado por su fuerza y recibir de ella el impulso? Este estudiante es “primitivo”, y ésta es la razón por la que tiene vocación de imponer la nueva exigencia del saber.

Bien, admitamos que el nuevo estudiante sea efectivamente “primitivo”, pero no es menos cierto que está aquí para “estudiar”. ¿De dónde vamos a tomar lo que da a esta actividad su determinación?

¿“Estudiar” consiste en la aplicación del buen alumno, encaminado a realizar bien los exámenes, sin sorpresas, ajustados de antemano, lo que llamamos el “trabajo escolar”? ¿Se trata de este buen trabajo anodino, propio de los que están dotados, aunque incapaces de liberarse de la estrecha sujeción de los libros, las argucias y las discusiones eruditas, que nunca llegan a las cosas mismas?

“Estudiar” es la actividad de los estudiantes, efectivamente. Pero lo que el estudiante *hace* se determina a partir de lo que *es*. Y *es* lo que se pone en dificultad para *llegar a ser* cuando se sabe comprometido, bajo la autoridad de la nueva realidad alemana, para que se imponga la nueva exigencia del saber.

¿Cómo se pone el estudiante al servicio de esta tarea? ¿Cómo imponer la nueva exigencia del saber? Lanza su ofensiva y nos pregunta: ¿cómo sostienes tu argumento con la naturaleza? ¿Dónde y cómo, en el seno de las investigaciones que propones, el poder de la naturaleza viene a nuestro encuentro, para manifestarse? El estudiante lanza su ofensiva y nos pregunta: ¿cómo sostienes tu argumento en relación a la filosofía de Kant? ¿No es cierto que “el chino de Königsberg”, o su obra, ha ocasionado una conmoción en la existencia del ser humano? Respecto de este estremecimiento, ¿aún sentimos el choque?

El estudiante lanza su ofensiva y nos pregunta: ¿cómo te sostienes en relación al Estado? ¿Nuestro deber consiste simplemente en aprendernos todas las opiniones que hasta aquí se han enseñado “sobre” el Estado? ¿Necesita la realidad de nuestro Estado que sea ocultada por un cañamazo de conceptos atrofiados?

El estudiante lanza su ofensiva y nos pregunta: ¿cuál es, ante todo, vuestra relación con los poderes de vuestras ciencias? ¿No se trata solamente de sectores de una investigación especializada, extremadamente puntual, o bien de la capacidad para sintetizar toda la literatura que concierne a un sujeto? ¿No se trata, por el contrario, de lo que algunas veces, ustedes mismos, de pasada, como de golpe, añaden para dar a conocer que ella es, a título privado, vuestra visión del mundo y que de hecho es la fuente

informativa de lo esencial que *nos* coloca bajo su constreñimiento y *os* obliga a decidir?

Imperturbable, incansablemente, el estudiante venidero, por la agresión en la que consiste este cuestionamiento, *mantiene despierta* la nueva exigencia del saber: una nueva modalidad de querer-saber señala el horizonte. En ese movimiento agresivo, la voluntad de la juventud se ha abierto a los poderes que configuran el Estado.

En la agresión, ella *sigue* la guía de su firme voluntad. En esta camaradería, el individuo ya no se concibe como un individuo aislado, ha entregado su propia voluntad a los poderes. Y cualquiera, colocado en el lugar donde experimentar esta agresión, es ya solidario con un estudiante de este tipo.

Es la *disposición a dejarse* guiar lo que crea la camaradería, y no al revés. Este tipo de camaradería es lo que educa a los dirigentes anónimos y sin título, quienes van por delante porque se endurecen mucho más, se sacrifican mucho más.

La camaradería marca al individuo con una huella que lo lleva más allá de sí mismo, y él imprime la marca de un sello propio para todos los jóvenes hombres de tropa. Conocemos la seguridad de los rasgos de sus caras, la severa claridad de su mirada, el carácter decidido en el apretón de manos, la firmeza sin concesiones de su discurso.

El solitario exaltado, tanto como la masa sin orden ni dirección, serán aniquilados por la fuerza del sello de esta raza de hombres jóvenes. Esta raza de estudiantes no “estudia” más; es decir, ya no se queda ahí sentado, al abrigo de algún rincón, contentándose con vagas “aspiraciones”. Esta nueva raza de los que quieren saber está continuamente en camino. El estudiante se ha convertido en un *trabajador*.

Pero, bien considerado, ¿no lo ha sido desde siempre? “Trabajar” es lo mismo que decir “ocuparse” y “sufrir”. Y “estudiar”, ¿no es fatigar la cabeza? Así, la moda actual es hablar de los “trabajadores intelectuales”, a quienes se les hace alcanzar el rango de los “trabajadores manuales”. “Trabajador.” ¿Acaso se trata de aglutinar como sea, bajo este término, realidades heterogéneas? Y el hecho de estar hablando de “trabajadores intelectuales”, ¿no es algo meramente circunstancial, una concesión que se les hace a los compatriotas que hasta ahora se les señalaba en bloque como “los trabajadores”, como la capa social más baja del pueblo? ¿No será, más bien, que con la nueva realidad alemana *igualmente*, y muy especialmente, también ha cambiado la *esencia* del *trabajo* y la del *trabajador*?

¡Indudablemente! El absurdo concepto del trabajo, este concepto que no viene del pueblo y sólo tiene un efecto destructor sobre él, este concepto ha recibido un tiro de gracia. El trabajador estaba rebajado, según tal determi-

nación, a la categoría de simple objeto de explotación, obligado a constituir la clase de los desheredados, destinada a ser absorbida por la lucha de clases. Incluso esta otra concepción del trabajo, según la cual el trabajador sólo tiene una realidad *económica* en tanto producción de bienes y medios para la adquisición del salario, está en desuso. El trabajo ha dejado de ser un concepto corporativo que permite oponer “los trabajadores” a las otras categorías sociales. Menos aún se trata de tomar el trabajo culturalmente, bajo el sentido en el que el trabajador pueda ser visto como un ser humano que aún no ha podido disfrutar de lo que llamamos “los beneficios de una cultura superior”.

¿Por qué tenemos razón en rechazar *todas* esas representaciones? Porque no atañen al corazón de lo que es el trabajo, sino que, más bien, suscitan determinaciones subordinadas e, incluso, levantan falsificaciones que pasan por contenido esencial de ese concepto.¹¹

La palabra “trabajo” tiene dos sentidos: en principio, designa el hecho de trabajar; es decir, el hecho de llevar algo a cabo, de cumplir con un comportamiento; seguidamente, designa lo que se obtiene trabajando, el producto, el resultado, el éxito que tiene lugar cuando se lleva algo hasta su fin. Si se sigue este significado amplio y aumentado, todo comportamiento humano -en la medida que se ocupa y preocupa por cualquier cosa- es tanto *trabajo* como *cuidado*.

Aunque, bien considerado, lo fundamental de la esencia del trabajo no se encuentra en la realización de una manera de comportarse ni en su resultado. Se encuentra en lo que, haciéndose, tiene lugar propiamente ahí. Por lo tanto, lo que ahí está teniendo lugar propiamente es que el ser humano se coloca, en tanto que ser del trabajo, en el corazón del debate con la realidad entera. En este debate, en el que el ser humano se expone, tienen lugar, en lo concerniente a los poderes configuradores del mundo que han sido mencionados anteriormente, poderes que están alcanzando su máximo poder, que acaban -por tanto- por imponerse, pero que -al mismo tiempo- sufren una reorganización y, afortunadamente, acaban siendo dominados. La esencia del trabajo, así entendida, es lo que, desde lo más

¹¹ Fue decisivo para la “revolución conservadora” del movimiento nacionalsocialista hacer una concepción del trabajo antimarxista, totalitaria, pero no universalista, como en el caso de Marx; de ahí la inversión de la revolución de la lucha de clases en favor del nacionalismo y de un concepto propiamente alemán del trabajo o de la fuerza productiva peculiar del pueblo alemán como raza. Véase: Bourdieu, Pierre. *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1991. Trad.: César de la Meza. Especialmente el capítulo 3: “Una ‘revolución conservadora’ en filosofía”.

profundo, a partir de ahora da su determinación a la forma¹² en la que el ser humano *es el aquí*. Nuestra *existencia* está a punto de desplazar su centro de gravedad hacia otro modo de ser, del cual, desde hace algún tiempo, ya se ha desvelado el carácter bajo el nombre de “cuidado”, lo que los filósofos de oficio se han apresurado a recusar unánimemente. *Ernst Jünger*, en cambio, partiendo de una comprensión inventiva y fecunda del pensamiento de Nietzsche y apoyándose en la experiencia del material que hizo por sí mismo durante la Guerra Mundial, ha podido presagiar el modo de ser del hombre del siglo próximo mediante la *figura* única del trabajador.¹³

El trabajo transforma al pueblo y lo pone en el campo de acción de todas las fuerzas esenciales del ser. El resultado armónico de la *existencia* entendida nacionalmente -es decir, lo que se configura dentro del trabajo y como trabajo- no es otra cosa sino el propio Estado. El Estado del nacional-socialismo es el Estado del trabajo.

¹² “Forma” o expresión del *Dasein*, y de ahí la concepción nacional-existencial del trabajo, que se defiende como algo específico del pueblo alemán.

¹³ La influencia de Jünger sobre Heidegger es tan grande que, aunque de forma apretada, vamos a señalar algunas líneas maestras de *El Trabajador*, con la intención de ofrecer tanto un paisaje de la época como la sintonía filosófica que había entre ambos autores. 1) Se anuncia el final de un sistema milenarista de relaciones y la destrucción de los “*bienes culturales*”, tal y como los entienden el cristianismo y la burguesía: “*libertad*” y “*autonomía*” (pp. 189, 191 y 197). 2) Esto es necesario porque se impone un “*nuevo orden*” basado en la “*responsabilidad*” hacia la “*fuerza primordial*”, tanto “*forma*” como “*esencia*”, de “*la engendradora tierra materna del Estado*”. Esta responsabilidad es el nuevo “*metro de medir*” los sacrificios, y por eso Alemania nunca estará falta de “*buena tropa*”. No hay más espíritu profundo que el del soldado que cayó en el Somme o Flandes (pág. 193). Y lo que importa es ser “*cínico, espartano, prusiano, bolchevique*”; es decir, el modelo monje-soldado tal y como se ha dado en el Ejército prusiano y en la Compañía de Jesús (pág. 194). 3) El “*rango metafísico*” de la jerarquía se identifica con la forma o expresión de su esencia: el Trabajador como “*tipo*” y “*raza*”, figura de lo alemán desde la esencia de la “*fuerza productiva*” alemana (pág. 194). Sólo en este sentido el arte juega el papel configurador del mundo de trabajo. 4) Para la nivelación total entre las “*fuerzas mecánicas*” y las “*fuerzas orgánicas*” es necesaria “*una sólida reserva de analfabetismo*” (pág. 196), pues la tarea fundamental consiste en la “*construcción orgánica*” que conlleva el “*ocaso*”, la “*disolución*” del individuo y de toda “*cultura general*” (pp. 197-200). 5) “*Voluntad*” significa “*unidad profunda de todas las fuerzas técnicas, sociales y metafísicas*”; esta forzosa “*renuncia a la individualidad*” es una consecuencia del rango metafísico, donde lo esencial no es la “*criatura singular*”, sino el “*modelado típico*”, el “*ejemplar*” (pp. 211 y 216). 6) Se trata de “*la modificación del ser humano*”, que perseguirá (pág. 216) tanto a “*los conceptos universales*” como al “*pensamiento abstracto*” en tanto “*traición a la patria*” (pág. 217). Revolución nacionalista del trabajo donde “*democracia*” y “*trabajo*” dejan de significar lo que la debilidad burguesa, debilidad respecto al “*instinto del valor*” (pág. 191), quería imponer como forma de “*hundir al Reich*” (pág. 216). Estos términos se han transformado “*cuando el suelo materno del pueblo aparece como el portador de una raza*” (pág. 275). 7) Esta revolución no sólo modifica al ser humano, sino al tiempo: “*hemos de percatarnos de que, en aquellos puntos donde somos fuertes, estamos*

El nuevo estudiante se sabe expuesto para que se imponga la exigencia del saber referida al pueblo; ésta es la razón por la que él es un trabajador. El estudiante de antes es únicamente trabajador porque “estudia” y lo realiza. El nuevo estudiante “estudia” *porque él es un trabajador*. “Estar estudiando” significa ahora desarrollar la voluntad de querer ser sabio, con el fin de afirmar y reforzar el saber gracias a lo que nuestro pueblo llegará a ser algún día: un pueblo histórico.

El nuevo estudiante es un trabajador. Pero, ¿dónde vamos a encontrar a ese estudiante? Puede que haya media docena en cada Universidad, puede que aún sean menos; en cualquier caso, ni siquiera los siete con los que el *Führer* puso manos a la obra, el *Führer* que hoy día ya está mucho más allá de este año 1933, mucho más allá de todos nosotros, porque gracias a él los Estados de la Tierra se han puesto de nuevo en movimiento.

Que sea solamente en diez años, o en una generación, el caso es que este nuevo tipo de estudiante alemán será hecho maestro de la Escuela Superior. Pues, al mismo tiempo, habrá tomado el relevo y avanzado en los rangos de este frente del trabajo que es el nuevo cuerpo de docentes.

Mientras tanto, volvemos a tomar conciencia del *peligro* que amenaza a la Universidad alemana, lo que no significa que venga a derrumbarse el nivel que hasta aquí ha tenido la ciencia o que se abisme en lo que podemos imaginar como una barbarie. El *peligro* reside en que, consciente o inconscientemente, íbamos a servir de obstáculo a lo que se impone como nueva exigencia del saber.

No lo que hoy tenemos a la vista, objeto de todas las pruebas posibles, sino la dimensión de las tareas aún no resueltas y la dificultad de las preguntas aún insuficientemente desarrolladas es lo que da el patrón con el cual medir si el *Dasein* de los estudiantes venideros es de buena ley y da la talla.

necesitados no tanto de una crítica a nuestro tiempo cuanto de una crítica a los tiempos, de una ordenación distanciada y rigurosa del trasfondo histórico” (pág. 195). Ordenación que tanto se asemeja a la de Heidegger de toda la Historia del Pensamiento. 8) “*Conclusión: No sin profunda emoción puede contemplarse al ser humano, cómo está ocupado, en medio de unas zonas caóticas, en templar las armas y los corazones y ver cómo sabe renunciar al expediente de la felicidad*” (pág. 275). La “*figura única*” del Trabajador significa “*participación y servicio*” en la “*planificación y movilización total*” de la vida como “*energía*”, como “*potencia de la vida*” y como “*totalidad*” (pág. 207). Tan sólo hay otra imagen de esa figura única en la que Alemania va a transformarse, y con ella, todo el planeta: “*La imagen que hoy hemos de hacernos del Estado no se asemeja a un vapor de pasajeros o a un buque mercante; se parece, antes bien, a un navío de guerra, en el cual rigen una simplicidad y economía supremas y todos los movimientos se efectúan con una seguridad instintiva*” (pág. 192). Ver: Jünger, Ernst. *El Trabajador*. Madrid, Tusquets, 1990.

Nosotros, profesores, nos quedamos a la altura de este *Dasein* en tanto sabemos qué quiere decir preguntar: para nosotros, preguntar no consiste en el juego gratuito de la curiosidad. Tampoco se trata de la testarudez de la duda a cualquier precio. Interrogar significa, para nosotros, exponerse a la sublimidad de las cosas y sus leyes; significa, para nosotros, no cerrarse al sobresalto del pavor ante lo incontenible, ni a la turbación que nos oprime frente a lo sombrío. Además, poder preguntar así es como presentamos nuestras preguntas, razón por la que no estamos al servicio de los que han acabado por cansarse y de su apacible necesidad de respuestas baratas. Lo sabemos: el coraje, con nuestras preguntas, para bordear los abismos del *Dasein* sin ceder jamás al vértigo; este valor conlleva en sí mismo una respuesta mucho más importante que cualquier información aportada demasiado rápidamente por sistemas conceptuales artificialmente contruidos.

El nuevo estudiante, como tal, se moviliza e integra el nuevo orden de la existencia estatal y de su saber nacional, y de tal modo que le es forzoso tomar su parte del trabajo para darle figura a este nuevo orden. La matriculación ya no consiste en la simple admisión dentro de un cuerpo estudiantil que se encuentra ahí. Ella deviene una *decisión*. El examen, para el nuevo estudiante, ya no se encuentra al final de sus años de estudio, sino al comienzo. Y esta prueba lo sitúa en el reto de o bien poder mostrar que ha entendido su propio *Dasein*, o bien ir a perderse en medio de representaciones y costumbres de un mundo que se está derrumbando.

La matriculación es una decisión. Cada decisión de buena ley lleva al corazón de la inmediatez, que consiste en el hecho de tener que acometer una resolución en el marco de una situación y de unas circunstancias determinadas.

¡Estudiantes alemanes! Os habéis decidido por la Universidad de Friburgo. Esta ciudad, su tierra y el carácter de su gente, es la Selva Negra que les domina y rige la tonalidad que no deja de calarlos. Pero también ha visto, bajo la autoridad de la nueva realidad alemana, cambiar su esencia para el estudiante alemán. La Selva Negra ya no es solamente ese territorio estimulante para los deportes de invierno y ese magnífico terreno para excursiones y deportes de verano. Nosotros, que somos de la Universidad de Friburgo, tenemos por delante la experiencia de la Selva Negra, a través de los montes, los bosques y los valles que son el país natal de Albert Leo Schlageter.¹⁴

¹⁴ Schlageter había abandonado los estudios para combatir en la guerra del '14. Tras la derrota, se unió a los grupos armados de la resistencia contra la ocupación francesa de los territorios del Rin. Después de un atentado contra el ferrocarril, fue hecho prisionero, juzgado

Matriculación

Y ahora, ruego al obrero-estudiante Fischer que avance y tome partido en el nombre de todos ustedes:

Os comprometo en el respeto a la voluntad y la obra de nuestro *Führer Adolf Hitler*. Os vinculo a la ley de la existencia del nuevo estudiante alemán. Os exijo disciplina y seriedad, y dureza hacia vosotros mismos. Os demando voluntad de sacrificio y ejemplaridad digna (*Haltung*) para todos los camaradas del pueblo alemán.

¡Viva Hitler!

y fusilado en Dusseldorf, el 26 de mayo de 1923. Su cadáver fue robado por Viktor Lutze, *Staasschef* de las SA, quien junto con Goebbels, Göring, Himmler y Darré fue uno de los primeros compañeros de Hitler. El culto de Schlageter se convirtió en clave para la agitación y propaganda de la extrema derecha y los estudiantes nazis. Cada año se celebraba un homenaje en su tierra natal, pero en 1933 se le hizo un homenaje por todo el *Reich*, en calidad de “*el primer soldado nacionalsocialista alemán*”. En: Farías, Víctor. *Heidegger y el nazismo*. Madrid, Arena Libros, 2002, pp. 146-147. Respecto del discurso pronunciado por Heidegger en memoria de Schlageter, tanto Farías como Safranski coinciden en afirmar que, con la muerte de este héroe, Heidegger consigue transformar la “*muerte propia*”, “*ser irreductible*” e “*imposible de fundar*”, tal y como aparecía en *Ser y tiempo*, en la muerte modélica para el Tercer *Reich*. Se trata, pues, en palabras de Safranski, de otro claro ejemplo de la utilización que hace Heidegger de su filosofía de la propiedad en aras de la causa nazi, esta vez mediante la “*estilización del terrorista*”. En: Safranski, Rüdiger. *Un maestro en Alemania. Heidegger y su tiempo*. Barcelona, Tusquets, 1997, pp. 286-287. El patetismo de Heidegger quedó reflejado en el breve discurso que dio en la Universidad de Friburgo: “*¿De dónde sacó esa firmeza de voluntad, capaz de poner delante del alma lo más grande y lo más lejano? ¡Estudiante de Friburgo! ¡Estudiante alemán! Es preciso que lo sepas, que lo experimentes cuando llegues a los bosques y los valles de la Selva Negra, al país natal de este héroe: los montes en los que creció este joven hijo de campesino están tallados en granito, en la piedra originaria (Urgestein). Tiempo ha que estas piedras moldean esa firmeza de voluntad*”. Citado en: Farías, V., op. cit., pág. 149.

Las lecciones del Holocausto (leyendo a Bauman)*

Diego Tatián**

Las preguntas nacen unas de otras, se suceden unas a otras en un proceso que pareciera indetenible: ¿por qué hablar del Holocausto?, ¿Es posible hablar del Holocausto?, ¿cómo hablar?, ¿cuál sería la sintaxis de un discurso que buscara aprehender la más radical diferencia respecto al mundo en el que los hombres desenvuelven normalmente sus vidas?, ¿hay algo que se revele allí? O más bien: ¿hay algo que comprender?

En alguna parte, Primo Levi sugiere no sólo que el Holocausto no se puede explicar, sino que -además- no se lo debe querer explicar. Tal vez porque explicarlo sería neutralizar su interpelación, desactivar la pregunta y, con ella, la responsabilidad que más importa mantener, no tanto la de sus ejecutores como la de sus herederos. ¿Qué significa ser responsable “ante” el Holocausto? La responsabilidad “por” el Holocausto habrá de desaparecer con sus responsables -para lo cual, en términos históricos, no falta demasiado-; la responsabilidad “ante” el holocausto, por el contrario, es el destino de todos nosotros en cuanto sobrevivientes, en cuanto humanidad sobreviviente que ha construido su vida cotidiana -que ha seguido viviendo- sobre la montaña misma de cadáveres amontonados que muestran algunas fotografías de los *Lager* alemanes, o bien -lo que es acaso más demencial aún- sobre la total ausencia de esos cuerpos, sobre una montaña de cuerpos que faltan, que no están, que no han aparecido nunca, siquiera

* En: “Del exterminio”. *Nombres. Revista de Filosofía*. Año VII, Nº 10. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, noviembre 1997, pp. 51-63.

** Profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Investigador del CONICET. Director de la Editorial de la UNC. Sus dos últimos libros son: *La conjura de los justos. Borges y la ciudad de los hombres* (Las cuarenta, 2009) y *Una introducción a Spinoza* (Quadrata/Biblioteca Nacional, 2009).

para testimoniar su propia muerte. “Holocausto”, es decir: *hólos*, entero, y *kaéin*, quemar. Si “holocausto” es quemar o destruir a una víctima por completo, los restos hallados en fosas anónimas y la fotografía misma en cuanto imagen última de cuerpos ya sin vida desrealizan mínimamente la palabra, la despojan del carácter absoluto que conlleva. El Holocausto encuentra su forma pura en los desaparecidos.

Nuestra responsabilidad ante el Holocausto -o los holocaustos-, nuestra responsabilidad de herederos, a la vez impone el deber de comprender e inhibe cualquier explicación. Hay allí, en el Holocausto, algo que no podemos ni podremos explicar y algo que debemos comprender. No explicar, porque explicar es convertir un acontecimiento en una “realidad histórica”; por consiguiente, en objeto de la historiografía, en algo ya sucedido que pertenece al pasado, destinado a la omisión y a la desmemoria. Toda explicación es un olvido.

Comprender, en primer lugar porque la comprensión es el ejercicio de memoria más intenso; en cuanto inacabada, indefinida, interminable, conduce a la memoria hacia zonas siempre nuevas, le revela aspectos que jamás han sido actuales o que -en el límite- ni siquiera han sucedido como si se tratara de hechos. La comprensión es la memoria de algo que nunca ha tenido lugar únicamente bajo la forma de realidad efectiva, fáctica. Comprensión y memoria desreifican su objeto de manera que éste no deja nunca de suceder, de manera que no podrá ya convertirse en algo meramente histórico.

Comprender, en segundo lugar, para saber quiénes somos y quiénes podemos llegar a ser; comprender “por qué la experiencia del Holocausto contiene algunas informaciones de fundamental importancia sobre la sociedad de la que somos miembros”.

Este trabajo buscará presentar algunos de los motivos centrales que articulan el estudio sobre el Holocausto de los judíos en los *Lager*, que el sociólogo polaco Zygmunt Bauman expuso en su libro *Modernity and the Holocaust* (1989). “Como la mayor parte de mis colegas sociólogos -leemos inmediatamente comenzado el texto-, consideraba que el Holocausto era, en el mejor de los casos, algo que debía ser explicado por las ciencias sociales y no, por cierto, un fenómeno capaz de arrojar luz sobre el objeto de nuestros actuales intereses. Creía (...) que el Holocausto representaba una interrupción en el curso normal de la historia, una formación cancerosa crecida en el cuerpo de la sociedad civil, una locura momentánea en un contexto de sabiduría.” Sociólogo de profesión, Bauman invita a prescindir de la sociología -de su método, de sus mitos- y de la “explicación por las ciencias sociales”, que ha dejado siempre inatendido lo esencial.

Ante todo, el Holocausto no admite ser subsumido en una metodología que lo define en términos de una problemática científica, a la vez estrechamente solidaria con uno de los ideogramas cardinales de la sociología y tal vez de la autocomprensión occidental toda, aquel que excluye la barbarie de la civilización y concibe a ésta como un gran dispositivo de neutralización de la violencia, de instintos primarios, de formas descontroladas de agresividad. Según esta comprensión, el Holocausto viene presentado como la vigencia de restos presociales que irrumpen desde el fondo de los tiempos y resulta, así, reconducido a tendencias elementales e irreprimibles de la especie humana, testimonio de la agresividad instintiva que postulaba Lorenz, de la incapacidad -en la terminología de Arthur Koestler- de la neocorteza cerebral para mantener bajo control la parte más antigua del cerebro, sede de las más violentas emociones. En cuanto forma extrema de estos aspectos, el Holocausto llega a ser interpretado como insuficiencia de civilización, como fracaso de la organización social, como ruptura extraordinaria de la “normalidad”, interrumpida desde fuera.

Esta imagen, hegemónica en el interior de las ciencias sociales, será decisivamente conmovida y desmontada pieza por pieza para mostrar la realidad del Holocausto no como incapacidad o insuficiencia de la civilización, sino como su “producto terrible”, advirtiendo -a la vez- el peligro de la inercia moral y política a la que conducen los mecanismos de la buena conciencia. Las condiciones de posibilidad que estuvieron en la base del exterminio burocrático de millones de seres humanos se hallan aún intactas: el Holocausto -enseña Bauman- no ha sido la interrupción de una normalidad deseable, sino una de las posibilidades inscriptas en ella, un avatar de nuestra normalidad, “*una combinación única de factores ordinarios y comunes*”.

Desde esta perspectiva general, un estudio del Holocausto que procure aprehender su mensaje, su lección, sin perder nunca una vinculación esencial “ante” su objeto, deberá prescindir -según Bauman- de dos malentendidos fundamentales. El primero es el que lo considera como un episodio sucedido exclusivamente al pueblo hebreo, como una especie de “continuación del antisemitismo por otros medios”, como un “problema judío”. El segundo es el que agota su significado en un conjunto de patologías y taras que conciernen a sus ejecutores y que sería, así, esencialmente, el producto de una variedad de desviaciones cuyo estudio compete a la psicología y que, por tanto, deben ser archivadas como si se tratara de un capítulo más o menos particular de la historia de la locura.

El Holocausto es una forma de la cultura burocrática; su ejecución, un funcionamiento impecable de la razón instrumental y del paradigma de la

eficiencia. Si los términos “razón instrumental” y “Holocausto” no son evidentemente intercambiables, nada podemos encontrar en el primero que sea capaz de impedir el segundo. Más aún, nuestra consideración burocrática de la sociedad, que la concibe como objeto de administración, como complejo de “problemas” a resolver de la manera más eficiente posible, como “naturaleza” que controlar, dominar, mejorar o remodelar, como material sobre el que aplicar proyectos de ingeniería social, conserva exactamente el conjunto de condiciones bajo las cuales el Holocausto pudo ser concebido y realizado. Cada ingrediente del Holocausto -dice Bauman-, cada cosa que lo hizo posible, era normal, *“normal en el sentido de una plena coherencia con todo lo que sabemos de nuestra civilización, de su principio inspirador, de sus prioridades, de su inmanente visión del mundo”*. Bauman decodifica el Holocausto como un *“laboratorio de modernidad”*, como *“una avanzada de la civilización moderna”*. Feingold ha concentrado de manera precisa esta interpretación en un pasaje de su trabajo *How unique is the Holocaust?: “[Auschwitz] fue también una expresión del moderno sistema fabril. En lugar de producir mercaderías, utilizaba seres humanos como materia prima y obtenía la muerte como producto final... Las chimeneas, símbolo del moderno sistema fabril, dejaban salir el humo acre de la combustión de carne humana. La red ferroviaria de la Europa moderna, perfectamente organizada, transportaba a las fábricas un nuevo género de materias primas, igual que como lo hacía con otros materiales. En las cámaras de gas, las víctimas respiraban vapores tóxicos producidos por pastillas de ácido fabricadas por la avanzada industria química alemana. Los ingenieros proyectaron los crematorios, los administradores crearon un sistema burocrático funcionando con un fervor y una eficiencia que las naciones más atrasadas hubieran envidiado. Incluso el mismo proyecto de conjunto era un reflejo del moderno espíritu científico desviado de su camino. No se trataba de otra cosa que de un inmenso proyecto de ingeniería social”*.¹

En ningún momento el proceso de ejecución del Holocausto entró en contradicciones con la racionalidad instrumental -a la que, más bien, ejer-

¹ Feingold, Henry L. “How unique is the Holocaust?”, en *Genocide. Critical issues of the Holocaust*. Los Angeles, Simon Wiesenthal Center, 1983, pp. 399-400, citado en: Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. Cambridge, Polity Press, 1989. En un texto inédito hay un pasaje de Heidegger de notable sintonía con la cita anteriormente transcrita: *“La agricultura -escribe el filósofo- es ahora una industria alimentaria motorizada y, en cuanto a su esencia, lo mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio, lo mismo que los bloqueos y la reducción del país a la escasez, lo mismo que la fabricación de las bombas de hidrógeno”*. Citado en: Schirmacher, Wolfgang. *Technik und Gelassenheit*. Freiburg, Alber, 1984.

citó con precisión notable en cada una de sus etapas-, ni con los paradigmas principales por los que se rigen nuestra manera de conocer, nuestra cultura política, nuestro sistema de producción, nuestros mecanismos de información, nuestra división del trabajo y hasta nuestro lenguaje (la repartición encargada de la supresión de judíos, nos recuerda Bauman, era oficialmente designada como “Sección administrativa y económica” y estaba constituida por un grupo de “expertos”). Si, por una parte, el proceso moderno de racionalización y el paradigma de la eficiencia operan una comprensión fundamental del Holocausto, este último ha de tener una implicancia insoslayable para la consideración del carácter dominante y excluyente que la razón con arreglo a fines -ética y políticamente ciega, por definición- tuvo en 1940 tanto como tiene ahora. Es ésta la primera enseñanza del trabajo de Bauman. La acción racional con arreglo a fines prescinde de toda consideración de valor para, en la medida de lo posible -y como su denominación lo establece-, alcanzar “soluciones finales”. Esta expresión, que obtiene toda su pregnancia en virtud del “problema” en juego -la eliminación de los judíos-, es en realidad una expresión normal; basta considerar los asuntos humanos como un problema a resolver por procedimientos que tienden a una permanente optimización, por una aplicación universal de reglas, por reacciones racionales cada vez más eficaces ante anomalías e imprevistos. *“La luz que el Holocausto arroja sobre nuestro conocimiento de la racionalidad burocrática –escribe Bauman– obtiene su máximo efecto iluminador una vez que se haya comprendido hasta qué punto la idea de ‘solución final’ es un producto de la cultura burocrática.”*

Confirmando la actual primacía de la escuela histórica funcionalista por sobre la intencionalista en la interpretación del Holocausto, Bauman descarta que la intención de una destrucción total de los judíos haya sido el proyecto originario de Hitler; más bien, el objetivo originario de una Alemania *judenfrei*, libre de judíos, puso en marcha distintas posibilidades: la deportación a Polonia central -proyecto que encuentra una fuerte resistencia en la burocracia alemana, que ocupa los territorios polacos y aduce tener ya bastante trabajo con los judíos locales-; en segundo lugar, el llamado “proyecto Madagascar”, en el que Eichmann trabajó un año entero -y que se tornó inviable puesto que la distancia habría dificultado enormemente el transporte de los judíos por mar, y también por la fuerte presencia de la Marina inglesa-; una tercera posibilidad fue la de trasladar a todos los judíos de la Europa dominada a un confín de Rusia, más allá de la línea Arcángelo-Mastrakhan, pero la caída de Rusia tardaba en ocurrir y los territorios conquistados (y con ellos, las dimensiones del “problema judío”) aumentaban. En octubre de 1941, la elección del exterminio que

se conoce bajo el nombre de “Solución final” fue tomada por ser la más practicable, económica y eficaz para llevar a cabo el objetivo originario –un *Reich judenfrei*–, que, al igual que el *Reich*, había llegado a ser cada vez más amplio. La “Solución final”, muestra Bauman, fue el producto de procedimientos burocráticos normales, una sencilla evaluación de la relación entre medios y fines, “*el resultado de un esfuerzo extremadamente serio tendiente a encontrar una solución racional a una serie de ‘problemas’ planteados por la transformación de las circunstancias*”. Su modalidad fue la de una aplicación de recursos técnicos a una categoría de objetos determinada, por parte de una clase de expertos organizados en función de un conjunto variable de especializaciones.

Hay un dato empírico particularmente relevante que impide agotar el significado del Holocausto en un hecho antisemita; más aún, que impide incluso considerar al antisemitismo como su motivo último. A saber: en el momento de la consolidación del nacionalsocialismo en el poder, “*el antisemitismo popular alemán era mucho menor que el odio por los judíos existente en otros países europeos... Alemania era ampliamente reconocida a nivel internacional por los hebreos como un oasis de igualdad nacional y religiosa, y de tolerancia*”. De hecho, el Holocausto no reviste la forma que tuvieron los *pogroms* a lo largo de la historia. Sustituye el odio inmediato y espontáneo por la acción planificada, el furor homicida por una obediencia y una disciplina perfectas, el desencadenamiento incontrolable de la multitud por pequeños mecanismos burocráticos activados por hombres que trabajan según la *routine* del empleado público. En efecto, el único *pogrom*, a la manera tradicional, que tuvo lugar en Alemania durante todo el período del Holocausto fue la *Kristallnacht*, de 1938; la violencia antihebraea fue promovida allí apelando a las pasiones más elementales de la muchedumbre, cuyo número, sin embargo, acabó decepcionando a los jefes del partido. Por el contrario, la destrucción de judíos en los campos de exterminio tuvo la forma de fríos procedimientos de rutina, de un ejercicio metódico de gestión racional, y es precisamente esto lo que determina -de manera decisiva- su estatuto, lo que establece su singularidad. Los funcionarios de esta destrucción -se sabe ahora- no fueron particularmente sádicos, ni locos, ni anormales fanáticos, ni presentaban taras morales de ningún tipo. Tampoco estaban, por lo general, movidos por pasiones extremas, ni eran especialmente agresivos. Más aún: “*los asesinatos provocados por deseo o placer (...) podían conducir al tribunal y a la prisión*”. Lo que reguló el entero proceso de ejecución del Holocausto fue una aséptica y mecánica obediencia a la autoridad: la organización, la disciplina y el orden. La destrucción de judíos a gran escala hubiera resultado imposible sin una coordinación de

funciones extremadamente centralizada, profesional, impersonal, autoconcebida menos como una masacre que como una operación higiénica.

El genocidio moderno no se comprende de manera cabal si es definido como mera voluntad de exterminar al enemigo; no es éste su fin, sino uno de sus medios. El objetivo último del genocidio es el de la creación de una nueva sociedad: *“El genocidio moderno es un elemento de ingeniería social que apunta a realizar un orden social conforme al proyecto de una sociedad perfecta”*. Una sociedad concebida como modelo científicamente elaborado, o imaginada como obra de arte,² que suprime todo aquello que no se adecua a su racionalidad o que interfiere en su belleza; la aspiración a mejorar la humanidad, a remodelar la condición humana, es la motivación más íntima del genocidio moderno.

La política como aplicación científico-técnica, como ejecución artística, como jardinería y como medicina articula metáforas tomadas de todas estas actividades; a veces, de manera conjunta; a veces, sucesivamente. La sociedad de la racionalidad total o estéticamente acabada exige aislar y separar los elementos útiles destinados a vivir y a prosperar de los nocivos y patológicos, que deben ser suprimidos en favor de la salud, de la belleza o de la razón. *“La extirpación y la preservación –revela Bauman– son los polos en torno a los que gira la entera política racial (...). El lenguaje y la retórica de Hitler estaban cargados de imágenes de enfermedad, infección, putrefacción, pestilencia, etc.”* Todas las obsesiones de la civilización moderna por la higiene y la limpieza, así como la ética de la salud, que le es concomitante, fueron movilizadas e invocadas a la hora de representar al judaísmo como una enfermedad contagiosa y a los judíos como parásitos y como portadores de bacterias y bacilos.

La razón instrumental logra maximizar la eficiencia y minimizar los costos, lo que no resulta posible cuando media una evaluación ética de los fines. Esta disociación, dice Bauman, es el resultado de dos procesos solidarios entre sí: una minuciosa división del trabajo y la sustitución de la responsabilidad moral por la responsabilidad técnica.

² En respuesta a Wilhelm Furtwängler -quien anteriormente había afirmado que la única diferenciación que conocía era entre “arte con calidad” y “arte sin calidad”, afirmaba Goebbels en una página del *Lokal-Anzeiger*, en abril de 1933: *“La política también es un arte, tal vez incluso el arte más elevado que existe, y nosotros, que damos forma a la política alemana moderna, nos sentimos como artistas a los que les ha sido confiada la gran responsabilidad de formar, a partir de la masa bruta, la imagen sólida y plena del pueblo. La misión del arte y del artista no es sólo la de unir, va más allá. Su deber es el de crear, dar forma, eliminar lo que está enfermo y abrir el camino a lo que está sano”*. Texto citado en: Lacoue-Labarthe, Philippe. *La fiction du politique*. Paris, Bourgois, 1987, pág. 93. Véase, al respecto, todo el capítulo 7, sobre el nazismo como una obra de arte total.

La división del trabajo -ya lo señalaba Marx, al revelar la “alienación” como su rasgo más esencial- expropia el trabajo terminado, crea siempre una distancia entre la mayor parte de quienes participan colectivamente en su realización y el producto acabado de esta actividad. Si soy el encargado de conducir la locomotora que transporta judíos al *Lager*, no es necesario que esté informado del destino final de la “carga”, pues una vez concluido el trabajo del que se me ha hecho responsable -que es el de llegar al campo, sorteando las eventuales dificultades que pudiera presentar el recorrido-, debo solamente volver por otra carga, sin ser consciente, por fuerza del sentido de conjunto al que se integra la actividad parcial de la que participo. Browning detalla la banalidad que rodeó la invención del camión equipado con una cámara de gas (instrumento con el que se obtuvo una solución económica, higiénica y rápida para el homicidio de masa): *“Especialistas cuya experiencia en general nada tenía que ver con el homicidio de masa se encontraban, de repente, siendo un pequeño engranaje en una máquina de destrucción. Empleados para proveer, transportar, mantener con eficiencia y reparar vehículos (...) sólo eran disturbados por las críticas dirigidas al producto. Las insuficiencias de los camiones tenían un reflejo negativo sobre su capacidad profesional, a lo cual era necesario poner remedio. Constantemente informados de los problemas que surgían en el plano práctico, se empeñaban en idear ingeniosas modificaciones técnicas que hicieran más eficiente y aceptable su producto (...). Su mayor preocupación era la posibilidad de ser juzgados inadecuados para la tarea que les había sido encomendada”*.³

A medida que mayor es la división del trabajo, menores son las interferencias éticas que padece un funcionamiento colectivo en el que los únicos “problemas” percibidos por sus integrantes son estrictamente técnicos. *“La responsabilidad técnica –escribe Bauman– difiere de la responsabilidad moral en la medida en que olvida que la acción es un medio en vista de algo diferente de ella (...); esto es, la acción burocrática se convierte en un fin en sí misma, sólo puede ser conducida en base a criterios intrínsecos de adecuación y de éxito.”* La distancia que separa las operaciones especializadas de sus consecuencias remotas las despoja de todo contenido ético, de manera que el único criterio de pertinencia con el que pueden ser juzgadas es el de su suficiencia técnica. En la burocracia perfecta, *“la moralidad se reduce a ser un buen trabajador: eficiente, diligente, experto”*.

Fenómeno técnico por antonomasia, el Holocausto puede ser considera-

³ Browning, Christopher R. *Fateful months. Essay on the emergence on the Final Solution*. New York, Holmes & Meyer, 1985, pp. 66-67. Citado en: Bauman, Z., op. cit.

do como una empresa particularmente bien lograda desde el punto de vista de los cánones que nuestra sociedad privilegia: funcionalidad, economía, eficiencia, desapasionamiento, eliminación de todo gasto inútil, obediencia, pericia, precisión, minuciosidad, orden, previsibilidad, productividad..., cánones que desvinculan a las acciones de sus consecuencias éticas, pues el objetivo remoto al que tiende el funcionamiento en su conjunto se revela inaccesible a los funcionarios singularmente tomados, cuya única aspiración es la de ser funcionales. El significado y el peligro de la indiferencia moral -enseña Bauman- llega a ser extremo en la sociedad moderna, burocratizada, tecnologizada, industrializada, cuya división del trabajo es cada vez más eficiente y especializada, ya que el poder de causar efectos a largo plazo crece vertiginosamente y la acción a distancia se hace cada vez más eficaz. El atributo decisivo de la responsabilidad moral es el de la proximidad, por lo que su neutralización técnica en favor de objetivos remotos que escapan a su influencia es la condición misma de que un fenómeno como el Holocausto haya tenido lugar. A medida que la capacidad de activar efectos a distancia crece y que los fines últimos de las acciones técnicas especializadas se vuelven inaccesibles, merced a su trascendencia respecto de esas mismas acciones individualmente tomadas -e incluso a su conjunto-, queda desmontado de antemano cualquier conflicto de valor, que sólo ocasionaría “ruido” en la operatividad y la funcionalidad adquiridas. En una sociedad racionalizada, *“la esfera de la interacción influenciada por la moral –dice Bauman– llega a ser mínima, por comparación con la cantidad creciente de acciones sustraídas a su interferencia”*.⁴

La experiencia del Holocausto ha puesto en cuestión la comprensión dominante del hecho moral -que en la tradición sociológica tiene origen en

⁴ El libro de Hans Jonas *Prinzip Verantwortung* (Frankfurt, Suhrkamp, 1979) busca -justamente- extender el alcance de la responsabilidad moral, introduciendo en su esfera una dimensión temporal, de la que carece toda la tradición y la ética. Rompe, precisamente, con lo que llama *“ética de la presencia”* -la idea de “proximidad” como condición de la responsabilidad-, que tiene su paradigma en la razón práctica kantiana, en favor de un nuevo imperativo según el cual no se invoca ya un acuerdo del acto consigo mismo, sino una coherencia con los efectos remotos que nuestros actos presentes pudieran suscitar. El imperativo categórico de la “ética de la supervivencia”, propuesta por Jonas, admite la formulación siguiente: “actúa de tal modo que los efectos de tus actos no sean incompatibles con la vida futura de los hombres sobre la tierra”. Este planteo desborda, en efecto, la demarcación clásica de la ética -y de la teoría levinasiana, en particular-, según la cual nos constituimos en “rehenes” del otro, del más débil, etc., en la medida en que ese otro tiene “rostro”, lo que -evidentemente- se ve excedido por la invocación de Jonas al derecho de los no nacidos. Por lo demás, la observación de Bauman respecto de la destrucción de la “proximidad” por la técnica no alude solamente a la proximidad temporal. Las consecuencias remotas que se sustraen a la consideración ética no sólo son lejanas en el tiempo, sino que pueden serlo también en el espacio, pero -sobre todo- remotas desde el punto de vista de la “experiencia”.

Durkheim-, según la cual la moral es un producto social, una introyección de imperativos sociales, un conjunto de principios vinculantes socialmente aceptados. Por inversión, inmoral será toda inobservancia de los valores, reglas y pautas de comportamiento establecidos por el conjunto social. A partir del Holocausto -afirma Bauman- la práctica jurídica y la teoría moral debieron incluir la posibilidad de que, bajo determinadas circunstancias, actuar moralmente es actuar contra los principios instituidos por consenso social.⁵ La práctica sociológica común, que concibe la socialización como moralizante, humanizante, racionalizante, etc., no atribuye al “otro”, al “ser con otro”, una relevancia particular; su significado, más bien, será disuelto en conceptos como el de “ambiente”, “contexto de la acción”, “situación del actor”. Buscando hallar el hecho moral fuera del orden societario, más allá -o más acá- del funcionamiento de las instituciones sociales, Bauman remite al pensamiento de Emmanuel Levinas, para quien la ética se instituye como filosofía primera y la responsabilidad moral, como la estructura primaria y fundamental de la subjetividad. La interpelación del otro atraviesa perpendicularmente la totalidad de mis intereses en cuanto criatura social, por lo que *“las raíces de la moral se hunden muy por debajo de los órdenes sociales, de la cultura, de las estructuras de dominio. Cuando los procesos sociales comienzan, la estructura de la moral ya existe. La moral no es un producto de la sociedad, sino más bien algo que la sociedad manipula”*.

La lección primaria del Holocausto, según Bauman, no es que la modernidad ha fracasado y ha dejado incumplida su promesa al no ser capaz de neutralizar presuntos restos premodernos de inhumanidad que lo constituyeron. La lección mayor del Holocausto es que la civilización moderna ha cumplido no un rol pasivo, sino activo en su desencadenamiento y ejecución.

Por lo demás, la experiencia del Holocausto ha puesto de manifiesto la facilidad con la que la mayor parte de los individuos, absteniéndose de gestos irreflexivos o imprudentes, persiguiendo exclusivamente sus intereses racionales y siguiendo comportamientos dictados por la autoconservación, queda sumida en la indiferencia moral, cumpliendo de manera estricta y obediente con el deber impuesto, sin interrogar el sentido de lo que hace. Al mismo tiempo, enseña Bauman que esto no es de ningún modo inevita-

⁵ Este motivo, que en las ciencias sociales repercute de manera especial a partir del Holocausto -o al menos, debiera hacerlo-, tiene un larguísimo tratamiento en la tradición filosófica, desde Sófocles y Platón hasta Kant y luego el propio Levinas, acaso como uno de los tópicos cardinales de la ética.

ble, pues *“no importa cuántas personas hayan elegido el comportamiento moral en detrimento de la autoconservación. Lo que importa es que alguno lo haya hecho. El mal no es omnipotente. El testimonio de quienes lo han resistido sacude la validez de la lógica de la autoconservación; muestra lo que ella es en última instancia: una elección”*.

La sociedad que hizo posible el Holocausto es exactamente la misma en la que hoy vivimos; escasa o ninguna alteración ha habido en nuestra autocomprensión colectiva. La política, acaso más que nunca, cumple su ejercicio como implementación de modelos orientados a la racionalización total, como aplicación de proyectos de ingeniería social, como búsqueda técnica de soluciones -en lo posible, definitivas o “finales”- para la existencia humana y para la vida humana en común, consideradas como “problemas” a resolver y no como acontecimientos que admiten sólo un inacabable ejercicio de comprensión.

La vida humana no tiene solución porque no es un problema, es -a lo sumo- un enigma. No puede tampoco ser reformada científicamente, ni remodelada artísticamente. La vida humana no va a ninguna parte, ni tiene sentido alguno que pudiera ser explicitado en términos políticos. La premisa fundamental -aunque sea poco, casi nada- de una política y una manera de vivir que tomen en serio las lecciones del Holocausto es que no sabemos ni sabremos nunca para qué sirve un ser humano. Ignoramos por qué o para qué los hombres están en el mundo.

El 4 de Junio de 1943 y los judíos*

Leonardo Senkman**

El temor que cundió en la calle Corrientes, entre Callao y Azcuénaga, y las transversales, después del golpe militar del 4 de Junio, sólo puede comprenderse si nos imaginamos los rostros angustiados de los judíos leyendo las tapas de las revistas nacionalistas que, como *Clarínada*, propalaban la euforia antisemita con titulares y caricaturas copiadas del *Der Sturmer*. En la edición de agosto, la tapa en rojo y negro mostraba a judíos que huían de una tormenta titulada *4 de Junio* (la estrella de David pintada en un cerdo y en el lomo de una serpiente) con el siguiente estribillo: “Bien está que bien los mires / que al desatar el ciclón / mil bichos barrió Ramírez / para Bien de la Nación”. La tapa de la edición de noviembre: caricatura de un judío usurero metido en el cepo cerrado con un candado que dice: *Ramírez*. La edición de diciembre, dos caricaturas que representan a judíos con sendas bolsas de plata, protegidos por un paraguas, con una leyenda en la parte superior que dice: *4 de Junio*, y abajo: “Ti asiguro Jacoibos qui con esta tormentas ya no nos sirve para nada este paraguas”.

Clarínada venía saliendo desde el 1º de Mayo de 1937 y tenía un doble objetivo: declarar ilegal al comunismo y textual “que se expulsen del país a todos los judíos sin excepción”.

Su director, Carlos Silveyra, no dejó pasar un número sin incluir como

* En: *Todo es Historia*. Buenos Aires, 1984, pp. 67-78. Actualizado por su autor, con expresa autorización para publicar en *Nuestra Memoria*.

** Profesor, licenciado y doctor en Historia de la Universidad de Buenos Aires. Ha hecho un posgrado en el Institute of Contemporary Jewry (Universidad Hebrea de Jerusalem, Israel). Fue docente de la carrera de Historia (Facultad de Filosofía y Letras-UBA) y en el Department of Spanish and Latin America Studies de la Universidad Hebrea de Jerusalem. Actualmente es coordinador académico para América Latina del Centro Internacional para la Enseñanza Universitaria de la Civilización Judía de dicha universidad.

tema central varias secciones que llamaba *Matajacoibos*. Todos los números tenían avisos oficiales: de YPF, Junta Nacional de Granos y Caja Nacional de Ahorro Postal. A partir del 43, el nacionalismo ultra y los abiertamente fascistas, creen que había llegado la hora para ejecutar a través de la acción, aquello que proclamaban en sus afiches murales, libros y pasquines.

Por eso, es imposible comprender el impacto de la revolución del 43 y, en especial, luego de la reestructuración del gabinete en octubre, si no se deja constancia de la impunidad antisemita de los años 30.

Pero al menos es menester señalar aquí que la incitación al pogrom y la prédica antisemita que se gestaron durante el uriburismo, su desarrollo y virulencia alcanzó picos muy graves durante el justismo y el gobierno de Ortiz y Castillo.

La sola lectura de la cronología de las organizaciones comunitarias judías que combatían en los años treinta el antisemitismo ilustra claramente este fenómeno: 1934, creación de la Organización Popular contra el Antisemitismo; 1935: surgimiento de la DAIA (ente central y representante de la comunidad judía); 1937: constitución del Comité Contra el Racismo y el Antisemitismo.

A los efectos meramente indicativos, si tomamos como referencia la actividad desplegada en sólo dos años de labor por el Comité Contra el Racismo y Antisemitismo (agosto 1937-julio 1939), es posible comprender parcialmente los propósitos y las metas programáticas de esa entidad multipartidaria presidida por el Dr. Emilio Troise y secundada por Mario Bravo, Eduardo Laurencena, Lisandro de la Torre, Leónidas Anastasi, Arturo Frondizi, Diego Luis Molinari, Sixto Pondal Ríos, Américo Ghioldi, Ernesto Sammartino, Luis M. Reissig, Sergio Bagú, Carlos Mastronardi, Samuel Eichelbaum, Alvaro Yunque, Isidro J. Odena y otros intelectuales y hombres públicos.

Ya en la declaración inicial del Comité, julio de 1937, se denunciaba el antijudaísmo criollo: "Hay una campaña antisemita de descrédito y de calumnias contra el judío, sea cual fuere su ubicación social; persecución llevada por elementos que se pretenden nacionalistas y que sirven así a fines inconfesables al servicio de gobiernos extranjeros que han hecho de la brutal y cínica persecución al judío el núcleo de toda su política nacional. En revistas científicas se han hecho publicaciones realmente monstruosas acerca de los judíos; que si evidencian la enorme ignorancia y obcecación del autor, testimonian también la existencia de una mentalidad y un estado de ánimo que urge a los hombres libres y honestos del país a impedir que se difunda en nombre de nuestra cultura y de nuestra dignidad nacional. El odio racial tiene también en nuestro país sus cultores literarios. Y desde el

cartel delictuoso e impudicamente brutal, hasta las amenazas de pogroms a los barrios judíos, todo se ha hecho...” (Actas del Primer Congreso del Comité Contra el Racismo y Antisemitismo, Bs. As., 1938, pág. 4-5).

El Comité distribuía 50.000 ejemplares por número del periódico *Contra* llevando la voz antifascista y antirracista a todos los rincones del país. Imprimían una publicación quincenal, *El Corresponsal Argentino*, servicio informativo gratuito para toda la prensa del país para explicar la estrategia básica del combate contra el antisemitismo dentro de la lucha más amplia antifascista y democrática. Algunos títulos ilustran claramente esta estrategia: *El Pueblo contra la Invasión Nazi* (mayo 1938); *La libre Inmigración, postulado democrático argentino*, de Carlos Cabral; *Por qué debemos boicotear los productos nazi-fascistas*, de Santiago P. Giorgi, 1939, *Racismo y Ciencia*, Rosario, 1939.

Numerosos actos públicos del Comité culminaron en agosto de 1938 en el Primer Congreso Antirracista y contra el Antisemitismo que tuvo lugar en el salón del Consejo Deliberante de Buenos Aires, y cuyas Actas, publicadas, constituyen un valioso testimonio histórico de los objetivos, enfoques ideológicos y propósitos del Comité, cuyo segundo congreso, tuvo lugar en septiembre de 1939.

Dos actividades básicas preocuparon durante esos años al Comité: la lucha por impedir las restricciones de la inmigración al país, cuyas puertas se cerraron a partir de las disposiciones dictadas en julio de 1938, y las medidas de represión, legislativas y policiales contra el nazismo. El primer problema, acuciante para los refugiados judíos de Austria, Checoslovaquia, Hungría y Alemania que huían de la persecución nazi mientras se les clausuraban deliberadamente los puertos argentinos. El Comité impulsó una interpelación parlamentaria al Poder Ejecutivo en la Cámara de Diputados en agosto de 1939; algunos de sus más batalladores adherentes, como Antonio Solari y Leónidas Anastasi, encabezaron la interpelación al ministro de Agricultura y de Relaciones Exteriores del gobierno de Ortiz. También otros renombrados militantes del Comité, como Enrique Dickmann, impulsaron a la Comisión Parlamentaria Investigadora de actividades Antiargentinas a denunciar la infiltración nazi en el país. Es de notar que la inmensa mayoría de los alemanes afiliados al Partido Nazi ingresaron al país durante la década del 30, tal como fue documentado luego de finalizada la guerra mundial por el Departamento de Guerra de los EE.UU. que logró apoderarse de los padrones de afiliados al Partido Nazi en el exterior durante la ocupación de Alemania (Nazi Party Membership Records, –Submitted by the War Department to the Sub-committee on War Mobilization of the Committee on Military Affairs. USA, Washington March 1946, Part. I, págs. 16-45).

La Organización Popular contra el Antisemitismo, colateral del P.C. y dirigida por un afiliado combativo, el Dr. Marcos Meeroff, fue pionera en la lucha contra el antisemitismo. Editaba la revista *Alerta*, desde 1934, y auspició varios libros de esclarecimiento que hicieron época: *El nazismo enemigo de las instituciones*, *Las democracias americanas en peligro*, *La voz*, *El antisemitismo, instrumento de los enemigos de la Patria*, *Argentina contra la barbarie*. Su director incluso procesó por injurias antisemitas e incitación al pogrom al director de la revista *Clarín*, logrando que la Justicia argentina condenara al racista Carlos Silveyra en 1941 (Meeroff: *Una batalla ganada a la reacción*, 1941).

La lucha anticomunista, en esos años, se confundía y matizaba arteramente con la deliberada intención de identificar judaísmo y comunismo. En ese sentido, la Comisión de Actividades Anticomunistas del Senado Nacional que presidía Matías Sánchez Sorondo, se ensañó también con las escuelas laicas y obreras judías hasta lograr clausurarlas y allanarlas (Senado de la Nación, Proyecto de Ley, Informes y Antecedentes, Represión del Comunismo, Senador Matías Sánchez Sorondo, t. II, págs. 319-434, Bs. As., 1940). La defensa y descargo de esa acción antijudía y anticomunista ha sido documentada por los mismos establecimientos educativos judíos progresistas pertenecientes al Bund, Poalei Sion Smol, Zhitlowsky, etc. (cf. *La Verdad sobre los allanamientos de nuestras escuelas*. Asociación de Escuelas Populares Israelitas de la Rep. Argentina, Bs. As., 1937. Incluye la interpelación del diputado radical Ernesto Sammartino al ministro del Interior).

También el Comité Popular contra el Antisemitismo salió al cruce de esa campaña simultáneamente antijudía y anticomunista que impulsaban los sectores nacionalistas y filofascistas y ultras. Un caso resonante, en tal sentido, fue la brillante réplica de Meeroff contra un informe tendencioso de la Jefatura de la Policía Federal en 1936 (*Mundo Israelita*, pág. 4, 28 de Marzo 1936).

Esa atmósfera de sospecha, suspicacia y desembozado prejuicio contra los judíos, provocó una ola de indignación por la conducta de la policía precisamente en un momento de duelo colectivo. DAIA dispuso un cese comunitario de actividades el 21 de Noviembre de 1938 como expresión de protesta y duelo de la colectividad después de conocerse las persecuciones desatadas por el hitlerismo a partir de la *Noche de Cristal* con el saqueo e incendio de sinagogas en todo el Reich. La reacción policial, en esa solemne demostración de dolor, fue realizar compulsivamente un *censo* de cada uno de los negocios cerrados de la colectividad mediante un interrogatorio pormenorizado de datos patrimoniales, personales, comunales y

familiares. La reacción de la DAIA, aunque cautelosa, no se hizo esperar: pidió explicaciones al ministro del Interior, Diógenes Taboada. “La alarma producida por las medidas policiales hace necesario un comunicado del Superior Gobierno de la Nación que lleve la tranquilidad a los israelitas y a los muchísimos no judíos que se solidarizaron con nuestro dolor...”, dice la carta firmada por el presidente Nicolás Rapaport, y el secretario de DAIA, Moisés Toff, fechada el 1º de Diciembre de 1938.

Pocos meses después la revista *Claridad* ha de publicar un número especial para encuestar a personalidades políticas e intelectuales sobre el antisemitismo europeo y criollo. Pero aun en ese ámbito de la izquierda es posible constatar suspicacias que incomodaban a los judíos. Un elemento muy elocuente al respecto lo constituye la índole de dos de las cuatro preguntas formuladas por la revista de izquierda. Una de ellas, la más notoriamente prejuiciosa, decía: “Cree Ud. que el judaísmo contribuye en alguna forma a agudizar ese problema (el antisemitismo) por su adhesión a principios religiosos y restricciones raciales?” (cf. *Claridad* Feb.-Marzo 1939, Nº 333/4, Año XVIII. “La opinión argentina sobre las persecuciones raciales”).

El decreto del 15 de Mayo de 1939, por último, reglamentaba el funcionamiento de las sociedades extranjeras y con el pretexto de controlar las actividades políticas de aquellas asociaciones que propalaban ideas totalitarias (nazis), en sus consecuencias prácticas constituyó un boomerang para las sociedades de inmigrantes y colectividades, porque se vieron imposibilitadas de expresar sus sentimientos nacionales y lealtades étnicas, e incluso de expresarse en idiomas foráneos.

Efectos de algunas disposiciones de la revolución del 43

La reestructuración del gabinete de Ramírez en octubre de 1943, afectó profundamente también a la colectividad judía, dada la gravedad de las medidas antiliberales adoptadas por dos de sus ministros más ultramontanos: el general Perlinger desde la cartera de Interior, y Gustavo Martínez Zuviría en Educación e Instrucción Pública.

El primero suscitó enérgico repudio del Departamento de Estado y de la opinión pública norteamericana, incluyendo los grandes diarios de los EE.UU. Las medidas adoptadas para cercenar la libertad de prensa y la represión de las expresiones de las colectividades extranjeras constituyeron a ojos del *New York Times* pruebas inequívocas de métodos fascistas. Particularmente, el cierre de agencias de prensa extranjeras, la obligación de las estaciones de radio de obtener las noticias de agencias argentinas

y la exacción de una humillante confesión de deshonestidad profesional de la United Press, daban más fuerza al no reconocimiento del régimen militar argentino por los EE.UU. Además, el abastecimiento de papel al diario nacionalista *Federal*, los avisos oficiales en pasquines ponzoñosamente antisemitas agravaban tanto las cosas como los contratos para barracas dados a firmas del Eje, la lenidad para con sus agentes y los espías nazis dentro del territorio nacional, y el uso de algunas instituciones financieras argentinas por Alemania.

Dentro de este contexto represivo, el cierre y la prohibición de editar diarios en idish alcanzó ribetes sensacionales hasta suscitar la intervención directa del presidente Roosevelt para anular la medida.

Así, los días 13 y 14 de octubre de 1943, ninguna imprenta en idish operó en la Capital Federal y no salieron los diarios en ese idioma: el argumento del censor era la imposibilidad de leer otro idioma que no fuere el castellano. El 15 de octubre se conoció la declaración de Roosevelt por la cual “habiendo sido informado de que el gobierno argentino ha suspendido la publicación de los diarios judíos, algunos de los cuales tenían una existencia de muchos años, el presidente norteamericano acusaba abiertamente al gobierno de Buenos Aires de haber adoptado una “medida evidentemente antisemita por su naturaleza y de un carácter identificado con los más repugnantes efectos de la doctrina nazi” (*Crítica*, 15-10-43 pág. 4). Al día siguiente, la medida fue levantada, aunque siguió en vigencia la prohibición de pronunciar conferencias públicas en idish, con el consiguiente cierre de los actos públicos en caso de que la policía descubriera la infracción lingüística. En la edición del domingo 17 de Octubre, los diarios en idish reproducían una carta de disculpas del ministro del Interior Gilbert dirigida al presidente de la DAIA, donde explicaba la medida como un lamentable error (*Di Presse*, 17/10/43, pág. 6). Incluso desde el 13 de agosto, se prohibía el faenamamiento de carne según el ritual judío (*kashrut*). En la provincia de Entre Ríos la intervención federal cerraba escuelas judías que funcionaban en Villa Clara y Colonia Domingo Calvo, pretextando que “actuaban al margen de la reglamentación oficial respectiva”. El mismo decreto autorizaba a los inspectores de las distintas zonas provinciales para que informasen si los establecimientos educativos judíos funcionaban conforme las disposiciones reglamentarias (*La Prensa*, 26.9.43), pág. 5). *El Pampero*, del 26.7.43, por su parte, se jactaba como todas las publicaciones antisemitas de que todos los nombramientos públicos de judíos realizados por el ex gobernador de la provincia de Santa Fe, Dr. Joaquín Argonz, hubieran quedado sin efecto: “El 4 de Junio es una fecha que por muchos años no podremos olvidar los argentinos... ni tampoco los judíos. Para atrás de

ese día, todo se hacía, todo se legislaba, todo se interpretaba a favor de la mugrienta gentuza de los guetos y las sinagogas. En tanto que, felizmente, todo parece indicar que desde esa histórica fecha en adelante, todo se hará, legislará e interpretará en favor de los argentinos. ¿Responsables? Los políticos vendidos a la extranjería, los Judas de nuestra nacionalidad”. (*El Pampero*, 26.7.43, pág. 2).

En este clima, el conocimiento de que un notorio antisemita como Gustavo Martínez Zuviría, conocido literariamente con el seudónimo de Hugo Wast y autor de libros antijudíos tan groseros como *Kahal* y *Oro* iba a encabezar el ministerio de Educación e Instrucción Pública, preocupó hondamente a la colectividad. Ya en 1935, el joven y talentoso poeta judeoargentino César Tiempo, había escrito un demoledor ataque para demitificar al escritor y funcionario público, que tituló, precisamente: “La campaña antisemita y el director de la biblioteca nacional”, editado por *Mundo Israelita*. Pero en el contexto del avance nacionalista de los grupos ultras del GOU luego de octubre de 1943, la designación de Martínez Zuviría, primero, y la de Baldrich, después, fueron percibidas como la oficialización de una política cultural lesiva a la libertad de cultos y el pluralismo cultural en las escuelas, garantizado hasta entonces por la ley 1.420 y las instituciones laicas de la República.

Los sectores nacionalistas vinculados a la jerarquía eclesiástica, como la revista *Criterio*, saludaron el decreto 18.411 del 31 de Diciembre de 1943, como la “restauración espiritual de la escuela argentina”, vaciada de contenidos éticos y valores espirituales por años de un sospechoso neutralismo laicista que provocó deficiencias formativas propias de la escuela laica: “el tipo de niño sin Dios” que más tarde sería “el hombre sin Dios” (E. S. Tessi, “La restauración Espiritual de la Educación Argentina”, en *Criterio* N° 831, p. III). Rómulo Amadeo, por su parte, saludaba la conquista espiritual que debía mantenerse, pero “independientemente de aprobar todos los actos del gobierno que la estableció... conforme al Derecho Natural, a la doctrina Católica, a justicieros anhelos y al bien de nuestra Patria” (Una conquista que debe mantenerse, *Criterio* N° 906, pág. 98).

La pastoral colectiva del episcopado argentino del 11 de Febrero de 1944 bendecía el nuevo decreto que significaba “consolidar los principios de la civilización cristiana y robustecer la unidad espiritual de la Patria”.

Interesante es recordar la respuesta oficial a una serie de críticas formuladas por la Confederación de Maestros, cuestionando las modificaciones introducidas en el art. 8 de la Ley 1420 por el nuevo decreto. A tal fin, el Informe presentado al Ministerio de Justicia e Instrucción Pública por el director general de Enseñanza Religiosa, Pbro. Jesús E. López Moure, se

convirtió en el documento clave de los que alegaban la libertad de enseñanza.

Numerosos intelectuales liberales y laicos –entre ellos muchos judíos– habían intentado salir al cruce ideológico del decreto resaltando la ruptura de la tradición histórica, la inconstitucionalidad, la gran erogación económica para el Estado, su índole no democrática, su apartamiento de la legislación escolar moderna absolutamente laica y su espíritu atentatorio contra la política inmigratoria.

Este último aspecto fue rebatido por el director de Enseñanza Religiosa aduciendo que más del 80% de la inmigración argentina estuvo compuesta de familias pertenecientes a países católicos, que en su mayoría habían implantado la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. Los disidentes, en consecuencia, habrían sido una minoría en el país, y debían recordar, una vez más, las palabras del Alberdi que, al solicitar la libertad de cultos como garantía de una inmigración con principios éticos, sostuvo la necesidad de que fuera la religión católica el fundamento y el “medio de educar a las nuevas poblaciones” (Diario *El Pueblo* 21-1-46, citado por Fernández Martínez Paz: “La educación argentina”, Universidad Nacional de Córdoba, págs. 204-205).

La DAIA, al mismo tiempo que se alineó con los sectores laicistas, exigió del Ministerio el cumplimiento de la opción para aquellos educandos “cuyos padres manifiesten expresa oposición por pertenecer a otra religión, respetándose así la libertad de conciencia. A esos alumnos se les dará instrucción moral” (art. 1).

A pesar de la profunda impresión ocasionada por el decreto, la DAIA buscaba resaltar la interpretación más moderada del nacionalismo católico, como la que suscribía Monseñor Gustavo J. Franceschi en *Criterio* a través de dos artículos sobre el tema *Religión y Tolerancia*, a los efectos de neutralizar los excesos de los grupos ultranacionalistas que, como *Cabildo*, aspiraban a avasallar la libertad de conciencia., particularmente entre los estudiantes judíos. Resulta interesante reproducir algunos comentarios del *Boletín Informativo* de la DAIA, fechado el 11 de Julio de 1944, acerca de la Iglesia y la enseñanza religiosa a propósito de los artículos de Monseñor Franceschi. Luego de puntualizar que la forma como debe entenderse y aplicarse la enseñanza religiosa y católica en las escuelas y colegios del Estado constituye para la DAIA “un asunto de fundamental importancia para los judíos de la Argentina como grupo y colectividad cuya religión difiere de la oficial”, el Boletín pasa a coincidir con el juicio del director de la revista católica *Criterio*. “Monseñor Franceschi manifiesta que rechaza las versiones circulantes que tratan de hacer aparecer a la Iglesia

Católica como ejerciendo presión ante el Estado contra aquellas personas que no siendo católicas ocupan puestos y cargos en la Administración Pública, Consejo Nacional de Educación u otras dependencias nacionales. Monseñor Franceschi insiste más adelante en que tanto en el Consejo Nacional de Educación como en la Universidad no se busca obligar a los maestros a dictar enseñanza religiosa ni a los alumnos a recibirla” (Boletín, Departamento de Prensa y Publicidad, Daia, Materiales Informativos N° 1, Bs.As., Julio 11 de 1944, págs. 1 y 2).

Consustanciado con el espíritu de Jacques Maritain que acababa de publicar “De Bergson a Tomás de Aquino” y recordando la lucha antinazi y de defensa de los judíos, el segundo artículo de Monseñor Franceschi que la DAIA reproduce y comenta es una alegoría dialogada entre tres protagonistas directos de la educación confesional en las escuelas. Así, en el diálogo interviene un sacerdote, un joven nacionalista ultra “que representaba las teorías en boga según las cuales la unidad espiritual del país exige la eliminación de todos los elementos no católicos”, y finalmente un profesor “ateo” y a quien se atribuía, con o sin fundamento, “cierta dosis de sangre hebraica”. El artículo termina con una exhortación del sacerdote, quien recomienda la máxima tolerancia a todos los que deben aplicar la enseñanza religiosa, paradigma de la actitud cristiana aceptada por la DAIA: “Las palabras que hemos transcripto indican el camino que debe seguir el país que es el máximo del respeto a todos los grupos sociales que lo componen. En ese sentido la Iglesia Católica no sólo no estimula a la persecución racial o religiosa, sino que la condena” (ibidem, pág. 4).

En el Boletín N° 2 de la DAIA (29 de Junio de 1944) reproduce el editorial del diario católico *El Pueblo* sobre enseñanza religiosa y el saludo del director general de Enseñanza Religiosa del ministerio de Justicia e Instrucción Pública, Pbro. Jesús E. López Moure, que tranquiliza a todos los cultos no católicos respecto de la libertad de conciencia y a los docentes voluntariamente exceptuados de esta enseñanza.

Tal como se refleja en las páginas del Boletín, el contacto fluido que las autoridades de la DAIA mantenían con el entonces Secretario de Trabajo y Previsión Social, coronel Juan D. Perón, constituyó un canal valiosísimo para evacuar los problemas que afligían a la colectividad en materia educativa y en el conflictivo aspecto del antisemitismo criollo. El informativo, empero, daba cuenta de las gestiones del coronel Perón y su intermediación ante el presidente de la Nación “asegurándoles que, paulatinamente, y con la mayor celeridad posible, se pondrá el remedio adecuado a todos los casos que se han hecho llegar a su conocimiento”. (Boletín N° 2, DAIA, Junio 29 de 1944, pág. 3).

A pesar de que los padres judíos podían dirigirse al consejo escolar de su distrito y dejar constancia de su deseo de que su hijo quedara exento de escuchar clase de enseñanza católica, en la práctica diaria los educandos judíos sufrían un sordo y punzante desdén que dividió en los hechos a los amigos que hasta entonces no hacían caso de las diferencias religiosas y étnicas en la escuela argentina. En vísperas de semana santa, por ejemplo, cada niño exceptuado de escuchar misa o besar el crucifijo, no era sólo *El Otro*, el extraño y diferente: se convertía además en el Judas que la tradición inquisitorial condenaba al infierno, el desprecio y la infamia. Mucho contribuyó a tal resultado la absoluta impunidad con que proliferaban las revistas nacionalistas ultras y filofascistas, que se ensañaban según el mejor estilo de la prensa contemporánea alemana. Una de ellas *Cabildo*, editorializaba del siguiente modo, precisamente el día anterior al decreto oficial que implantaba la enseñanza confesional: "...La restauración del crucifijo en el aula es lo primero de todo en el orden del tiempo. ¿Y los niños judíos? La religión es la escuela común, ¿no es un flagrante atropello a la libertad de conciencia de Jacobito Saslazky, de Salomoncito Dickman, de Sansoncito Gerchunoff? ¿No es un acto evidente de 'antisemitismo', el cual está condenado por la Iglesia, como lo ha demostrado recientemente nuestro divertido colega *La Vanguardia*?" Y luego de difamar al liberalismo argentino por el laicismo que guarnecía la "confusión de las personas", culpable para *Cabildo* de que "los cristianos sean judaizados por astucia", polemiza con los católicos moderados respecto del problema de la libertad de conciencia en los siguientes términos: "Déjense de hacer confusionismo los pseudo-católicos emboscados; o sí están realmente pagados para hacerlo, no empiecen por confundir ellos mismos al 'sucesor' con el 'vicario' y a Jesucristo con San Pedro. Y no nos tache de racistas a los argentinos. Los argentinos nunca fuimos racistas. El racismo vino a Buenos Aires con las márgenes del Vístula." (*Cabildo*, 29.12.43, pág. 2)

El caso de los 1.000 niños huérfanos

Una de las circunstancias más dramáticas que afectaron a la colectividad judía durante los años 1938-1946 fue la política restrictiva oficial hacia los refugiados judíos que huían y sobrevivieron al holocausto nazi. En otra investigación hemos demostrado la índole ideológica y las prevenciones raciales de las disposiciones que fundamentaron los decretos restrictivos y los controles policiales para impedir el ingreso a la Argentina de los refugiados (cf. nuestro trabajo *La política migratoria argentina durante la década del 30*). A partir de julio de 1938 con la vigencia de los decretos 8.970

y 8.972 –cuyo rigor provocó una interpelación parlamentaria al poder ejecutivo– y la implementación de un comité consultivo para asesorar al director de Migraciones a los efectos de decidir a discreción la admisión y rechazo de los inmigrantes, los barcos que traían a las víctimas judías de la guerra eran sistemáticamente reexpedidos porque se les negaba permiso de desembarco. Una larga caravana de refugiados que lograban burlar los controles policiales y administrativos de la Dirección Nacional de Migración, el efímero Consejo de Inmigración y el severo Registro de los Extranjeros, ingresaron clandestinamente al país a través de los países vecinos: Bolivia y Paraguay, especialmente. Las odiseas patéticas de rechazados de barcos como el Cabo de Buena Esperanza, Jamaica, Conte Grande, Campana, Cabo de Hornos, Monte Olivia y otros durante 1939-1942 sólo ahora son objeto de un estudio sistemático para analizar la actitud oficial de la Argentina en los años en que era posible todavía salvar judíos del exterminio (Ef: Elvira Rissech: *La política migratoria argentina durante los años 1939-45 y el problema de los refugiados*, investigación en curso).

Un caso típico muy revelador de la disposición y ambivalencias de las autoridades argentinas respecto de la posibilidad de salvar víctimas de la guerra fue la dilación para aplicar el decreto firmado por el presidente Castillo el 20 de Noviembre de 1942 para dejar ingresar a 1000 niños huérfanos judíos del sur de Francia. El presidente de la DAIA, el director de la JCA, el presidente de la Sociedad Protectora del Inmigrante Israelita y el gran rabino de la Congregación Israelita Argentina se comprometían a sufragar los gastos del traslado de los niños y su manutención hasta la mayoría de edad. El decreto de Castillo provocó júbilo en la comunidad (*Mundo Israelita*, 24-11-42, pág 1).

Pero bien pronto se pudo comprobar que las negligente demoras de la Dirección de Migración y de los cónsules argentinos en Francia iban a frustrar el intento humanitario. Por empezar, el decreto requería de estos últimos para que identificaran a niños menores de 14 años en los campos de concentración y examinaran su estado de salud para que se ajustase a las disposiciones sanitarias reglamentarias. Al tiempo de la firma del decreto (los directores de los pasquines nacionalistas *El Pampero* y *Crisol* advertían que la actitud presidencial ponía en peligro el futuro racial y étnico de la Argentina) el gobierno de Vichy ya había prohibido la salida de judíos en los territorios ocupados y se había iniciado el siniestro plan de aniquilación sistemática de todos los judíos europeos. Sólo los alemanes podían decidir quiénes merecían salir. El clima de luto y angustia de la comunidad al saber oficialmente del comienzo del asesinato en masa de judíos (el 2.12.42 se organizó un paro de protesta) coincidió, pues, con la débil esperanza de

conseguir, al menos, la salvación de 1000 niños de una muerte segura. Las trabas burocráticas del Departamento de Migraciones se agravaron cuándo su director, Dr. Máspero Castro, manifestó a las instancias comunitarias que se ocuparía siempre y cuando se supiera el sitio exacto de ubicación de los niños en el sur de Francia. Mientras tanto, la Cancillería telegrafió al cónsul de Marsella para que pusiera en contacto con los miembros de la organización judía de inmigración HICEM en esa ciudad. Pasados los tres meses del verano, el presidente Castillo concedió una entrevista el 4 de Marzo de 1943 (solicitada el 20 de Diciembre de 1942) a los representantes judíos de Buenos Aires y se comprometió a dar instrucciones para que se visasen pasaportes de los niños candidatos a viajar. Durante la entrevista con el subsecretario de Relaciones Exteriores, Dr. Roberto Gache, el 21 de Mayo, las autoridades de la DAIA oficialmente informadas de que Ruiz Guñazú había instruido a los embajadores en Europa gestionasen la salida de los niños. Uno de ellos, Ricardo Olivera, embajador argentino ante el gobierno de Vichy, había solicitado informes y antecedentes al delegado de Hicem y se encaminaba a cumplir las instrucciones. Pero la inminente caída de Petain lo obligó a regresar inmediatamente a Buenos Aires, quedando en su lugar el encargado de negocios.

La revolución del 4 de Junio no fue, sin embargo, excusa para que el general Ramírez se desentendiera del compromiso contraído por su predecesor para gestionar ante el gobierno del Reich el pedido formal de permiso, haciendo resaltar la calidad de la Argentina como país neutral.

El 24 de junio, Ramírez elevaba la nota del gobierno revolucionario a la Cancillería de Hitler para requerir del gobierno del III Reich que permitiera la salida de niños internados en varios campos de concentración europeos. Por orden del canciller alemán, Alemania se abstuvo de responder al pedido. Al poco tiempo, llegaba a la cancillería alemana otro pedido del gobierno de Vichy, a solicitud del gobierno argentino, interesado en la salida de 1000 niños. Vichy recibió la orden de abstenerse por el momento de responder a la solicitud de Buenos Aires. Coincidieron en esos días las gestiones de otro país neutral, Suiza, para tramitar la salida de niños judíos a Inglaterra y Palestina. Hitler creía estar frente a un complot que, se imaginaba, dirigido por el “judaísmo internacional”, destinado a concentrar judíos en Palestina.

En Octubre de 1943, la Cancillería del Reich envió un memorandum al gobierno argentino para abrir una negociación concebida en los siguientes términos: 1) solicita de Buenos Aires un compromiso formal de no enviar los niños a Palestina; 2) recaba de Buenos Aires gestionar ante los gobiernos de Centro y Sud América el permiso de embarque a Berlin de súbditos

alemanes que así lo desearan; 3) hasta tanto la negociación se cumpliera la Cancillería solicitaría del Reichsführer SS se abstuviese de transportar a los niños hacia el Este y evitar, transitoriamente, su aniquilación. Esta especie de intercambio –niños judíos por súbditos alemanes en dificultades– era una posibilidad cierta hacia octubre de 1943, cuando se redactó una versión mejorada del mencionado memorandum, esta vez con el conocimiento del Reichsführer.

Este capítulo desconocido de la historia contemporánea argentina, que ha sido estudiado recientemente por el investigador israelí Jaim Avni (*Historia de la Inmigración Judía en la Argentina*, (hebreo) 1981, Jerusalén, de próxima aparición en castellano), abre grandes interrogantes. En primer lugar, la estratégica posición argentina, como país neutral que gozaba de la simpatía de las potencias del Eje, ofrecía condiciones inmejorables después del 4 de Junio para obtener un principio de negociación y conseguir salvar 1000 niños de los hornos crematorios de Auschwitz y Bergen-Belsen; en segundo lugar, la credibilidad del gobierno alemán a propósito de algunos antecedentes parecidos (los nazis habían respetado la ciudadanía argentina de 35 judíos que fueron trasladados al campamento de tránsito para extranjeros en Bergen Belsen, tal como lo demostró el profesor Avni) hacían perfectamente viable una negociación, siempre y cuando las autoridades argentinas se hubieran avenido a ella, mediante una actitud enérgica y decidida.

Pero no fue ése el caso, Sin embargo, tampoco los EEUU e Inglaterra habían aceptado el principio de transacción de salvar niños judíos a cambio de súbditos alemanes, tal como se decidió en la conferencia de Bermudas. Simultáneamente los aliados completaron los preparativos para resucitar el *Comité Intergubernamental para asuntos de Refugiados* que había sido creado por iniciativa de la Conferencia de Evian convocada en 1938 a instancias de Roosevelt. La Argentina había sido uno de los pocos países que integraban el ejecutivo de la conferencia y conservaba, aun en 1943, esa posición. Miguel Angel Cárcano, embajador argentino en Londres, participó a comienzos de 1943 en las consultas burocráticas con vistas a preparar la reunión plenaria del Comité Intergubernamental. Y según la agenda del Comité, el problema del salvataje de los niños judíos sólo podía tratarse en enero de 1944. Pero no estaba en los planes de la OIR exigir diplomáticamente la salida de los niños del III Reich, salvo si los nazis lo consentían internamente, la reestructuración de la Dirección de Migraciones (pasó de la jurisdicción del ministerio de Agricultura a la de Interior) agravó todavía más las restricciones y el prejuicio antisemita afloró cuando a su frente fue designado como director el conocido racista Santiago Peralta.

Con todas sus teorías raciales y etnográficas se ensañó particularmente con los refugiados judíos. Su *Nuevo Reglamento de Inmigración* y el libro *Acción del pueblo judío en Argentina*, constituyeron la justificación teórica del rechazo absoluto a conceder permisos de libre desembarco a los refugiados y sobrevivientes del nazismo. Incluso rechazó a 75 sefarditas a quienes el gobierno de Franco había reconocido como ciudadanos españoles (Avni, Jaim, op. cit). Sólo bien entrado el año 1947, ante denuncias de la DAIA, del radicalismo, del socialismo y del Comité Contra el Racismo y el Antisemitismo, amén de las denuncias internacionales a propósito del rechazo de todas las visaciones consulares de los refugiados judíos que tuvieron que reembarcar en el *Jamaïque*, Peralta será exonerado.

Mientras tanto, la ausencia de una actitud eficaz por parte del gobierno de Ramírez y Farrell impidió concretar la salvación: sólo se renovó por otro año la vigencia del decreto firmado por Castillo. La ruptura con el Eje, en enero de 1944, terminó completamente con las negociaciones posibles con Berlín. A fines del 44, otra vez más se renovó la vigencia del decreto. Así, durante ese año y los sucesivos, nunca se vio a ningún niño judío sobreviviente de la guerra pisar tierra argentina, traído según el espíritu humanitario del decreto de Castillo. Para colmo de males, luego de la declaración de la guerra al Eje, en marzo de 1945, los inmigrantes y refugiados judíos alemanes que lograron con penurias alcanzar las playas argentinas, fueron tratados indiscriminadamente como “súbditos del enemigo”: ¿meras para- dojas de la Historia?

Desviaciones antisemitas de Octubre y Noviembre de 1945

La histórica asonada popular del 17 de Octubre de 1945 tuvo algunas expresiones racistas y desviaciones inequívocamente antisemitas. Si la figura del judío durante los años previos había sido objeto de la iconografía anticomunista de los pasquines nacionalistas y de algunos funcionarios públicos, la prédica antioligárquica y antipatronal también, prejuiciosamente, intentó identificar al judío como el enemigo capitalista y explotador que había que combatir. En la Capital Federal y en ciudades como Córdoba y La Plata, la expresión “Viva Perón” a menudo estuvo acompañada de “Mueran los judíos” y en el desborde desatado de la movilización no siempre se discriminaba a las sinagogas e instituciones judías cuando se rompían vidrios de grandes negocios y bancos del radio céntrico. Los grupos de choque nacionalista fueron directamente responsables de los desmanes denunciados por el Sindicato de Obreros de la Construcción de Córdoba, al mismo tiempo que destrozaban las vidrieras de una agencia

de películas norteamericanas, varios comercios y las ventanas del nuevo edificio del banco Israelita y la sede de la sinagoga principal de la colectividad. Algunos presbíteros, como Agustín B. Elizalde, denunciaban en el semanario católico *La voz de Ciudadela* a esos grupos ultramontanos, diferenciando a la Acción Católica y a la Juventud Obrera Católica de los depredadores antisemitas. Todo el espectro político del antiperonismo denunció esa desviación racista, de ahí en más, la denuncia de comunistas, radicales, socialistas, democristianos, la gran prensa, los centros y federaciones universitarias reformistas incorporarán la denuncia del antisemitismo como una de las armas electorales en su confrontación política con el peronismo. Así, la Unión Cívica Radical denunciaba el 25-10-45 a la movilización popular como manifestación del fascismo y del falangismo criollos, condenando tanto el “¡Viva la alpargata!” “¡Mueran los libros!” como las imprecaciones racistas. *El Intransigente* de Salta denunciaba el antisemitismo del 17 de Octubre con la caracterización de “nazifascista” con que los así llamados sectores democráticos buscaban combatir al régimen instaurado el 4 de Junio de 1943.

Los graves alcances de esta desviación racista en la provincia de Entre Ríos, instaron al interventor federal a emitir un comunicado de prensa el 26 de Octubre, que expresaba lo siguiente: “Ante rumores interesados que circulan, el gobierno de la intervención hace saber al pueblo que debe desecharlos, puesto que repudia todo posible intento de promover cuestiones raciales, como las que elementos infiltrados en recientes manifestaciones populares han realizado, con el evidente y menguado propósito de confundir a la opinión pública sobre la posición de quienes se adhieren y apoyan la causa revolucionaria. El racismo es extraño a nuestra modalidad y sentimientos, y corresponde a posiciones foráneas que deben ser desechadas, por contrarias a la justicia y a nuestra tradición republicana y democrática” (*La Nación*, 27-10-45, p. 6).

Un desagravio enérgico por estos atropellos por parte del diario peronista *La Epoca* no se hizo esperar. El 20 de Octubre, denunciaba la desviación racista con el título “*Los obreros no deben hacer el juego al derrotado fascismo: el coronel Perón no es racista*”

Lamentando la infiltración en las columnas obreras de Córdoba de elementos “notoriamente nazifascistas... que las democracias han derrotado y aplastado en su tierra de origen”, el artículo denunciaba a los vandálicos ataques a “entidades israelitas y una sinagoga” para inmediatamente advertir la total desvinculación de las masas obreras del antisemitismo. “Sabemos que los propios obreros serán los primeros sorprendidos de semejante atropello. No es de argentinos tal salvajismo. Nuestros empleados

y obreros, criados en la tolerancia de todos los credos, no pueden amparar una desviación tan criminal de los postulados que encarna el coronel Perón, y las fuerzas democráticas que lo acompañan en su empresa de recuperación de los valores éticos de la argentinidad, de sus ideales primigenios...” Pero al mismo tiempo que buscaba desvincular a los adherentes peronistas de cualquier atisbo de fascismo, también condenaba las infiltraciones del comunismo en el proletariado argentino: “Pedimos a nuestros amigos que vigilen severamente la incorporación de sus núcleos de sujetos tan descastados y repriman enérgicamente sus desmanes, no esperando ni la llegada de la autoridad para darles el castigo que se merecen. Esos nazifascistas, con su odio racial, y los comunistas, que hacen lo propio asaltando tiendas y almacenes, al amparo de las manifestaciones obreras, deben ser repudiados sin contemplaciones y castigados de inmediato severamente” (*La Epoca*, 20-10-45, pág. 2).

La Federación Obrera Nacional de la Industria del Vestido y Afines fue la única organización sindical de importancia que repudió los atropellos antisemitas. Cabe recordar la preponderante participación de obreros y de sastres judíos en FONIVA, particularmente en la Sección Confección. También su declaración responsabilizaba a “elementos reaccionarios repudiados por la clase trabajadora, aprovechando las grandes concentraciones obreras” con el designio de desnaturalizar sus legítimas aspiraciones, “imprimiéndoles un tinte racista que repugna a los sentimientos tradicionalmente democráticos del pueblo argentino” (*La Epoca*, 25.10.45, pág. 2).

Pero los desmanes contra instituciones, patrimonios y personas judías alcanzaron, un mes más tarde, una inesperada virulencia que llenó de pánico a algunos y decidió a otros a repeler la escalada antisemita por su propia cuenta.

El 23 y 24 de Noviembre la sede social de la Sociedad Hebraica de Buenos Aires sufrió la agresión verbal y física de un grupo de nacionalistas, con la abierta colaboración de un oficial de policía que intimó a miembros de la comisión directiva a hacer abandono del local. El presidente de la institución, Juan Winitzky, y el secretario, José Mazar Barnett, elevaron un memorial de agravios al ministro del Interior Urdapilleta, quien les concedió una audiencia el 29 de Octubre. (*Clarín*, 30.11.45, pág. 7)

Las autoridades de la Sociedad Hebraica ampliaron la denuncia para abarcar los atropellos contra comercios, entidades y miembros de la colectividad e informaron a la prensa que el general Urdapilleta había reconocido “que existe una agitación antisemita ocasionada por un grupo pequeño, pero audaz”. (*La Razón*, 30.11.45, pág. 9)

El ministro del Interior, el día 20, había entregado a los cronistas desta-

cados en la Casa de Gobierno un comunicado oficial donde se reconocía la gravedad del problema y se prometía castigar a los responsables, dejando expresa constancia de la falsedad de las imputaciones de complicidad oficial con los antisemitas.

Pero la escalada no se interrumpía: las patotas provocaban en los barrios de Once, Villa Urquiza, Villa Crespo, pero también en la zona céntrica de la capital y en algunas localidades del interior como La Plata. A medida que se acercaba la fecha del acto electoral, los dos bloques que polarizaron las elecciones de febrero de 1946 utilizaban la denuncia del antisemitismo con fines propios a su estrategia electoralista. Así, mientras los partidos de la Unión Democrática responsabilizaban a la ideología nazifascista de Perón como inspiradora de los desmanes raciales, *La Epoca* y el mismo Líder denunciaban la maniobra de sus adversarios para descalificarlo ante la opinión pública nacional e internacional.

El antisemitismo se infiltraba también en los claustros universitarios. La Facultad de Medicina de la UNBA hacía varios años que protagonizaba odiosas discriminaciones contra practicantes judíos que, a pesar de haber ganado por riguroso concurso, sean separados de sus cargos. La Asamblea General de estudiantes elegida en febrero de 1946 declaraba, al respecto, que “la política reaccionaria orientada por los grupos racistas y por algunos profesores de neta filiación totalitaria, ha tenido expresiones parciales en actos de antisemitismo llevados a cabo en cátedras, exámenes y guardias hospitalarias”, caracterizando el uso del antisemitismo como razón de estado para los gobiernos de facto, en especial “el instaurado a partir del 4 de Junio de 1943 a la fecha” (*La Nación*, 23 de febrero 1946, pág. 7).

El Comité Contra el Racismo y el Antisemitismo, que había batallado valientemente desde 1937 hasta su clausura por la revolución del '43, reapareció en los primeros días de diciembre de 1945 con una grave denuncia. En efecto, su presidente, Dr. Emilio Troise, había teleografiado al ministro del Interior para denunciar el inminente putsch que “elementos nazis pretenden desarrollar en estos días, similar al incendio del Reichstag en Alemania”. El general Felipe Urdapilleta lo invitó a dar pruebas de la grave denuncia, “la cual estaría destinada a justificar los atropellos que esos elementos llevarían a cabo contra miembros de la colectividad judía” (*La Nación*, 4.12.45, pág. 6; *Hoy*, 4.12.45, pág. 3).

El comunicado oficial que el Comité hizo público refutaba como hipócritas las promesas de protección y justicia del ministro y acusaba al régimen de complicidad: “(El Comité) expresa su categórico repudio a las agresiones antisemitas que se suceden en la capital de la República y en otros lugares del país desde el 17 de Octubre, bajo el auspicio del autocandidato

y con la tolerancia de la Policía Federal. De nada valen las declaraciones del señor ministro del Interior frente al hecho de una policía que ampara y tolera la agresión a pacíficos ciudadanos por su sola condición de judíos, trata con mano blanda a los agresores y con dureza a los agredidos y allana entidades culturales respetables como la Sociedad Hebraica Argentina” (*La Nación*, 4.12.45, p. 6).

Si la fantasía del Dr. Emilio Troise sobre la inminencia de una *Kristalnacht* en Buenos Aires podría resultar exagerada al ministro del Interior, los atribulados parroquianos de Corrientes, entre Callao y Azcuénaga, tenían razones de sobra para temerla durante el mes de noviembre de 1946.

En efecto, el 16, grupos de manifestantes peronistas apedrearon vidrieras de los comercios profiriendo gritos de “*Argentinos sí; judíos, no; Mueran los judíos, Viva Perón*”, violentaban a los transeúntes judíos y los obligaban a vivir al ex secretario de Trabajo y Previsión; en el climax de sus tropelías, invadieron el restaurant judío de Corrientes 2161 y castigaron a los presentes ante la pasividad policial que finalmente desalojó a los clientes, mientras los insultaban “¡Qué se vayan los judíos!, ¡Mueran los judíos!” (*La Razón*, 16.11.45, p. 6). Numerosos heridos de cachiporras, vidrios destrozados y armas blancas.

Una semana después, mientras se celebraba un nuevo aniversario de la Secretaría de Trabajo y Previsión, la crónica periodística documentó el grado de nerviosidad y miedo del “Barrio Israelita” cuando se aproximaba la hora de la desconcentración de las masas peronistas. “Esa intranquilidad, revelada entre otras formas, en las precauciones, adoptadas en los negocios, cuyas puertas y vidrieras permanecían a medio cerrar y la presencia de mucha gente del barrio formando grupos en las esquinas y algunos zaguanes, se vio aumentada cuando a eso de las 21:30 pasaron por el lugar en varios tranvías de distintas líneas, núcleos de personas las cuales vivaban al coronel Perón y proferían expresiones ofensivas para los judíos, arrojando en algunos casos piedras contra los negocios hebreos, hecho que acrecentó la alarma general...” (*El Mundo*, 28.11.45, pág. 3).

El caso Frydemberg

En este clima de violencia física donde los grupos armados de la Alianza Libertadora Nacionalista y otros cometían agresiones contra los actos de la Unión Democrática y los barrios judíos, tuvo lugar un hecho de sangre protagonizado por un muchacho judío que la crónica periodística comparó a la venganza del niño Grynszpan al dar muerte al consejero de la embajada alemana en París. Durante el mes de diciembre del '45 la

familia Frydemberg, radicada en un barrio suburbano en la esquina de las calles Santander y Fonrouge, sufrió la humillación constante de patotas de nacionalistas que atacaban la despensa de su propiedad e injuriaban la dignidad judía mediante inscripciones, amenazas, roturas de vidrios, asaltos y descarga de armas. Abramado e impotente, el jefe de la familia decidió vender la despensa y mudarse a otro sitio para eludir el bochorno; sin embargo, los provocadores volvieron a la carga impidiendo que los probables compradores del negocio se acercaran a hablar siquiera con el señor Frydemberg. En la Nochebuena el escarnio se transformó en amenaza concreta al bloquear a toda la familia e impedirle incluso huir de la casa sometida a una recia lluvia de petardos. Fue entonces cuando, desesperado, el joven Isaac Frydemberg hizo fuego desde la azotea y, en la confusión, cayó muerto uno de los patoteros. El homicidio en defensa propia del joven estudiante de medicina Isaac Frydemberg, cobró ribetes sensacionales. Su abogado defensor, Dr. Rodolfo Aráoz Alfaro, alegó el principio de legítima defensa y comparó el sonado caso del muchacho Grynspan de París que vengó el ultraje infligido por los nazis a los judíos (*Crítica*, 29.12.45 y 30.12.45, pág. 10; el diario tituló la serie de artículos con el sensacionalista título “El adolescente judío que mató en defensa de su hogar es la única víctima del drama”).

Estos hechos recibieron réplica condenatoria que, como señalábamos, la oposición al peronismo utilizó publicitariamente. Los casos más elocuentes fueron las proclamas del Movimiento Pro Unidad Democrática, de la Unión Cívica Radical y el mitín que organizó la filial Once de la Junta de la Victoria para desenmascarar “la prédica racista del peronismo” (*La Hora*, 20.12.45 2)

La entidad central y representativa de los judíos en Argentina, la DAIA, meses antes del rebrote antisemita, había denunciado el clima de intimidación y agravio antijudío. Tal como se desprende de la Memoria del ejercicio 1944-45, su presidente, Dr. Moisés Goldman, hizo un pormenorizado relato de las intervenciones de la DAIA en la lucha contra el antisemitismo en la Capital Federal, Entre Ríos, Corrientes, Tucumán, Córdoba, así como también de las gestiones tendientes a que el gobierno derogase las disposiciones que prohibían el faenamamiento de los animales según el ritual judaico.

Asimismo, la DAIA –“que no pedía tolerancia sino reclamaba justicia de las autoridades, única forma de generar respeto hacia la colectividad que es un sentimiento que se origina en el autorrespeto”– se ocupó de denunciar permanentemente la acción disolvente de la prensa antisemita y sus vinculaciones con el nazismo, la propaganda mural antijudía y la dis-

tribución de numerosa literatura racista en el país. *La Memoria* documenta las intervenciones de la institución en los casos de cesantías y no confirmación de maestros y profesores judíos por la sola razón de serlo, como así también la clausura de varias escuelas hebreas. También se incluían gestiones para resolver las dificultades en algunas localidades del Interior para concurrir a los festejos del Año Nuevo y Día del Perdón.

La Memoria se detiene especialmente en la cuestión de la enseñanza religiosa en las escuelas, informando acerca de las intensas gestiones de todo orden para que se cumpliera la disposición que garantizaba la no obligatoriedad para niños que profesaban religiones no católicas. Intensos trámites ocuparon al Dr. Goldman en relación con el odioso problema suscitado con los inmigrantes y refugiados judíos nacidos en Alemania a quienes también se les aplicó el rigor del decreto del gobierno nacional, confiscatorio de los bienes de ciudadanos alemanes residentes en el país, luego de la ruptura y declaración de guerra a las potencias del Eje. *La Memoria* se refería, por último, a las grandes y solemnes jornadas de luto y rememoración por las víctimas del holocausto nazi mediante las gigantescas concentraciones de la colectividad en el Luna Park el 3 de Septiembre de 1944, el 4 y el 14 de Marzo de 1945. Hubo paro de actividades comerciales, industriales y profesionales de los judíos, memoriales religiosos y asambleas populares durante toda la semana de duelo (*Mundo Israelita*, 28-4-45, pág. 2).

Bibliografía actualizada, recomendada por el autor para la reproducción en la presente edición de *Nuestra Memoria*, adicional a la citada en el artículo original

- Ben Dror, Graciela. "La revolución militar, la Argentina católica y los judíos. 1943-1945", en: Amilat (ed.). *Judaica Latinoamericana. Estudios Históricos-Sociales III*. Jerusalem, Magnes Press-Universidad Hebrea, 1997, pp. 227-244.
- Halperin Donghi, Tulio. *La Argentina y la tormenta del mundo. Ideas e ideologías entre 1930-1945*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, cap. V.
- Lvovich, Daniel. *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 2003, cap. X.
- Senkman, Leonardo. "La cuestión judía en los imaginarios sociales y políticos del populismo durante Vargas y el primer peronismo", en: *Índice. Revista de Ciencias Sociales*. Nº 22, 2004. Buenos Aires, CES-DAIA, pp. 120-154.
- Senkman, Leonardo. "La revolución de junio de 1943 en Entre Ríos y los colonos judíos. Un capítulo de historia étnica y regional", en: *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. Vol. 76-77, 2003-2004. Buenos Aires, pp. 109-129.
- Senkman, Leonardo. "Populismo latinoamericano, etnicidad y organizaciones fascistas. Los casos de la AIB brasilera y la ALN argentina", en: *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos*. Vol. VI. Iquique, Universidad Arturo Pratt, 2005, pp. 85-107.

Cine y *Shoá*, los debates actuales

Lior Zylberman*

En los últimos años se ha iniciado una serie de debates y nuevos enfoques en el estudio de la imagen cinematográfica y la representación de la *Shoá*. A continuación presentaremos algunos de los argumentos que se plantean, a fin de incluirlos en el debate actual sobre los nuevos parámetros en la gestión de la memoria pública y las implicaciones que esto acarrea.

Si bien son muchos los escritos desde el campo de la filosofía, algunos continúan el *dictum* adorniano y otros ponen en tela de juicio lo dicho por el filósofo alemán, recordando –incluso– que Adorno, en cierta forma, amplió el espectro de aquella reflexión animándose a instar al arte y la representación.¹ Textos como el de Jean-Luc Nancy² o Georges Didi-Huberman³ resultan más que sugerentes, reflexivos y estremecedores. Es más, en este último resulta alarmante la forma a la que ha arribado el debate, cayendo incluso en la ofensa y el agravio –asemejándose a una rivalidad deportiva–, entre las argumentaciones de Didi-Huberman, por un lado, y Élisabeth Pagnoux y Gérard Wajcman, siguiendo los argumentos de Claude Lanzmann, por el otro.

No es nuestra intención echar más leña al fuego reavivando ese debate.

* Investigador y becario de UBACYT. Licenciado en Sociología (UBA). Cursó la Maestría en Comunicación y Cultura (UBA). Es profesor adjunto de Guión en la carrera de Diseño de Imagen y Sonido (UBA). Ha sido docente en el Instituto ORT 2, en la carrera de Cine y TV, y en TEA Imagen.

¹ Adorno, Theodor. “La educación después de Auschwitz”, en: *Consignas*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

² Nancy, Jean-Luc. *La representación prohibida*. Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

³ Didi-Huberman, Georges. *Imágenes pese a todo*. Barcelona, Paidós, 2004.

Lo interesante es que mientras estos filósofos emprendían aquellas discrepancias, en el Museo Imperial de Guerra, de Londres, se llevaba a cabo un simposio, al cual asistieron historiadores, archivistas, sobrevivientes, académicos y realizadores, a fin de discutir cómo el cine, la imagen en movimiento, ha contribuido a concientizar y entender no sólo la *Shoá*, sino el nazismo. El encuentro tuvo como título “Holocausto, genocidio y la imagen en movimiento. Representaciones en el cine y la televisión desde 1933”, y es así como se denomina el libro editado por Toby Haggith y Joanna Newman, como resultado de aquel simposio.⁴ Al mismo tiempo, diversos investigadores continuaron muchas de las líneas que allí se vislumbraron. Es nuestro deseo, entonces, exponer estas nuevas corrientes y discusiones en torno a la imagen, la representación y la *Shoá*.

Tal como lo demuestra Annette Insdorf, los campos de concentración nazis han sido objeto de representación cinematográfica desde una época muy temprana.⁵ Un filme como *Mujeres heroicas*,⁶ filmado en Auschwitz en 1948, relata la lucha de un grupo de mujeres polacas en aquel campo. Sin embargo, fueron los Aliados quienes hicieron las primeras filmaciones y fotografías en las ruinas de los campos. Incluso los soviéticos, al liberar Auschwitz, emprendieron una representación de la liberación, ya que por motivos técnicos no pudieron filmar en ese mismo momento. Como ha sugerido Vicente Sánchez-Biosca,⁷ el cine –junto con la fotografía– ha servido como prueba: la imagen sirvió como prueba acusatoria en los juicios de Nuremberg. De este modo, un primer cine funcionó en aras de una “pedagogía del horror”.

Es así como nos encontramos con una gran producción de filmes sobre los campos nazis, la resistencia antinazi, o bien, las consecuencias que produjo la guerra en la sociedad; véase, por ejemplo, la gran cantidad de películas de ficción producidas en la Alemania Occidental de posguerra, como también en la Europa del Este. Incluso Hollywood produjo una serie de filmes sobre los campos no bien terminada la guerra; por ejemplo, *The search*.⁸ Sin embargo, casi todas estas producciones omitían en su trama lo sufrido por el pueblo judío bajo el nazismo. En el caso de Hollywood, será recién con la adaptación de *El diario de Ana Frank*⁹ que la suerte corrida

⁴ Haggith, Toby-Newman, Joanna. *Holocaust and the moving image. Representations in film and television since 1933*. London, Wallflower Press, 2005.

⁵ Insdorf, Annette. *Indelible shadows. Film and the Holocaust*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

⁶ Jakubowska, Wanda. *Ostatni etap*, 1948.

⁷ Sánchez-Biosca, Vicente. *Cine de historia, cine de memoria*. Madrid, Cátedra, 2006.

⁸ Zinnemann, Fred. *The search*, 1948.

⁹ Stevens, George. *El diario de Ana Frank*, 1959.

por los judíos durante el nazismo comenzara a cobrar notoriedad en las pantallas cinematográficas.

No es nuestro propósito señalar los elementos que posibilitaron la emergencia de la temática en la agenda tanto política como cinematográfica, pero lo cierto es que el juicio a Eichmann posibilitó la visibilidad de la tragedia, que antes se encontraba velada. Es en este período donde el crimen adquiere, fuera de Israel, un nombre: “Holocausto”. Un hecho no menor. Sin embargo, será recién hacia fines de la década de 1970, a la luz de nuevas generaciones, historiadores e investigaciones, que los debates en torno a la representación de la Shoá cobrarán mayor notoriedad, y una de las producciones que produjo dicha disputa fue la miniserie *Holocausto* (1978), producida y emitida por *NBC* en los Estados Unidos, como también –al poco tiempo– en Alemania. La miniserie, basada en la novela de Gerald Green y con una duración de 475 minutos, produjo uno de los picos más altos de *rating* en toda la historia de la televisión estadounidense; a la vez, este mismo producto generó una encendida ola de debates en Alemania Occidental, repitiendo la gran cantidad de audiencia. La producción, que –a partir de la historia de la familia Weiss y el nazi Erik Dorf– retrata los grandes hitos históricos que llevaron al exterminio de millones de judíos, posibilitó que –por primera vez– millones de espectadores conocieran el destino que habían sufrido los judíos durante el nazismo, un par de décadas antes. A la vez, esto trajo consigo una serie de críticas y estudios en torno a la banalización del Holocausto, la melodramatización de la historia, como también sobre la imprudencia de representar lo acontecido en los campos. Elie Wiesel fue uno de los críticos más acérrimos de esta producción, alegando el carácter único y la imposibilidad de narrar lo que en los campos aconteció. A la par que se discutían fundamentos éticos en torno a la representación, el gobierno de los Estados Unidos, bajo el mandato de Jimmy Carter, impulsaba la creación de un museo estatal sobre la Shoá.¹⁰ Con esto se produce lo que muchos han llamado la “americanización del Holocausto”.

Los debates en torno a la imposibilidad de la representación de la Shoá no evitaron que se siguieran produciendo filmes, tanto de ficción como de estilo documental, a lo largo de los siguientes años. Al mismo tiempo, en los '70, Claude Lanzmann comenzaría a filmar lo que, en 1985, se convertiría en la película *Shoah*. Este filme fue –y aún sigue siendo– arena de largas discusiones, siendo la pluma del propio Lanzmann la que ha escrito

¹⁰ Al respecto, véase, por ejemplo: Novick, Peter. *The Holocaust in American life*. New York, Mariner Books, 1999.

numerosas obras en torno a sus posturas estéticas, éticas y filosóficas. No vamos a dedicar espacio en presentar lo que esta película aportó a las discusiones –hay numerosas obras al respecto–, pero es conveniente remarcar algunas de ellas para comprender los debates actuales. Por un lado, el título mismo se diferencia de las obras anteriores, dándole su documental carácter de *uniqueness* (NdR.: unicidad) al hecho. La duración del filme no sólo supera a la miniserie norteamericana, sino que sus nueve horas y media le dan a la obra un sentido épico que hace de la misma una experiencia en sí misma. La película no posee imágenes de archivo ni banda musical, toda la obra se estructura sobre entrevistas individuales o colectivas, en tiempo presente y en los más variados escenarios, o en visitas a los lugares donde ocurrieron los hechos, tal y como se conservan en el momento de la filmación. En ese sentido, el filme de Lanzmann –semejante a lo que había hecho Alain Resnais al volver a Auschwitz–¹¹ habla desde el presente; es decir, no es una película sobre el pasado. La intención de su autor era que los testigos, los sobrevivientes –muchos de los cuales hablaban sobre el tema por primera vez–, volvieran a aquel tiempo; una repetición, en términos psicoanalíticos. Así, con Raul Hilberg como sustento teórico, el filme coloca en imágenes los testimonios de víctimas, victimarios y perpetradores. El alto grado artístico e histórico de esta película nunca fue puesto en discusión; lo que generó controversia fue el carácter de imposibilidad de representar que le ha dado Lanzmann, la imposibilidad de comprender en imágenes algo que resulta incomprensible; es por eso, por ejemplo, que en su filme “no hay un por qué”: *Shoah* se despliega testimoniando sobre la “Solución final” y no sobre qué llevó a que dicho plan se pusiera en marcha.

En la década siguiente, los estudios y ensayos se vieron acrecentados a partir de dos películas: *La lista de Schindler*,¹² y su posterior proyecto de toma de testimonios, y *La vida es bella*,¹³ alcanzando álgidos debates, tal como se señaló en la introducción. Al respecto, Vicente Sánchez-Biosca se pregunta, precisamente, cómo la visión de Lanzmann en los filmes –también en sus escritos– apenas ha sido contestada, afirmando que, durante un tiempo, existió un consenso “ético” ante los regímenes de visibilidad, que Sánchez-Biosca no erosiona.¹⁴

De este modo, el nuevo siglo trajo consigo cambios significativos, no

¹¹ Resnais, Alain. *Noche y niebla*, 1955.

¹² Spielberg, Steven. *La lista de Schindler*, 1993.

¹³ Benigni, Roberto. *La vida es bella*, 1997.

¹⁴ Sánchez-Biosca, V., op. cit.

sólo en la producción de películas: razones biológicas hacen que cada vez haya menos testigos –tanto víctimas como victimarios– de aquella época, la caída de los regímenes socialistas ha posibilitado la apertura de nuevas fuentes de investigación –no sólo documentación, sino también grandes archivos fílmicos y fotográficos–, y los genocidios en Ruanda o Bosnia hacen pensar sobre las “lecciones no aprendidas” sobre el nazismo, llevando a repensar el criterio de unicidad de la *Shoá*. A la vez, y no es un dato menor, el estatus que ha alcanzado la imagen –el uso de la misma, ya sea por las nuevas tecnologías como por los medios de comunicación– ha obligado a revisar ciertos postulados en torno a la representación de hechos como el Holocausto.

En ese sentido, posee un gran valor la obra de Lawrence Baron, profesor de Historia de la Universidad de San Diego. Si bien, en una primera lectura, su libro *Projecting the Holocaust into the present. The changing focus of contemporary Holocaust cinema*¹⁵ aparenta ser una puesta al día de las filmografías de referencia sobre la *Shoá*, el escrito se encuentra lejos de ser meramente un *racconto* de títulos. Baron se posiciona claramente en la introducción: afirma que durante casi treinta años escuchó y leyó sobre la imposibilidad de representar el Holocausto, su inenarrabilidad y su condición de fenómeno más allá de cualquier comprensión y representación humana, para luego escuchar conferencias sobre diversos aspectos del genocidio. Su irritación al respecto va más allá: comprendiendo al nazismo como un “Estado racial”, invita a incluir en el análisis a otras víctimas del nacionalsocialismo –como, por ejemplo, los homosexuales– en su análisis del filme *Bent*. El autor afirma que su irritación posee un claro origen: su experiencia docente en la enseñanza del Holocausto. Por lo tanto, no hay aquí pretensiones teóricas, sino más bien una gran vocación de ofrecer un rico material de estudio, saliéndose –por ejemplo– del debate canónico “*La lista de Schindler vs. Shoá*”. Si bien Baron se centra exclusivamente en el cine de ficción, la apuesta de Haggith y Newman resulta mucho más amplia y abarcadora; ya desde el título focaliza la problemática en un contexto amplio: la imagen en movimiento. De este modo, los textos presentados en la compilación recorren el cine de ficción, el documental cinematográfico, los películas de propaganda, los documentales televisivos y las muestras en el museo. Pero la urgencia que atraviesa a ambos textos no sólo hace foco en los modos de representación, sino en los usos y, sobre todo, en un espectador en particular: las nuevas generaciones.

¹⁵ Baron, Lawrence. *Projecting the Holocaust into the present. The changing focus of contemporary Holocaust cinema*. Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

Baron introduce el concepto de “trauma”, con el fin de pensarlo de otro modo. Actualmente, el número de sobrevivientes, tanto del genocidio como testigos del nazismo, es cada vez más reducido. Por lo tanto, aquellos que hoy aprenden, leen y ven filmes sobre ese período no son testigos, sino que toman contacto con el hecho a partir de construcciones, ya sean escritas, orales o visuales. Por lo tanto, sugiere que la noción de “trauma” sea vuelta a pensar al abordar este momento histórico. Baron reafirma la posibilidad y capacidad del cine para difundir y divulgar el genocidio judío; en sintonía con Robert Rosenstone, comprende al cine como una vía de insuflar vida al pasado.

Tomando el modelo de géneros, aun reconociendo el actual carácter inestable de dicho término, Baron analiza la estructura de una serie de películas para ilustrar cierto tema. A partir de autores como Rick Altman, piensa géneros como el *biopic* –docudrama–, las historias de amor o las comedias en torno al genocidio judío. Para efectuar su propuesta opta por un criterio metodológico: el documental es dejado de lado, argumentando la gran producción de este género, como también la poca difusión entre los espectadores. Dado que su interés no es hacer una historia de la *Shoá* en la cinematografía, los filmes en los que Baron hace foco son los producidas a partir de la década de 1990; su propuesta, entonces, reside en pensar las posibilidades educativas del cine a las puertas del nuevo siglo. Si bien la filmografía trabajada por Baron aborda producciones europeas, como la ya mencionada *Mujeres heroicas, Korczak*¹⁶ o *Europa, Europa*,¹⁷ su punto nodal reside en las producciones estadounidenses. Bien podríamos pensar que el libro es producto de la “americanización” del Holocausto; efectivamente, Baron menciona esta perspectiva y piensa cómo el hecho ha sido apropiado por la cultura popular norteamericana. Sin embargo, en el caso del cine, intenta demostrar que no se trata de un *boom* iniciado a partir de la década de 1980, sino que proviene casi de la finalización misma de la guerra. Así, trae a la luz películas como las mencionadas *The search* o *El diario de Ana Frank*. Para complementar su hipótesis, Baron se sirve de estadísticas, a fin de probar y comparar la cantidad de producciones sobre la *Shoá* realizadas por los Estados Unidos desde la finalización de la guerra; éstas le sirven de apoyo para despojar las nociones en torno a la importancia del juicio a Eichmann en la cultura visual. Para Baron, el tema forma parte de la cultura popular de los Estados Unidos, pero no resulta ser un

¹⁶ Wajda, Andrej. *Korczak*, 1990.

¹⁷ Holland, Agnieszka. *Europa, Europa*, 1990.

fenómeno exclusivo de los últimos decenios. A su favor menciona que se suele olvidar que los Estados Unidos participó en la contienda europea y también liberó campos; por lo tanto, estos actos son los que han habilitado a Hollywood a producir muy tempranamente este tipo de filmes, concientizando a la población mucho antes que el juicio mencionado.

El capítulo dedicado a la evolución que la cinematografía ha hecho sobre el tema, desde la década de 1940 hasta la de 1990, se torna interesante. Además de las películas ya citadas, Baron menciona como punto de inflexión en el cine europeo al filme *La tienda de la calle mayor*.¹⁸ ¿Será porque obtuvo un Oscar a la mejor película extranjera de 1965? Más allá de las elecciones efectuadas, lo cierto es que aquí se trasluce no sólo una forma de representación, sino también cómo, con el correr del tiempo, el genocidio judío fue tomando preponderancia en las historias llevadas a las pantallas. Los filmes de Jakubowska o Zinnemann antes mencionados no colocaban su atención en “lo judío”: el primero se centra en un grupo de mujeres de la resistencia polaca confinadas en Auschwitz, donde las judías son un grupo más entre las recluidas; el segundo narra la historia de un niño que fue liberado de un campo, en el cual perdió a toda su familia; en síntesis, aborda el problema de los sobrevivientes.¹⁹ El punto culminante de esta evolución es alcanzado con la ya citada miniserie *Holocausto*. A partir de allí, claramente el cine ha encontrado una estética, un modo de representación y puesta en escena: por medio de géneros que toquen la sensibilidad del espectador y tramas que exalten valores.

Así, ya a partir de 1980 asistimos a una proliferación de formas y públicos. El genocidio judío ocupa el lugar primordial en la producción fílmica de dicho período, abordándose a través de diversos géneros: la *biopic*, con películas como *Triunfo del espíritu*²⁰ o la mencionada *Europa, Europa*; las historias de amor entre judíos y gentiles, como *Marta y yo*²¹ o *Bent*;²² comedias, como *La vida es bella*, *Pascualino siete bellezas*²³ o *Tren de vida*.²⁴ A la pregunta sobre si se pueden hacer filmes para niños y adolescentes, Baron aborda una serie de películas ideadas para ese tipo de público, donde se rescata la ética y ciertos valores, mencionando –entre otros filmes– *La*

¹⁸ Kadár, Ján-Klos, Elmar. *La tienda de la calle mayor*, 1965.

¹⁹ Si se presta atención a la narración de *Noche y niebla*, veremos que la palabra “judío” es mencionada una sola vez, cuando el narrador señala -al momento de la construcción de los campos– su próxima “población”.

²⁰ Young, Robert. *Triunfo del espíritu*, 1989.

²¹ Weiss, Jirí. *Marta y yo*, 1991.

²² Mathias, Sean. *Bent*, 1997.

²³ Wertmüller, Lina. *Pascualino siete bellezas*, 1975.

²⁴ Mihaileanu, Radu. *Tren de vida*, 1998.

*aritmética del diablo*²⁵ –donde Auschwitz es leído en clave de *El mago de Oz*, bajo el lema “Oz-Schwitz”– y *Milagro a medianoche*,²⁶ producción de la factoría Disney para sus películas televisivas. Ésta se centra en la solidaridad –valor a resaltar– forjada por los daneses en la evacuación de la población judía hacia Suecia.

Los dos últimos capítulos se centran en problemáticas más concretas, dejando de lado –en cierta forma– los géneros. Uno se ocupa de las suscitadas en filmes recientes: el neonazismo, en *Rosenzweig’s freedom*;²⁷ aquellos que salvaron y escondieron judíos, como la mencionada *La lista de Schindler*; o el silencio colectivo, en *Una chica muy rebelde*.²⁸ La última sección aborda películas producidas en el nuevo siglo, preguntándose en torno a las nuevas formas de proyectar el pasado en el presente: se ocupa, así, de filmes donde se humaniza a Hitler –*Max*²⁹ o la miniserie *Hitler*–;³⁰ los límites del realismo son llevados al extremo en películas como *La zona gris*;³¹ o bien, el Holocausto es tomado como “metáfora pop” en *X-Men*.³²

Es claro que la cantidad de producciones cinematográficas en torno a la temática se ha acrecentado en los últimos tiempos. Vemos que la *Shoá* posee, hoy por hoy, una pluralidad de temas y estéticas posibles, no existiendo un solo modo de representación, sino, más bien, modos. Esto lleva a revisar la hipótesis expresada por Baron al iniciar su trabajo: ¿cómo debe ser pensada la noción de “trauma” en nuestros días? ¿Es ésta aún válida?

Esta pluralidad de modos se ve reflejada en las diversas ponencias compiladas por Haggith y Newman. Aquí se discute la imagen en un sentido más amplio: si bien se dejan de lado las fotografías, las imágenes en movimiento analizadas se centran tanto en el cine y la televisión como en las exposiciones.

Se podría afirmar que, por el origen mismo de los escritos, *Holocaust and the moving image* se nos presenta como una lectura de debates y problemáticas antes que afirmaciones imperativas o prescripciones. En síntesis, usos de la imagen en movimiento.

La primera sección se encuentra consagrada a la imagen como testigo. De este modo piensan al propio museo, el Imperial War Museum, y su

²⁵ Deitch, Donna. *La aritmética del diablo*, 1999.

²⁶ Cameron, Ken. *Milagro a medianoche*, 1998.

²⁷ Targownik, Liliane. *Rosenzweig’s freedom*, 1998.

²⁸ Verhoeven, Michael. *Una chica muy rebelde*, 1990.

²⁹ Meyjes, Menno. *Max*, 2002.

³⁰ Duguay, Christian. *Hitler*, 2003.

³¹ Blake Nelson, Tim. *La zona gris*, 2001.

³² Singer, Bryan. *X-Men*, 2000.

muestra sobre la Shoá. Allí se exhibían en torno a las decisiones tomadas al momento de montar la muestra, la recolección de imágenes, como también la falta de ellas. En sintonía con lo expresado por Baron, los numerosos visitantes del museo son personas que no han vivido en aquella coordenada temporal, no poseen una memoria directa y vívida de los acontecimientos, sino una mediada. Por lo tanto, se piensa el uso de las imágenes en los museos como forma de estimular la imaginación del visitante.

Un siguiente trabajo se focaliza en el estatuto de la imagen en movimiento como evidencia jurídica; en consonancia, otros trabajos recorren las experiencias de los equipos de filmación de los británicos en la liberación de Bergen Belsen. Durante la guerra misma, la imagen en movimiento cobra un nuevo estatuto, un nuevo tipo de aura –podríamos decir– que es la noción de prueba y de testigo. En un nivel diferencial, se rescata la labor documental de la BBC, el trabajo realizado por Lauren Rees al sumarse al diseño de la muestra del museo, que resultó de vital importancia.

En la sección dedicada a examinar el cine como propaganda se produce una doble mirada sobre los filmes realizados por los nazis, por un lado, y los de los Aliados. De este modo se historian *El judío eterno*³³ y *El judío Süss*,³⁴ así como también las películas realizadas en el campo de Theresienstadt.³⁵ Como contrapartida se analizan filmes como *The Negro soldier*, documental norteamericano que reconoce los esfuerzos de los afroamericanos en la guerra, y también producciones antifascistas del Ministerio de Información británico, como *Calling Mr. Smith* o *Man. One family*.

Quizás el fuerte del capítulo “Documental y televisión” no radica en la revisión e historización de *Noche y niebla* o *Shoah*, sino en la exposición sobre los trabajos de Michael Darlow, realizador y productor de la serie *Mundo en guerra*,³⁶ haciendo hincapié en el episodio “Genocidio”, o la de Lauren Rees y su obra *Los nazis. Una advertencia de la historia*.³⁷ En esa misma sección y en consonancia con los planteos invocados por Baron, la directora Orly Yadin presenta su corto animado,³⁸ demostrando otra estrategia de representación.

³³ Hippler, Fritz. *El judío eterno*, 1940.

³⁴ Harlan, Veit. *El judío Süss*, 1940.

³⁵ Al respecto existe un documental sobre el director y actor judío Kurt Gerron, a quien –luego de trasladarlo hacia este campo– se le encarga la dirección de una de esas películas. Gerron moriría en Auschwitz, en octubre de 1944. Ver: Clarke, Malcolm-Sender, Stuart. *Prisionero del paraíso*, 2002.

³⁶ Darlow, Michael. *Mundo en guerra*, 1973.

³⁷ Rees, Lauren. *Los nazis. Una advertencia de la historia*, 1997.

³⁸ Yadin, Orly. *Silence*, 1998.

En la sección dedicada a los largometrajes de ficción cabe destacar el escrito de Jack Gold, director de *Escape de Sobibor*,³⁹ como también aquellos que se centran en cinematografías nacionales, como la de Polonia o la de Italia. Hay aquí también un debate en torno a la educación y a la utilización de las películas como estrategias educativas; de este modo, el acento es colocado en la transmisión y comprensión de experiencias no vividas. Esa misma línea fue planteada en una mesa, la cual fue llamada “Derecho a réplica”, donde los sobrevivientes del nazismo expresaron sus inquietudes, sospechas y satisfacciones en torno al cine y el Holocausto. Claramente pueden percibirse las diferencias entre experiencia, representación y transmisión, residiendo una de las conclusiones a las que se arriba en la posibilidad que da la imagen en movimiento en cuanto conservadora de los testimonios de sobrevivientes, propiciando, así, estrategias educativas antes impensadas.

Si bien todo el libro coloca su atención en la *Shoá*, varios escritos giran en torno a otros genocidios, como también a otras víctimas del nazismo. Así como en un momento se tendió a especificar el genocidio judío por sobre otro crimen nazi, se percibe un nuevo movimiento en torno a pensar a las otras víctimas del nazismo como una inclinación hacia otros genocidios. Baron lo manifiesta claramente, y también los trabajos compilados por Haggith y Newman. El Holocausto se alza, así, como un legado y una lección para las nuevas generaciones, promoviendo metáforas para pensar la contemporaneidad y también sucesos actuales: Bosnia, Camboya o Ruanda.

Peter Novick señaló que los debates en torno a la representación no afectan a la sociedad en general. Al contrario, sostiene que los filmes más acusados de trivializar resultan efectivos para la conservación de la memoria. Con esto podríamos pensar dos líneas planteadas por Alejandro Baer:⁴⁰ la *Shoá* ya forma parte de la cultura visual de nuestras sociedades y también se sirve de ella para su transmisión y educación. En esa línea de pensamiento, Baer pone reparos en cuanto a la banalización que puede devenir de la masiva producción fílmica que ha suscitado el tema, pero –en forma paradójica– afirma que es gracias al cine –y a títulos como *Holocausto* o *La lista de Schindler*– que el genocidio nazi fue conocido a nivel masivo. Es decir, este tipo de producciones posibilitaron que el tema saltara el cerco académico y obtuviera el reconocimiento que hoy día posee.

³⁹ Gold, Jack. *Escape de Sobibor*, 1987.

⁴⁰ Baer, Alejandro. *Holocausto. Recuerdo y representación*. Madrid, Losada, 2006.

Resulta significativo señalar que ninguna de las dos obras ha cuestionado la posibilidad o el deber de representar, sino todo lo contrario: ambas partieron de la pregunta “¿de qué modo representar?”. Al decir de Baron, habida cuenta la cantidad y calidad de películas sobre la Shoá –en particular, en los dos últimos decenios–, lo que ha quedado obsoleto es la cuestión de si el Holocausto puede representarse en filmes. Ahora, la pregunta es otra: ¿cuáles son las estrategias de representación a utilizar a fin de que este tema resulte relevante y pertinente para las futuras audiencias?

En ese sentido creemos que hay dos líneas teóricas a seguir en la indagación entre el cine y el Holocausto. Por un lado, la noción de “uso”. Siguiendo la paradoja planteada por Baer, las imágenes sobre los campos y el período nazi proliferan por doquier; del mismo modo, el cine es utilizado como instancia pedagógica en escuelas, seminarios, charlas, etc. Es allí, entonces, donde los historiadores e investigadores advierten sobre los límites de la representación: en el uso. ¿Hay, entonces, un correcto uso de las imágenes? Más que un “correcto” uso, en las estrategias de representación debería primar la cautela. Vayan aquí dos ejemplos. El primero se debe a las particularidades propias de la cinematografía: una película nunca relata la totalidad de un hecho histórico; por lo tanto, se debe tener ciertos reparos al momento de utilizar al cine como fuente de estudio de la Shoá, tomándola como una fuente más, como un modo de representar el hecho y no como el hecho en sí. De este modo, un filme siempre debe ser contrastado con otra fuente, ya sea otra película o documentos; a la vez, se debe tener en consideración lo que señaló Peter Burke, parafraseando a E. H. Carr, quien sugería estudiar al historiador antes de ponerse a analizar los hechos. Burke, entonces, afirma que antes de estudiar el filme como un documento debería estudiarse al director,⁴¹ no con el fin de mancillar a la película, sino para conocer cuáles fueron las intenciones del realizador, los intereses en juego e, incluso, las fuentes tomadas para la producción del filme.

El último punto que quisiéramos mencionar tiene relación directa con lo expuesto por el productor Lauren Rees, como también su obra televisiva: los documentales *Los nazis. Una advertencia de la historia y Auschwitz. Los nazis y la solución final*.⁴² Realizados para la BBC, Rees comenta que lo motivó a realizar la primera serie la ausencia cada vez mayor de testigos directos y la falta de conocimiento de las nuevas generaciones. Sin embar-

⁴¹ Burke, Peter. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica. 2005, pág. 203.

⁴² Rees, Lauren. *Auschwitz. Los nazis y la solución final*, 2005.

go, su deseo no se centraba en los campos nazis, sino en cómo fue posible el nazismo. De este modo, una de las características de sus obras es que los nazis no son tomados como demonios, sino como humanos. Rees comenta que, al momento de hacer un programa especial sobre Joseph Goebbels, entrevistó a una persona que había trabajado para su ministerio. Ésta comentó que esos años fueron los mejores de su vida, más allá de la tragedia que el nazismo provocó. Esa declaración llevó a Rees a desarrollar *Los nazis...* La serie, entonces, se centra en imágenes de archivo –muchas de ellas, recuperadas tras la caída de los regímenes socialistas– y entrevistas a testigos, perpetradores, (ex) nazis, miembros de *Einatzgruppen...* A diferencia de *Shoah*, no hay una actitud inquisitoria como la de Lanzmann; la serie, que contó con la asesoría de Ian Kershaw, intenta comprender –quizá– lo que Robert Lifton y Eric Markusen llamaron y estudiaron: la “mentalidad genocida”. Para Rees es tan importante la voz de los victimarios como la de las víctimas, y dado que las vidas de ambos se van extinguiendo, considera necesario escucharlas, a fin de comprender lo sucedido.

Rees redobla la apuesta con su serie sobre Auschwitz. Con el mismo tono, explora la historia de ese campo de concentración y exterminio y complejo industrial. Entrevistando a sobrevivientes y victimarios por igual, el documental emplea un elemento que en la obra anterior no fue utilizado: la reconstrucción. Hay aquí, entonces, recreaciones con actores, como también reconstrucciones a través de imágenes digitales producidas por computadora. ¿Es acaso una violación a la prohibición de representar? ¿Una falta ética? Creemos que resulta todo lo contrario. Rees lleva adelante las reconstrucciones en base a mapas, planos y documentos, creando –así– una nueva fuente, acorde a las tecnologías del momento.

Para finalizar, volvamos a la pregunta antes planteada: ¿cuáles son las estrategias de representación a seguir a fin de que este tema resulte relevante y pertinente para las futuras audiencias? Creemos que antes de indagar en políticas de la memoria, se debe pensar en “políticas de la imaginación”. Tomamos aquí “imaginación” no en el sentido del mero fantasear, sino en el que le dan Benedict Anderson o Paul Ricoeur, entre otros. Este último afirma que la imaginación es un factor crucial para la apertura del conocimiento y la acción.⁴³ Al mismo tiempo, Arjun Appadurai señala cómo los nuevos medios y tecnologías han posibilitado el sentir y el experimentar en forma conjunta; la imaginación es, entonces, un escenario para

⁴³ Ricoeur, Paul. “La imaginación en el discurso y en la acción”, en: Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

la acción.⁴⁴ Si queremos, por ende, pensar en acciones para la transmisión de la Shoá y su pertinencia en el tiempo, la estimulación de la imaginación es una de las tareas a seguir. El propio Didi-Huberman, en el debate mencionado al inicio, ha escrito que para saber, hay que imaginar.⁴⁵

Cuando ya no haya testigos, ¿cómo podremos recordar lo sucedido? ¿Cómo se podrá mantener una memoria de la Shoá? Creemos que es también a través de la estimulación de la imaginación, a través del cine, que puede producirse conocimiento. Sólo así la memoria podrá recobrar impulso. El cine, la imagen en movimiento, resulta ser una de las fuentes más alentadoras para la comprensión del pasado.

⁴⁴ Appadurai, Arjun. *La modernidad desbordada*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

⁴⁵ Didi-Huberman, G., op. cit.

Músicos judíos y nazismo

Exilio e inserción profesional en Buenos Aires

Silvia Glocer*

En septiembre de 1933 -es decir, algunos meses después del ascenso al poder de Adolf Hitler en Alemania-, las actividades musicales y teatrales fueron puestas bajo el control directo de Joseph Goebbels, figura clave del régimen y amigo íntimo de aquél. Como ministro de Propaganda de la Alemania nazi pasó a controlar la literatura, la prensa, el teatro, la radio, las bellas artes y el cine.

Años más tarde, el 19 de julio de 1937, se inauguró en Munich una muestra de arte de vanguardia, denominada por Goebbels “*Entartete Kunst*” (Arte degenerado), que incluía pinturas, esculturas, dibujos y ediciones originales de libros, así como revistas, artículos y bienes patrimoniales de los principales museos del país. Los nazis reunieron todo el material y lo presentaron como un ejemplo de lo que no debía considerarse arte. La mayor parte de las obras que componían aquella exposición fueron destruidas. En algunos casos, la identidad de los autores de las piezas jamás pudo establecerse porque sus creadores habían sido ejecutados. La censura se hizo extensiva a la música de vanguardia, a la cual también se la consideró, junto al jazz y el music hall, como “degenerada” (*Entartete Musik*), y sus músicos fueron perseguidos.

Los músicos judíos fueron incluidos en listas negras -y algunos no ju-

* Licenciada en Artes, con Diploma de Honor, por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Asesora musicóloga de la Biblioteca Nacional y miembro de la Asociación Argentina de Musicología. Realiza el doctorado en Teoría e Historia del Arte, en la Universidad de Buenos Aires, llevando a cabo un trabajo de investigación relacionado a los músicos judíos exiliados en la Argentina en tiempos del nazismo. Recibió, en 2009, una beca nacional del Fondo Nacional de las Artes y una beca doctoral de la Memorial Foundation for Jewish Culture.

díos, por error-¹ y hasta se publicó un diccionario biográfico de carácter antisemita, el *Lexikon der Juden in der Musik*, a cargo de los musicólogos Theo Stengel y Herbert Gerigk.²

Este oscuro panorama, sumado a las acciones de hostigamiento y agresiones que se venían dando desde la llegada del nazismo al poder, más la promulgación de las leyes raciales de Nuremberg, que regían desde 1935, provocaron la emigración de miles de artistas e intelectuales, de una manera sin antecedentes en la historia europea.

Dentro del grupo de músicos -compositores, intérpretes, críticos, musicólogos, pedagogos o *regisseurs*- son más de ochenta los que debieron dejar sus lugares de residencia y puestos de trabajo en distintos países del Viejo Continente -la mayoría vivía en Alemania y Austria- y optaron por Buenos Aires como destino. Algunos -los menos- lo harían solamente como un lugar de paso. La mayoría se quedó a vivir en este país, aun después de finalizada la guerra.³

Habían estudiado en destacadas escuelas de música, como el Conservatorio “Sternschen”, de Berlín; los conservatorios de Hamburgo y Leipzig o la Ecole de Musique, de París, tomando clases con grandes maestros de su época: Ljerkó Spiller, con Alfred Cortot y Jacques Thibaud; Roberto Kinsky, con Zoltan Kodaly; Guillermo Graetzer, con Paul Hindemith y Paul Pisk; Dolly Schlichter, con Arnold Schönberg y Eduard Steuermann; Victor Schlichter, también con Schönberg; George Andreani, con Trailin, discípulo de Rimsky Korsakov; Ana Sujovolsky, con Carl Flesch; Lili Heinemann, con Louis Bachner y Anna Wüllner. La diversidad que presenta este abanico de escuelas, que va desde los músicos promotores de la tradición europea hasta las vanguardias más radicales en aquellos tiempos, da cuenta del rico y variado bagaje que trajeron en su formación estos músicos al país.

¹ Kater, Michael. *The twisted muse. Musicians and their music in the Third Reich*. New York, Oxford University Press, 1997, pp. 84, 85 y 123-125.

² Stengel, Theo-Gerigk, Herbert. *Lexikon der Juden in der Musik. Mit einem Titelverzeichnis jüdischer Werke. Zusammengestellt im Auftrag der Reichsleitung der NSDAP auf Grund behördlicher, parteiamtlich geprüfter Unterlagen*. Berlin, Bernhard Hahnefeld, 1940.

³ En un artículo anterior (Glocer, Silvia. “Acercas de los músicos judíos exiliados en la Argentina durante el nazismo. Biografías preliminares”, en: *Nuestra memoria*. Año XIV, N° 30. Buenos Aires, Fundación Museo del Holocausto, 2008, pp. 17-40) figura un listado de algunos de estos músicos, con sus biografías acotadas. Al momento de escribir este nuevo artículo, la lista se ha ampliado. Igualmente creemos que no es posible considerar a este corpus como cerrado o finito porque es muy probable que otros músicos hayan quedado -involuntariamente- fuera de él, como así también que se sumen con el tiempo nuevos datos biográficos y profesionales que hayan quedado fuera de esta investigación, por desconocimiento. Esperamos que futuros estudios incrementen el número de personas y los datos biográficos y profesionales correspondientes.

Muchos de ellos ocupaban importantes puestos de trabajo, que debieron dejar con la llegada del nazismo al poder. En la Deutsches Opernhaus (o Städtische Oper), la Berliner Staatsoper y otros tradicionales teatros de Alemania. Roberto Kinsky trabajaba en la Ópera de Dresden, Teodoro Fuchs era maestro de estudios, director de coro y orquesta en Danzig y trabajó también en la Ópera del Estado de Stuttgart.

Después de la anexión de Austria (*Anschluss*), ocurrida el 12 de marzo de 1938, setenta y cinco artistas estables e invitados de la Ópera Estatal de Viena (Wiener Staatsoper) fueron despedidos por ser judíos, *Mischlinge* (semijudíos), *Versippte* (de clan judío), hijos de judíos, cristianos y cristianas casados con judías o judíos, o indeseables, por oponerse a las leyes raciales de Nuremberg. Entre los artistas expulsados, Alexander Kipnis, Kolomán von Pataky, Otto Ehrhardt, Ricardo Odnoposoff vinieron para trabajar en el Teatro Colón en determinadas temporadas y radicarse en forma permanente.

También llegaron en esos tiempos Dajos Bela, Efim Schachmeister y Victor Schlichter, quienes dirigían exitosas orquestas de salón, especializadas en jazz y otros géneros musicales, tocando en los principales hoteles de Berlín, París, Londres y otras ciudades europeas. Habían grabado para la Odeon y otros sellos de la época o estaban vinculados al mundo del cine sonoro -como George Andreani-, componiendo la música de los filmes de estudios tan importantes como UFA, en Alemania.

Otros habían obtenido premios internacionales como intérpretes -el violinista Ljerko Spiller recibió el Wieniawsky- o estrenado sus primeras obras como compositores. Guillermo Graetzer estrenó en Viena, en 1936, *Aus den "Kleinen Klavierstücken"* (dos movimientos: "Sehr langsam" y "Tema con variaciones") y algunos *lieders*: *Nun ist der Tag zu Ende*, sobre textos de Hermann Hesse; *Abend*, sobre textos de Hans Bethge; y *An eine Ubekannte*, sobre textos de Wildgans; y la *Fantasia para piano* y, en 1937, la *Sonata en si bemol para piano (Gemessen und wuchtig, Ruhig, Scherzo, Finale)*.⁴

Siguiendo la periodización propuesta por Senkman,⁵ podemos separar a estos músicos en tres grupos, según el momento de su llegada: primer período, 1933-1938; segundo período, 1938-1940; y tercer período, 1941-1945. Dichas etapas están vinculadas con la implementación de las políticas discriminatorias en Alemania y el recrudescimiento de la situación para los judíos y

⁴ Los datos fueron tomados de los programas de concierto que se encuentran en el Fondo Documental "Guillermo Graetzer", perteneciente al Instituto de Investigaciones Musicológicas de la Universidad Católica Argentina, de Buenos Aires.

⁵ Senkman, Leonardo. "La Argentina neutral de 1940 ante los refugiados españoles y judíos", en *Ciclos en la historia, la economía y la sociedades*. Año V, Vol. 5, N° 9. Segundo semestre de 1995.

por las posibilidades de emigración de los destinatarios de dichas políticas. Pero también tuvimos en cuenta, a la luz del análisis referido a las posibilidades de entrada en la Argentina, que en 1938 se produjo una gran bisagra en relación a las condiciones de ingreso -cada vez más prohibitivas, con especial énfasis en los judíos- implementadas durante el gobierno de Roberto M. Ortiz, cuando promulgó el decreto 8972, sumado a la circular 11.⁶

Las circunstancias de la partida de Europa y la llegada a este país fueron, pues, diferentes para cada músico, según el momento histórico atravesado: a algunos los esperaban familiares instalados aquí con anterioridad o una asociación de ayuda al inmigrante,⁷ otros llegaron con contratos de trabajo, unos venían con recomendaciones de músicos europeos o de sus propios maestros y el resto debió emprender la búsqueda laboral a su arribo.

La pianista vienesa Sofía Knoll llegó al país a comienzos de 1936 y acudió al compositor Juan Carlos Paz:

Se presentó sin previo anuncio ni preparación y se instaló dentro de los límites de nuestra simpatía, luego de nuestra amistad, y por fin, de nuestra admiración. Sofí, cuyo primer apodo entre nosotros fue, simplemente, la pianista vienesa, llegó al país y a nuestro Grupo Renovación procedente de Viena, portadora de una tarjeta de presentación de Paul Pisk.⁸[...]9

⁶ Para ampliar este tema: Goñi, Uki. *La auténtica Odessa. La fuga nazi a la Argentina de Perón*. Buenos Aires, Paidós, 2003.

⁷ Como ejemplo podemos citar a la Sociedad de Protección a los Inmigrantes Israelitas (Soprotimis). El avance nazi en Alemania provocó la creación, en la Argentina, de la Sociedad de Ayuda a los Judíos de Habla Alemana (Hilfsverein Deutschsprechender Juden), una institución de asistencia a los inmigrantes, dedicada a encontrarles trabajo y facilitarles préstamos. Fue fundada el 26 de abril de 1933, por un grupo de judíos alemanes activos en instituciones germanas no judías, encabezados por Adolf Hirsch. También se crearon dos comités, cuyos objetivos eran luchar políticamente e informar en favor de los judíos perseguidos. Uno estaba “constituido por los representantes de las organizaciones centrales y antiguas del judaísmo argentino, contaba también con el apoyo de la JCA. El otro estaba auspiciado por los comunistas judíos”. Ver: Avni, Haim. *Argentina y la historia de la inmigración judía (1810-1950)*. Jerusalem-Buenos Aires, Magnes-AMIA, 1983.

⁸ El compositor y musicólogo Paul Amadeus Pisk nació en Viena, el 16 de mayo de 1893, y murió en Los Angeles (Estados Unidos), el 12 de enero de 1990. En 1916 recibió su título de doctorado por la Universidad de Viena. Estudió composición en el conservatorio de esa ciudad. Fue discípulo de Arnold Schönberg y Guido Adler. Se exilió en los Estados Unidos en 1936, donde trabajó en diversas universidades. Además, ejerció la crítica musical y es coautor del libro de teoría *A history of music and musical style*. Para ampliar estos datos, ver: Glowacki, J. *Paul A. Pisk. Essays in his honor*. College of Fine Arts-University of Texas, 1966; Antokoletz, Elliott. “A survivor of the Vienna Schoenberg Circle. An interview with Paul A. Pisk”, en: *Tempo*. New Ser. N° 154, 1985, pp. 15-21.

⁹ Paz, Juan Carlos. *Alturas, tensiones, ataques, intensidades (Memorias II)*. Buenos Aires, De la Flor, 1987, pág. 149.

De esta manera quedó vinculada con el Grupo Renovación, y más adelante, con la Agrupación Nueva Música, encabezada por Paz.

Otros músicos ingresaban a Argentina por el derecho a la “llamada” familiar; es decir, tenían parientes que realizaban sus trámites migratorios y obtenían con anterioridad los permisos de entrada correspondientes. Tal el caso de Guillermo Graetzer, quien -además- había sufrido algunas migraciones internas antes de partir al exilio definitivo.

[...] Tengo para describir dos migraciones:

A: 1935, de Berlín, por no poder continuar mis estudios. Mi profesor privado me tenía que esconder y atender en forma secreta. Una situación peligrosa e insostenible.

B: emigración masiva de Viena.¹⁰

Cuando deja Berlín, Graetzer vive en Viena hasta que se lleva a cabo el *Anschluss*. A mediados de 1938 se rumoreaba que los alemanes estaban llamando a nuevos reclutas, por la Crisis de los Sudetes (*Sudetenkrise*).¹¹ Entre los rumores se decía que, a pesar de la persecución a los judíos, igualmente serían convocados aquellos que estuvieran en edad de hacer el servicio militar. Para evitar esa posibilidad, sus padres lo enviaron a Budapest, a casa de unos tíos.¹² Finalmente, su entrada a la Argentina fue tramitada por su hermana Berta, residente en este país desde unos años antes. Él y la familia contaban, pues, con los permisos de ingreso.

[...] estaba dispuesto a viajar adonde encontrara posibilidades; por ejemplo, ilegalmente a Israel (lo cual no resultó). Finalmente conseguí un permiso de entrada a la Argentina, donde vivía mi hermana.¹³

¹⁰ De una carta que le enviara Guillermo Graetzer al musicólogo Karoly Csipák, con fecha 24 de enero de 1979, perteneciente al archivo privado de su hijo, el músico Carlos Grätzer. Texto original: “*Ich habe 2 migrationen zu verzeichnen: A: 1935 aus Berlin aus Gründen der Unmöglichkeit weiter zu studieren. Meine Privatlehrer mussten mich versteckt und geheim empfangen-ein gefährlicher und unhaltbarer Zustand. B: aus Wien-Massen emigration*”. Se refiere, en su primera migración, al doctor Böttcher, su “*rector espiritual*”, a quien le agradece su carrera musical y la ayuda que le brindó para vencer todas las dificultades. Texto original: “*(...) er war mein spiritus rector; der mir durch alle Schwierigkeiten hinweghalf und dem ich meine musikalische Laufbahn verdanke*”.

¹¹ Nombre dado a los sucesos de 1938, que culminan con la ocupación alemana de Checoslovaquia.

¹² Relato de Kurt Grätzer -hermano menor de Guillermo-, en una correspondencia a Carlos Grätzer, que -a su vez- éste me reenvió a los fines de este trabajo, el 23 de marzo de 2009.

¹³ De la carta citada. Texto original: “*(...) ich war bereitdahn zu fahren, wo ich Einreisemöglichkeiten sah, auch z.B. illegal nach Israel (was missglückte). Schliesslich erhielt ich ein e Einreise erlaubniss nach Argentinien, wo meine Schwester lebte*”.

Victor Schlichter, director de orquesta y compositor nacido en Viena, también sufrió una migración interna previa al exilio. Hacia comienzos de 1933, Schlichter venía realizando una brillante carrera en Berlín: era primer violín en el principal teatro de operetas y director de orquesta. Victor ensayaba con su cuarteto en el departamento de su hermana, la actriz y maestra de actores Hedy Crilla.¹⁴ El 31 de enero de 1933, un día después de la asunción de Hitler como canciller de Alemania -según relata Crilla-, al llegar al ensayo *“mi herma no se encontró con dos de los músicos que habían estado en mi departamento, enfundados en sus camisas pardas y armados con pistolas. Victor, que tenía un gran sentido del humor, les dijo: ‘Bueno, yo no podía imaginarme que era más cómodo tocar el violín rodeado de gente armada’. Furiosos, se tiraron sobre él y querían destrozarlo; lo hubieran conseguido de no intervenir los demás músicos. Entonces fue a la dirección y les dijo: ‘Señores, yo me voy’. (...) Al día siguiente, los nazis fueron a buscarlo, con una orden de arresto por ser comunista y haberlos amenazado”*.¹⁵ Victor partió en tren hacia Viena.

Años más tarde, Schlichter recibió desde la Argentina la propuesta de un contrato de trabajo para dirigir la orquesta de radio *El Mundo*. Se embarcó en Génova, el 18 de diciembre de 1936, a bordo del buque “Conte Biancamano”. Llegó a Buenos Aires el 31 de diciembre, junto a los demás integrantes del cuarteto “Los bohemios vieneses”: Paul Luckas, Ferry Hilscher y Laszlo Hirschl.

El contrato adquiría, en estos casos, además del valor profesional, uno de inserción en redes y otro jurídico, teniendo en cuenta que les habilitaba el derecho de ingreso al país, que -como dijimos- contaba con serias restricciones.

En otros casos, un dispositivo mixto permitía algunas de estas entradas, combinando la ayuda de miembros de la comunidad judía trayendo a pares con el apoyo de lo profesional, sin estar esto último signado exclusivamente por una pertenencia judía.

La construcción de estas biografías nos reveló una cantidad de situaciones respecto de este particular grupo de exiliados. Siguiendo esos itinerarios personales advertimos las confluencias entre algunos de ellos, con el objeto de dar cuenta de la rica trama de encuentros e intercambios operados. Los factores comunes que los ligaban -su pertenencia al pueblo judío, su profesión de músicos y su calidad de inmigrantes- hicieron que

¹⁴ Hedy Crilla (1898-1984), nacida en Viena, también se exilió en la Argentina, en 1940.

¹⁵ Roca, Cora. *Días de teatro. Hedy Crilla*. Buenos Aires, Alianza Editorial, 2000.

entre ellos se establecieron contactos y se entretejió un entramado de redes, tanto en la relación maestro-discípulo como de diversas vinculaciones profesionales en torno a asociaciones, agrupaciones musicales, orquestas, coros, instituciones educativas. También establecieron vínculos con músicos judíos llegados en la ola inmigratoria anterior, con pares nacidos en la Argentina y con otros no judíos que llegaron al país escapando, por claros desacuerdos con el régimen nazi o la dictadura de Francisco Franco, como los casos de Esteban Eitler, Fritz Busch, Erich Kleiber, Erich Engel, Carl Ebert, Kurt Pahlen o Julián Bautista.

De todas estas historias de vida rescatamos, entre muchas otras cosas, la capacidad de adaptación al medio cultural y social. Según nuestro análisis, la mayoría de estos músicos se insertó, fundamentalmente, en torno a los siguientes ambientes profesionales:

- 1.- El Teatro Colón.
- 2.- La Asociación Cultural Pestalozzi Schule, perteneciente a dicho colegio.
- 3.- La Freie Deutsche Bühne, creada por uno de esos exiliados, Paul Walter Jacob.
- 4.- El Grupo Renovación y la Asociación Nueva Música.
- 5.- Las temporadas de opereta en el circuito de los teatros ídich.
- 6.- La industria cultural: el cine sonoro, la radiodifusión, la grabación de discos. La tarea se extendía a las orquestas llamadas “de salón” o “de baile”, especializadas -sobre todo- en jazz y fox-trot.
- 7.- Las asociaciones culturales de la colectividad judía: la Sociedad Hebrea Argentina, la Organización Hebrea Macabi, el Círculo Theodor Herzl, el Ateneo Juvenil Sionista “Kadima”, la Asociación Benefactora Argentina “B’Nai B’Rith”, el Keren Kayemet Leisrael y la Organización Sionista Femenina Argentina, entre otras.
- 8.- La prensa escrita, fundamentalmente el *Argentinisches Tageblatt* y el *Semanario Israelita*.

Las áreas de la música en que desarrollaron sus actividades en la Argentina fueron diversas: hubo quienes se dedicaron a la composición, la investigación musicológica, la crítica musical, la interpretación tanto de música universal académica como del tango, el jazz, la música litúrgica o el klezmer, la creación y participación en instituciones educativas y de divulgación musical, la formación, dirección o participación en asociaciones gremiales de músicos, la formación de orquestas sinfónicas o de cámara o

conjuntos de cámara o fueron fundadores de orquestas, la edición de revistas especializadas en música o la dirección orquestal y la rège de ópera. La radio y el cine fueron grandes lugares de trabajo para muchos de ellos. Algunos ocuparon puestos importantes en ellas: directores de orquesta, concertinos, compositores. Otros, con reconocida trayectoria en el ámbito cinematográfico europeo antes de emigrar, desarrollaron una tarea muy importante en el espacio del cine nacional argentino de las décadas del '40 y '50. Finalizada la guerra, la mayoría de estos músicos se quedó para siempre en este país, y muy pocos decidieron el regreso a Europa o marcharon a los Estados Unidos.

Éstos son algunos avances de los resultados obtenidos hasta el momento, que formarán parte del trabajo de investigación para la tesis doctoral que estamos llevando a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires).¹⁶

En la próxima etapa nos dedicaremos a estudiar en profundidad esos ambientes musicales, que fueron importantes lugares de inserción profesional para estos exiliados. Investigaremos cómo y cuándo se vincularon a cada uno de los circuitos, qué puestos ocuparon, qué contactos tenían antes de llegar, qué relaciones establecieron con otros músicos, judíos y no judíos, exiliados por causas del nazismo u otras.

La tarea está en proceso y deja pendiente una pregunta: ¿cómo hubiera sido la historia de la música argentina sin la llegada de estos artistas? Intentaremos contestar este interrogante dando cuenta del legado que estos músicos dejaron en las distintas áreas donde desarrollaron sus actividades musicales, para que -de esta manera- ocupen en la historia el lugar merecido.

Bibliografía adicional

- AA. VV. *Cuadernos de arte dramático. Documentación. Investigación*. Año I, N° 1. Centro de Estudios de Arte Dramático, Teatro-Escuela "Fray Mocho". Noviembre, 1951.
- Arizaga, Rodolfo. *Enciclopedia de la música argentina*. Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 1971.
- Becker, Howard S. *Los mundos del arte. Sociología del trabajo artístico*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2008.
- Corrado, Omar. "Música culta y política entre 1930 y 1945", en: *Música e investigación*.

¹⁶ Doctorado en Teoría e Historia del Arte, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Director: Dr. Esteban Buch (EHESS, París). Codirector: Mg. Pablo Kohan (UBA). Esta investigación ha obtenido la beca doctoral 2009-2010, otorgada por la Memorial Foundation of Jewish Culture.

- Revista del Instituto Nacional de Musicología "Carlos Vega"*. Nº 9. Buenos Aires, 2001, pp. 13-33.
- Feierstein, Ricardo. *Historia de los judíos argentinos*. Buenos Aires, Planeta, 1993.
- Glocer, Silvia. "Navegando hacia otra tierra prometida. La inmigración de músicos judíos a la Argentina (1933-1945)", en: *Índice 25. Revista de Ciencias Sociales. "Argentina durante la Shoá"*. Buenos Aires, Centro de Estudios Sociales-DAIA, 2007, pp. 159-186.
- Glocer, Silvia. Biografías de Guillermo Graetzer, Germán Weil, Hilde Heinitz y Lili Heinemann, en: *Lexikon verfolgter Musiker und Musikerinnen der NS-Zeit*. Hamburgo, Universidad de Hamburgo, 2009. Ver: <http://cmslib.rrz.uni-hamburg.de:6292/content/home.xml>.
- Glocer, Silvia. "Guillermo Graetzer. Años de exilio", en: Actas de la "Sexta Semana de la Música y la Musicología", organizada por el Instituto de Investigación Musicológica "Carlos Vega" de la Universidad Católica Argentina. Buenos Aires, 2009, en formato CD ROM.
- Lewin, Boleslao. *Cómo fue la inmigración judía en la Argentina*. Buenos Aires, Plus Ultra, 1983.
- Liebermann, José. *Los judíos en la Argentina*. Buenos Aires, Libra, 1996.
- Maranca, Lucía. *Cartas a J. C. Paz*. Buenos Aires, Agrupación Nueva Música, 1987.
- Pellettieri, Osvaldo (dir.). *Teatro de Pueblo. Una utopía concretada*. Buenos Aires, Galerna-Fundación Somigliana, 2006.
- Pohle, Fritz. "Musiker-Emigration in Lateinamerika. Ein vorläufiger Überblick", en: Heister, Hanns-Werner; Maurer Zenck, Claudia; Petersen, Peter (eds.). *Musik im Exil*. Frankfurt, Fischer, 1993.
- Scarabino, Guillermo. "El Grupo Renovación (1929-1944) y la nueva música en la Argentina del siglo XX", en: *Cuaderno de Estudio*. Nº 3. Buenos Aires, Instituto de Investigación Musicológica "Carlos Vega", 2000.
- Schnorbach, Hermann. *Por "la otra Alemania". El Colegio Pestalozzi en Buenos Aires (1934-2004)*. Buenos Aires, Asociación Cultural Pestalozzi, 2005.
- Senkman, Leonardo. "La cuestión judía en los imaginarios sociales y políticos del populismo", en: *Índice. Revista de Ciencias Sociales*. Año 35, Nº 22. Buenos Aires, Centros de Estudios Sociales-DAIA, 2004, pp. 117-173.
- Suárez Urtubey, Pola. "La creación musical en la generación del '45", en: *Historia general del arte en Argentina*. Vol. IX. Buenos Aires, Academia Nacional de Bellas Artes, 2003.
- Weinstein, Ana-Gover, Miryam Esther-Nasatsky, Roberto B. *Trayectorias musicales judeoargentinas*. Buenos Aires, Milá, 1998.

El teatro como resistencia en los campos de concentración nazis*

Mirta Maidana**

Pensar que el teatro pudiera existir en un campo de concentración -y más aún, que hubiera espectadores para una representación- es del todo impensable para nuestro conocimiento actual sobre las condiciones de vida que allí imperaban. Sabemos que la humillación, la enfermedad y el hambre pretendían la total deshumanización y la muerte, pero también que los prisioneros resistieron desde la palabra, la música y la risa, con todo lo que ellas conllevan de humano.

Un acto de resistencia es una fuerza contraria que se ejerce ante hechos o circunstancias que afectan a los individuos; en el caso que nos ocupa, la voluntad de exterminio del pueblo judío.

En la *Shoá*, esta resistencia tomó diferentes formas:

1. La resistencia armada en guetos y campos, por acciones individuales y de grupos partisanos.
2. El sabotaje de trabajadores esclavos judíos a la maquinaria de guerra nazi.

* El presente artículo pertenece a un libro de pronta aparición.

** Actriz y directora de escena, graduada en la Escuela de Arte Dramático de Buenos Aires. Durante quince años dirigió obras teatrales y *performances* en su país y actualmente lo hace en España. Fue docente titular de Producción teatral y asistente pedagógica de Antropología teatral en la Escuela de Arte Dramático de Buenos Aires, profesora de Interpretación en la Escuela de la Asociación Argentina de Actores y en talleres de renombrados maestros argentinos. En España llevó a cabo una investigación sobre mujeres judías en el teatro español e inició una investigación relacionada con el teatro en la *Shoá*, actividad sobre la que dicta conferencias, presenta ponencias en seminarios dedicados al tema y publica artículos en diversos medios académicos.

3. La educación formal y religiosa que se siguió impartiendo a pesar de la prohibición y todas aquellas pequeñas grandes acciones destinadas a sostener la dignidad de las víctimas.

4. La expresión artística en todas sus formas: literatura, pintura, música y teatro.

Los artistas, sin armas ni medios para el sabotaje, tuvieron que afrontar el dilema de morir o luchar con los recursos que les proporcionaba su arte. Muchos eligieron esta opción; de algunos de esos hechos heroicos daremos cuenta en este artículo.

Para entender la naturaleza retórica de la resistencia a través del arte del teatro y el cabaret debemos explorar la idea de situación retórica que expone Lloyd Bitzer: *“Una situación se convierte en retórica cuando la comunicación establecida es usada para sobrellevar o imaginar una situación real. Un trabajo de retórica es pragmático: existe cuando lo que se busca con la acción va más allá de sí misma; su fin último es producir o cambiar el mundo”*.¹

¿Qué es lo que le da su énfasis retórico a las representaciones, las lecturas o el cabaret en los campos de concentración? Simplemente, que las palabras crearon acciones, pensamientos, emociones; entonces, la resistencia a la deshumanización fue posible.

En 1933, al dictarse las leyes de exclusión de los judíos del ejercicio de toda profesión en Alemania, los artistas sólo podían brindar su arte a través de representaciones, conciertos y demás actividades culturales llevadas a cabo por las Ligas Culturales Judías, eventos de judíos para judíos alentados por los nazis, a través de su promotor, el SS Hinkel. Las Ligas se mantuvieron activas hasta su prohibición definitiva en 1941, pero las restricciones artísticas y la persecución sistemática hicieron que muchos artistas abandonaran Alemania y Austria; sobre todo, hacia los Países Bajos.

El campo de Westerbork, controlado -en principio- por la policía holandesa, fue de internamiento hasta 1941. Cuando el país fue invadido por los nazis, se convirtió en un campo de tránsito. Los alemanes deportaron a 60.000 judíos desde Westerbork hacia Auschwitz, 34.000 hacia el campo de exterminio de Sobibor, 5.000 hacia Theresienstadt y 4.000 hacia Bergen Belsen.

En este campamento se encontraron muchos de los conocidos artistas de cabaret de Berlín y Viena que huyeron de Hitler en 1933 y los deportados

¹ Bitzer, Lloyd. “The rhetorical situation”, en: http://staff.washington.edu/crosbr/bitzer_situation.pdf.

en 1941. Entre otros: Max Ehrlich y Franz Engel, el actor Otto Wallburg, Hermann Feiner y Josef Baar, las artistas de cabaret Chaja Goldstein y Alice Dorell, bailarines y músicos como Otto Aurich y Erich Ziegler, la vieja estrella del cabaret Rodolfo Nelson, las ex estrellas de Berlín Camilla Spira y Kurt Gerron, y Willy Rosen, gran compositor de canciones populares, que fue uno de los principales atractivos de la “Kabarett der Komiker”, en Berlín.

En Westerbork fue creado un cabaret por deseo expreso del SS-*Obersturmführer* Gemmeker, comandante del campamento. El encargo fue ordenado a los maestros del cabaret alemán Willy Rosen y Max Ehrlich. En el cuartel general del campo, donde se decidía la suerte de los condenados a muerte que eran enviados en vagones a Auschwitz y Sobibor, hizo construir un escenario; los tableros utilizados para ello eran de una sinagoga demolida en el pueblo cercano. Hace traer instrumentos, telones y vestuario. Westerbork gana la macabra reputación de ser el “bastión del cabaret europeo”.²

Las revistas que Max Ehrlich y Willy Rosen realizaron allí fueron *El humor y melody*, *¡Bravo da capo!* y *Totalmente loco*. Canciones de operetas y populares, coplas ingeniosas y bocetos tontos, números de ballet y cómicos. Tratemos de imaginar la situación: en la primera fila, rodeado de su personal, el comandante en un sillón. “[...] *la gente se rió y aplaudió, era como estar en Berlín, en la Kurfürstendamm*”, recuerda Camilla Spira, actriz y cantante. “[...] *nosotros en el escenario y el público abajo; nos olvidamos de todo durante esas dos horas. No te puedes imaginar eso...*”

Etty Hillesum escribió un diario en Westerbork, hasta su deportación. “*¡Oh, Dios mío! –está escrito–. La sala está llena en toda su capacidad. Y uno se ríe hasta las lágrimas, sí, ¡las lágrimas!*” El periodista holandés Philipp Mechanicus relató su experiencia como espectador, poco antes de su deportación: “*Todos estábamos sentados. Estábamos a un paso de la tumba, y sin embargo, cantamos. Psicológicamente, esto es un enigma. Opereta junto a una tumba abierta... Hacer divertida la muerte... ¡¡haloo..!!*”.

“*Eso fue algo horrible –cuenta Jetty Cantor, gran estrella del cabaret holandés sobreviviente de Auschwitz–. ¿Cuántas veces hemos tenido que decir adiós a los padres y hermanos, a amigos y conocidos en el tren? ¿Cómo se puede volver al escenario, ser gracioso y hacer reír a la gente después?*”

Los hombres y mujeres que actuaron en el cabaret de Westerbork es-

² Max Ehrlich Association. “Revisiting the past. Max Ehrlich theater of despair”, en: <http://www.max-ehrllich.org>, 2002.

peraban tener mejores posibilidades de supervivencia, y algunos de ellos vivían poniendo toda su esperanza en ello. Willy Rosen, por ejemplo, escribió para uno de sus números de cabaret: *“La vida no tiene sentido para aquellos que no tienen suerte. Si no tienes suerte, te resbalas y te caes. Así que le pido a la diosa fortuna que me sea fiel. Toco madera, toco madera, toi-toi-toi!”*.

Max Ehrlich mostró su optimismo así: *“Siempre lentamente hacia delante, siempre con buen carácter. No es tiempo todavía, nos queda mucho tiempo”*. Los artistas de Westerwork usaron el humor como un arma y la risa como una fuerza curativa hasta el amargo final: Ehrlich, que había trabajado -a partir de 1935- para las Ligas Culturales Judías, fue deportado a Westerbork en 1941; en 1944 fue trasladado a Auschwitz, donde fue asesinado. Ese mismo año y en ese campo, Rosen también fue ejecutado.

Vittel era un campamento de internamiento y tránsito ubicado en el noreste de Francia, cerca de Nancy. Fue establecido en 1940. Durante la ocupación alemana fue un paso hacia Auschwitz. Las deportaciones más numerosas comenzaron en marzo de 1942. En la zona ocupada, las autoridades de Vichy se mostraron reacias a actuar contra los judíos de Francia, pero no contra los de otros países. Raul Hilberg estima que dos tercios de los deportados no eran judíos de Francia.³

En 1943 se encontraban en él los prisioneros que los nazis consideraban aptos para ser canjeados por militares alemanes en manos de los Aliados. Entre ellos estaba una joven polaca de madre norteamericana, Mary Berg, cuyo libro *El gueto de Varsovia* fue editado en Nueva York, en 1945; ese mismo año también fue publicado por la editorial Hemisferio de Buenos Aires.⁴ Ella da cuenta, en la entrada del 25 de enero de 1943: *“Los sábados y domingos vamos al cine. Durante la semana se retira la pantalla y el cine se transforma en teatro”*. El 25 de abril de 1943 escribe: *“La comedia musical de Lehar El país de la risa se representó en el teatro de nuestro campo con un éxito extraordinario. Dirigió la representación la famosa actriz inglesa miss L., y el grupo del YMCA (NdR: Asociación Cristiana de Jóvenes) suministró los materiales para los vestidos, que fueron confeccionados por las internadas costureras. Kendall T., una internada inglesa, pintó los decorados. También se representó una revista dirigida por Morris S., un joven músico inglés que organiza aquí una orquesta. Niusia W. actuó en un número polaco de la revista, y ocho parejas, vestidas con trajes regionales polacos,*

³ Hilberg, Raul. *La destrucción de los judíos europeos*. Madrid, Akal, 2005.

⁴ Recientemente publicado en España: Berg, Mary. *El gueto de Varsovia. Diario, 1939-1944*. Madrid, Sefarad Editores, 2010.

bailaron. Bailamos danzas polacas y cantamos muchas canciones, también polacas. Ese número tuvo un éxito extraordinario. Los norteamericanos e ingleses se entusiasmaron. Al día siguiente oímos las siguientes opiniones en el campo: 'Esas polacas están llenas de colorido'. 'Ces Polonaises sont admirables.' (NdR: 'Esas polacas son admirables'.) *El anuncio, antes de la función, de un número polaco produjo muchos sinsabores a los polacos gentiles internados porque se sentían ofendidos de que muchachas judías bailaran danzas polacas. Cuando Niusia W. oyó por primera vez esas quejas, declaró durante uno de los ensayos que dejaría de trabajar en el espectáculo. Pero una razonable polaca gentil le aconsejó no convertirse en instrumento de los fanáticos y que continuara trabajando. Al final, las mismas mujeres polacas que agitaban contra nosotras asistieron a la función y aplaudieron el número polaco, que fue uno de los que tuvo más éxito de toda la revista. Es triste pensar que, después de tantos sufrimientos comunes, haya todavía antagonismos raciales entre nosotras".*

El poeta Yitshak Katzenelson, internado en este campo debido a la obtención de un pasaporte sudamericano, con el que logró salir del gueto de Varsovia, organizó varios eventos culturales; entre ellos, una representación en *Janucá* (NdR: Fiesta de las Luminarias) para sesenta niños internos. Katzenelson escribió en el campo el desgarrador *Canto del pueblo judío asesinado*. El 17 de abril de 1944 fue deportado a Drancy, y luego, a Polonia; se cree que llegó a Auschwitz, donde fue asesinado.

En julio de 1942 se inició la concentración de judíos en el campo de tránsito de Mechelen (Malines), Bélgica. Entre los prisioneros franceses, alemanes, flamencos y daneses había muchos actores. Algunos de ellos fueron obligados por los nazis a realizar espectáculos los sábados y domingos. Las noticias de estos entretenimientos aparecían en la prensa belga para disipar los temores de los judíos escondidos y acallar los "rumores" sobre las atrocidades cometidas por los alemanes en toda Europa.

Pero también había entretenimientos clandestinos. Moshe Potashinsky y su esposa, Mila Veyslitz, ex actores de la Vilner Troupe, los organizaron. Los materiales dramáticos que seleccionaron versaban sobre el sufrimiento histórico de los judíos y también sobre la esperanza de la liberación. El 15 de abril de 1943 fue la última representación porque cuatro días después fueron trasladados a Auschwitz, donde siguieron trabajando. El acto de recordar y compartir textos de humor clásico judío o escenas de Peretz, Bialik y tantos otros autores que expresaban una fuerte pertenencia judía en las humillantes condiciones que conocemos fue un acto de resistencia que reafirmaba la propia identidad.

Curt Daniel escribió un artículo sobre el teatro en los campos de Dachau y Buchenwald, que fue publicado en 1941. Ahí nos dice: *“Las actuaciones en Dachau fueron, por su propia naturaleza, clandestinas y llevadas a cabo por los presos con gran riesgo personal. No había en el campo órdenes específicas que prohibieran esta forma de entretenimiento, pero sabíamos que si nos descubrían, habríamos enfurecido tanto a los guardias SS del campo que el castigo inmediato habría sido la tortura y la muerte”*.⁵

En Dachau, en las chozas ocupadas principalmente por los presos políticos, el divertimento principal era el canto de los *Volkslieder* y las canciones comunes del movimiento revolucionario internacional. Otra forma de entretenimiento fue el cabaret político, al estilo del alemán anterior a la guerra: uno o dos actores realizaban *sketches* en los que criticaban al régimen y se burlaban del personal del campo.

Los domingos, después del “recuento” y la limpieza de las barracas, el campamento estaba tranquilo y sólo había guardias en las torres de vigilancia que rodeaban el campo. Era entonces cuando los presos aprovechaban para crear sus espectáculos. Como los hombres de las SS podían ser fácilmente sobornados, pudieron entrar al campo algunos instrumentos musicales.

Bruno Heilig, sobreviviente de Dachau, relata: *“Cada domingo, una función se realizaba en el campo, con los artistas Fritz Grünbaum, Paul Morgan, Herman Leopoldi y el cantante berlinés Kurt Fuss como animadores; al principio, la sola idea de que hubiera cabaret en el campo nos parecía absurda, y sin embargo, se probó que era un éxito. Fritz Grünbaum y Paul Morgan, reconocidos artistas de cabaret, realizaban sus viejos sketches, que eran muy celebrados por nosotros. Leopoldi obtuvo un gran éxito cantando viejas canciones vienesas y Fuss cantaba sobre las mujeres y el amor... Este cabaret nos brindaba la ilusión y el sentido de la libertad: por una hora o dos teníamos la sensación de estar cerca de casa”*.

Los chistes de Fritz Grünbaum eran repetidos por todo el campamento. Una vez, un guardia se negó a darle una pastilla de jabón y él lo convirtió en una chanza para divertir a sus compañeros: *“Si uno no tiene dinero suficiente para comprar jabón, debe evitar vivir en un campo de concentración”*. Grünbaum murió en Dachau en 1941, por agotamiento, como su colega Paul Morgan, en Buchenwald.

⁵ Daniel, Curt. “The freest theatre in the Reich. In the German concentration camps”, en: *Theatre Arts*. Nº 25, 1941, pp. 801-807.

La popularidad y proliferación del cabaret en los campos se debió, entre otras cosas, a la facilidad con que se podían montar las representaciones: actores, un público dispuesto y un escenario con mantas como telones es la descripción que se repite en los testimonios. El hecho que estos entretenimientos fueran -a veces- ignorados, tolerados o permitidos dependía siempre del humor, carácter y “sensibilidad” de los guardianes y, sobre todo, del comandante del campo. Así fue, por ejemplo, que Viktor Mateska, político vienes y prisionero en Dachau, convenció a los guardias nazis para que les permitieran hacer teatro en el patio del campo, según hace constar Volker Kühn en su artículo “Actuaban para salvar su vida. El cabaret frente a la muerte”.⁶

Cuando el cabaret respondía a órdenes de guardianes o comandantes, el pago solía ser una ración más de comida o un día más de vida; así, la propia supervivencia se convertía en un acto de resistencia. Al rabino Nissenbaum, uno de los líderes del sionismo religioso de Varsovia, se le ha adjudicado este concepto: “Ésta es una hora de santificación de la vida y no de Santificación de Dios a través de la muerte. Anteriormente, los enemigos de los judíos quisieron convertirlos, y en reacción, el judío sacrificaba su alma por la Santificación de Dios. Ahora, el tirano pide su vida. El judío está obligado a defenderse y preservarla a toda costa”. Y eso es lo que estos artistas hicieron.

En Buchenwald, el cabaret también fue clandestino. El político era hecho por *amateurs* y el no político, por profesionales. El escritor y dramaturgo austríaco Jura Soyfer, entre otros, proveía los textos que se representaban. Soyfer escribía textos para cabaret político desde 1929. Fue el autor, junto al compositor Herbert Zipper, de *La canción de Dachau*. Murió en Buchenwald, de tifus, el 16 de febrero de 1939.

El sector femenino del campo reunía a ocho mil mujeres; entre ellas, un mil judías. El siguiente testimonio, recogido por Eliahu Toker y Ana Weinstein en *Seis millones de veces uno*,⁷ pertenece a Janka Wasserman, nacida en Polonia y que encontró en Argentina su hogar:

“[...]al escribir estas líneas, tengo ante los ojos el enorme block judío, débilmente iluminado en la medianoche del año nuevo del '44 al '45. Las innumerables cuchetas de cuatro pisos están repletas de internadas que se asoman sacando por las ‘ventanas’ de las cuchetas sus cabezas esque-

⁶ Kühn, Volker: “They played for their life. Cabaret in the face of death”, en: http://www.jewish-theatre.com/visitor/article_display.aspx?articleID=529.

⁷ Toker, Eliahu-Weinstein, Ana. *Seis millones de veces uno*. Buenos Aires, Ministerio del Interior, 1999.

léticas, observando con ojos asombrados y ardientes a una veintena de muchachas que, en el rincón más amplio del block, al lado de la ventana, estaban atareadas alrededor de unas sillas rotas, con grandes papeles en las manos. Eran las mismas muchachas que, desde hacía varias semanas, venían sacrificando el sueño de sus noches y, con el último resto de condición humana que aún quedaba en nosotras, estaban preparando la velada de esa noche. Habían trabajado -en los baños iluminados de noche por una pálida lámpara- escribiendo, componiendo poemas, incluso un discurso en el que predecían, disfrazadamente, el inminente fin del opresor, y otros números repletos de símbolos.

Continúa:

¿Dónde habían conseguido aguja e hilo? ¿De dónde habían sacado papel y lápices para anotar sus creaciones para esa velada? ¿De dónde habían sacado esas sillas rotas? Habían comprado todo eso a cambio del único trocito de pan que recibíamos en el curso del día. ¿Y de dónde habían sacado fuerzas para renunciar a ese trocito de pan? (...)

Recuerdo cómo finalizó aquella velada. La síntesis del programa era un poema titulado Tiempo; por lo tanto, en el rincón donde tenía lugar el “espectáculo” habían extendido las muchachas una gran hoja circular de papel, en la que habían practicado doce orificios redondos del tamaño de una cabeza y le habían dibujado dos agujas. Imitaba un reloj, y por cada uno de los orificios asomaba la cabeza de una de las muchachas.

Recitaron entonces un poema que ellas mismas habían compuesto y que terminaba así: “El año tiene doce meses, cada mes tiene treinta días, cada día tiene 24 horas, cada hora tiene sesenta minutos, cada minuto tiene sesenta segundos y cada segundo duele...”

Ruth Elias, en un reportaje hecho por Volker Kühn, testimonia que en el Año Nuevo de 1944, en el campo adjunto de Buchenwald, Taucha, las mujeres se sentaron en ronda y comenzaron a cantar canciones de sus países de origen: Hungría, Francia, Yugoslavia, Polonia, Checoslovaquia. Ruth fue la única que cantó una canción en alemán. *“De repente, el comandante del campamento estaba detrás de mí. Pensé que había llegado mi final. Entonces me dijo: ‘Dentro de diez días debe preparar un programa completo de cabaret’. ‘Nunca he hecho algo así antes’, le dije. Él contestó: ‘Si no obedeces, te vas a la izquierda’ [durante las selecciones, la derecha era la vida y la izquierda, la muerte]. Con mis compañeras y los gitanos, que eran excelentes músicos, hicimos lo que pudimos. Los SS aplaudieron, a pesar de que aprovechamos para decir entre líneas cosas en nuestro idioma, que no podían entender”.*

Mila Veyslitz, deportada desde Malines, organizó programas de canciones y lecturas de escenas en el bloque 10 de Auschwitz, y Kitty Hart, en su libro *I am alive*,⁸ nos relata que en 1944, con la llegada de las judías griegas de Atenas, el campo tuvo una bocanada de aire joven y fresco porque cantaban maravillosamente. Cuando la canción elegida era *Momma*, las prisioneras no dejaban de llorar porque la mayoría había perdido a su madre o a sus hijos. Tras la llegada de las judías húngaras hubo un pequeño ballet que presentaba bailes típicos de su tierra. Algunas veces, los SS convocaban a estas mujeres y las obligaban a cantar y bailar para su esparcimiento, a cambio de una ración extra de comida. Eran muy populares las presentaciones de las actrices cómicas, con escenas donde se imitaba y ridiculizaba a las SS; así, estas mujeres se ayudaban y ayudaban a sus compañeras a hacer la vida de los campos más tolerable.

Las actividades culturales en Auschwitz eran clandestinas, y por lo general se componían de canciones y lecturas, cuando se tenía algún libro, representaciones de escenas recordadas y discusiones literarias.

En Auschwitz III, Moshe Potashinsky, junto al dramaturgo Joseph Wolf y el profesor Itzhak Goldman, fueron los encargados de organizar los entretenimientos. Potashinsky, en sus memorias, describe una de esas representaciones: “*El público rodeaba, sentado en bancos y camas, a los actores, que recitaban fragmentos de Tevie, el lechero, y de obras de Chaim Grade y Moishe Kulbak*”.

A veces, el orden se invertía: primero, las canciones, y luego, lecturas de Isaac Peretz, Bialik, Nadir y otros. Los programas solían terminar con el tema *Nuestra ciudad está ardiendo*, con letra del poeta Mordechai Gebirtig. Esta canción conmemora el pogromo de Przytyk, Polonia, en 1936. Las comunidades judías de ese país reaccionaron con huelgas en todo el territorio ante ese ataque y por el juicio posterior, que condenó a catorce judíos a varios años de cárcel por defenderse. La elección de esa canción nos induce a pensar que esos artistas, que se encontraban cercados por el hambre y viviendo con el humo permanente de las chimeneas frente a sus ojos, tenían -aún en 1943- espíritu de lucha, esperanza y solidaridad.

Jonas Turkow relata una presentación de los actores Moishe Pulaver y Sami Roseblum: “*El programa consistía en canciones y recitados de escenas de A. Stenberg y Moishe Nadir (...) esta representación se hizo para los prisioneros que trabajaban en ‘Canadá’;*⁹ los actores recibieron cigari-

⁸ Hart, Kitty. *I am alive*. London, Abelard Schuman, 1961.

llos al finalizar". Este programa se realizó también en el *block* número 13 y en el hospital.

Seweryna Szmaglewska¹⁰ es una escritora polaca sobreviviente. En su libro *Una mujer en Birkenau* da el siguiente testimonio: "*La señora Kielanowska es una actriz de teatro originaria de Vilna. Está sentada sobre una pila de mantas sucias (...). Una vez más, vuelve a sentir la llamada del teatro, y entonces, actúa. Las prisioneras que la escuchan siguen con la mirada cada expresión, cada gesto suyo, ven la sala del teatro llena de público y cómo el brillo de las velas se va apagando hasta que queda sólo un tenue resplandor al borde del telón. En escena está Walentyna Aleksandrowicz-Kielanowska. Por un momento, el barracón deja de existir, las montañas de mantas se convierten en butacas, donde las prisioneras se sientan para vivir el espectáculo. Los rostros están absortos ante el relato de la actriz. No es sólo la alegría de escuchar una bella historia. Los rostros de las prisioneras expresan algo más grande e importante. Cuando levantan sus rostros pálidos por el trabajo son como un viejo que llevase muchos años caminando encorvado y ahora levántase la cara y mirase con sorpresa el sol que antes veía a diario*".¹¹

Max García llega a Auschwitz desde Holanda, en 1943. Sus compañeros daneses habían logrado un permiso de las SS para crear un cabaret que entretuviera a los nazis y a los prisioneros, al que García se sumó rápidamente. Los programas consistían en canciones, bromas e imitaciones de artistas famosos como, por ejemplo, Maurice Chevallier. La respuesta entusiasta de los prisioneros hace pensar que este cabaret les otorgó un cierto sentido de normalidad, dentro de las horribles condiciones en que sobrevivían. García fue llevado al campo de mujeres danesas de Birkenau, con su cabaret. Después de la función y dentro de la más absoluta ilegalidad, intercambiaron mensajes y noticias sobre el paradero y la situación de familiares. Dice Max García: "*Al regreso nos dimos cuenta de lo que habíamos hecho. No habíamos podido más que distraernos por unos momentos de la terrible realidad en que vivíamos y sentimos un gran dolor*". Sin embargo y a pesar de ese dolor, no se dieron por vencidos. Sigue diciendo García: "*todos resistimos, porque la resistencia no estaba sólo en el cabaret, sino en todo lo que cada uno de nosotros hacía, en el rechazo*

⁹ Nombre dado a la barraca donde se clasificaban las pertenencias expropiadas a los prisioneros, para luego enviarlas a Alemania.

¹⁰ Seweryna Szmaglewska estuvo recluida, hasta enero de 1945, en Birkenau. El 18 de julio de ese mismo año concluyó *Una mujer en Birkenau*, que se publicó unas semanas después. Su valor testimonial llevó a Seweryna a testificar en los juicios de Nuremberg.

¹¹ Szmaglewska, Seweryna. *Una mujer en Birkenau*. Barcelona, Alba, 2006.

a convertirnos en animales y combatir la total deshumanización entre nosotros”.

Saul Frieländer explica en *El tercer Reich y los judíos. Los años del exterminio*: “El preso no judío podía sobrevivir, si tenía algo de suerte y el apoyo de su grupo nacional o político. El judío, por su parte, no tenía recurso alguno contra la muerte y, por norma, estaba absolutamente indefenso. Para muchos reclusos polacos o ucranianos o para los presos ‘criminales’ alemanes, aquello no era más que una oportunidad para ejercer su propio terror antijudío dentro de un sistema de terror generalizado, o -simplemente- para reafirmar su propio poder ante un grupo totalmente indefenso”.¹²

En este contexto insolidario, sumado al hambre, las inclemencias del tiempo y las enfermedades, hombres y mujeres del teatro sostenían su humanidad con la palabra y la música. El teatro en los campos había perdido todo carácter de divertimento, aunque lo fuera, para convertirse en arma de la única resistencia que se podía ejercer, aun cuando no todos los que la ejecutaran tuvieran conciencia de ello.

Neava Schan, sobreviviente del gueto de Terezin, dice en una entrevista publicada en *Ialkut Moréshet*: “Cuando llegué a Terezin, mi único pensamiento era encontrar la manera de actuar. Quería actuar, debía actuar, no me interesaba otra cosa. La tragedia de la expulsión de mi pueblo de sus patrias y hogares se había reducido a una tragedia personal. Los alemanes me habían prohibido actuar en el teatro, y sin el teatro, no podía vivir. No tuve en cuenta ni pensé en ese momento en la nutrición espiritual que el ejercer nuestro arte significaba para nosotros, los artistas, y para los prisioneros hasta que vi con mis propios ojos cómo la gente pagaba su entrada con raciones de pan y mantequilla¹³ para ver una función; ¡pagaba con parte de sus miserables raciones para verme actuar! Entonces comprendí lo que estaba haciendo: el teatro tenía importancia”.¹⁴

¹² Frieländer, Saul. *El Tercer Reich y los judíos. Los años del exterminio*. Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2009.

¹³ Las raciones en Terezin aportaban sólo ochocientas calorías diarias.

¹⁴ Schan, Neava. “Ser actriz en Terezin”, en: *Ialkut Moréshet*. Buenos Aires, agosto de 1987.

Bibliografía adicional

Edelman, Samuel. "Singing in the face of death. A study of Jewish cabaret and opera during the Holocaust", en: *Theatrical performance during the Holocaust*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999.

Goldfarb, Alvin. "Theatrical activities in the Nazi concentration camps", en: *Theatrical...*, op. cit. Gutman, Israel. *Holocausto y memoria*. Jerusalén, Centro Zalman Shazar de Historia Judía-Yad Vashem, 2003.

Richard, Lionel. "Luces y sombras de una cultura judía bajo control de Berlín en Terezin", en el catálogo de la exposición "La música y el III Reich. De Bayreuth a Terezin". Barcelona, Fundació Caixa Catalunya, 2007.

Zadoff, Efraim (ed.). *Shoá. Enciclopedia del Holocausto*. Jerusalén, EDZ Nativ, 2008.

Los “degenerados” de la Shoá

Arnoldo Liberman*

“Los hombres, señor, llevan la música dentro de la sangre. Porque los pueblos tienen su forma de sentir el tiempo y la música es solamente eso: el sonido del tiempo de cada hombre. Porque cada hombre tiene una sola música, que le viene de sus padres y abuelos, la lleva dentro de la sangre, la escuchó al nacer, la imagina cada vez que oye el latido de su corazón y la recuerda en el momento de su muerte.”

ANTONIO ELIO BRAILOVSKY.¹

Quiero explicar brevemente el diagrama de este *petit* ensayo. No soy un profesional de la palabra, apenas intento expresar a través de ella mis interrogantes, mis inquisiciones, mis perplejidades, sin escamotear algo. Por eso, quizá, verán aparecer ramificaciones laterales, arborizaciones súbitas, rizomas, que me permitan decir lo que el cuerpo me pide decir. Por ello les pido disculpas: sacrifico una coherencia lejana y quizás inalcanzable para mí por un sentimiento próximo. Es fácil deducir, entonces, que soy más un ser meditativo y conjetural y que establezco con mis vivencias un vínculo *one way*. El lenguaje es un dios al que se debe servir, pero al que sólo se puede servir dudando. Como buen judío, sé que no hay respuestas definitivas, ni sueño con paraísos facilistas que intenten aquietar las dudas. Insisto: no soy un escritor sistemático, ni un pensador arquitectónico. Mi pensamiento no es un edificio por el que pueda ir llevando -paso a paso- al lector, sino una trama de hilos en donde lo significativo no es la red, pero

* Médico psicoanalista y escritor.

¹ Brailovsky, Antonio Elio. *Identidad*. Buenos Aires, Sudamericana, 1980.

sí el hecho de tramarla. En síntesis: se trata de un texto poroso, un texto -como diría Diana Sperling- de intersecciones y meandros, hablado por voces que proceden de lugares y momentos diversos, pero siempre nacidas del grito de la *Shoá*, de su herida perenne, de aquellas corcheas que duelen para siempre en el costado, de aquellos acordes que nacieron en el vientre creador de lo que Hitler llamó “músicos degenerados” y a quienes, en su mayoría, condenó a muerte.

Muchas veces he escrito que el ansia de plenitud que en ocasiones habita mi vida está dada por el instante efímero en el que un acorde musical me penetra profundamente e incide en las zonas más hondas y misteriosas de mi mundo interno. En esa “eternidad del instante” -como la he llamado-, todo adquiere un sentido último, que nos justifica ante nuestros propios y conflictivos interrogantes. En ese instante, insisto, la muerte desaparece de la vida y todo se hace diáfano, armónico y emocionante. Un instante después, la muerte reaparece en toda su siniestra magnificencia. No nos atemoriza, pero ahí vuelve a estar, actriz omnipresente del drama de la vida. La muerte fluye en nuestros latidos como la dama que espera callada su momento de plenitud, y mientras tanto, asoma furtivamente -de vez en vez- su figura deletérea. Un sonido querido nos aleja de esa infausta presencia, y es él, el sonido del instante, el que hace asomar el rostro de la eternidad. La muerte no es un paso de lo transitorio a lo eterno, pero el sonido querido lograr abrir súbita e inexorablemente la puerta de entrada a la inmortalidad. Hemos asistido asombrados a un cambio de ritmo que, naturalmente, no neutraliza ni detiene el paso del tiempo de los relojes, pero sí nos instala en una percepción diferente de nuestra relación con el mundo y la vida. Como diría Cioran: la música nos muestra qué sería el tiempo en el cielo. El sonido querido llega a nuestro cuerpo y ante él, todo calla. Pero ese silencio que se instala efímeramente no es el del mutismo, sino lo que podríamos llamar “el silencio de Dios”, aquel que está preñado de melodías lejanas y voces invisibles, que susurran al oído del hombre -ese oído al misterio-, y quizás en respuesta a sus interrogantes, algo imperceptible, inenarrable y trascendente, un cántico venido de lejos, esa “música callada” de la que hablaba Mompou.

No se trata sólo de un momento de paréntesis emocional, en el cual la vida late en toda su grandeza, sino de una intensidad de sentimientos que sólo su presencia trascendente puede producir. Mientras la muerte se acerca, nuestro sonido querido, instantáneamente, la aleja. No la aleja para desaparecer, sino para darnos la oportunidad de sentir que estamos hechos de un imponderable latido cósmico, que moriremos igual, pero no de la misma manera, que llevaremos en las alforjas de nuestra intravida

esos instantes en los cuales sabemos que no todo es extinción, que no todo es tumba, que ese haz de percepciones que hemos vivido nos hace sentir absolutos. Cioran diría que somos "espectros apasionados", pero es justamente la pasión la que nos brinda ese triunfo sobre lo percedero. Muchos de estos pensamientos tienen que ver con el tema que quiero desarrollar.

Se trata de "Música y Shoá", donde -naturalmente- lo significativo no es el sentido musicológico ni técnico (aunque nacieron en los campos obras excepcionales), sino el hondo y humano; es decir, aquello que brotó de las vicisitudes de un creador judío y su vínculo umbilical entre el pentagrama y la vida. Su sensibilidad ante la angustia, la ignominia, la crueldad, la desesperación, la muerte, que brotaban -día a día- en los *Lager*. Para ellos sí servía -en su nivel más desolador- aquella metáfora de Gustav Mahler: "La música es un trozo de sol hecho prisionero". Alguna vez, Ernest Bloch lo dijo así: "La música es el canto consolador en el camino de retorno a través de la oscuridad". Para aquellos concentracionarios, no había camino de retorno: la música pautaba las entradas y salidas hacia el "Zyklon B" y también recreaba los oídos de los nazis, los cuales -en ocasiones- llegaban hasta las lágrimas. Cuentan testigos de la vida en el campo de concentración de Terezin algo referido a la interpretación del *Réquiem* de Verdi que, quizá, valga la pena recordar como uno de los tantos episodios significativos: a petición de los carceleros nazis, el director de orquesta judío Rafael Schächter logró reunir un conjunto coral de cincuenta voces que, al día siguiente de cantar el *Réquiem*, el 6 de septiembre de 1943, fueron enviados a Auschwitz y gaseados. Schächter volvió a convocar, en menos de un mes, una segunda coral. Después de la interpretación del *Réquiem*, todos fueron enviados a Auschwitz. Schächter convocó una tercera coral de sesenta personas, que pudieron cantar hasta quince veces la magna obra de Verdi antes de ser asesinados. Esa auténtica locura regía las leyes del campo. Un sobreviviente de Terezin llegó a decir, incluso, que los continuos relevos de los músicos en los atriles, cada vez que se producía una "vacante", hacía posible que los oyentes pudieran "disfrutar una misma obra con varias plantillas instrumentales diferentes, en razón de los incesantes ausentes que eran trasladados a Auschwitz". Escribe Simon Laks, en su libro *Las canciones de Auschwitz*: "Algunas filas de bancos han sido dispuestas para los músicos a las puertas de los crematorios. No hay atriles, por lo que debemos tocar de memoria. Tocamos para aquellos a los que van a gasear enseguida, pero, ¿con qué finalidad? Es un misterio. ¿Puede ser que toquemos para nosotros mismos? Las autoridades obligan a los músicos a hacer cosas sin razón y que nada tienen que ver con la práctica normal de la música. El concierto dura casi dos horas. Tocamos, entre

otras cosas, melodías judías". Laks se refiere particularmente al concierto realizado en Auschwitz-Birkenau delante de los *Sonderkommandos*, el equipo de prisioneros judíos designado para llevar a cabo la liquidación de los cadáveres, que -después de la cámara de gas- eran transportados a los hornos crematorios. Obviamente, esta referencia anecdótica es sólo un ejemplo de la presencia de la música en los campos: "*La música servía para distraer a aquellos que gaseaban judíos*", escribe Laks, pero además llegaba a oídos judíos que caminaban hacia la desaparición: era como el último cigarrillo de un condenado a muerte. En aquellos años, del 28 de septiembre al 5 de octubre de 1944, más de seis mil deportados llegaron a Auschwitz enviados desde Terezin, entre los cuales figuraban excepcionales compositores judíos: Viktor Ullmann, Pavel Haas, Hans Krása, Gideon Klein, entre otros.

Cada campo de exterminio tenía su orquesta: Treblinka, Bergen Belsen, Sobibor, Majdanek, Auschwitz (en ésta llegó a haber hasta seis). Esther Bejarano, miembro de la orquesta femenina de Auschwitz -que dirigía la sobrina de Gustav Mahler, Alma Rosé- escribe: "*Estábamos obligadas a tocar cuando llegaban los trenes y cuando las gentes eran inmediatamente conducidas a las cámaras de gas. Los deportados nos saludaban alegremente, pensando que allí donde hay música nada malo puede pasar. Eso formaba parte de la táctica de los SS, subvirtiendo el propio proverbio alemán: 'los malvados no tienen canciones'*". Después de este "trabajo", los mismos guardias de las SS buscaban reposo. Felonon escribe: "*Kramer, el comandante del campo, lloraba cuando tocábamos la Revêrie de Schumann. Kramer gaseó a 24.000 personas. Cuando se hallaba exhausto de trabajar, venía hacia nosotros a escuchar música. Era totalmente incomprensible*". Los músicos conocían bien las canciones favoritas de sus depredadores: el *Obersturmführer* de Auschwitz, Schwarhuber, solía pedir a su orquesta (a la que llamaba "*meine schöne Kapelle*") que tocara *Heimat deine Sterne*. El *Unterscharführer* Bishop tenía una predilección especial por las canciones judías. El *Rottenführer* Perry Broad, que tenía el poder de designar quién debía ser gaseado, era un buen acordeonista e incluso llegó a tocar música de jazz ("música de negros depravados", como decía Goebbels). El *Blockführersturman* Stefan Baretzky exigía en cualquier momento que la orquesta se detuviera para tocar su melodía favorita: *Deutsche Eichen* ("Las encinas alemanas"). *Ojos negros* era la melodía más tocada dentro del repertorio gitano. *Berliner Luft* era -y sigue siendo hoy, en los conciertos al aire libre en Berlín- la melodía preferida por los nazis. Era como un mundo psicótico, que fue definido por Alma Rosé de una manera también psicótica: "Las historias de arrestos, de deportacio-

nes sucedían lejos, muy lejos de mí. No me afectaban, no me interesaban. Para mí, sólo contaba la música". Es interesante reproducir palabras del médico Margita Schwalbová, sobreviviente del campo: "Los sonidos que surgían del violín de Alma Rosé venían de un mundo hacía mucho tiempo olvidado (...) ¿quién era? (...) Alma, Alma, que jamás comprendió el campo de exterminio. Ella vivía en otro mundo. Creó una orquesta esencialmente con muchachas que sólo hacía dos o tres años que tocaban un instrumento. Ella realizaba las orquestaciones, escogía extractos de ópera y canciones de éxito. Era una directora muy estricta, que ponía toda su alma en la música. Cada domingo había un concierto, que todos aguardábamos con impaciencia. Si, por azar, un SS reía o renegaba durante el concierto, Alma se detenía, lo que podría haberle costado una acusación de sabotaje, pero ella se burlaba de eso. Inspiraba profundamente y decía: 'No puedo dirigir en estas condiciones'. Curiosamente, no era castigada. La orquesta mejoraba día a día. Alma trabajaba de la mañana a la noche, orquestando y buscando nuevo repertorio. Por la noche estaba muerta de fatiga. Tuvo insomnio, no veía lo que pasaba a su alrededor, vivía en una especie de trance, consagrada a la música. A su música". Cito el caso de Alma Rosé no por ser referente, sino porque -todo lo contrario- prueba hasta qué perturbación psíquica podían llevar estas circunstancias. Durante el tiempo de su deportación, Alma Rosé sobrevivió gracias a la protección del jefe del campo, José Kramer, y luego, de Maria Mandel, *Lagerführerin*, que sentía debilidad por la música de Puccini y entraba a cualquier hora al pabellón de los músicos para reclamar el dúo de *Madame Butterfly*.

Hanna Arendt nos habla de que en esos mismos campos, naturalmente, no sólo había música y orquestas, sino loterías, declaraciones de amor, combates de boxeo, orgías, y los protagonistas eran sus habitantes. Se moría por salvar a un desconocido, se mataba por una cuchara de sopa. La locura fue tan radical que el mundo era un tapiz al revés, donde lo impensable se volvió posible y lo posible se volvió impensable. Un mundo sin leyes, salvo la que imponían -desde sus oficinas lejanas y aseadas- los depredadores, los burócratas SS y sus secuaces. Y en medio de ese infierno, gente como Margita y tantos otros, esperando "con impaciencia" la llegada del domingo, para asistir al concierto. ¿Es posible comprenderlo? Como diría mi maestro, José Bleger: "¿es conciencia posible?". ¿Es posible identificarse con aquellos seres que dibujaban una corchea en medio del terror y la desesperación? ¿Es posible pensar que esa corchea postergaba por un tiempo que la muerte les echara su aliento en la cara?

En septiembre de 1942, Etty Hillesum, detenida en el campo de Westerbork y que murió -a continuación- en Auschwitz, escribió: "*Es ne-*

cesario que haya un poeta en un campo de concentración para vivir como poeta esa vida (¡sí, incluso esa vida!), para poderla cantar”. Muchos artistas pensaron como ella. ¿Qué hacía que mujeres como Alma o Etty o cientos más, sometidas a los más atroces días de crueldad, convirtieran su arte -singularmente, la música- en algo tan presente, tan necesario, tan precioso y omnipotente? Había que vivir, claro, para no morir, y esta obvia evidencia era la condición humana puesta en juego en el centro mismo de ese *anus mundi*. Una condición humana reducida por los depredadores a condición subhumana, pero desde allí intentaban salvar justamente aquellos valores que hacían del ser humano una especie única. Recuerdo a Franz Kafka, quien profetizó estos campos: “Las razones que me impulsan a escribir son múltiples, y las más importantes, a mi parecer, son las más secretas. Esto puede ser, sobre todo, poner algo al abrigo de la muerte”.

Bruno Bettelheim ha testimoniado cómo el sistema nazi lograba, poco a poco, llevar a cabo su programa: el hombre, despojado de su vida ética, intelectual, psíquica y moral, era reducido a una pura vida biológica de planta o animal, una vida sin pensamiento, un símil de Gregorio Samsa en un espacio deshumanizado y tenebroso, un auténtico desierto de almas anónimas. Decía Bettelheim: “no hay alguien que pueda oír”. Sin embargo, allí estaba la música. Cuerpos que no querían ceder, gestos para esquivar el bulto de la muerte. Se trata de matar, pero -en realidad- nadie muere porque la muerte es masiva. Son judíos: pueden ser gaseados, linchados, ejecutados, ahorcados, morir de inanición o de infección, pero -en realidad- la muerte no existe porque “nadie” muere. Los campos de exterminio no sólo robaban la vida de los condenados, sino su propia muerte. No decían “tú debes morir”, sino algo más espantoso y siniestro: “Tú no deberías haber nacido”. Ellos mismos, que días antes estaban insertados en el orden absoluto, fieles a los colores de los paisajes y a los árboles de sus pueblos, a sus amigos y a sus calles. Tenían conciencia de la muerte, pero como el final de un largo camino que vislumbraban desde un cielo límpido y desde las velas que la *bobe* (NdR: abuela) encendía para las fiestas judías: su reino era de este mundo. Pero en el momento del *Lager*, todo aquello era mentira. En el resplandor súbito de una tormenta recóndita y con el cielo transformado en una enorme llamarada, en un incendio ebrio y alucinante, todo se transformaba en una trágica opereta. Pero -insisto- allí, en medio de ese cementerio de ilusiones, de esa negación definitiva del futuro, de ese exterminio perverso e industrial de millones de seres humanos, surgen corcheas, música de cámara, óperas, *lieders*, que llenan el terror de plegarias, canciones de cuna en ídish, obcecados salmos. Y surgen aquellos compositores, intérpretes, copistas, que -en medio de un mundo carente

de sentido- intentan que no todo muera, la presencia de una "ausencia", esa memoria del dolor que Dios había dejado al abandonar a su pueblo. El ejemplo de Alma Rosé -de un fanatismo sobrecogedor- es que el mundo sin arte no tiene sentido, aun cuando no tenga sentido. Hay que intentar silenciar el horror, sentir mientras queda tiempo, conmoverse en el deseado minuto robado a la muerte. Si el arte hubiera sido sólo la gratificación puntual de un grupo de torturadores, claro que todo sería una inmundicia. Pero estaban los condenados, los que esperaban el domingo con impaciencia, los que ponían un momento su oído en la dirección de Dios. Esa música ayudaba a olvidar (¿debo decirlo: momentáneamente?) el número tatuado en el brazo, la cabeza rapada, la vestimenta de concentracionario, el humo de las chimeneas, el destino impávido. Era incluirse en el mundo otra vez, recuperar el rostro de lo humano, el perfil de la vida. Sin música hubieran muerto (quizás, antes), pero con música igualmente murieron, aunque negaron a los depredadores el identificarse con las ratas.

Pueden cuestionarse aquellas palabras de Alma Rosé "debemos hacer correctamente nuestro trabajo, tanto aquí como en cualquier otro lado. Lo que se debe hacer hay que hacerlo bien, aunque sólo sea por respeto a uno mismo". Y ese "trabajo" no era un consuelo fácil ni una simple huída de la realidad agobiante. Era la dignidad de la persona en juego. Era el consuelo metafísico de sentirse vivos. No todos pensaban igual cuando ella decía: "en cada compás que desarrollo con soltura, los compases se encadenan a los compases: lo he olvidado todo, soy feliz". Es difícil, pero se debe intentarlo: no dejarse llevar por reflejos inmediatos y tratar de mirar detrás del espejo. Hanna Arendt define el arte "como lo que resiste, la patria no mortal de seres mortales", y en el caso de los campos de exterminio, nunca más mortales y nunca más resistentes. Es evidente que nada podrá describir realmente lo que fueron aquellos campos, ni Primo Levi con sus relatos, ni Paul Celan con sus poemas de *El molino de la muerte*, ni el pintor Zoran Music, que dibujó a sus hermanos judíos torturados o colgados bajo el título *No somos los últimos*, pero en mi mundo interno hay un testimonio que sí logra prevalecer. Lo que los condenados vivieron y pensaron no es posible siquiera imaginarlo realmente, pero en aquella música que los domingos los alejaba del fantasma de la desesperación o en aquellas óperas que seguramente ilusionaron (¡y así fue!) que algún día serían representadas estaban los signos invisibles de su dolor y su tragedia. No hubo derrota más notable para los nazis: nombres judíos que sobrevivieron, artistas que dejaron una obra, memoria de palabras que se dijeron en secretos instantes de pánico y comunicación, una civilización que no quería desaparecer. Naturalmente que hemos vivido el inexora-

ble aguijón de la tristeza ante ese destino aciago de tantos hermanos que desaparecieron por el simple expediente de ser judíos. Porque la luz que ilumina una corchea concentracionaria es la misma que da sentido a la vida y que la muerte no puede arrebatarse. Fue un dilatado y gigantesco silencio, pero no puedo evitar aquel grito, el de Ullmann, el de Krasa, el de Goldsmichdt, ese grito que todos llevamos dentro y que sus pentagramas nos revelan nota a nota. Es como lo dijo, creo que Steiner: “Quien ha leído el *Quijote* y puede mirar impávido un molino de viento nunca sabrá lo que es el temblor de la sana locura”. Quien ha sentido a su hermano en el campo de exterminio nunca podrá dejar de ser leal a su origen y a aquella historia que nos marcó con demoledora perversidad. Alma Rosé fue una de esas hermanas. No fue una personalidad entrañable, no tuvo conciencia de comunidad, no fue solidaria, pero creó una orquesta y todos los domingos entregó a los asistentes (oficiales de la Gestapo, pero esencialmente, judíos condenados) lo único que podía y sabía entregar: su música. Esa música que, insisto, los judíos esperaban con impaciencia. Esa música que, interpretada en los campos o dibujada en los pentagramas, en esos papeles que los nazis consideraban carentes de significación simbólica, las corcheas eran una miserable instancia que nada contenía salvo el placer puro. Olvidaron u omitieron que, en un lugar donde todo es cuerpo, sólo el cuerpo reacciona a los estímulos de la realidad. Y no se trataba sólo de la realidad, sino de algo que estaba más allá de ella. Eso impersonal que la música entrega, que está más allá de la anécdota, en una memoria sin imágenes, en un cuerpo sin palabras, en un sentimiento oscuro y noble que habla de otra vida y, quizá, de otra muerte. Como conmovedoramente dice Schneider: “Un golpe de arco y, de pronto, regresaba la belleza del mundo de ayer, un arpegio de piano adhiere a la misma piel la vieja lengua olvidada”. Era aquella música la que hacía que los condenados tuvieran un cuerpo: mientras ella sonaba, estaban vivos. Hay algo que es imposible (“acercarse a lo lejos de un imposible”, dice Cicerón) cuando es posible que mueran los hombres, pero existe ese momento en que la muerte calla, en que se descorre un velo “*que recubre la esencia ígnea del rostro de Dios*” (como escribió Novalis), aquello que trasciende los límites de nuestra finitud: alguien toma la pluma y escribe sobre un pentagrama, mientras -a su alrededor- el humo de las chimeneas denuncia la ignominia. Puede llamarse, como he señalado, Pavel Haas o Gideon Klein o Viktor Ullmann o Hans Krása, pero -en última instancia- todo se reduce a aquel pensamiento de Ullmann: “Ante la obcecación iluminada del pentagrama, la muerte abdica”. Y en esa música que oímos hoy con conmovida frecuencia (acaba de realizarse en Madrid el Primer Festival de Música

de Cámara Judía, con pentagramas de la *entartete musik*) también está la cicatriz que todos los judíos llevamos dentro. Esa cicatriz que, como si se tratara de una metáfora oncológica, nunca termina de cicatrizar.

Perdone el lector la espontaneidad de estas líneas. Sólo tienen la finalidad módica de un recuerdo ensimismado donde suena la corchea de un corazón hermano: aquel que murió por mí en los campos de exterminio.

La representación de la Shoá en el cine

Abraham Zylberman*

1

Al terminar la Segunda Guerra Mundial fueron excepcionales los casos de películas que reflejaran lo ocurrido, después de que en el período 1939-1945 hubo un aluvión de filmes, particularmente de los estudios de Hollywood, en los que se resaltó el esfuerzo bélico, la lucha contra el nazismo, la guerra en el Pacífico, constituyendo excelentes muestras de la propaganda cinematográfica del período.¹ Directores como Vittorio de Sica, Roberto Rossellini o Jean Renoir -todos ellos, europeos- realizaron películas que referían a los primeros tiempos de la posguerra. A lo largo de varias décadas, gran parte de los trabajos reflejaban las escenas bélicas o el mundo de los campos de concentración. Fue a partir de *Noche y niebla*² que el modelo del filme bélico dio lugar al documental. No significa que no se siguieran produciendo películas de ficción sobre la guerra, pero lo real pasó a tener un papel central en las películas sobre el exterminio judío. El documental empezó a ocuparse de evitar las generalizaciones, las cifras, las frases repetidas y las imágenes de archivo. Fueron directores como Marcel Ophüls y, especialmente, Claude Lanzmann, con su monumental

* Profesor de Historia (UBA). Ex becario de Yad Vashem y Morei Morim (Yad Vashem).

¹ Zylberman, Abraham. "Detrás de las cámaras", en *Nuestra Memoria*. Año XV, Nº 32. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, Agosto 2009.

² Resnais, Alain. *Noche y niebla*, 1955.

Shoah,³ quienes plantearon novedosas aproximaciones cinematográficas respecto de la representación del nazismo y el exterminio, proponiendo una nueva visión, a partir de los testimonios de los sobrevivientes, las víctimas, los victimarios y los observadores, y no de imágenes que mostraran la abyección, perversión y escabrosidad de la *Shoá*.

¿Por qué nos encontramos frente a un problema cuando queremos representar la *Shoá*? Porque cuando nos enfrentamos al concepto “genocidio” -la eliminación masiva, planificada y sistemática de una población, etnia o grupos puntuales- lo situamos en el marco histórico del siglo XX, un siglo en el cual el iluminismo y el positivismo del siglo XIX, al margen de convivir con posturas etnocentristas, propugnaban el progreso humano (social, económico, político, cultural). La idea de un genocidio dentro de este mundo moderno era, por lo tanto, inconcebible. La Primera Guerra Mundial, bautizada “la guerra que acabaría con todas las guerras”, produjo tal desilusión bélica entre las personas que no era esperable otro conflicto aún peor dos décadas después.

Paul Ricoeur afirma que la historia -en tanto tiempo transcurrido- sólo es posible a través del relato, y la memoria es el lugar de ese relato, es el lugar simultáneamente subjetivo y colectivo de la narración que forja la identidad particular y grupal. Los dos grandes genocidios del siglo XX -no los únicos, pero los fundacionales- son el armenio y la *Shoá*, aunque las matanzas nazis incluyeron a presos políticos, homosexuales, enfermos, viejos, niños, mujeres embarazadas, gitanos, etc., etc., etc. El primero, particularmente, encarna lo que quiso ser el segundo: el ejemplo de la desmemoria, de la ausencia de relato; es decir, retomando lo que dice Ricoeur, la inexistencia de esa porción de historia. No simplemente de una tergiversación, sino de su simple exclusión de la narración colectiva.

Desde diversos ámbitos y disciplinas se llegaron a posiciones similares. El filósofo Jean-François Lyotard, por ejemplo, utilizó la metáfora del terremoto para explicar las dificultades para aproximarse al tema de Auschwitz, un terremoto tan intenso que ha destruido los instrumentos de medición. Elie Wiesel sostiene que Auschwitz es algo de una naturaleza diferente, un misterio apartado de la historia, que no puede ser comprendido y -por ello- plantea retos irresolubles a su representación. Para el historiador Saul Friedlander, la *Shoá* es el caso más radical de genocidio en la historia -sistemático, organizado industrialmente y exitoso- y pone a prueba nuestras categorías conceptuales y representacionales tradicionales. A diferencia de

³ Lanzmann, Claude. *Shoah*, 1985.

otros genocidios, el de los judíos se produjo al margen de todo tipo de racionalidad económica o política. Dominick La Capra, por su parte, afirma que la Shoá es una realidad que fue más allá de los poderes de imaginación y conceptualización. Las propias víctimas no podían, a veces, creer aquello que estaba pasando o lo que estaban observando. Planteaba problemas de representación en el momento que ocurría y los sigue planteando hasta hoy. Los propios testigos coinciden con ello, y Jean Amery escribe al respecto que “*lo que teníamos que decir empezaba ya a parecernos inimaginable*”.

Por medio de la construcción del relato aparece la obra cinematográfica. Ofrece pistas para que el espectador pueda decodificarlas. Dentro de una película se pueden reconocer elementos narrativos -la historia de la película- y estilísticos -modo de utilización del lenguaje cinematográfico-. De todas las artes, el cine es el que provoca mayor ilusión de autenticidad, de veracidad. Una película lleva al espectador hacia el interior de personas reales que hacen cosas reales. Suponemos que hay cierta verosimilitud, autenticidad, pero siempre hay un grado de manipulación, de distorsión. A menos que se haga un filme totalmente abstracto, siempre se está tratando de algo real. El problema es de qué forma tomar este “algo real” y descubrir una imagen representativa de aquello que está tan lejos de nosotros y de cualquier experiencia humana.

La Shoá debe ser la historia más difícil de ser mostrada en el cine, porque es una experiencia sólo entendida por los sobrevivientes. Los elementos narrativos de las películas sobre la Shoá son básicamente los mismos: la lucha por la supervivencia, el horror de los *ghettos* y campos, etc. La gran diferencia se encuentra en los elementos estilísticos: variedad de géneros, uso de las cámaras, del color o el blanco y negro, etc.

En los últimos años se ha comenzado a considerar que la Shoá ha dejado de ser patrimonio del pueblo judío, para transformarse en patrimonio de todos. Es la referencia del mal absoluto y los crímenes contra la humanidad. También ha inspirado un variado conjunto de propuestas artísticas, que van desde el cine de ficción, el teatro y las artes plásticas hasta museos, exposiciones y propuestas educativas. Simultáneamente se ha desarrollado una discusión teórica acerca de los “límites de representación”; es decir, los márgenes dentro de los cuáles la Shoá, como sinónimo del asesinato y exterminio y sus antecedentes, puede ser mostrada.

¿Qué es un “límite de representación”? El problema de la representación de la Shoá no es diferente del de cualquier otro acontecimiento histórico y se basa en el vínculo entre el pasado en cuestión y su expresión e interpretación. Pero en el caso de la Shoá, las opciones del artista o el his-

toriador se ven afectadas por la dimensión dramática del acontecimiento. Esta dificultad se explica por la cercanía del acontecimiento, tanto temporal como culturalmente, por su extraordinario alcance y su monstruosidad sin precedentes. De este carácter único y monstruoso ha derivado la tesis de la “irrepresentabilidad de la *Shoá*”, que afirma que ésta es de tal naturaleza que escapa al alcance del lenguaje para describirla o de cualquier otro medio para representarla.

No se la puede mostrar ni reproducir de modo que los sobrevivientes digan: “Sí, contaste la historia con exactitud. Fue así de horrible”. Jamás una película será tan horrible como aquello. No se lo puede retratar. Pero el dilema es: ¿no se lo debe filmar? Entonces, el conflicto que genera el genocidio moderno es que, precisamente por sus características y la mística que se ha generado sobre él, se ubica dentro de lo irrepresentable. Así, el autor, el realizador, se enfrenta a la disyuntiva de cómo representar, cómo darle forma a aquello que -en realidad-, por inexplicable, estaría dentro del horror, del vacío.

La producción cinematográfica y de series de televisión ha sido sometida a fuertes críticas respecto de la imagen y representación de la *Shoá*. Las producciones son acusadas de romper la noción de la *Shoá* como algo perteneciente al ámbito de lo inimaginable y de violar la comprensión humana definida por los “límites”. La ficción sobre la *Shoá* penetra en ese ámbito al reconstruir y recrear, con escenarios y actores, el horror. El rechazo se produce porque nada se dejará sin mostrar, porque cruza la línea y muestra demasiado.

En una posición intermedia se ubicaría el planteo audiovisual de Claude Lanzmann: invocar la memoria por vía de los testimonios de los testigos y no con imágenes explícitas. En su obra *Shoah* establece con claridad dónde están los límites de la representación. Éstos son de la imagen documental y la ficción. Para Lanzmann, quien piensa que hay ciertas cosas que no pueden ni deben ser representadas, la ficción es una trasgresión. Habla de la “obscenidad de comprender”, que se refiere a llenar el hueco entre la representación y la realidad de los sujetos representados en las imágenes. No hay solución de continuidad entre las dos, entre representación y experiencia. Hay un abismo que nunca debe ser cruzado.

Elie Wiesel escribió, en 1978, un artículo en *The New York Times* (“La trivialización de la memoria”), en el cual mostraba su espanto ante la idea de que, un día, la *Shoá* fuera medida y juzgada a partir de la miniserie de la *NBC Holocausto*. Temía que el acontecimiento histórico fuera eclipsado, incluso destruido y sustituido por su representación mediática, por una simulación, producida -además- por la industria del entretenimiento, con

finés comerciales. Su preocupación no es producto de un criterio estético arbitrario, sino que, como testigo y sobreviviente, su desaprobación es una condena moral. Y agrega que *“poner en escena una masacre resulta blasfemo; maquillar figurantes como cadáveres resulta obsceno”*.

El cine y las series han afrontado de diversas maneras el verdadero desafío que supone tratar el tema de la Shoá y los tabúes que pesan sobre su representación. Ilán Avisar, autor de una antología sobre el cine de la Shoá, menciona tres vertientes fílmicas que han afrontado este reto de formas diversas: la francesa, con Lanzmann, que persigue la verdad con la imagen; la alemana, con el llamado “nuevo cine alemán”, que repasa el pasado; y la estadounidense, con las grandes producciones de Hollywood. Pero éstas han logrado penetrar profundamente en el tejido de la memoria colectiva de la Shoá, superando a las europeas. Al mismo tiempo, han estimulado un inmenso debate estético, moral y epistemológico sobre la representación legítima del genocidio judío.

El relato novelesco, que caracteriza a la mayoría del cine de preguerra y gran parte del de posguerra, no puede abarcar el horror del genocidio. Los géneros no pueden incluir aquello que los supera; las estructuras narrativas que los conforman no tienen cómo contener la complejidad del tema, excede la posibilidad de expresión del hombre y, por eso mismo, resulta irrepresentable en toda su magnitud, en todo su horror, más allá del género con el que se lo intente representar. En ocasiones, la simplificación del cine permite la producción de numerosos filmes bélicos, donde el enemigo es claramente identificable como “el nazi malo”, en lucha contra “el aliado bueno”, “el judío víctima”, etc. El asunto es que, en esos casos, el “tema” no es el genocidio, sino la guerra, ubicándonos en el género bélico. Abordar la Shoá implica preguntas mucho más amplias y un tratamiento que, a su vez, permita la construcción de un relato de lo inenarrable.

2

Algunos ejemplos

Noche y niebla

Alain Resnais, su director, se plantea en este documental, el más próximo a los eventos de la guerra -fue filmado en 1955-, cómo representar lo imrepresentable. El género elegido está en relación directa con lo que se conoce como “construcción” o “reconstrucción objetiva de un relato”. Las cámaras regresan a Auschwitz y resignifican al campo, le dan un sentido. A ello,

Resnais opone el material de archivo, en blanco y negro, y una voz que relata en *off*, pregunta, opina, a partir de un texto poético. La mirada en color sobre el campo vacío expresa la imposibilidad de recuperar la realidad del tiempo pasado. El blanco y negro -filmado por los nazis-, el archivo de lo real, y la alternancia con el color que genera la pregunta: “¿cómo explicar que todo esto realmente sucedió?”. No hay entrevistas en presente, como si el director considerara que el relato humano no puede reproducir lo que las imágenes muestran. Así, Resnais sostiene -cuando el relator afirma que “ninguna descripción ni imagen pueden revelar su verdadera dimensión, sólo un temor interrumpido”- que es imposible representar la *Shoá*.

Shoah

Realizada a lo largo de diez años y con un metraje de nueve horas y media, recoge testimonios de judíos sobrevivientes del exterminio nazi a través de la técnica de la entrevista, interrogaciones -por lo general- en espacios cerrados, sin incluir una sola imagen de archivo. Da cuenta de cómo sucedió la *Shoá* a través de las palabras y el registro de los espacios donde sucedieron los hechos, tal como se hallaban en el momento de la filmación.

Dijo su realizador, Claude Lanzmann: “Los protagonistas de *Shoah* son sobrevivientes, pero habría que llamarlos ‘los que regresaron’, los que vuelven más allá del límite. Fueron los únicos testigos del exterminio; periódicamente eran liquidados para no dejar testigos. Me interesaron estos sobrevivientes, los que regresaron, que nunca hablaron en primera persona. Ellos siempre dicen ‘nosotros’; ellos son los portavoces de los muertos. La película tiene por único tema la radicalidad de la muerte. Trata sobre la ausencia de huellas”.

Un ejemplo de los tantos testimonios es el de Abraham Bomba, un peluquero de origen polaco, entrevistado en su lugar de trabajo en Holón, Israel. Vemos allí que mientras Abraham está cortándole el cabello a un cliente, está verbalizando cómo hacía el mismo trabajo a las prisioneras en un campo de exterminio antes de que éstas fueran aniquiladas; en el presente está realizando un acto idéntico al que hacía en ese pasado que recuerda y narra. Así se establece un puente entre ambos tiempos y una acción de trabajo cotidiana se tensa por la semejanza con otras similares concretadas en circunstancias terribles. A esta confusión de tiempos, producto de la elección de Lanzmann del lugar donde realizar la entrevista, se suma la desarticulación del espacio registrado. El primer plano va desde la imagen de Abraham reflejada en uno de los tantos espejos de la peluquería a una reflejada en otro espejo. Desde allí se alternan las imágenes

de Abraham y sus imágenes reflejadas, logrando así que el espacio estalle, como cuando se lo ve a través de un espejo roto en varios fragmentos. A lo que contribuye la presencia dentro de los planos, también a veces reflejados en los espejos y a veces no, de los demás clientes y sus respectivos peluqueros, quienes entran al local y se encuentran con el rodaje y algunos de los miembros del equipo. Es decir que Lanzmann, a través de la entrevista a Abraham, logra traer al presente el ominoso pasado, pero -al mismo tiempo- por la forma en que elige filmarlo y montarlo, sin un plano inicial del establecimiento que nos instruya acerca de cómo es la peluquería, problematiza su visión al espectador, lo obliga a leer las imágenes y los sonidos y a decodificarlos. Cuando Abraham recuerda sus días en Treblinka, cuenta que el sendero que llevaba a la cámara de gas -camuflado para que aquellos que lo recorrían no advirtieran dónde desembocaba- era llamado por los victimarios “el camino al cielo”. El lenguaje usado por los nazis era pródigo en eufemismos: de esta manera se les velaba la cualidad criminal de los actos a las víctimas y, al mismo tiempo, se lograba que quienes los perpetraban desconocieran su acto en el momento de realizarlo, en tanto y en cuanto no lo nombraban. La película de Lanzmann puede verse como una operación de ruptura del eufemismo para retornar al significado primero de las palabras, si es que la operación es posible.

La lista de Schindler⁴

Realizada cuarenta años después por Steven Spielberg, para ese entonces, otros filmes -entre el documental, el drama bélico y el testimonial- habían modelado una manera de aproximación al tema. Aquí tenemos un relato individual, una resolución formal que opta por el blanco y negro estilizado, asociado -por anacrónico- con el testimonio, pero también con el pasado. Fuera de eso y desde lo narrativo particular, más allá de si es real o ficticio, el camino de Oskar Schindler está entre el del héroe tradicional que lucha por abstracciones y el de la caridad: dar sin esperar algo a cambio. De individuo egoísta pasa a perder su fortuna para salvar a todos los judíos que puede, de capitalista a altruista.

Lo terrible, el horror, encuentra entonces su forma en el relato de Schindler, y Spielberg logra construir la oposición, como en los viejos filmes bélicos, entre los nazis malvados y los buenos, o reformados, como Schindler. El fin último de Spielberg no es realmente el abordaje del genocidio como tema, sino llegar al espectador en forma didáctica, apelando -a

⁴ Spielberg, Steven. *La lista de Schindler*, 1993.

través de códigos probados- a la emocionalidad del público. Ver a un ser siniestro es, hasta cierto punto, tranquilizador porque el mal toma cuerpo. El dilema del genocidio es, precisamente, su descorporeización, al margen de la práctica concreta de la crueldad y la violencia. No hay lugar para la tragedia, sino para la gesta.

La memoria que construye Spielberg está basada en una necesidad imperiosa de dar forma coherente al vacío. Al polarizar los personajes -la arquetípica distinción entre buenos y malos- y centrarse en el camino del héroe, consigue su objetivo: encuentra la explicación lógica para la narración. Ante el horror, opone la figura del salvador, y los demás personajes giran y crecen en torno a su capacidad de virtud, de inspirarlos, a su intención de salvarlos.

El hecho que sea en blanco y negro muestra, quizá, la intención de Spielberg de que la película se viera como un documental y reforzaría la hipótesis que de fue el que se ocupó de relatar el exterminio en los campos.

***La vida es bella*⁵**

La película de Benigni se inscribe dentro del mismo tipo de cine que la de Spielberg: narra una historia individual, que podría -en este caso- haber transcurrido tanto en un campo nazi, un mero telón de fondo en el filme, como en cualquier otro tiempo y lugar donde pudieran haber prisioneros. A Benigni no le importa la tragedia de millones de individuos, tan sólo le interesa emocionar, con golpes de efecto sagazmente planeados, a partir de las desventuras de sus protagonistas. Es un relato en clave de cuento de hadas, donde el padre le cuenta y hace vivir una historia a su hijo, desinteresándose -de modo irresponsable- de los efectos que puede producir sobre sus compañeros de campo.

***El tren de la vida*⁶**

Si bien no es la primera en su tipo, de todos modos cabe la pregunta de cómo es posible hacer una comedia sobre la Shoá, cómo es posible reír frente al abismo. El documental se apoya en su formato de documento como forma de memoria. El drama busca envasar lo terrible dentro de una narración que permita cierta coherencia racional, aun dentro de lo extremo. La comedia, por contraposición, se apoya en el absurdo; en vez de renegar

⁵ Benigni, Roberto. *La vida es bella*, 1997.

⁶ Mihaileanu, Radu. *El tren de la vida*, 1998.

de lo inexplicable, es en ese lugar precisamente donde arma su base. En el caso de *El tren de la vida*, y como manera de resaltar este hecho, el narrador es el loco del pueblo, quien inicia el relato diciendo: “Éstos son los hechos verdaderos que ocurrieron en mi pueblo en 1941”. Contradicción en sí misma, puesto que partimos de la base de que un loco, por definición, tiene una visión muy particular sobre aquello que se dice verdadero o sobre lo que es la realidad. El resto de la narración, con mucho absurdo y mucho humor judío, transcurre casi sin problemas. Lógicamente, no es de esperar de un loco un relato serio y coherente.

Pero desde el momento en que Schlomo explicita su decisión racional de aparecer como loco -él mismo afirma: “El puesto de rabi estaba ocupado”- como una forma de evasión -el loco no tiene lazos emocionales; por ende, está exento de sufrimiento-, el punto de vista sobre la historia necesariamente cambia. En un mundo absurdo -la violencia que es violencia por el color de piel, el uniforme, el acento, donde los hombres parecerían niños jugando a los soldaditos- es únicamente el loco el que puede ver las cosas con otros ojos. Comunistas, nazis, judíos, gitanos, la resistencia francesa, niños crueles envueltos en conflictos ridículos, donde todos terminan muertos. Afirma Schlomo: “La pregunta no es si existe Dios, sino si existe el hombre”... La mirada del loco es subversiva. La forma de aproximarse a la Shoá es a través de la subversión de su relato; no pudiendo aprehenderlo desde lo racional, desde la reflexión, llega a ésta desde el ridículo.

El filme juega permanentemente con las máscaras, uniformes, incluso simples gorros permiten o parecen implicar el cambio de personalidad. Los terribles nazis, de golpe se transforman en meros hombres vestidos de uniforme; el discurso de un improvisado estalinista, en un complejo de inferioridad. No sólo se utiliza el absurdo como salida para hablar del vacío. Frente al campo de concentración que deshumaniza, despersonaliza, la risa es muestra de humanidad, voluntad, resistencia. Frente al vacío del campo, el relato absurdo escapa de los alambres de púa; frente a la eliminación del rastro humano, la risa lo devuelve, precisamente por imposible. Forma de resistencia, puesto que permanecer como individuo es exponerse al castigo. La última escena finalmente contextualiza el lugar desde donde Schlomo relata la historia: un campo de concentración. No es el recuerdo de un pasado, sino la construcción de un presente alternativo. Schlomo no es depositado al final de la guerra, sino en el medio, sin saber siquiera qué habrá de ocurrir, lo que refuerza la idea de resistencia frente a lo insoportable. Es la locura no sólo como evasión, sino como decisión hasta ideológica y política frente al campo que lo apresa, que lo destruye como ser humano.

3

Atenuar lo atroz fue la consigna de los '90 en adelante. Prevalcieron las ficciones más exitosas sobre el horror de los campos o las persecuciones y la subsistencia de los judíos en los *ghettos* o ciudades, pero tomando -en todos los casos- como base historias excepcionales, fuertemente apoyadas en hechos reales.

Suprimiendo el horror se cambiaba la mostración obscena por la alusión indirecta y el supuesto era -y sigue siendo- que el espectador no se horrorice, que pase instantes agradables, que las historias sean edificantes o muestren modelos positivos. Como parte de este cambio de visión aparece la vida cotidiana, el relato de cómo era y qué significaba vivir en ese momento para todos aquellos que no habían terminado en los campos ni habían colaborado con el régimen.

Es posible que, a través de estas nuevas expresiones, en la representación cinematográfica se haya creado un antídoto indoloro frente a tantos momentos de horrores profusos, pero también de heroísmos frecuentes.

Bibliografía

- Baer, Alejandro. *Holocausto. Recuerdo y representación*. Madrid, Losada, 2006.
- Braude, Diego-Guglielmotti, Florencia. "Cine y genocidio. Sobre la (im)posibilidad de representación", en: http://www.imaginacionatrapada.com.ar/Cine/cine_y_genocidio.htm.
- Croci, Paula-Kogan, Mauricio. *Lesas humanidad. El nazismo en el cine*. Buenos Aires, La Crujía, 2003.
- Toibero, Emilio. "El genocidio judío y el cine", en: <http://www.tijeretazos.net/Cinema/Shoah/Shoah000.htm>.

El talento artístico de Petr Ginz (1928-1944)*

Prof. Reuven Faingold**

Cumpliría 82 años. Teniendo apenas 16 ya había escrito cuentos y relatos, y realizó 120 dibujos. Deportado junto con otros niños judíos a Terezin, falleció en Auschwitz. Desconocido hasta 2003, el artista checo Petr Ginz, autor del dibujo Paisaje lunar, cobró relevancia internacional gracias al astronauta israelí Ilán Ramón. La misión espacial fracasó, pero el brillante y pequeño artista resurgió de las cenizas del “Columbia”.

El descubrimiento del *Diario de Praga*

Pocas semanas después de que la aeronave “Columbia” se desintegrara, segando la vida del astronauta israelí Ilan Ramón, fue encontrado el *Diario de Praga*, de Petr Ginz.¹ El fatídico final de la misión espacial estremeció al mundo. La vida de un joven israelí que podría haber contribuido al progreso de la humanidad se perdió en un instante. La muerte de Ramón recordó súbitamente al mundo que durante el Holocausto se perdieron cientos de millones de personas que también se hallaban en el comienzo de sus vidas.

* Traducción del portugués: **Julia Juhasz**.

** Historiador y educador. PhD por la Universidad Hebrea de Jerusalem. Profesor titular de posgrado del Departamento de Artes Plásticas del FAAP en São Paulo y Ribeirão Preto. Fundador de la Sociedade Genealógica Judaica de Brasil y miembro del Congreso Mundial de Ciencias Judías de Jerusalem.

¹ Ginz, Petr. *Deník Mého Bratra. 1941-1942*. Prague, Trigon, 2004. Versión en inglés: Ginz, Petr. *Diary of Prague. 1941-1942, with an introduction of Chava Pressburger*. Atlantic Monthly Press, 2004. Versión en español: Ginz, Petr. *Diario de Praga. 1941-1942*. Capellades, Acantilado, 2006.

Petr Ginz había sido uno de los símbolos más vivos del Holocausto, ya que su dibujo *Paisaje lunar* había sido escogido por el astronauta y el equipo del museo Yad Vashem para ser llevado al espacio.

Fines de febrero de 2003. Un ciudadano de Praga llamó por teléfono al Museo del Holocausto de Jerusalem, ofreciendo vender seis cuadernos que contenían dibujos realizados por el joven Petr Ginz, encontrados en un viejo edificio del barrio Modrany. Al escuchar la noticia de que un astronauta del “Columbia” había llevado la copia de uno de los dibujos de Ginz, decidió enviar electrónicamente al museo las imágenes de los textos y los dibujos que estaban en sus manos.

La hermana de Petr, Eva Ginz, sobrevivió al Holocausto, se casó con un hombre apellidado Pressburger y vivía en Jerusalem. En el prefacio de la edición del *Diario de Praga*, Chava Ginz Pressburger comenta: “*Volver a ver las obras de Petr me emocionó mucho. Fue como si siguiese eternamente vivo, dando noticias suyas y enviando algún mensaje*”.

El descubrimiento del *Diario...* permitía comprender los acontecimientos de 1941 y 1942, registrados por Petr antes de ser deportado a Terezin, cuando todavía los Ginz vivían juntos en Praga. Chava legitimó como reales los cuadernos, reconoció la letra de su hermano e incluso recordó los hechos allí descriptos. Al acercarse el día de la deportación, la letra de Petr iba cambiando gradualmente, tornándose cada vez más nerviosa y menos legible. Petr nada escribió sobre sus miedos, pero sus anotaciones reflejan las negras nubes que cubrían los cielos de Praga y de Europa.

Petr fabricaba sus propios cuadernos para escribir los relatos y diarios, ya que comprar cuadernos nuevos estaba fuera del alcance de los judíos. El *Diario de Praga* -completamente escrito en papel usado- está conformado por dos cuadernos: el primero contiene anotaciones sobre la vida cotidiana de Petr Ginz entre el 19 de septiembre de 1941 y el 23 de febrero de 1942; el segundo sigue con hechos acontecidos entre el 24 de febrero y el 9 de agosto de 1942, antes de ser trasladado al *ghetto* de Terezin.

No queda duda alguna de que Petr escribió el *Diario...* para sí mismo, sin la menor intención de que alguien lo leyera.

Es precisamente por eso que su diario tiene un valor único: allí se encuentra un testimonio verídico sobre su vida familiar, sus amigos y compañeros de grupo, el ambiente donde creció y las tensiones del día a día debido a la iniquidad nazi. El joven expone los datos de manera concisa, sin expresar sus sentimientos ni manifestar preocupaciones, miedos ni odios. Así, vemos en los registros dos anotaciones, una al lado de la otra: una donde Petr comenta que le impidieron viajar en trolebús por ser judío y otra donde cuenta que desea sacar un boletín escolar con todas sus notas.

El *Diario...* de Petr Ginz también es un fiel testimonio del método aplicado por los nazis durante el período del Holocausto. Todo parece funcionar naturalmente: la comunidad judía, el hospital y la escuela, pero -poco a poco- se van acotando las libertades de los judíos, se van emitiendo nuevas directivas limitando su accionar, qué cosas les estaba prohibido, etc. De repente, un familiar desaparece, un alumno falta a clase, un profesor no asiste al colegio. Todo señala que los traslados comenzaron. Sin embargo, quienes quedan continúan llevando una vida absolutamente normal. Las personas parten con sus valijas en vagones especiales hacia Polonia. Nunca volverán. No tienen la menor idea de que, en apenas una semana, estarán despojados de sus vestimentas, delante de las cámaras de gas, y que -a continuación- serán quemadas o asesinadas de alguna otra manera.

Petr era un joven sincero. Una vez confesó que no escribía diarios para que llegasen a ser piezas literarias. Escritos en un estilo sereno, los cuadernos también incluyen dibujos; en su mayoría, ilustraciones de los relatos de Julio Verne, el escritor favorito del joven checo. Una parte de esos dibujos le pertenece ahora a su hermana Chava Pressburger y otra, a Yad Vashem. A continuación ampliaremos sobre estos dibujos.

Familia feliz

El *Diario de Praga* posee un fuerte valor sentimental. Relata la infancia feliz que la familia Ginz vivó en Praga, una infancia privilegiada, compartida por los hermanos Petr y Eva. La familia vivía en la calle Starkova, en Tesnov, en una casa frente a la estación de trenes Denis (Denisov o Nadrazi), una linda región de la ciudad, totalmente destruida durante el régimen comunista.

El padre, Ota Ginz, era de Zdanice, una localidad cercana a Praga, aunque su familia era de Kourin. Dominaba varios idiomas y era el director del Departamento de Exportación de una empresa textil. Había conocido a su esposa, Marie, en un congreso de esperanto, casándose en 1927. El abuelo, Josef Ginz, era una persona culta, que tenía un negocio de antigüedades y libros antiguos en el centro de Praga. Tenía talento para la pintura y fuertes inclinaciones literarias. El nieto, Petr, heredó la veta del abuelo Josef, quien falleció joven, a los 55 años. Su muerte prematura le ahorró el dolor y el sufrimiento del Holocausto.

La situación económica de la familia Ginz era cómoda. Los padres eran progresistas, muy preocupados por garantizarles a sus hijos una excelente educación y una vida saludable. El deporte era fundamental para ellos: en

el invierno se practicaba esquí y patinaje, y en el verano, natación y largas caminatas.

La madre, Marie Dolanska, había nacido en Hradec Kralov. Su padre era profesor de la zona rural. Petr y su hermana visitaban a sus familiares maternos para la época navideña. La madre amaba la música. Tenía una bella voz y cantaba óperas y operetas. Luego de la deportación de Petr, nunca más volvió a cantar.

La educación de Petr y Eva siempre estaba orientada hacia el bien, la disciplina y el amor a la cultura. Sabían distinguir lo correcto de lo incorrecto. El Holocausto convenció a los Ginz de que en el mundo existen personas malvadas, fanáticas, ciegas y capaces de torturar y asesinar sin compasión, pero por otra parte, supieron entender que hay otros seres dispuestos a ayudar, para quienes el amor es importante. El alma de Petr se dirigía hacia el bien. Todo lo que deseaba surgía de la riqueza de su alma. Pertenece a esa porción de la humanidad que pensaba en positivo, que buscaba la verdad de las cosas que investigaba. Con apenas 12-14 años, quería revelar la esencia de lo que indagaba y descubría. Esto se nota claramente en todas sus creaciones artísticas; tan sólo en el acervo del museo Yad Vashem existen 120 dibujos suyos.

A diferencia de Eva, Petr era un niño que difícilmente lloraba. Se interesaba por casi todo, le gustaba ser pintor, científico y literato; resulta difícil registrar un área del saber que no apreciase. En una entrevista, Chava Pressburger recordó que su hermano acostumbraba mirar al piso, y con cierta frecuencia encontraba algún “tesoro”, que iba desde una piedra con alguna marca en particular, pasando por un pedazo de cristal y hasta una pequeña moneda.

A los 14 años, Petr Ginz partió hacia Terezin. Su hermana, Eva, logró verlo. Según ella, *“Petr se había convertido en un joven alto, delgado y pálido, y su aspecto infantil había desaparecido completamente”*. Sus ansias de saber continuaron vivas en el *ghetto* de Theresienstadt o Terezin, campo-modelo nazi para las visitas organizadas de la Cruz Roja Internacional.

La revista *Vedem*

Octubre de 1942. Los nazis dominan Checoslovaquia. Petr Ginz y algunos compañeros fueron expulsados de la escuela. La situación comienza a empeorar. El período de feliz infancia llamado *“ghetto sin muros”* se desmoronaba, comenzando así una nueva etapa, lejos de la familia. Petr había llegado a Terezin, un campo a 65 kilómetros de Praga. Allí fueron escritos los dos cuadernos que forman el *Diario...*

En Terezin, Petr Ginz y un grupo de cien jóvenes con edades que oscilaban entre los 12 y 15 años fueron puestos en el edificio I, barraca L417 del campo. Formaron una especie de orfanato informal, llamado “República de Skid”. La mayoría de estos jóvenes fue enviada a Auschwitz, y de ellos, sólo quince sobrevivieron a la Segunda Guerra.

En las barracas, los jóvenes aprovechaban el tiempo libre para leer y escribir. Allí fundaron la revista *Vedem*, que en checo significa “liderazgo”. Este periódico, que hasta tenía el precio en la portada, estaba destinado a los jóvenes e incluía poemas, juegos, caricaturas, palabras cruzadas, críticas literarias de libros, historias y muchos dibujos. Los contenidos del boletín siempre eran copiados a mano por los niños y leídos en las barracas, generalmente en la víspera de *Shabat*. *Vedem* era clandestino, ya que la SS prohibiría su divulgación. Los temas antinazis, escritos con sarcasmo e ironía, habrían puesto en peligro el futuro de algunos de los niños.

La fuente de inspiración de *Vedem* fue el maestro Valtr Eisinger, fallecido en Buchenwald, en 1945. Fue profesor de Lengua y literatura checa, vivía también en las barracas del edificio I y supervisaba el trabajo literario de los niños judíos. Gracias a su talento, Petr Ginz fue editor en jefe de *Vedem* durante casi dos años. Firmaba sus materiales con las iniciales NZ. Leo Lowy, sobreviviente de Terezin, quien trabajó en la revista *Vedem*, contó que al ingresar en Auschwitz, Petr fue enviado al lado izquierdo (el de las cámaras de gas), mientras que él fue al derecho, logrando así sobrevivir.

Los jóvenes judíos de la barraca L417 querían crear un periódico que incluyese temas universales. En una de las revistas se publicó una crítica del libro *La cabaña del tío Tom*, comparando el destino de los esclavos africanos en América con el de los judíos en Terezin. Los primeros sufrieron por la separación de familias enteras durante la segregación racial, mientras que los segundos, también debido a las numerosas deportaciones. Como podemos ver, el nivel de reflexión y abstracción de estos jóvenes era fantástico.

Otra parte de *Vedem* consistía en los “Paseos por Terezin”, de autoría de Petr Ginz. Aquí, el pequeño autor visitaba las instituciones del *ghetto* y entrevistaba a las personas, tejiendo sus propios comentarios. El tour incluía la panadería, la maternidad, la estación central, así como también una espeluznante visita al único crematorio.

La deportación de los jóvenes judíos a las cámaras de gas de Auschwitz finalizó por completo con las actividades de *Vedem*. Zdenek Taussing, uno de los quince sobrevivientes, preso en Terezin hasta su liberación, en mayo de 1945, escondió un manuscrito de *Vedem* en el negocio del herrero donde su padre trabajaba, llevando ese documento a Praga luego de su liberación.

Una parte de los sobrevivientes volvió a Praga y otra emigró a los Estados Unidos, Canadá y los países de Europa Occidental. Durante el régimen comunista se intentó reeditar *Vedem*; sin embargo, todas las tentativas fueron infructuosas. En los años '80 se lanzó una versión impresa de *Vedem* en Checoslovaquia, y en 1990 fue expuesta en la “Feria Anual del Libro de Frankfurt”.

Los dibujos de Petr Ginz

Totalmente distinto a la producción artística de Naftali Bezem,² un exponente del arte surrealista repleto de simbolismos, el arte de Petr Ginz es absolutamente realista y concreto. Mientras que Bezem es consciente de todo lo que sucedió en ese período, perpetuando la memoria de las víctimas asesinadas, Ginz crea un arte sin saberlo, apenas como un pasatiempo, durante su permanencia en el *ghetto* de Terezin. Para Bezem, los dibujos y las esculturas son un medio de expresión, mas nunca una finalidad en sí misma. Pero para Ginz, los dibujos representan una forma libre y espontánea de crear, totalmente despreocupada de un plan específico o un proyecto delineado, aprovechando las fuentes sin adoptar un estilo o una técnica artística determinada.

Los dibujos de Petr Ginz son donaciones hechas por su padre, Ota, al museo Yad Vashem. Los mismos pueden ser divididos fácilmente en dos categorías: los que retratan una temática universal y aquellos que abordan una temática específicamente judía. Dentro de los primeros mencionaremos: *Florero con flores*, pintura a lápiz sobre papel, 1942-1944; *Girasol*, acuarela sobre papel, 1944; *Flores*, acuarela sobre papel, 1944; *Tejados y torres de Praga*, acuarela realizada a pluma, 1939-1944; y *Paisaje lunar*, un dibujo a lápiz sobre papel, 1942-1944.

Entre los dibujos de temática judía estudiaremos los siguientes: *Ghetto*, acuarela a pluma sobre papel, 1944; *Habitación de los jóvenes*, acuarela sobre papel, 1943; *Calle de Terezin*, acuarela sobre papel, 1944; *Estadía en Terezin*, acuarela sobre papel, 1942-1944; *El matadero*, dibujo a lápiz sobre papel, 1940 (?).

El dibujo del *ghetto* de Terezin posee trazos gruesos y sombríos. Petr retrató una calle muy estrecha, con pocos edificios. Las ventanas y puertas de los

² N. de T.: Pintor, muralista y escultor israelí. Nacido en 1924, en Essen (Alemania), pasó su temprana adolescencia bajo el dominio nazi, con el constante temor por la seguridad de sus padres, quienes murieron en Auschwitz. Naftali emigró a Israel en 1939, a los 14 años.

edificios son verdaderas manchas oscuras. La palabra “ghetto” (escrita con h y doble t en letras góticas color beige) puede estar simbolizando la presencia de Alemania en tierras checas. El *ghetto* aparece vacío, sin judíos, creando un lienzo que presenta un profundo sentimiento de dolor y tristeza.

Petr dibujó y pintó con lujo de detalles la habitación en la cual vivían los jóvenes del *ghetto*. En mi visita al museo de Terezin -ubicado en el lugar donde existió el *ghetto*-, en 2007, pude apreciar la recreación de una habitación para ser visitada. El parecido entre la pieza amueblada y la pintura de Ginz es fantástica. Él retrató las literas donde dormían los prisioneros con trazos muy finos. Las dos escaleras de seis peldaños permiten subir a la litera superior. La frazada cuadriculada, ropas colgadas de clavos, pares de zapatos en el suelo y algunas valijas puestas sobre las camas recrean el lugar. Aunque no hay personas retratadas, el lugar respira gente.

El 22 de septiembre de 1944, un mes antes de ser llevado a Auschwitz, Petr Ginz dibujó y pintó la acuarela *Calle de Terezin*, con su enorme edificio de paredes verdes. Éste es -tal vez- el lienzo más perfecto, por los detalles de las ventanas abiertas, obtenidas con trazos finísimos. En el medio de la calle del *ghetto* hay transeúntes, algunos llevan carritos con ruedas.

El lienzo *Estadía en Terezin* nos remite al drama del prisionero durante la guerra. Ginz compuso el fondo con una pared de ladrillos, y adelante colocó una soga, de la cual cuelgan los uniformes de los prisioneros. También hay en el suelo una camisa, y a su lado, una valija que se hunde como un barco en la inmensidad del mar. Un tablón fue retirado de ese suelo y en el hueco sobresale únicamente una cabeza y los ojos del prisionero. Un probable mensaje: el prisionero fue literalmente “tragado” por las profundidades de la fosa que Terezin generó. En ese momento, vive su propio terremoto, siendo engullido por la tierra conquistada y maldita.

El tema de *El matadero* está ambientado en Praga y firmado por Petr Ginz. El predio donde se abaten los animales está cerca del río, y por ende, lejano a Terezin. Pero, ¿por qué retratar un matadero? Ginz seguramente debe haber observado ese lugar, al menos en su parte externa. El lienzo muestra decenas de ventanas mirando hacia el río y una enorme chimenea que sobresale nítidamente del resto de la construcción. Una interpretación permite suponer que los mataderos y las instalaciones frigoríficas eran lugares elegidos por los nazis, pudiendo ser rápidamente adaptados a puntos de concentración o campos de exterminio. Sabemos que en sitios como éstos era más fácil transformar los edificios en cámaras de gas u hornos crematorios.

Palabras finales

Diarios como el de Petr Ginz, nos permiten conocer a jóvenes con una fuerza vital indescriptible, distantes de ese sentimiento devastador que es el odio. Es importante saber que el plan sistemático de aniquilación perpetrado por los alemanes no se concretó y que el ser humano, cuando lo desea, es indestructible.

Un joven de escasos 16 años nos demuestra, página tras página, que es inmune al drama de la guerra y a la desolación de un mundo que se destruye de a poco. Petr continúa incansable y nada lo perturba. Nada resulta un obstáculo para continuar estudiando y creciendo intelectualmente. La muerte golpea a su puerta en Terezin, pero no se rinde. Su mundo no se desmorona: continúa investigando y aprendiendo, sin dejarse vencer por el cansancio y el hambre. Lee y estudia sin sosiego, en una verdadera lucha contra el tiempo.

Petr Ginz vive y explora, anota todo lo que cae en sus manos. Perfecciona su inglés. Lee al autor francés Julio Verne, a quien admira como escritor. Ni por un momento deja de saciar sus ansias de saber, su sed de conocimiento. Convive con el eterno cautiverio del *ghetto*, pero encuentra tiempo suficiente para escribir y dibujar.

Petr no se detiene. Dedicado a su frenética actividad intelectual, aprovecha cada minuto. Nunca desiste de asistir a las conferencias clandestinas ni a las reuniones de su amado periódico *Vedem*. Frente a su propósito se muestra imperturbable y persistente, al punto de hacernos derramar lágrimas.

El 28 de diciembre de 1944, el pequeño gran artista de Terezin fue deportado a Auschwitz. Solamente así dejaría de producir. Aun aquellos lectores más familiarizados con el Holocausto pocas veces pudieron ver una lección de vida tan digna y ejemplar.

Bibliografía

- “Introducing Chava Pressburger, guest in the program *One on One*”, entrevista a Chava Pressburger en Internet.
- Ornest, Zdenek-Krizkova, Marie Rut. “We are children just the same. *Vedem*, the secret magazine by the boys of Terezin”, en: *Jewish Publication Society*. Esp. 1995, pág. 47.
- “O primeiro israelense no espaço”, en *Morashá*. Nº 39, dezembro de 2002, pp. 60-61.

La “cuestión judía” en Hungría y *El sabor del brillo del sol*, de István Szabó

Tomás Várnagy*

István Szabó, uno de los más importantes cineastas húngaros contemporáneos, ha realizado, entre otras películas, Mefisto y Coronel Redl. El título original de su último estreno en Buenos Aires, Sunshine, es A napfény ize (El sabor del brillo de sol, en húngaro). Esta coproducción húngaro-germano-canadiense-austríaca ganó en 1999, en la Academia de Cine Europeo, los siguientes premios: mejor guión (István Szabó e Israel Horovitz), mejor actuación protagónica (Ralph Fiennes) y mejor fotografía (Lajos Koltai).

Argumento

La película trata sobre la historia de una familia judeohúngara, los Sonnenschein (un apellido judeoalemán que significa “brillo de sol”), durante tres épocas históricas y tres Estados diferentes: el imperio austro-húngaro, la monarquía sin rey y la dictadura foránea autodenominada “socialista”. Esta familia comienza su fortuna con la venta de un elixir o tónico con su nombre impreso en las botellas.

Los tres Sonnenschein son protagonizados por el actor estadounidense Ralph Fiennes. El primero, Ignác, “húngariza” su apellido a Sors para

* Profesor de Filosofía política (clásica y moderna) y de temas de Europa Central y Oriental en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Escuela de Defensa Nacional de la Argentina. Ex director de la carrera de Ciencia Política de la UBA. Ex director de la maestría en Defensa Nacional.

poder ascender como juez que sirve lealmente al imperio, terminando su carrera amargado y traicionado. Su hijo, Ádám, abandona la religión judía para poder unirse a un selecto club de esgrima que le permitirá ser campeón olímpico en 1936, muriendo en un campo de concentración -en una de las escenas más horrorosas de la película- negando su judaísmo perdido. Su hijo, Iván, se convierte en un funcionario comunista que, luego, se rebela en contra del régimen totalitario.

Personajes

“*Sors*” en húngaro significa “destino, fortuna”. Es un apellido muy parecido al del banquero húngaro Soros, difícilmente una coincidencia. Hay también una directa referencia al psicólogo Lipót Szondy, que “hungarizó” su apellido original: Sonnenschein. Szondy fue el creador del análisis de destino, una técnica psicoanalítica que enfatiza el papel de la familia en la formación del carácter, implicando que los destinos individuales están más determinados por los antecedentes familiares que por cualquier otra cosa.

El licor, llamado “El sabor del brillo de sol”, en el cual se basaba la fortuna familiar de los Sonnenschein, nos recuerda al afamado licor húngaro “Unicum”, de la familia Zwack, una bebida hecha a base de hierbas, de color oscuro y sabor amargo, parecido al fernet.

El campeón olímpico de esgrima es, obviamente, Attila Petschauer, quien fue asesinado por los nazis, durante la Segunda Guerra Mundial, de la manera descrita en la película. El Sors más joven, que se convierte en interrogador de la policía secreta, puede ser cualquiera de los cientos de judíos que se afiliaron al Partido Comunista con la vana esperanza de crear una utopía, un nuevo mundo de libertad e igualdad universales.

Crítica

Sunshine es algo simplista y superficial, pero debe tenerse en cuenta que el guión, de unas 400 páginas, fue concebido para una serie televisiva en capítulos y reducido a menos de la mitad para que sea entendible (y digerible) para las audiencias occidentales, especialmente la estadounidense. En su esquematismo, la saga de la familia Sors/Sonnenschein muestra muy marginalmente el contexto no judío, y cuando lo hace, sólo aparecen húngaros estereotipados muy negativamente, en una visión maniquea que algunos han considerado como “antihúngara”.

Tiene algo de *kitsch* y de pedantería en muchos aspectos, y el mensa-

je central es de una simplicidad ingenua: hubo una vez un país llamado Hungría, gobernado por los tolerantes Habsburgo, y durante ese período no sólo brillaba el sol, sino que la tierra de los magiares era un buen lugar para los judíos. Con el fin del imperio vienen los húngaros malos, que asesinan a los judíos, y luego los comunistas, que los explotaban para cazar nazis, hasta que -finalmente- el sol brilla de nuevo porque Hungría es democrática y es políticamente correcto que Sonnenschein retome su apellido original. En la última escena de la película vemos a este último miembro de la familia caminando, feliz y radiante, por un extremo de la cosmopolita peatonal Váci, en un soleado día budapestino, lo cual implica que Sonnenschein es nuevamente parte de una multicultural Hungría.

En Hungría hubo una rápida asimilación de los judíos en los siglos XVIII y XIX, y formaron parte de esa nación demostrando ser tan patriotas como sus conciudadanos cristianos. El problema es que la asimilación fracasó porque la mayoría no los aceptaba como totalmente húngaros, ya que consideraban que tenían elementos foráneos y/o "cosmopolitas" y eran identificados como diferentes, algo que no sucedía con los católicos de origen eslovaco o los luteranos y católicos de origen alemán.

Renunciaría gustosamente a mis demandas a los judíos húngaros sólo si estuviese seguro de que su patriotismo los salvaría de la miseria del antisemitismo... Pero los judíos de Hungría serán sorprendidos por su fatalidad, que será más brutal y cruel a medida que pasa el tiempo y, además, más salvaje en la medida en que se hagan más poderosos. No hay escape.

Estas líneas proféticas fueron escritas en 1903 por Teodoro Herzl, fundador del sionismo, que había nacido en Budapest en una época en la cual los judíos eran relativamente aceptados, al punto que el rabino principal de Hungría formaba parte de la Cámara Alta del Parlamento.

Los judíos tuvieron un importante papel en la comercialización, industrialización y desarrollo de la burguesía de Hungría, especialmente porque las capas sociales rectoras del país (típica "clase ociosa", según el término del sociólogo Thorsten Veblen) menospreciaban toda ocupación considerada poco "señorial" -esto es, industria y comercio-, abandonándola a extranjeros y judíos, que fueron asimilándose ("hungarizándose") muy rápidamente. Debido a que en Budapest había más de un 20% de judíos y una altísima proporción de médicos y abogados hebreos, los alemanes -irónicamente- la llamaban "Judapest".

En 1920 se proclamó la ley XXV, *Numerus Clausus*, por la cual la afiliación del estudiantado debía ser proporcional a su "raza"; en otras palabras,

en la universidad no podía haber un porcentaje mayor de eslovacos, por ejemplo, que la proporción general de su población. Si bien no se mencionaba la palabra “judío” o “israelita”, no existían dudas de que esa ley iba dirigida en su contra. El número de estudiantes de origen judío se redujo de 32% a 10% en la primera mitad de la década de 1920.

En la educación hubo un énfasis creciente no sólo del cristianismo y el nacionalismo, sino también del irredentismo. Una publicación oficial de 1921 definía las principales metas de la política educacional: 1) lograr un “*sentido positivo de nación*”; esto es, una “*Hungría integral*”; 2) “*proteger las mentes de los jóvenes en contra del internacionalismo*”; y 3) “*rehungarizar a los intelectuales para evitar su judaización*”.

Todo esto llevó a que muchos importantes intelectuales abandonaran Hungría y se hicieran famosos en el exterior, tales como el físico Leo Szilárd, el ingeniero mecánico Tódor Kármán, los filósofos György Lukács y Károly Mannheim, el sociólogo Oszkár Jászi, el historiador del arte Arnold Hauser, los poetas Béla Balász y Lajos Kassák, artistas como László Moholy Nagy, y directores de cine como Sándor Korda (de quien tomó su seudónimo el recientemente fallecido fotógrafo cubano) y László Vajda.

La ley XV de 1938 limitó el empleo de los “*israelitas*”. La ley IV de 1939 definió el ser “judío” -que uno de los padres o dos abuelos profesasen esa fe- y buscó reducir a los profesionales de ese origen a un 6%, con su total exclusión de las áreas estatales. Se prohibió que los judíos trabajasen como directores de teatro, editores de diarios y revistas y, finalmente, se puso un límite a la cantidad de tierras que podían poseer. Estas dos leyes, a las cuales casi nadie se opuso, lograron la cruel realidad de excluir virtualmente a todos los judíos húngaros del resto de la sociedad.

La ley XV de 1941 prohibió las relaciones o el casamiento entre judíos y gentiles. La ley XV de 1942 impidió la compra de tierra por parte de judíos y obligó a venderla a quienes ya la poseyeran. Pese a la severidad de todas estas leyes, la situación de los judíos en Hungría era mucho mejor que en los países vecinos. Se cometieron atrocidades recién a partir de 1944, con la ocupación alemana, cuando tomaron el poder los nazis húngaros, los cruz-flechados liderados por Szálasi, quien en su corto mandato de seis meses instauró un régimen de terror.

Empeoró la situación de los 800.000 judíos húngaros, y unos 440.000 fueron deportados. Hubo poca resistencia a esta operación, y algunos -muy escasos- protestaron; entre ellos, autoridades católicas como el arzobispo primado, cardenal Serédi, y también un desconocido párroco de provincia, el futuro cardenal primado Mindszenty. Cabe recordar al diplomático sue-

co Raoul Wallenberg, quien salvó a miles de judíos durante la ocupación alemana y desapareció en manos de los soviéticos.

Después del horror hitleriano, los judíos eran mencionados como "aque- llos perseguidos por los nazis". El régimen comunista consideró un tabú hablar de ellos fuera del contexto religioso, y la cuestión fue ignorada. La gran proporción de judíos entre los dirigentes comunistas es explicable por diferentes factores -especialmente, el nazismo-, y hubo una identifica- ción por ciertos sectores húngaros de "comunismo-judaísmo" que sigue presente.

Con la caída del Muro de Berlín, en 1989, y la ola democratizadora en Europa Central y Oriental surgieron muchos partidos políticos en Hungría y hubo una lamentable confrontación por la cuestión del antisemitismo o presunto "filosemitismo" de algunas tendencias. Esta lucha patética de- gradó a la vida política húngara frente a la opinión pública internacional. El problema del antisemitismo no resuelto fue acompañado con un nuevo énfasis en la identidad judía.

Los antisemitas consideraban que hubo factores "externos" en la moder- nización de Hungría, tales como el capitalismo de preguerra y el comunis- mo de posguerra, y que ambos fueron llevados a cabo por judíos (la famosa teoría de la sinarquía). Ser judío es sinónimo de capitalista y, también, de comunista. En las elecciones de 1990, estos grupos consideraban que los "cosmopolitas internacionales" (un eufemismo antisemita) debían ser ven- cidos por "el camino húngaro" representado por ciertos partidos políticos. Estas actitudes envenenan las relaciones sociales hasta hoy en día.

Lo cierto es que muchos sectores de la vida política húngara no han realizado un examen crítico de su historia en relación a los judíos y su res- ponsabilidad en el Holocausto. Actualmente se sigue silenciando el tema del antisemitismo, una cuestión aún no resuelta. Esta película de István Szabó bien puede ser un saludable comienzo.

La “colección Feldberg”, una generación perdida de artistas

Setenta autorretratos que sobreviven

Yael Tujsnaider*

“Ha pasado la guerra y la gente ha visto derrumbarse muchas casas, y si una vez se sentía tranquila y segura, ahora ya no siente esa seguridad en su casa.”

NATALIA GINZBURG.¹

La guerra implica pérdida. No sólo de cientos, miles, millones de vidas - siempre muchas-, sino también de pertenencias: recuerdos, ropa, archivos, baúles, escritos, fotos, obras que se destruyen, desaparecen.

Sin embargo, a veces ciertos tesoros sobreviven al terror de la guerra, y ésta es la suerte de la “colección Feldberg”. Setenta autorretratos, producidos en Berlín durante la década del veinte, lograron escapar de la hoguera del nacionalsocialismo, y en 1976 fueron adquiridas por el museo Berlinische Galerie. En 2004 se expusieron en el Museo Judío de Berlín, en el barrio de Kreuzberg, volviendo, así, a su ciudad de origen.

De fabricante textil a coleccionista de arte

Historias de encuentro y desencuentros, de fatalidad y fortuna. La historia de Siegbert Feldberg y la de su colección están signadas por las ironías del destino.

* Licenciada en Artes de la Universidad de Buenos Aires. Profesora universitaria y gestora cultural. En 2004 obtuvo la beca RAVE del gobierno alemán para realizar una pasantía de seis meses en el museo Berlinische Galerie.

¹ Ginzburg, Natalia. *Las pequeñas virtudes*. Barcelona, El acantilado, 2002.

Hijo de una familia judía, nace en 1899 en la ciudad de Stettin, centro de producción textil ubicado a orillas del Báltico. Los Feldberg eran respetados miembros de una comunidad judeorreformista, pertenecientes a la acomodada y educada burguesía que enriquecía la vida cultural de la ciudad. Tras obtener su doctorado en Abogacía y Ciencias Políticas en 1921, Siegbert regresa a su ciudad natal y se hace cargo del negocio familiar, una fábrica de ropa para hombre. En sus frecuentes viajes a Berlín, ciudad en la que los Feldberg habían abierto una sucursal del negocio, Siegbert comienza a relacionarse con artistas.

Eran años difíciles para los pintores de la República de Weimar, como consecuencia de la crisis mundial y la gran depresión de los años treinta. Feldberg, que hasta aquel entonces no tenía especial relación con el mundo del arte, entra en contacto con la bohemia berlinesa y, conmovido por su situación de pobreza, adquiere obras que cambiará por trajes de su negocio. Ante la crisis social y la escasez, este intercambio es de gran ayuda para la subsistencia de los artistas locales. En la mayoría de los retratos de la colección, que son de finales de los años veinte y principios de los treinta, se ven los desgarradores tiempos que están atravesando.

Cuenta Conrad Felixmüller, artista de la colección, que en períodos de inflación aparecen siempre especuladores que adquieren obras de arte por precios irrisorios, sacando ventaja del hambre de sus autores. Sin embargo, aparecen también los amigos que intercambian bienes materiales por obras. Éste es el caso de Siegbert, quien sin ser un gran entendido y motivado simplemente por un sentimiento de responsabilidad social, se convierte en un benefactor, brindando generosamente ropa a los pintores y recibiendo, a cambio, dibujos y acuarelas. A partir de entonces, fue aceptado en el círculo de creadores de Berlín, ganándose el afecto de muchos de ellos. Aún se conserva el libro de visitas de su casa en Stettin, que da testimonio de estos vínculos y de la inmensa cantidad de artistas que por allí pasaron.

Ya a finales del siglo XIX, Berlín era una ciudad particularmente cosmopolita, pero como consecuencia de la Revolución Rusa y la disolución de la monarquía del Danubio, este carácter se acentúa. Berlín se convierte en una ciudad muy atractiva para los artistas extranjeros, no sólo por su agitada vida cultural, sino también por la actitud desprejuiciada que favorece la integración y la asimilación. Si bien la mayoría de los pintores de la colección Feldberg son alemanes, hay también rusos, austríacos, checoslovacos, húngaros y polacos. La alta proporción de artistas judíos en la colección es un reflejo de la realidad berlinesa de esos años.

¿Por qué, entonces, elige Feldberg para la portada de su porfolio el título “*Selbstbildnisse Deutscher Maler*” or “*Selbstbildnisse Deutscher Künstler*”

(“Autorretratos de pintores alemanes” o “Autorretratos de artistas alemanes”) ¿Una equivocación? En 1933, es una protesta contra los nazis -ya en el poder-, que consideran a los judíos “*fremdkörper*” (cuerpos extraños) o “*artfremd*” (extraños a la especie). Feldberg insiste en el hecho que todos los creadores de su colección producen arte alemán, e incluso él mismo, hasta un tiempo antes de su forzada exclusión, se siente parte de la cultura alemana.

Los años de peligro

Natalia Ginzburg, en su ensayo *El hijo del hombre*, nos narra:

Para algunos, la guerra empezó sólo con la guerra, con las casas hundidas y los alemanes; pero para otros, la guerra comenzó antes, desde los primeros años del fascismo, por lo que esta sensación de inseguridad y de continuo peligro es aún mayor. El peligro, la sensación de que hay que esconderse, la sensación de que hay que dejar, de pronto, el calor de la cama y de las casas.²

Con el ascenso de Hitler al poder en el '33 y habiendo leído *Mi lucha*, Feldberg sabe que debe abandonar Alemania cuanto antes. Su negocio se ve inmediatamente afectado por el boicot nacional a las tiendas judías planificado por los nazis. En 1934, Feldberg, que ya es un hombre casado y con hijos, se instala en India con la idea de construir allí una nueva vida y poder, más tarde, reunir a su familia.

En 1938, algunos días después de la “Noche de los Cristales Rotos”, su esposa, Hilde, recibe una llamada del cuidador de la fábrica Feldberg, que en esos momentos trabajaba en la oficina de registración de la policía en Berlín, advirtiéndole que es necesario que abandone Berlín cuanto antes. Hilde decide ir con sus hijos a reencontrarse con su marido. No se sabe bien cómo lo consigue, pero -a pesar de la prohibición de sacar objetos de valor del país- Hilde, que es concertista, logra llevar a India su piano y la colección de obras de su marido. Así la salva de la censura nazi, que la habría considerado “arte degenerado”. Al rescatar todos los dibujos y acuarelas que Feldberg había adquirido, deja como legado, más que una colección de arte, un testimonio de la escena artística de Berlín en el período de entreguerras, y en algunos casos, el único recuerdo de muchos rostros desaparecidos.

² *Ibid.*

Hasta el fin de la guerra no será posible que la familia Feldberg se reúna. Siegbert es recluido como extranjero hostil y liberado en 1940, para luego ser empleado por el ejército británico hasta 1945. En el ínterin, Hilde mantiene a sus hijos dando clases y conciertos de piano y trabajando para la radio india, en programas de música clásica occidental. En 1949 se reúne la familia y se muda a Pakistán, donde Siegbert se hace cargo de una empresa y Hilde trabaja en la radio pakistani. Vuelven a Europa recién en 1963, y en su equipaje regresa el piano y la colección cuidadosamente preservada durante esos largos años. Fueron primero a Berlín, con el objetivo de recuperar sus bienes y reencontrarse con amigos. Pero tras lo ocurrido, aquella ciudad ya no les pertenece y no se sienten cómodos; por lo tanto, deciden mudarse a Lugano, en el distrito suizo de Tessin. Feldberg muere en 1971, tras sufrir un ataque al corazón, yendo de visita a Berlín.

La vuelta a Berlín

Mucho se ha escrito en estos años sobre la guerra; sin embargo, las vidas y las historias perdidas son tantas que su reconstrucción es infinita. Sólo dos generaciones nos separan de la República de Weimar, y sin embargo, es tan difícil recuperar el contexto de producción de estos artistas... Mucha es la información que ha desaparecido sobre sus vidas y su trabajo, registros enteros desaparecidos, archivos borrados de un plumazo.

¿Por qué Feldberg eligió coleccionar autorretratos? La respuesta es casi una ironía. ¿Acaso intuía Feldberg los futuros acontecimientos? ¿Se imaginaba que, diez años después, Berlín y casi toda Europa quedarían en ruinas y esos rostros serían testimonio de vidas desaparecidas?

Oskar Kokoschka, Käthe Kollwitz y Max Libermann son algunos de los nombres de la colección que ya en los años veinte eran reconocidos. Del resto de los artistas, pocos sobrevivieron al régimen nazi. De la mayoría no hay datos biográficos; de cuatro, sólo se tienen sus nombres, y uno de los autorretratos aún no ha sido identificado. Pintores perseguidos, censurados, despedidos de sus puestos de trabajos, obligados a emigrar, muertos en campos de concentración. Vidas que desaparecen, obras completas hechas cenizas, trabajos de una vida entera destrozados por bombardeos.

Todo el arte moderno, considerado por los nazis “arte degenerado”, fue prohibido. Defendían un “arte heroico” sin interés estético alguno, que exaltaba los valores de “sangre y tierra”, de pureza racial.

“Arte degenerado” fue también el título de la muestra organizada por los nazis en 1937, en Munich. Decía Adolf Ziegler, presidente de la Cámara de Cultura del Tercer *Reich*, en el discurso inaugural: “Lo que están vien-

do son los productos enfermos de la locura, la impertinencia y la falta de talento. Necesitaría varios trenes de carga para limpiar nuestras galerías de esta basura... Esto sucederá pronto". Artistas "judeobolcheviques" como Paul Klee, Marc Chagall, Wassily Kandinsky, Max Ernst, Otto Dix, Georg Grosz y Eduard Munch eran quienes, paradójicamente, conformaban esa exposición excepcional. Obras de vanguardia, que han pasado a formar parte de la historia del arte del siglo XX.

En la Alemania nazi fueron robadas 16 mil obras de arte. Muchas de ellas se extinguieron en una gran hoguera, en marzo de 1939, en Berlín. Frente a este panorama, la hazaña de los Feldberg cobra aún más valor. El sueño de Feldberg se cumplió, aunque no vivió para verlo. La colección, gracias a la adquisición en 1976 por la Berlinische Galerie, regresó entera a Berlín, trayendo de regreso a sus protagonistas. Quizá nunca deberían haberse ido de allí.

Dos vidas, un destino

Primo Levi y Paul Celan

Nora Avruj*

“El que tiene un por qué para vivir, puede soportar casi cualquier cómo.”

FRIEDRICH NIETZSCHE

Primo Levi, Paul Celan. Dos intelectuales, hombres de letras que vivieron un mismo infierno: la *Shoá*.

El haber sobrevivido les permitió, de algún modo, descalificar las célebres palabras de Adorno -“Escribir un poema después de Auschwitz es un acto de barbarie”-, ya que ambos escribieron, siendo ése el modo que encontraron de legar sus respectivos testimonios.

La claridad del relato de Levi (prosa en italiano) se contraponen al lenguaje embarazoso, mutilado y de difícil comprensión de Paul Celan, poesía escrita en alemán, idioma de “los destructores”, según él mismo lo expresara.

La palabra adquiere valor de memoria. Ésta no puede ni debe perderse, debe perdurar e intentar comprender lo incomprensible: la *Shoá* fue el acto más salvaje que el hombre pudiera cometer.

El propósito del siguiente artículo no es -sin embargo- analizar la obra, sino la historia de ambos hombres, tratando de comprender por qué tomaron la decisión de ponerle un final trágico a sus vidas después de haber sobrevivido al infierno.

No se trata de juzgarlos, sino de conocerlos.

* Profesora en Ciencias Judaicas. Técnica en programación neurolingüística. Docente del *staff* del Departamento de Cultura de la AMIA.

Victor Frankl, en su obra *El hombre en busca de sentido*,¹ dice textualmente: “*La vida lo único que ofrece es una actitud a adoptar frente al sufrimiento. Nadie puede sufrir en lugar del otro, ni redimirlo de su sufrimiento*”.

En este primer artículo me centraré en la vida y obra de Primo Levi.

La familia y su contexto

Levi descendía de una familia celosa de sus propios secretos. Judíos *sefaradim*, banqueros, totalmente emancipados y asimilados a la sociedad italiana (turinesa).

Su abuelo, Michele -por quien Primo llevaría su segundo nombre-, formó parte de la generación de judíos italianos del Norte que renunció a los tradicionales oficios del *ghetto* -prestamista, comercio de oro- y se graduó de ingeniero civil en Turín.

Es importante resaltar que si bien poco se sabe de la vida de Michele Levi, se decía de él que era un hombre frágil y melancólico.

En 1888, tras la quiebra de la firma Levi & hijos, de la que Michele era socio, *La Gazzetta del Popolo*, de Turín, informó: “*Anoche, el ingeniero de 40 años Michele Levi se lanzó por la ventana del segundo piso*”. La causa física de la muerte, “caída desde lo alto”, es exactamente la misma que aparecería en la autopsia de Primo, su nieto, 91 años después.

En 1898, Cesare Levi -padre de Primo- se matriculó de ingeniero, treinta años después que lo hiciera su progenitor. Resulta interesante destacar que Cesare Levi adhería al pensamiento positivista de su época y conocía bien a Cesare Lombroso, con quien se reunía todos los domingos, junto con distinguidos intelectuales; entre ellos, Friedrich Nietzsche.

Aun siendo judío, en su obra *Antisemitismo y la sociedad moderna* Lombroso otorga una particular apariencia y patología a los judíos, a quienes juzga carentes de atractivo físico y con una mayor propensión al suicidio que los católicos.

Infancia

Primo Levi nació el 31 de julio de 1919, en la casa donde estuvo toda su vida y en la que murió, en Corso Re Umberto 75, Turín.

Sus padres le dieron el nombre de Primo por “primogénito”; su segundo nombre, Michele, era en honor a su abuelo paterno.

¹ Frankl, Victor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona, Herder. 1991.

Primo era un bebé enfermizo, que sufría de infecciones en la garganta y tos ferina. Ester, su madre, sentía devoción por él, y su fragilidad física le provocaba una necesidad de sobreprotegerlo.

Al ser el primer hijo varón de una familia judía, Primo cargaba sobre sus hombros con “todas las esperanzas paternas”.

Cesare, su padre, era físicamente fuerte, vigoroso, un seductor nato, nada parecido al hombre en que se convertiría Primo. Éste envidiaría siempre esos rasgos, lo cual lo llevaría a afirmar que no respondía al modelo de hijo que deseaba su padre.

Levi y el fascismo

En 1924, con sólo 5 años de edad, Primo fue incorporado por sus padres al movimiento de las juventudes fascistas “Hijos de la loba”. Este movimiento nacionalista se parecía a los *boy scouts* británicos, pero con un corte más militar. Más tarde formó parte de las juventudes uniformadas que realizaban guardia a la salida de las escuelas.

La actividad física que logró desplegar -montañismo y esquí- pese a su contextura frágil y enfermiza, lo ayudaría, años más tarde, a sobrevivir e incluso a aumentar su autoestima, encontrando en la montaña -símbolo de virilidad- la posibilidad de liberar sus penas.

Las conversaciones políticas eran eludidas por sus padres. Cesare Levi no era antifascista, ni siquiera un disidente, pero en privado calificaba a Mussolini de “*mámzer*” (bastardo, en hebreo).

Es importante tener en cuenta, como dato histórico, que avanzados los años veinte, toda la población italiana era fascista, incluidos los judíos -aproximadamente 130.000 vivían en la Italia de Mussolini-, porque consideraba al fascismo como legítimo heredero del resurgimiento de la unidad nacional: ¡italianos y sólo italianos!

Eucardio Momigliano, abogado y pariente cercano de Primo, ayudó a fundar el Partido Fascista, en 1919.

Cincuenta años más tarde, Levi diría del accionar de los Camisas Negras que eran tan “deshumanizantes” como los nazis.

El alumno

Primo aprendió a leer y escribir a los 4 años. Estudió en el instituto D’Azeglio, donde tuvo como profesor a Cesare Pavese. Siempre fue el mejor de la clase. Ser el mejor alumno y judío le haría decir: “Los compañeros empezaron a mirarme como si fuera un animal distinto y extraño”.

No era un niño feliz. En todas las fotografías de su época escolar se lo ve apartado, con una mirada ansiosa y tímida.

La circuncisión era sinónimo de castración, y sus pares lo consideraban “afeminado”. Se sentía aterrorizado por las mujeres y admiraba los cuerpos musculosos masculinos, que envidiaba.

A los 15 años creía ser un neurótico y culpaba de sus incapacidades al hecho de ser judío, a pesar de sentirse identificado sólo en un 5%, dado que nunca había encontrado, por parte de su padre, una respuesta satisfactoria a la pregunta “¿qué es ser judío?”.

En 1937 se inscribió en la Facultad de Ciencias. Levi era un estudiante brillante, pero la legislación antijudía reinante no podía evitarle incomodidad. Se sentía deprimido, y en segundo año le confesó a uno de sus amigos que contemplaba la posibilidad del suicidio.

En 1942 se recibió con honores -diez de diez- de doctor en Química, pero en su diploma apareció el sello “Matrícula 808 de Raza Judía”, motivando en Primo llanto y depresión.

A pesar de provenir de un hogar carente de religiosidad, había recibido una educación judía sistemática y lo conmovían los relatos del Antiguo Testamento que tenían contenido de liberación y supervivencia.

Resistencia, Auschwitz

En 1943, Primo Levi se unió a la resistencia italiana, afiliándose al partido Acción. Comenzó, de este modo, su actividad como partisano bajo el nombre de “Doctor Michele”. Su tarea consistía en llevar propaganda clandestina a los centros neurálgicos del partido.

Fue capturado por la Gestapo en un albergue de Amay. Después de varios días de interrogatorio confesó ser judío, sintiéndose -de acuerdo a sus propias palabras- “orgulloso y liberado”.

Muchos años después revelaría que sus días de partisano estuvieron entre “los más oscuros” de su vida y que era “mejor olvidarlos”.

Fue deportado a un campo llamado Fossoli, en Módena, y luego a Auschwitz, donde se convirtió en el prisionero N° 174.517.

Comenzó, para Levi, una etapa de vida “infrahumana”, por obra y gracia de los nazis. Sentía terror de hundirse entre los perdedores. Si se quería sobrevivir, era necesario -a su criterio- aferrarse a una amistad, religión o esperanza.

Su poder de observación le permitió aprender el mapa del campo. Cuanto más conociera su lugar de encierro, más posibilidades tendría de sobrevivir. Debía ubicar, detallar, registrar, no llamar la atención, pasar desapercibido.

Como químico, y después de aprobar un examen, comenzó a trabajar en

el laboratorio del campo, gracias a sus conocimientos acerca de la buma (goma sintética).

Entabló una relación estrecha con Lorenzo Perrone, un trabajador voluntario italiano del Tercer Reich, quien se apiadó del inteligente y frágil muchacho y lo ayudó con raciones extras de comida, que traía de fuera del campo, y con la entrega de cartas, que le permitían a Levi saber de su familia -madre y hermana- y a éstas, que supieran de él.

En el laboratorio pensó en suicidarse en varias oportunidades, comentando tiempo después: “El suicidio es un acto de un ser humano sensible, los animales no se suicidan”.

Su salvación se debió a la escarlatina que padeció y lo mantuvo recluido en un pabellón que no fue bombardeado.

En sus dos años de cautiverio, Levi aprendió la importancia de conseguir rangos y privilegios para sí mismo.

El regreso

Su familia había sobrevivido y su casa no había sido destruida, pero él, ¿había sobrevivido?

Levi sufría un trauma: “Tenía la sensación de estar viviendo sin estar vivo”.

Los partisanos eran los verdaderos héroes, no había “gloria” en quienes habían sido esclavos en Auschwitz.

Había regresado con culpa a un mundo que no le pertenecía. Padecía la “enfermedad” de los supervivientes: una pregunta lo acechaba en forma constante, “¿por qué yo y no otros?”. El haber sobrevivido constituía, para él, vergüenza y culpa.

Levi era un narrador nato. Hablar, testimoniar era su manera de hallar consuelo y de encontrarse a sí mismo. Hablar lo “liberaba”, en cierta medida, de la culpa. Durante sus relatos exigía silencio y prohibía las interrupciones.

Varias semanas después de su regreso al hogar, comenzó a escribir la obra testimonial que lo llevaría posteriormente a la fama: *Si esto es un hombre*.²

Esta obra se publicó en octubre de 1947, un mes después de su casamiento con Lucía Morpugo, y pese a que no alcanzó -en un primer momento- un alto récord de ventas, Levi estaba emocionado por haber sido simplemente publicado.

A esta obra le siguieron *El sistema periódico*, *La tregua*, *La llave estre-*

² Levi, Primo. *Si esto es un hombre*. Barcelona, Muchnik, 1987.

lla, los hundidos y los salvados, Si no ahora, ¿cuándo?, Historias naturales, Lilit y otros relatos, y La búsqueda de las raíces.

Vida familiar, trabajo y depresión

De su unión con Lucia Morpugo nacieron Lisa y Renzo. Ambos niños llevaron sus nombres en honor a Lorenzo Perrone, el albañil del campo.

El matrimonio, sus hijos y la madre de Levi compartían la vivienda de la calle Re Humberto. Esta convivencia produjo serias dificultades en la relación de pareja. La madre era el centro, Primo no podía abandonarla, ni verla sufrir.

Su labor como químico en el laboratorio SIVA continuaría hasta su jubilación temprana, a la edad de 55 años.

En su hogar se sentía infeliz. Sólo encontraba distracción en la literatura y en las reuniones de carácter intelectual, donde podía contar sus experiencias en el campo. Auschwitz había sido “su universidad y su aventura”.

La falta de comunicación familiar le resultaba insoportable, y a finales de 1963 descubrió que estaba perdiendo las ganas de vivir. Su melancolía era permanente. Después de la publicación de cada una de sus obras o de un viaje, caía en pozos de profunda depresión. Este patrón se iría repitiendo durante el resto de su vida, con consecuencias cada vez más graves. Temía que su fuente testimonial se agotara. Temía perder la memoria o enloquecer.

No ha dejado de visitarme, a intervalos unas veces espaciados y otras continuos, un sueño lleno de espanto. Es un sueño que está de otro sueño, distinto en los detalles, idéntico en la sustancia. (...) Experimento una angustia sutil y profunda, la sensación definida de una amenaza que se aproxima.³

La visita a Auschwitz, en 1965, lo descorazonó. El campo, con sus visitantes, le pareció a Levi “un parque de atracciones” y no el lugar donde fueron exterminados tantos judíos europeos.

Las secuelas del infierno vivido no sólo deterioraron su estado anímico, sino también el físico: comenzó a padecer herpes en el cuerpo y llagas en los pies.

Lo apenaban profundamente distintas circunstancias: por un lado, la postración de su madre, enferma de cáncer; por el otro, la muerte de sus amigos, así como la indiferencia de un entorno que parecía no ver ni escuchar sus pedidos de ayuda.

³ Levi, Primo. *La tregua*. Barcelona, El Aleph, 1988.

Cansado de ser el superviviente modelo, que nunca perdía el control, en la mañana del 11 de abril de 1987 Levi llamó a la casa del rabino de Roma, Elio Toaff, y le dijo en tono angustiado: “No comprendo cómo puedo seguir adelante. Mi madre padece cáncer. Cada vez que la miro, recuerdo los rostros de aquellos hombres tendidos en sus literas en Auschwitz”.

Pocos minutos después, Levi caía por la baranda de la escalera del tercer piso de su casa.

Su suicidio acaeció un sábado (*Shabat*), víspera de *Pésaj*, la fiesta de la liberación de Egipto.

Dos días antes de su muerte, Primo se aseguró de que a su madre no le faltara la *matzá* (pan sin levadura) y velas para la Pascua. Un hombre que había sido ateo toda su vida -había declarado, refiriéndose a Dios: “Si este conductor existía, no es alguien a quien valga la pena rezarle”- daba evidencias de un posible renacer religioso.

El rabino de Turín, Emanuele Artom, se ubicó al lado del ataúd, en la morgue, y recitó el *Kadish* (oración de duelo). Si bien para el judaísmo el suicidio es un anatema, en este caso, el rabino hizo una excepción teológica: para él, Levi no era un suicida, sino la víctima de un “homicidio aplazado”. Según Artom, cualquiera que hubiera pasado por los horrores de un campo de concentración y posteriormente se quitara la vida, había sido -en cierto modo- asesinado por los propios nazis.

Primo Levi fue enterrado en el cementerio de Corso Regio Parco. Alrededor de quinientas personas lo acompañaron. Sólo una placa con la inscripción “1919-1987 N^o de prisionero 174517” marca su última morada.

Su madre lo sobrevivió seis años: falleció a los 96. Su padre había muerto víctima de un cáncer, sin acceso a la morfina por su condición de judío, en 1942, un año antes de que Primo fuese deportado.

*El hombre no se limita a existir, sino que decide cómo será su existencia, en qué se convertirá en el minuto siguiente.*⁴

No existen dudas de que Levi decidió. Su último acto lo liberó de la culpa, del dolor de lo vivido y de la obligación autoimpuesta de “ser el custodio de la memoria”.

Bibliografía adicional

Thomson, Ian. *Primo Levi*. London, Hutchinson, 2002.

⁴ Frankl, V., op. cit.

Tercer *Reich*: resistencia y silencios colectivos

En busca de Sophie Scholl

Pedro G. Cavallero*

Fred Breinersdorfer es un hombre corpulento, alto, que pronuncia el inglés con la característica fuerza de los alemanes, asentándose en las consonantes, en cada una de ellas. Viste un traje gris que lo hace aún más serio; por momentos, grave. Al entablar el diálogo y adentrarnos en la historia alemana se muestra apasionado, revelando lo que sabe y siente. Abogado de profesión, su presencia en Salt Lake City (Estados Unidos) se debe a su otra pasión: es guionista de cine. Y sus guiones, como las investigaciones que les dan sustento, lo llevan al pasado alemán. Más precisamente, al Tercer *Reich* (1933-1945).

En 2005 escribió el guión de la película *Sophie Scholl. Los últimos días*, de la cual es, además, coproductor. Muy bien recibida en su país, *Sophie Scholl* fue nominada para los premios Oscar de la Academia de Hollywood en la categoría Mejor filme extranjero. Si bien no obtuvo el galardón, dejó un registro de alta rigurosidad histórica (se ajusta fidedignamente a los hechos) y actuaciones formidables, por momentos soberbias. *Sophie Scholl* retrata de una manera intimista, prolija, la resistencia juvenil alemana al régimen de Hitler. Esa misma resistencia de la que, aún hoy día, sabemos poco, y cuyos contornos parecen desdibujarse en las páginas de la historia.

La película se enfoca en los últimos días de vida de esta joven universitaria alemana. La cámara la seguirá desde antes de su arresto, a manos

* Abogado. Consultor independiente. Reside en Salt Lake City, Utah, Estados Unidos.

de la temible Gestapo, cuando dejaba con su hermano Hans volantes anti-régimen en la Universidad de Munich, en Bavaria. El viaje en el tiempo que propone Breinersdorfer concluirá con la ejecución de Sophie, Hans y otro joven de la organización, el 23 de febrero de 1943. Así, sus vidas se extinguen con el filo de la guillotina, ya que ése es el precio que impone el nazismo a quienes osan desafiarlo.

De ese breve marco temporal se vale el guionista para recrear un mundo de coraje, ímpetu juvenil, profundas convicciones políticas e innegables valores religiosos. A ese mundo nos lleva, entonces, el director, Marc Rothmund, logrando que su cámara refleje la osadía de esos jóvenes. Enfrentados a la maquinaria implacable del nacionalsocialismo, tratan de advertirle, con panfletos y cartas, a una Alemania temerosa, dormida, ¿cómplice? Anunciando la destrucción inminente, llaman al pueblo a levantarse contra esa realidad. Es, de alguna manera, una reedición en cámara lenta del eterno conflicto de David contra Goliat. Aunque este David es desafiante -por momentos, insolente- y rechaza sin ambigüedad la inhumanidad del Tercer *Reich*.

Transcurre, por entonces, el año 1943. Alemania se ha lanzado a la conquista de Europa y una alianza entre colosos -Estados Unidos, la Unión Soviética y el Reino Unido- está decidida a cerrarle el paso al régimen de los “mil años”. Sophie y los demás integrantes de “La rosa blanca” (*Die Weisse Rosse*, en alemán), una célula clandestina que busca generar un levantamiento interno contra el régimen, auguran el fin de la era nazi. Ven como inminente la derrota alemana, pero quieren evitar el martirio que ella impondrá a su pueblo y al resto del continente. Y eso exige sublevarse.

Primero deciden enviar por correo los panfletos donde denuncian la locura del nazismo. Luego, cuando urge la necesidad de expandir la proclama y generar olas de disenso, resuelven distribuirlos ellos mismos. En portafolios abarrotados, llevan los volantes a la misma universidad. Toda una osadía: no ignoran los riesgos que esta operación acarrea, ni desconocen el control férreo que la seguridad del Estado ejerce sobre toda la sociedad, del cual la universidad no está exenta. En última instancia, los motiva el deseo de generar un levantamiento universitario masivo, estruendoso. Uno que, de una vez por todas, sacuda la conciencia de los alemanes, rechazando de forma masiva el diabólico experimento nacionalsocialista. Los universitarios -ellos están convencidos- darán el ejemplo y romperán el infame silencio colectivo. Sin embargo, se equivocan. El levantamiento nunca se producirá. La conciencia de la nación duerme una larga siesta, tan larga que pareciera jamás querer despertar. Y después de los arrestos, la universidad se convertirá -en palabras de Breinersdorfer-, “en una congeladora”.

Desde ese momento, allí no se esbozará siquiera el menor atisbo de crítica contra el sistema.

Resistencia y silencios

Medio siglo después del final de la guerra resulta difícil hablar de la resistencia alemana. Durante años, uno de los argumentos utilizados para justificar la inacción de los germanos ante la barbarie del nazismo fue haber ignorado su “verdadera naturaleza”. Desconocían -el argumento sostiene- la abominable “Solución final” (el exterminio judío), la eliminación de los débiles mentales, la deshumanización de los pueblos ocupados y toda la maquinaria represiva del régimen. Por ende, ¿cómo oponerse a lo que ni siquiera se conoce? Y es en este plano donde Breinersdorfer asesta un golpe demoledor a las teorías exculpatorias, por cuanto Sophie Scholl y los demás integrantes de La rosa blanca “saben”. Están al tanto de las deportaciones hacia los campos de exterminio, la eliminación de niños con deficiencias mentales y la destrucción sin precedentes que acompaña el paso del Ejército del Tercer Reich. Saben, saben, saben. Por otra parte, ni Sophie Scholl ni sus coconspiradores son “hijos del régimen”. Ni pertenecen a familias influyentes, o tienen acceso a información secreta. Se trata, en cambio, de ciudadanos comunes y corrientes: estudian, asisten a la universidad, tienen hijos y disfrutan del “ritmo subversivo” del jazz norteamericano. En síntesis, viven en el mismo seno de la sociedad alemana. Y además, “saben”.

Rothemund, con su cámara, nos lleva a transitar las sucesivas sesiones donde Sophie es interrogada. Llevada de forma lenta, meticulosa a reconocer la evidencia que la incrimina, y luego, su papel en la conspiración, Sophie abraza su responsabilidad. Lo hace a sabiendas de cuáles serán las consecuencias. Interpretada de una manera magistral por la actriz alemana Julia Jentsch, Sophie recorre su camino en soledad, estoicamente. Aunque en ese tránsito llegue a quebrarse. Su heroísmo es, pues, de una dimensión humana, frágil y firme a la vez, donde pesa un amor distante (su novio, quien se encuentra en el frente de guerra) y la enorme preocupación por sus padres. Éstos, le angustia, sufrirán sin dudas las represalias del régimen. Y el miedo que todo el tiempo está presente, latiendo a su lado.

Robert Mohr, el agente de la Gestapo asignado al caso (a quien da vida de una manera impecable Alexander Held), está intrigado por Sophie. Luego pasará de la perplejidad que su coraje y entereza le despiertan a una incomprensión total por el convencimiento que la embarga. En una oficina lúgubre, interrogada e interrogador cruzarán espadas. Debaten todo:

valores, convicciones y las visiones antitéticas que tienen sobre la vida, Alemania y el mundo. Desde su silla, la universitaria le enrostrará la inhumanidad del nazismo. Y este ataque ocurre en un centro de detención de uno de los sistemas represivos más diabólicos del siglo XX. Uno donde la menor desviación pone en riesgo la propia vida. Aquí radica el coraje de Sophie: sabiendo dónde se encuentra, su crítica es frontal, absoluta, sin contemplaciones. Y como tal, no tendrá retorno. Sobre el final, Mohr intentará ofrecerle un trato. Busca evitar lo inevitable: una segura sentencia de muerte. Sin embargo, se verá rechazado. Sophie ha llegado demasiado lejos para intentar un cambio de curso que la beneficie. Quiere que se conozca la verdad, y ello exige de toda su fuerza y convicción. Incluso si ese derrotero conduce finalmente a la muerte. Con sus acciones, ya ha cruzado el Rubicón. Y a esta altura no es posible intentar un conveniente, aunque tardío, regreso a orillas más seguras.

La banalidad del mal

“No creo en los monstruos creados por Hollywood”, lanza provocativamente Fred Breinersdorfer. Alude así a las personificaciones de los hombres del nazismo que lleva a la pantalla el cine norteamericano. “Me refiero a esos alemanes altos, rubios, que pregonan a los gritos su compromiso con el nazismo”. Y me explica: “Ciertamente existieron, no lo niego. Pero el nazismo, en su plena dimensión, sólo puede ser explicado por las acciones de cientos de miles, acaso millones de hombres y mujeres comunes y corrientes, como tú y yo”. Y completa la idea: “Por eso siempre me ha interesado dar vida a personas como el agente Mohr”. En última instancia, ellos fueron “quienes acataron, cumplieron, ejecutaron órdenes, callaron y aceptaron; ellos hicieron posible el orden nazi”. No lo quiero interrumpir, aunque alcanzo a formularle una breve pregunta: “Estás hablando de ‘la banalidad del mal’ a la que se refería Hannah Arendt, ¿verdad?” A lo cual, Breinersdorfer responde: “Precisamente. Aquí hubo verdaderos monstruos, sin dudas. Pero con éstos solos no alcanza. Para explicar esta realidad es necesario entender a los otros. Y son éstos los que me preocupan: los ‘buenos alemanes’.”

Tras la proyección de la película, Breinersdorfer se convierte en el centro de una ronda de debate con el público. Una de las primeras preguntas que baja de la audiencia es: “¿Por qué, después de tantas películas realizadas sobre el nazismo, decidió volver al tema?”. En el fondo, afirma: “Es una cuestión personal. Buscaba exorcizar mis propios fantasmas, dada la experiencia familiar”. Así, el comienzo mismo de la respuesta saca el

tema de los libros de Historia, donde -con frecuencia- queda relegado en un olvido infranqueable, y lo emplaza en la trama de vida de personas de carne y hueso. Esto es historia, aunque contada en primera persona. Luego, regresando a la pregunta, dirá: “Quería encontrar respuestas, armar el gran rompecabezas de nuestro pasado como alemanes, entender cómo y por qué sucedió entre nosotros y no en otra parte”. Agregará que el racismo y los movimientos de extrema derecha estuvieron presentes en gran parte del continente, a través del tiempo. Sin embargo, fue en Alemania donde alcanzaron una fuerza descomunal y la capacidad para embarcar a toda una nación detrás de sus postulados. A su juicio, ello sigue exigiendo de un estudio integral y puntual, a la vez que profundo.

Para Breinersdorfer, éste no es solamente un importante capítulo de la historia nacional. Tiene, además, profundas ramificaciones familiares. Su padre y otros integrantes de la familia apoyaron al nazismo. En un momento relatará, con gran candidez, el diálogo que mantuvo con su padre una vez que éste vio la película. Después de un largo silencio, aquél le habrá preguntado: “¿Por qué alguien habría de hacer una película sobre estos traidores?”. Para agregar: “Mientras peleábamos en el Este, contra Rusia, por la subsistencia de la nación, estos traidores nos apuñalaban por la espalda”. Explicará luego que el sentimiento generalizado de la población alemana, incluso en la posguerra, fue muy crítico respecto de quienes lucharon como integrantes de la resistencia. Breinersdorfer contará, por ejemplo, que los padres de los Scholl vivieron durante años bajo el estigma “de haber traicionado a Alemania”. “No debemos olvidarnos –concluirá– que el proceso de ideologización impulsado por el nazismo fue total, absoluto.” Y la derrota a manos de los Aliados, por sí misma, “no alcanzó a erosionar de la noche a la mañana toda esa adhesión al Tercer Reich”.

Por su parte, su búsqueda personal e histórica sigue. Ahora se encuentra embarcado en el desarrollo de un nuevo guión cinematográfico. Y éste lo obligará a regresar a terrenos bien conocidos por él, las oscuras aguas de la Alemania nazi. Y como si Sophie Scholl siguiera lanzando desafíos, Breinersdorfer indagará en la resistencia alemana. Ésa que tanta incomodidad supo generar entre los alemanes. Y cuyo entendimiento es tan importante para construir una memoria histórica sólida, con bases firmes. Una que, en última instancia, permita a las jóvenes generaciones seguir proyectándose, mirando hacia el futuro.

Eugenesia. En nombre de la salud pública*

La higiene racial nazi

Susan Bachrach**

En las sociedades democráticas, las necesidades de salud pública a veces requieren que los ciudadanos hagan sacrificios en aras del bienestar común, pero en la Alemania nazi, la salud nacional o pública -*Volksgesundheit*- prevaleció totalmente sobre el cuidado individual. Doctores y académicos con formación médica -muchos de ellos partidarios de la “higiene racial” o eugenesia- legitimaron y ayudaron a implementar las políticas nazis con el objetivo de “limpiar” la sociedad alemana de personas consideradas como amenazas biológicas para la salud de la nación. Las medidas de higiene racial comenzaron con la esterilización masiva de los “genéticamente enfermos” y terminó con la casi aniquilación del judaísmo europeo.

El concepto de “higiene racial” tenía profundas raíces en Alemania. A finales del siglo XIX y comienzos del XX, un creciente número de médicos y profesionales de la salud pública condenaron el índice decreciente de natalidad en Alemania y la supuesta “degeneración” biológica de la nación, y propusieron reformas a fin de mejorar la cantidad y calidad de la población. La veloz industrialización y urbanización había creado ciudades superpobladas, con condiciones de pobreza y delincuencia generalizadas, la propagación de tuberculosis, sífilis, gonorrea y otras enfermedades contagiosas y una creciente cantidad de personas calificadas

* Traducción del inglés: **Julia Juhasz**.

** Ph.D. Curadora de Exposiciones Especiales del United States Holocaust Memorial Museum.

por los psiquiatras como enfermos o retrasados mentales, que requerían cuidados especiales. Estos cambios coincidían con un florecimiento de la investigación médica y el establecimiento de docenas de nuevos institutos y laboratorios. Los avances en bacteriología y el emergente campo de la genética -la publicación de la teoría del inmutable plasma germinal, de August Weismann, en la década de 1890, y el “redescubrimiento” de las leyes hereditarias de Gregor Mendel, en 1900- parecían prometer soluciones biológicas o médicas a los problemas de Alemania. Los doctores e investigadores médicos empezaron a verse como guías para una Alemania saludable, moral y trabajadora.¹

La pérdida de casi 2 millones de hombres alemanes en la Primera Guerra Mundial exacerbó los temores acerca de la población e impulsó un nuevo interés en la genética y la eugenesia como un camino hacia la salvación. Durante la República de Weimar de posguerra se abrieron dos institutos de investigación patrocinados por el gobierno: uno focalizado en psiquiatría y el otro, en antropología, herencia humana y eugenesia. En la década de 1920, muchos estudiantes de medicina alemanes tomaron clases de genética, que incluía el tema de la higiene racial.

Antes de 1933, las propuestas eugenésicas -tales como la esterilización de personas enfermas y con retraso mental- no lograban un amplio apoyo, pero la “revolución” nazi, que comenzó ese año con la asunción del poder de Adolf Hitler, alteró el statu quo. La oposición política a la eugenesia fue dejada de lado, dando lugar a una diversidad nazi desencadenada, coercitiva y racista. En *Mein Kampf*, Hitler escribió que “*el Estado nacional (...) debe asegurarse de que sólo los sanos engendren hijos*”, utilizando “*medios médicos modernos*”. La campaña nazi para crear un pueblo alemán sano estaba ligada a objetivos ultranacionalistas y militaristas: Alemania necesitaba muchos más trabajadores, agricultores y soldados aptos para expandir su territorio y convertirse en una potencia mundial dominante.

Algunos médicos y biólogos que apoyaban la eugenesia tuvieron que adecuarse al antisemitismo rabioso del nazismo. Pero, a cambio de aceptar la persecución de los judíos como una fuente de degeneración biológica, muchos en la comunidad médica dieron la bienvenida al nuevo énfasis en la biología y la herencia e incrementaron los fondos para investigación y las oportunidades de nuevas carreras, incluyendo las vacantes generadas

¹ Weindling, Paul. *Health, race and German politics between national unification and Nazism. 1870-1945*. Cambridge, England; Cambridge University Press, 1989, pp. 1-10.

por la purga de judíos e izquierdistas en los campos médico y de la salud pública.²



Figura 1. Realización de Estudios en Gemelos en el Instituto de Antropología, Herencia Humana y Eugenesia de Berlín, febrero de 1928.

El genetista Otmar von Verschuer examinó cientos de pares de gemelos para estudiar los vínculos hereditarios con la criminalidad, el retraso mental, la tuberculosis y el cáncer. De: Archiv zur Geschichte der Max-Planck-Gesellschaft, de Berlín.

Importantes e influyentes miembros de la primera generación de higienistas raciales colaboraron con el régimen nazi. Ernst Rüdin, director del Instituto Psiquiátrico de Munich e internacionalmente conocido por su trabajo utilizando bancos de datos genealógicos para estudiar la prognosis de enfermedades psiquiátricas, ayudó a redactar el borrador de la ley de esterilización compulsiva del régimen, de 1933. Eugen Fischer, el director con formación médica del Instituto de Eugenesia de Berlín, y Otmar von Verschuer, un genetista conocido por su investigación con gemelos (ver Figura 1) y mentor del doctor Josef Mengele (quien luego se haría famoso por su investigación con gemelos realizada en Auschwitz-Birkenau), fueron jueces médicos en los nuevos Tribunales de Salud Hereditaria. Ellos y cientos de otros especialistas médicos y psiquiatras permitieron a las cortes presentar evidencia que apoyase el caso del Estado sobre la esterilización, como genealogías familiares rastreando supuestas contaminaciones heredadas y pruebas de inteligencia que contenían preguntas basadas en la educación.

² Proctor, Robert. *Racial hygiene. Medicine under the Nazis*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1988.

Hacia 1945, unos 400.000 alemanes habían sido esterilizados a la fuerza. El muy elástico diagnóstico de “deficiencia mental” brindaba las bases legales en la mayoría de los casos; el diagnóstico de esquizofrenia daba cuenta del segundo grupo más grande. Otras enfermedades cubiertas por la ley de 1933 eran: trastorno maníaco-depresivo, epilepsia genética, mal de Huntington, ceguera genética, sordera genética, grave deformidad física y alcoholismo crónico. El corte de las trompas de Falopio era el método habitual de esterilización de las mujeres y la vasectomía, el procedimiento común para los hombres. Unas 5.000 personas murieron como resultado de la cirugía; la mayoría, mujeres.³

Con el fin de ganar el apoyo público a este programa coercitivo, carteles, documentales y libros de Biología para escuelas secundarias (ver Figura 2) argumentaban a favor de la esterilización: “*Un sencillo procedimiento quirúrgico, un medio humanitario por medio del cual la nación puede ser protegida de una miseria ilimitada*”. La campaña propagandística describía a sus blancos como menos que humanos. Si bien con un tono más estridente, su contenido reflejaba los panfletos sobre salud, las exposiciones y las películas producidos durante la década de 1920 en otros países, donde las ideas sobre el “mejoramiento de la raza” se habían extendido, desde Gran Bretaña, los Estados Unidos, Suecia y Dinamarca hasta la Unión Soviética, Brasil y Japón.

A comienzos del siglo XX, los partidarios de la eugenesia sostenían que la medicina moderna interfería con la selección natural darwiniana al mantener vivo al débil, que las personas enfermas y con retraso mental se estaban reproduciendo a un ritmo mucho más rápido que las personas valiosas y productivas y que los costos iban aumentando por mantener a “defectuosos” en hogares especiales, hospitales, escuelas y cárceles.⁴ En los Estados Unidos, los partidarios de la eugenesia colaboraron en la aprobación de las leyes de esterilización en varios estados, y antes de 1933, los higienistas raciales alemanes citaban esta experiencia para reforzar su propia propuesta para una ley de esterilización. Entre 1907 y 1945 se registraron 40.000 operaciones de esterilización eugenésica en los Estados Unidos; la mitad, en California, donde el objetivo principal eran los pacientes de hospitales mentales estatales. Leyes de esterilización también se introdu-

³ Bock, Gisela. *Nazi sterilization and reproductive policies*. En: Kuntz, Dieter-Bachrach, Susan (eds.). *Deadly medicine. Creating the master race*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004, pp. 61-87.

⁴ Kevles, Daniel J. *In the name of eugenics. Genetics and the uses of human heredity*. New York, Alfred A. Knopf, 1985.

ieron en las provincias occidentales canadienses, algunos cantones suizos y en Escandinavia. Pero en ninguna parte el número de esterilizaciones se aproximó al de Alemania.



Figura 2. “¡Usted también lleva la carga!”

Un libro de Biología de escuela secundaria de la era nazi advierte que “una persona que padece una enfermedad hereditaria cuesta un promedio de 50.000 reichsmarks hasta los 60 años”. De: US Holocaust Memorial Museum, Washington DC.

El esfuerzo de esterilización nazi integraba un amplio programa de higiene racial. Otros elementos claves incluían la prohibición de matrimonios entre alemanes “hereditariamente sanos” y personas consideradas no aptas genéticamente o infectadas con tuberculosis o enfermedades venéreas, y entre judíos y no judíos. Carteles de propaganda anunciaban el nuevo delito de “profanación racial” retratando a los judíos como negros, y funcionarios alemanes mencionaban con frecuencia las leyes de los Estados Unidos contra el mestizaje en defensa de su propia legislación discriminatoria. Para obligar a cumplir sus medidas de higiene racial, el régimen de Hitler fundó cientos de “clínicas de cuidado hereditario y racial”, que examinaban las historias familiares de la gente. Provistas de miles de

médicos y asistentes, las clínicas funcionaban bajo la égida de las oficinas regionales de salud pública y crearon un vasto banco de datos hereditarios para el futuro uso por parte del régimen.

Haciéndose eco de antiguos temores sobre la declinante tasa de natalidad alemana, los funcionarios también aplicaron medidas eugenésicas “positivas” promoviendo las familias numerosas (“ricas en niños”) para el bienestar ario, reservando casas en nuevas subdivisiones para familias eugenésicamente calificadas y otorgando la Cruz de Honor de la Maternidad Alemana a mujeres sanas y “de sangre alemana” que tuvieran al menos cuatro hijos (véase Figura 3). Las campañas de salud pública aconsejaban a las mujeres embarazadas abstenerse del alcohol, la nicotina y otros “venenos genéticos” perjudiciales para el feto.

Después que las fuerzas alemanas invadieron Polonia en 1939, la higiene racial nazi dio un vuelco radical: de controlar la reproducción y el matrimonio al asesinato masivo de personas consideradas amenazas biológicas. Entre 1939 y 1945, unos 200.000 alemanes -desde bebés con síndrome de Down y otros defectos de nacimiento hasta pacientes psiquiátricos ancianos, evaluados como “enfermos incurables”- fueron asesinados en programas de “eutanasia”. Los métodos de matanza, administrados por médicos y enfermeras, fueron dosis letales de drogas, inanición y “gaseamiento”.⁵ El uso de cámaras de gas disimuladas como duchas proporcionó el modelo para el asesinato masivo de judíos, que comenzó en 1942, en los campos nazis en Polonia.⁶ La guerra y la disminución de las barreras morales en tiempos de conflicto y caos brindaron la oportunidad de reclutar a profesionales médicos en la dirección de esos programas asesinos, en nombre de la regeneración de la Patria.

En 1946 y 1947, el tribunal militar norteamericano enjuició en Nuremberg a veinte médicos alemanes, y tres resultaron cómplices de realizar experimentos médicos con prisioneros de campos de concentración nazis. Sin embargo, la mayoría de los científicos y médicos alemanes que habían ayudado a legitimar e implementar las políticas de higiene racial nazi no fue acusada ni llamada a dar alguna explicación moral, y muchos continuaron con sus carreras. Por ejemplo, Verschuer estableció uno de los mayores centros de investigación genética de Alemania Occidental. El

⁵ Burleigh, Michael. *Death and deliverance. Euthanasia in Germany c. 1900-1945*. Cambridge, England; Cambridge University Press, 1994.

⁶ Friedlander, Henry. *The origins of Nazi genocide. From euthanasia to the final solution*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995.

neuropatólogo Julius Hallervorden, quien había utilizado el programa de eutanasia infantil como una oportunidad para atesorar nuevos especímenes para estudiar, retomó su investigación sobre el cerebro. En general, el Holocausto ayudó a desacreditar la eugenesia, y el propio término se convirtió en un tabú en la comunidad científica. Aun así, la esterilización de personas enfermas y con retraso mental continuó en algunos lugares de Escandinavia y Canadá después de la guerra y la emasculación siguió formando parte de la política social en Virginia, Carolina del Norte y Georgia hasta la década de 1970.



Figura 3. Cruz de Honor de Bronce a la Maternidad Alemana.

El régimen nazi confería medallas de bronce a las mujeres germanas “dignas”, que tenían cuatro o cinco hijos; medallas de plata a quienes tenían seis o siete; y medallas de oro a las que tenían ocho o más. De: US Holocaust Memorial Museum, Washington DC.

En las últimas seis décadas, la ciencia de la herencia humana ha avanzado de sobremanera, desde el conocimiento de cómo funciona el ADN hasta el mapeo del genoma humano. Este progreso es muy prometedor para los avances médicos, pero también inspira nuevas visiones utópicas de un perfeccionamiento de la humanidad. La historia de las políticas nazis de higiene racial y eugenesia nos recuerda la importancia de mantener controles y equilibrios democráticos en la aplicación de la investigación biomédica y de siempre vigilar para evitar el uso de la genética para discriminar a personas o grupos.

Resistencia espiritual durante el Holocausto

Nora Gaón*

Cuando hablamos acerca del Holocausto nos referimos a hechos históricos, hechos personales y mitos. Uno de éstos es que los seis millones de judíos que murieron en el Holocausto fueron llevados “como ovejas al matadero”, sin oponerse.

Esta difundida expresión se refiere al destino y el comportamiento de los judíos en esa época. Quien usa esta frase quiere expresar algo más que una simple imagen: alude a un comportamiento pasivo y desprovisto -aparentemente- de toda reacción por parte de la generalidad de los judíos.

Este argumento aún forma parte de las conciencias judía y general, hasta el punto de hacer muy difícil su desarraigo.

El punto de partida que abre el tema de la Resistencia Judía durante el Holocausto pone de lado esta idea, tratando de escuchar otras voces.

Es importante clarificar, hasta un determinado punto, la complejidad de las situaciones existenciales que atraparon a los judíos durante el Holocausto: las decisiones que tuvieron que tomar cada día y cada hora en un entorno que los controlaba a cada segundo, cada movimiento.

Se debe dar un lugar de honor a quienes actuaron conscientemente, a quienes tomaron completa responsabilidad de sus actos, a quienes se comprometieron a vivir, a quienes nunca se negaron a actuar de acuerdo al juicio moral.

Se debe exaltar la decisión, el sentido de humanidad, a pesar de la degradación, de aquellos cuyos valores fueron su constante guía, de artistas

* Directora del Departamento de Habla Hispana del museo Beit Lojamei Haguetaot (Casa de los Combatientes de los Guetos), de Israel.

para quienes la creatividad fue un ancla de dignidad, cuando la realidad era superada por la humillación y la desesperación.

Se deben enfatizar los actos que fueron hechos preocupándose por otros: los débiles, los niños.

Se debe hacer foco en esos individuos que conservaron la historia de ese período para las generaciones futuras y en los que, utilizando armas, le dieron marco al alto precio de sus vidas, dejando “tres líneas en la historia”, según las palabras de Dolek Liebeskind, miembro de la unidad clandestina de lucha en el ghetto de Cracovia.

Se debe considerar, esencialmente, la identificación de los valores que formaron la base del acto de resistencia y los objetivos que motivaron a quienes se resistieron.

Las acciones de los judíos durante el Holocausto deben ser vistas dentro de una línea de tiempo, considerando las consecuencias de la secuencia histórica, pues los actos que prosiguen a la aniquilación tienen diferentes motivaciones y propósitos que los que la anteceden.

La ubicación geográfica afecta la naturaleza de los actos de resistencia, como también su lugar físico: ghetto, campo, clandestinidad, lugar de escondite, etc.

La Resistencia Judía durante el Holocausto fue multifacética y se debe evaluar de manera diferente la postura del liderazgo y la del público, el individuo, la familia y la organización, poniéndolas en contraste con la desesperación y la angustia, que se incrementaron profundamente durante esos años.

Es errado evaluar la Resistencia Judía durante el Holocausto a través del reconocimiento de ciertos actos como heroicos, cuando no lo fueron. No obstante, en un tiempo de destrucción y terror, que trató de aniquilar tanto el cuerpo como el alma del ser humano, tienen un significado especial las expresiones de firmeza sin rendición, sin acceder a las exigencias del mal y el horror.

Las tradiciones judías referentes a la Resistencia no eran homogéneas, como consecuencia de la heterogeneidad de la sociedad judía, tanto desde el punto de vista cultural como desde el social. Los intelectuales, la parte culta de la clase media y la clase obrera adoptaban las tradiciones de los pueblos en los cuales vivían. Las actitudes de los judíos religiosos eran diferentes. Mientras otros pueblos cultivaban tradiciones de heroísmo en el sentido de fuerza física y militar, el legado del judaísmo religioso relacionaba la idea de heroísmo con valentía espiritual, con el sacrificio en aras de la religión. Éste fue casi el único modo de oposición que adoptaron, cuya esencia se manifiesta en el dicho: *“No por las armas ni por la fuerza, sino por medio del espíritu”* (Zacarías, 4:6)

De acuerdo con esta actitud, el arma verdadera es la conciencia, la oración, el pensamiento religioso y el culto divino, y no la oposición armada. Los judíos religiosos estaban convencidos de que decir un versículo de los *Salmos* influiría más sobre los sucesos que matar a un alemán.

No se trataba de tácticas o estrategias, sino de una filosofía existencial normativa que determinaba que ése era el camino indicado.

Antes de que la política de exterminio fuera implantada, los judíos fueron aislados de su entorno por medio de leyes y separados en ghettos, bajo condiciones despectivas. Todos, en todos los lugares, fueron perseguidos por su judaísmo y presentados por la ideología nazi como subhumanos. Autoridades religiosas judías fueron perseguidas y humilladas.

En los ghettos y los campos, además de la lucha por mantener la existencia física, los judíos combatieron por el sentido de la existencia judía del individuo, la familia y la comunidad.

En el punto de reflexión que debe hacerse, se debe observar a la Resistencia como una toma de conciencia.

La lucha desesperada por la existencia física debiera haber apagado toda chispa de vida espiritual. Somos testigos de la creación de un gran esfuerzo para crear una vida cultural y espiritual rica en los ghettos. Actividades culturales surgieron para mantener el espíritu, como también para preservar valores existentes en el pueblo y su cultura.

Zelig Kalmanowicz, un intelectual del ghetto de Vilna, preparó una disertación para el primer aniversario del establecimiento del *ghetto*, a la cual llamó “La victoria del espíritu”:

El ghetto, desde su principio, no fue inventado para la existencia de seres humanos, sino para unas criaturas inferiores, sin alma y sin intelecto. La espiritualidad es superflua en el ghetto. La lucha en el ghetto, que es exitosa hasta cierto punto, trata de recapturar la apariencia de humanidad, es una lucha por la espiritualidad. Ésta es una victoria definitiva del espíritu sobre la materia.

En todos los *ghettos* somos testigos de signos de espiritualidad, cultura y creatividad. La Sociedad Científica Judía en el *ghetto* de Vilna juntaba materiales, organizaba la biblioteca, fomentaba la creatividad literaria. Se organizaban tardes culturales. Poemas y cantos populares, sátira, teatro, música, pintura y exhibiciones de arte, disertaciones a nivel universitario, representaciones de folclore llenaban la vida de la gente con significado, dándole la posibilidad de experimentar, tanto a los artistas como al público, una vida digna, a pesar de la humillación.

Los alemanes prohibieron el estudio organizado en varios ghettos. Las condiciones intolerables forzaban a los niños a compartir la carga del sustento familiar. El hambre creciente los forzaba a buscar alimentos para sobrevivir físicamente. El deterioro moral y ético los amenazaba a cada paso, durante la época de la ocupación y en los *ghettos*.

Para crear una separación con el terror que existía por todas partes, para que la generación joven creciera con valores y se preparase para una vida normal después de la guerra y por el futuro del pueblo judío se establecieron escuelas primarias y secundarias; a veces, en un secreto absoluto. Existían orfanatos y también movimientos juveniles, acogiendo una educación sionista y pionera, dando significado a la promesa de la Tierra de Israel. Los movimientos socialistas educaban de acuerdo a sus valores, y las *ieshivot* (seminarios rabínicos) de los jóvenes religiosos se desconectaban de la realidad, estudiando los textos sagrados. Maestros se entregaban a la educación de los niños en el *ghetto*, frecuentemente sacrificando sus vidas. En la clandestinidad se seguían publicando diarios.

Opuestamente al aislamiento, tapujos y decepciones, con el objetivo de preservar el contacto, quebrar la incertidumbre, tomar decisiones y responder correctamente frente a lo que estaba pasando, la Resistencia Espiritual se traduce en “tomar conciencia”. La fuerza de la vida permitió que esos individuos confrontasen la maldad humana haciéndole frente al sufrimiento existencial, actuando de acuerdo a la esencia moral del judaísmo.

El poeta israelí Jaím Guri responde a la pregunta que surge después de todas las explicaciones, “entonces, ¿qué era resistirse?”:¹

Contrabandear un pan era resistirse.

Enseñar en secreto era resistirse.

Recoger información y distribuir un diario clandestino era resistirse.

Gritar para advertir era resistirse.

Rescatar un rollo de la Torá era resistirse.

Falsificar documentos era resistirse.

Pasar personas a través de las fronteras era resistirse.

Registrar eventos y ocultar los registros era resistirse.

Extender una mano de ayuda a los necesitados era resistirse.

Atreverse a decir lo que se piensa, bajo el riesgo de perder la vida, era resistirse.

¹ Guri, Jaím-Abrahami, Monia. *Pnei haméred* (La cara de la rebelión), 1985.

Mantenerse frente a los criminales sin armas en las manos era resistirse.

Contactarse con los sitiados y contrabandear armas era resistirse.

Pelear con armas en las calles, montañas y bosques era resistirse.

Rebelarse en los campos de la muerte era resistirse.

Levantarse en los ghettos, entre las paredes derrumbadas...

Cuando todo está dicho, la persona se queda solamente con la última de las libertades: elegir su propia actitud, su propio camino, dando pruebas de que -contrariamente a la doctrina nazi- seguían siendo humanos, haciéndole frente a la tradición de Auschwitz y a la historia y mostrando que los valores judíos eran significativos hasta el final y que lo que querían era declarar su humanidad; simplemente, su humanidad; conscientemente, su humanidad.

El *shtetl** en el nuevo hogar

El duelo por el mundo perdido

Dr. Moisés Kijak**

En una calle de New York deambulaba un grupo de inmigrantes judíos recién arribados. Su penoso aspecto delataba la carga de sufrimiento que traían consigo, producto de las persecuciones sufridas en su lugar de origen. Eso sucedía a principios de este siglo, durante la época de la gran inmigración. La gente se paraba a mirarlos, atraídos por su indumentaria, su extraña manera de observar todo, su exótico lenguaje y los desprolijos bultos que cargaban. Algunos se referían a ellos con lástima; otros, de una manera burlona; y la mayoría, con una mezcla de ambas cosas. En un momento, uno de esos bultos cayó de las manos de quien lo portaba, se desató y su contenido se desparramó en la vereda. De entre todas las cosas sobresalió un libro viejo, de tapas gastadas por el uso. Era una *Biblia*. Quien describe este episodio es el poeta Moris Rosenfeld (1862-1923), en su poema *Di historishe peklekh* (Los paquetes históricos).¹ La conclusión a la que arriba el autor es que dichos inmigrantes judíos no merecen las expresiones de lástima, ni mucho menos las de burla. Son seres humanos que pueden estar orgullosos de su bagaje y merecen el respeto de los demás. Es comprensible que los destinatarios de este mensaje sean tanto los nativos o arraigados en el nuevo lugar de residencia, como también los propios inmigrantes. A los primeros, el autor invita a tener una actitud más respetuosa hacia los recién llegados. A estos últimos los impulsa a reconocer sus

* Aldea, en idish.

** Médico psicoanalista.

¹ En: Rosenfeld, Moris. *Oisgeklibene shriftn. Musterverk fun der Yiddisher literatur*. Buenos Aires, Yiwo, 1962, pp. 28-30.

riquezas espirituales y cuidarse de que su autoestima no se vea afectada por la actitud prejuiciosa de los demás.

Sin duda que su bagaje cultural, simbolizado en el poema por un ejemplar de la *Biblia*, nada tenía que envidiar al de la población nativa. Pero no era ésa la única riqueza que esos judíos recién arribados traían consigo. Tampoco el trato poco hospitalario de la población local era la única situación penosa que, como inmigrantes, tenían que sobrellevar.

La mayor parte de ellos provenían de los *shtétlej* (aldeas) de Europa Oriental. Los siglos vividos en dichas poblaciones tan peculiares habían fraguado una organización sociocultural con características propias. Estas últimas formaban parte de la identidad de sus habitantes. Poseían una cosmovisión particular, y en gran medida, dicha identidad gobernaba las pautas de interacción entre los mismos.

El haber emigrado de los *shtétlej* a ámbitos muy diferentes trajo aparejado una serie de cambios. Algunos de ellos, con características comunes a todos los que cambian su lugar de residencia. Otras modificaciones tenían que ver con la particular naturaleza de estos inmigrantes y las circunstancias que acompañaron la migración.

Como rasgos predominantes de estos inmigrantes, se pusieron especial énfasis tanto en lo que se ha dado en llamar, en forma despectiva, “la mentalidad de pequeño *shtetl*” como en su exagerada nostalgia por el lugar de origen abandonado para siempre. No es difícil advertir en esta apreciación una actitud prejuiciosa. Lo que no se ha destacado son los otros aspectos vinculados con la impronta que dejó el *shtetl* en ellos y que jugaron un rol importante en la forma en que reorganizaron sus nuevas vidas.

La emigración implica una pérdida masiva, a la cual el psiquismo responde poniendo en marcha un proceso de duelo. Los que emigraron de los *shtétlej* tuvieron en su contra el hecho que los cambios fueron muy grandes. Las situaciones traumáticas que estos inmigrantes tuvieron que vivir a su arribo al Nuevo Mundo, una de las cuales describe Rosenfeld en el poema anteriormente citado, eran múltiples. Pero las mismas comenzaron mucho antes de su llegada y se continuaron dando por mucho tiempo. De todas las situaciones traumáticas, la destrucción total y definitiva de sus *shtétlej* de origen y el exterminio de la mayor parte de sus parientes, amigos y del mundo al cual pertenecieron fueron de una naturaleza tal que son imposibles de comparar con cualquier otra desgracia experimentada anteriormente.

El ser humano se sobrepone a las pérdidas importantes a través de un proceso de duelo. Todo duelo se ve facilitado o agravado por múltiples circunstancias. El hecho que estos inmigrantes pudieron mantener en sus

nuevas residencias, en muchos casos, aspectos importantes de su identidad facilitó el sobrellevar mejor las pérdidas sufridas. Junto con la *Biblia*, la patria portátil de los judíos –como Heinrich Heine la había denominado–, estos inmigrantes llevaron consigo, en gran medida, a su *shtetl* portátil, exteriorizado -sobre todo- en el mantenimiento de fuertes lazos afectivos entre sí y el establecimiento de instituciones que los nucleaban: las sociedades de residentes o *landslayt-fareynen*.

En el presente trabajo trato de rastrear la impronta que dejó en la identidad de los judíos de los *shtétlej* su pertenencia a los mismos y las consecuencias de la misma en la reorganización de sus vidas en los nuevos hogares. Me detengo en el papel jugado por los *landslayt-fareynen*, tanto en la atenuación del dolor por la pérdida de su lugar de origen, motivado por la migración, como en los esfuerzos por sobrellevar la terrible situación traumática causada por la *Shoá*.

Para tal fin haré, desde la perspectiva psicoanalítica, algunas consideraciones sobre el componente social de la identidad, unas consecuencias psíquicas de las migraciones y las características especiales del proceso de duelo ante una catástrofe social de la envergadura de la *Shoá*. Este *paper* lo he escrito para ser leído durante la conferencia “*The shtetl. Image and reality*”. Muchos aspectos vinculados con el *shtetl* e imprescindibles para su conocimiento serán tratados en el transcurso de dicha conferencia. Mi aportación se limita sólo a los temas anteriormente mencionados.

Los efectos psíquicos de la migración

Se define generalmente a la migración como el proceso por el cual se abandona el lugar habitual de residencia y se debe adaptar a un nuevo ámbito. Los motivos por los cuales tantos judíos abandonaron sus hogares en Europa Oriental, desde fines del siglo XIX hasta las vísperas del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, eran múltiples. Profundas situaciones de crisis políticas, sociales y económicas, acompañadas de abiertas discriminaciones, hacían muy difícil su vida. Las campañas antijudías solían, a menudo, concluir en expulsiones de sus lugares de residencia y ataques físicos, que con frecuencia terminaban en matanzas. Muchos habitantes de los *shtétlej* decidieron buscar refugio en lugares más seguros y promisorios.

Las pérdidas originadas por la migración eran inmensas: el lugar de residencia, la separación de parientes y amigos y el estatus económico-social eran algunas de ellas. A eso se sumaba la incertidumbre por la suerte de los seres queridos de los cuales se separaban y el peso que significaba tener

que esforzarse por ayudarlos para que pudiesen sobrevivir y lograr escapar de esas condiciones. Las repercusiones psíquicas que todo ello acarrea eran de una gran magnitud.

Los cambios que debieron experimentar al arribar a la nueva tierra eran profundos, casi todo les era extraño: la lengua, el ambiente, la organización social. El ambiente nuevo no siempre era acogedor y tolerante. No siempre los nativos o los inmigrantes ya arraigados los recibían con los brazos abiertos. Debían adaptarse a un ritmo vertiginoso, a las condiciones imperantes en el nuevo hogar. Para ello debían realizar, generalmente, un cambio radical en lo que hasta entonces eran sus formas de vida.

El psiquismo humano posee una capacidad relativa para tolerar situaciones de cambio, sobre todo si éstas son penosas. Esta tolerancia varía según los individuos y las circunstancias particulares y generales. Una emigración realizada en forma organizada, sin que medie una situación de crisis marcada, con apoyo de organismos especializados, donde los grupos familiares no tienen que separarse, dirigida a lugares donde la actitud de la población local no es hostil es siempre mejor tolerada que aquellas que tienen lugar bajo el imperio de otras circunstancias. Sin embargo, y aun en las condiciones más favorables, los cambios motivados por la migración y las pérdidas tan grandes que se producen rebalsan la capacidad del psiquismo para poder manejarlas convenientemente. Cuando dicha situación se produce, se genera lo que en psicoanálisis se denomina una “situación traumática”. Las manifestaciones más habituales que caracterizan a dichas situaciones son la angustia y la depresión. Cuando las mismas no pueden ser convenientemente controladas dentro de ciertos límites, aparecen otras manifestaciones clínicas. La nostalgia, el dolor por el alejamiento del hogar, es un sentimiento normal, pero en situaciones adversas, provocadas por una mayor labilidad propia o por razones externas, aparece la nostalgia patológica, caracterizada por una depresión intensa. Éste es uno de los síntomas que suele observarse en los inmigrantes, aunque no es el único, ni el más severo.

Cuando el psiquismo desbordado por una situación traumática busca restablecer su equilibrio, recurre a una serie de tácticas denominadas “mecanismos de defensa”. Éstos son recursos que la parte inconsciente de la personalidad pone en marcha con la esperanza de atenuar el sufrimiento. La pérdida del suelo natal -que el inmigrante siente como definitiva-, acompañada de la separación de parientes y amigos, el entorno físico, la lengua y las costumbres, no es fácil de sobrellevar. Algunos mecanismos que se suelen movilizar llevan a denigrar todo lo dejado atrás, idealizar todo lo nuevo y tratar de mimetizarse con los nativos. Esto último sirve

también para atenuar el temor que despierta el nuevo lugar de residencia. En otros casos, cuando la adaptación se vive como difícil, por causas reales o subjetivas, se suele recurrir a lo opuesto: el viejo hogar se recuerda como el paraíso perdido y el nuevo lugar de residencia se vive como un lugar insoportable. La idealización y la denigración son los mecanismos que se utilizan respectivamente para estos fines. La negación es otro mecanismo de defensa que intenta desconocer aspectos negativos de la realidad. El pretender ser como los nativos, a quienes consciente o inconscientemente se teme, lleva a la utilización del mecanismo denominado “identificación con el agresor” y se exterioriza por un sentimiento de odio hacia sí mismo, sus orígenes, su lengua propia y hacia todos aquellos que le recuerden su identidad original.

De entre las pérdidas más dramáticas que experimenta el inmigrante merecen un lugar privilegiado las que se vinculan con aspectos muy importantes de su sentimiento de identidad. Es el que permite que el individuo se reconozca. La expresión más simple de ello podría ser la formulación “yo soy yo”. La identidad es el resultado de un largo proceso, en el cual intervienen múltiples factores. Desde el punto de vista psicoanalítico, ha sido formulada como la resultante de un proceso de interrelación de tres vínculos de integración: espacial, temporal y social. El primero comprende la relación del individuo con su propio cuerpo y le permite la comparación y diferenciación con los otros, llevando a reconocerse como uno mismo, distinto a los demás. El vínculo temporal permite establecer una sensación de continuidad: uno es el mismo, a pesar de los cambios de toda naturaleza que se dan en el transcurso del tiempo.

El tercer vínculo es el que se refiere a la connotación social de la identidad. El hecho que el individuo esté siempre incluido en una sociedad juega un papel prominente en la configuración de su sentimiento de identidad. La connotación social es de tal importancia que algunos la consideran el elemento central en la configuración de la identidad. Kardiner define a esta última de la siguiente manera: “Se trata de una configuración psicológica particular, propia de los miembros de una determinada sociedad, que se manifiesta por un determinado estilo de vida, sobre el cual los individuos tejen sus variantes singulares. Es, pues, una especie de ‘matriz’ que constituye el fundamento de la personalidad para todos los miembros del grupo”.

El sentimiento de identidad se va adquiriendo paulatinamente. El núcleo de dicha identidad se establece en los primeros años de vida, y en él juega un papel importantísimo la impronta que deja el contacto con todos los seres cercanos y las experiencias vividas con ellos. La sensibilidad al

lenguaje, costumbres y sensaciones de todo tipo deja una marca indeleble en la identidad.² Las distintas modificaciones somáticas, psíquicas y sociales que tienen lugar durante el transcurso de la vida llevan a que se halle continuamente, en mayor o menor grado, en una situación de cambio. Dentro de ciertos límites, estos cambios suelen ser bien tolerados, enriqueciendo el bagaje que constituye la identidad.

Es fácil comprender la magnitud del impacto que produce sobre la identidad el hecho de emigrar del lugar de origen a otro diferente. Los residentes de los *shtétlej*, nacidos y formados en un ámbito tan peculiar, con un estilo de vida propio, tuvieron que adaptarse a condiciones totalmente diferentes a las conocidas, al emigrar a lugares de características tan distintas. Todo el entretejido social que existía en el *shtetl* hacía que cada cual se reconociese no sólo por su filiación, sino también por su ocupación, estatus social, origen familiar, lugar de residencia, institución en la que actuaba, grupo de amistades al cual pertenecía, etc. Cada integrante del *shtetl* tenía su lugar determinado en dicho entretejido social y sabía qué lugar ocupaban los otros. Cada uno conocía perfectamente a los demás y se sabía reconocido por estos últimos. Con la migración, todo ello quedó alterado. En el nuevo hogar, los inmigrantes cambiaron sus ocupaciones, sus roles sociales, el estatus que poseían, los contactos cercanos con familiares y amigos, el entorno geográfico y el vecindario de los cuales se sentían parte. Perdieron el lugar casi fijo que ocupaban en el *shil* (sinagoga) o en las diferentes organizaciones políticas o sociales. Todos esos elementos, que juegan un papel tan importante en la estructuración y el mantenimiento del sentimiento de identidad, quedaron sólo como recuerdos, teniendo que adaptarse a las nuevas circunstancias, generalmente a un ritmo mucho más rápido del que el psiquismo tolera.

El proceso de duelo

Una migración que se realiza por voluntad propia -por ejemplo, por razones ideológicas- y sin que medien situaciones de crisis sociales, que no involucre el desmembramiento familiar, que permita seguir manteniendo vínculos con el lugar de origen y exista la posibilidad de volver al mismo, que no afecte demasiado el estatus económico-social y no se acompañe de un cambio idiomático y cultural demasiado grande será tolerada de una manera muy diferente que aquella otra en la que las circunstancias sean

² Ostow, Mortimer. "The psychologic determinants of Jewish identity", en: Ostow, Mortimer (ed.). *Judaism and psychoanalysis*. New York, Ktav Publishing House, 1982.

las opuestas. Estas últimas eran las que caracterizaban a las migraciones de quienes debían abandonar a los *shtétlej* y afincarse en los grandes centros urbanos del Nuevo Mundo.

Respecto a la conducta seguida por estos inmigrantes, es posible encontrar todo tipo de variantes. En cada una de estas conductas observamos, en mayor o menor grado, la actuación de mecanismos de defensa mencionados anteriormente, puestos en marcha como intento de atenuar el penoso proceso de duelo. Muchos de ellos fantaseaban con realizar un cambio radical en sus vidas. Para tal fin, aun antes de partir o una vez en los barcos, modificaban su aspecto físico, afeitando sus barbas; cambiaban sus vestimentas y abandonaban los hábitos vinculados con la vida judía tradicional. Una vez arribados, se esforzaban por mimetizarse con los nativos, cambiando de nombre y tratando de romper mágicamente con todo aquello que les recordase el pasado. Otros, en cambio, se aferraban a todo lo pasado y se negaban a introducir cambios, llegando hasta el extremo de tener que retornar a su lugar de origen por no poder adaptarse a las nuevas circunstancias. La mayor parte de los inmigrantes, para poder sobrellevar los dramáticos cambios, adoptaba posturas intermedias.

Los mecanismos de defensa que el psiquismo pone en marcha en situaciones traumáticas como ésta, donde el dolor psíquico por lo perdido y el temor ante lo nuevo juegan un papel predominante, generalmente fracasan, dando lugar a que el dolor psíquico reaparezca. La nostalgia tal vez sea el sentimiento que se detecta con más facilidad como expresión de ese dolor psíquico.

Los *landslayt-fareynen*

El psiquismo suele recurrir, frente al fracaso de los recursos empleados, a otros mecanismos de defensa, generalmente con la misma suerte, a mediano o largo plazo. Pero muchos de los que llegaron de los *shtétlej*, al igual que los inmigrantes de otros orígenes y procedencias, recurrieron a otros recursos más maduros para aliviar el sufrimiento psíquico. En situaciones de necesidad, el agruparse con quienes poseen rasgos e intereses en común es una tendencia que surge casi espontáneamente.

Muchos eran los motivos que llevaban a los inmigrantes a unirse. Razones ideológicas, de culto, laborales, culturales o de ayuda mutua los llevaban a asociarse. Tal vez el primer vínculo que los unía, una vez abandonado el viejo hogar, era el hecho de estar compartiendo el barco. Los hermanos de barco, *shifbrider*, permanecían relacionados por mucho tiempo, a través de un vínculo con características casi familiares.

Una gran proporción se nucleó en las sociedades de ex residentes de los *shtétlej* de donde provenían: los *landslayt-fareynen*. Estas sociedades tenían una característica particular, diferente a toda otra agrupación. Por un límite de tiempo no puedo ocuparme de la estructura y funcionamiento de los mismos, sólo quiero detenerme en el papel importantísimo que jugaron, para los inmigrantes y desde el punto de vista psicológico, en el difícil proceso de adaptación al nuevo hogar.

Las características del psiquismo humano hacen que muchas circunstancias necesiten ser compartidas. No existe acontecimiento importante que no requiera el acompañamiento de otros individuos vinculados entre sí. Lo que los antropólogos denominan “ritos de pasaje” son un ejemplo de ello. Situaciones alegres, como el nacimiento o el casamiento, o penosas, como la muerte, dan lugar a reuniones acompañadas de rituales de diferente naturaleza. Desde el punto de vista psicoanalítico se acepta que situaciones nuevas o de cambio despiertan sentimientos conscientes e inconscientes que sólo en forma grupal pueden ser convenientemente encauzados.

Las pérdidas masivas, antes mencionadas, sufridas por quienes provenían de los *shtétlej* y la ansiedad persecutoria, los grandes temores frente a lo nuevo y desconocido que el psiquismo siempre vive como peligroso, generaron la necesidad de crear un ámbito especial. El *landslayt-fareyn* fue el lugar donde el inmigrante pudo compartir con sus amigos o conocidos, iguales a él en tantos aspectos vinculados con su identidad, las vicisitudes propias de la migración.

El hecho que sólo en New York existiesen 3.000 *landslayt-fareynen*, con más de 250.000 asociados, muestra elocuentemente la importancia que estas instituciones tuvieron.

Muchas fueron las funciones que dichas agrupaciones cumplieron: la ayuda mutua, la ayuda organizada a los residentes que quedaron en el *shtetl*, las necesidades vinculadas con la vida tradicional judía. Pero desde el punto de vista psicológico, el *landslayt-fareyn* fue el equivalente al *shtetl* dentro del nuevo mundo, un espacio de transición sin el cual el sobrellevar el dolor psíquico originado por haber perdido su mundo y la parte de sí mismo vinculada con él habría sido mucho más difícil. Sin la existencia de esta institución, el sentimiento de identidad se habría visto mucho más dañado. El inmigrante podía seguir considerándose un *kutner* (residente de Kutne) no sólo como algo vinculado con su origen perdido en el pasado, sino como algo presente. Seguía siendo un *kutner* al mismo tiempo que estaba arraigado en New York, Chicago o Buenos Aires.

Una mención especial merece el gran papel que jugó la gran producción

literaria -mayormente, en ídish- creada en los nuevos hogares. No me extenderé en el tema. El mantener la lengua materna fue un fuerte modo de apuntalar la identidad y la cohesión grupal y de mantener el vínculo con lo dejado atrás, transportándolo al nuevo hogar. El mundo del ídish fue un territorio dentro del gran universo, que mantenía lo perdido insertándolo en las nuevas residencias. Prueba de ello es la rica literatura creada. Muchos autores expresaron sus sentimientos vinculados con el *shtetl* en obras memorables y permitieron que sus lectores se consustanciasen con ellas. El escritor Moyshe Nadir (1885-1943), que arribó a New York de su *shtetl* natal Narayev, a la edad de 13 años, expresa con estas poéticas palabras su apego al mismo: “*Mayn shtetl iz mir, vi a getray hintl, nokhgelofn biz ahero*” (Mi *shtetl*, como un perrito fiel, corrió tras de mí hasta aquí). El mismo escritor describe la diferente calidad de los vínculos sociales existente en el *shtetl* y en New York, su nuevo hogar, refiriéndose de la siguiente manera al primero: “*Dortn veynt dos gantse shtetl az men shtarbt oder men fort avek kayn Amerike, un dortn freyt zikh dos gantse shtetl az m’hot khasene oder m’gevint in der loterey*” (Allí llora todo el *shtetl* si alguien se muere o parte para América, y allí se alegra todo el *shtetl* si alguien se casa o si gana la lotería).³ Los *landslayt-fareynen* jugaron el papel del *shtetl* dentro de la nueva gran urbe, donde en gran parte se podían seguir conservando los vínculos afectivos y la identidad preexistente.

En esta presentación me he de referir al duelo originado por la destrucción total de los *shtétlej* y la masacre de la mayor parte de sus habitantes, y al papel jugado por los *landslayt-fareynen* en el casi imposible esfuerzo por sobrellevar dicha pérdida.

Un duelo de características únicas

Lo que ninguno de los integrantes del grupo descrito por Moris Rosenfeld en el poema citado al principio ni ningún otro inmigrante podían imaginar era el destino que correría todo el judaísmo europeo. Ni en la fantasía más descabellada cabía la idea que todo ese mundo, del cual el *shtetl* y el judío plasmado en el mismo eran los más claros exponentes, sería aniquilado de tal manera. La *Shoá* no tiene antecedentes ni puede ser comparada a ninguna otra catástrofe que a la humanidad, en general, o al pueblo judío, en particular, les haya tocado vivir.

³ Ver: Nadir, Moyshe. *Unter der zun*. Tel Aviv, I. L. Peretz Farlag, 1966; Nadir, Moyshe. *Dort vu m’geyt shpatsirn*. Citado en: Estraiikh, Gennady. *Intensive Yiddish*. Oxford, Oxfordder Yiddish Press, 1996.

Estos inmigrantes se vieron frente a la imposible tarea de despedirse de los seres queridos aniquilados y de la pérdida total y absoluta del mundo de donde provenían. ¿Cómo puede realizarse un duelo por una catástrofe de tal magnitud?

El “duelar” por los muertos forma una parte integral de la vida civilizada. Los antropólogos sostienen que lo que distingue al hombre de Neanderthal de su predecesor es la existencia de ceremonias fúnebres. Desde hace alrededor de 40.000 años que el ser humano realiza prácticas y rituales vinculadas con la pérdida de seres cercanos, considerando un deber el respeto y consideración al cadáver. No existe cultura, desde las que se conocen como más primitivas hasta las más desarrolladas, donde la muerte de un ser querido no vaya acompañada de una serie de rituales, dentro de los cuales el cuidado y resguardo del cadáver no juegue un papel central. Sirva como ejemplo el hecho que la mayor parte de las biografías bíblicas finalizan con el relato de la muerte de la persona y su entierro.

Las prácticas fúnebres, realizadas siempre en forma comunitaria, muestran la incorporación en el psiquismo de normas que, más allá de las diferencias individuales y grupales, poseen como rasgo común el estar centradas en las formas de trato, cuidado y duelo por los muertos.

El psicoanálisis ha descrito en múltiples trabajos las características del duelo: el largo proceso por el cual el deudo se despide del ser perdido. Para ello es imprescindible la realización de los rituales fúnebres.

¿Qué sucede con los duelos en circunstancias de catástrofes sociales?

Por tratarse de genocidios, son muchos los asesinados, desconociéndose prácticamente todo detalle sobre las víctimas. No hay cadáver a quien honrar, ni fecha exacta para recordar. Lo que se sabe es la existencia de sufrimientos terribles, torturas, aniquilación y el desconocimiento del destino de los restos mortales.

Es importante marcar las diferencias entre este tipo de catástrofes de las ocasionadas por desastres naturales o las muertes de los combatientes de guerra. En estas situaciones, las autoridades cooperan en todo lo necesario, informando sobre la muerte de las personas. Existen fechas y detalles exactos sobre los penosos hechos, y aunque pueden no encontrarse los cadáveres, se realizan ceremonias oficiales, se erigen monumentos recordatorios y se establecen fechas en las que se llora a los que perdieron la vida.

Diferente fue el destino de quienes perdieron a sus seres queridos en la larga noche de la *Shoá*. Durante esa época y muchos años después, las personas vinculadas a las víctimas, ya fuera por los horrores que conocían o por todo aquello que desconocían, se encontraban sumidos en una situación de pánico, impotencia y desamparo. Muchos de ellos se sentían

marginados por la sociedad, que no siempre ve con agrado a los portadores de malas nuevas.

Fue dentro de un marco comunitario que estos deudos pudieron encontrar la posibilidad de hacer algo, dentro de lo poco que podían hacer. Las grandes concentraciones para expresar el dolor y la protesta fueron muy frecuentes. Diferentes organizaciones de ayuda a las víctimas y los sobrevivientes ofrecían la posibilidad de encauzar esfuerzos. Muchos deudos buscaron en organizaciones religiosas, políticas y culturales un marco de contención. Pero fueron sobre todo los *landslayt-fareynen* los lugares apropiados, a través de los cuales se podía dirigir la ayuda durante y después de la *Shoá*, y sobre todo, para expresar en forma colectiva el enorme dolor que cada uno experimentaba y que, por la naturaleza de la tragedia, era imposible hacerlo individualmente.

Recuerdo que de niño acompañaba a mis padres a dichas reuniones. Ambos son oriundos de Stock, un pequeño *shtetl* de Polonia que no figura en los mapas comunes, pero tiene el trágico privilegio de estar junto a Treblinka, el campo de muerte donde gran parte de mi familia fue masacrada. Durante los frecuentes encuentros no había orador que no recordase a los mártires del *shtetl* y a los miembros de su propia familia. Las palabras eran continuamente interrumpidas por llantos profundos. Varias horas duraban esos encuentros, y la mayoría del tiempo se lloraba. Sin duda que cada persona lo hacía por todas las víctimas y por cada uno de los seres queridos asesinados. Todos estaban identificados en el dolor. Años después comprendí que gran parte del dolor había sido producido por la catástrofe interna que cada uno estaba sufriendo: junto con la pérdida de los seres queridos se había perdido el mundo al cual todavía pertenecían, a pesar de los años que habían pasado desde su emigración. El *shtetl* formaba parte de su identidad, y también esta última había sufrido una terrible conmoción.

El psiquismo humano está preparado para llorar la pérdida de seres queridos fallecidos en circunstancias habituales. Los rituales de duelo, con sus tiempos acotados, se ajustan al tiempo que el ser humano necesita para despedirse internamente de quien murió y restablecerse. Pero ningún psiquismo está capacitado para sobrellevar catástrofes de esta envergadura. En estos casos, es necesario llorar de todas las maneras posibles durante años, y tal vez, durante más de una generación. Las reuniones de los *landslayt-fareynen* se siguieron realizando durante décadas y, aunque con menor frecuencia, siguen aún teniendo lugar. Con el tiempo se fueron también encontrando motivos para el consuelo. Se ayudaba a los sobrevivientes a rehacer sus vidas: primero, en sus lugares transitorios de estadía, y luego, en sus nuevos hogares. Se recibía en reuniones a los que arribaban y se se-

guía esperando que apareciesen más sobrevivientes. La creación del Estado de Israel fue otra fuente de consuelo y esperanza: la ilusión de que nunca más volverá a suceder tal tragedia. No fue poca la ayuda que las organizaciones de ex residentes brindaron a Israel. Mucha de ella consistía en obras para inmortalizar el nombre del *shtetl*.

La creación literaria centrada en *los shtétlej*, existente desde los comienzos de la moderna literatura tanto ídish como hebrea, tuvo un gran auge después de la *Shoá*. A las obras de homenaje que casi todos los autores dedicaron a sus hogares perdidos se fueron sumando los libros testimoniales de los sobrevivientes. Los *landslayt-fareynen* apoyaban la publicación de estas obras, que brindaban, junto con la función informativa, otra posibilidad de expresar el dolor. Muchos de estos textos poseen la calidad y profundidad de las grandes elegías recordatorias de las catástrofes sufridas por el pueblo judío a lo largo de su historia, que en su momento fueron canonizadas.

Dentro de las publicaciones merecen una mención aparte los *Izkor-bikher* (libros recordatorios). No existe *shtetl* que no halla recibido tal homenaje. Son libros -en su mayoría- trilingües (ídish, hebreo e inglés), que fueron escritos en forma colectiva por los ex residentes de cada *shtetl* esparcidos por todo el mundo. Son voluminosas obras en las que figuran todos los datos referentes al *shtetl* perdido: su historia, desde los comienzos de la vida judía organizada hasta el destino de su población durante la *Shoá*; sus organizaciones religiosas, políticas, sociales y de beneficencia; su vida cultural, las personalidades relevantes que provenían de él, etc. La parte final de cada uno de estos *Izkor-bikher* fue dedicada a honrar la memoria de los familiares masacrados por los nazis y sus colaboradores. Es terrible que de lo que fueron pujantes poblaciones que bullían de vida, *shtétlej* de los que salieron tantos rabinos, científicos, artistas y políticos, lugares donde se formaron las vanguardias de los luchadores sionistas y socialistas, esperanzados por lograr un mundo mejor, queden sólo libros conmemorativos. Pero sería mucho peor si tampoco quedase tal recuerdo, que perdurará por muchos años.

En las casas de los inmigrantes provenientes de los *shtétlej*, o en las de sus hijos o nietos, es frecuente encontrar en la biblioteca, ocupando un lugar prominente, junto a la *Biblia* que se trajo del viejo hogar y que Moris Rosenfeld nombra en su poema, un *Izkor-bukh* que recuerda, cual monumento, al querido y perdido *shtetl*.

Sobrellevar el duelo por el *shtetl* aniquilado y por todo aquello que se derrumbó dentro de quienes nacieron y se criaron en su seno es una tarea muy difícil. Los *landslayt-fareynen* brindaron -y en parte, lo siguen ha-

ciendo- una posibilidad de que dicha tarea, al ser compartida en la manera previamente descripta, fuese menos ardua.

Conclusiones

Si bien no se han hecho estudios estadísticos, se puede suponer que la mayoría de los judíos que arribaron a los grandes centros urbanos del Nuevo Mundo provenientes de los *shtétlej* pudo sobrellevar convenientemente las situaciones traumáticas propias de un cambio de tal magnitud y adaptarse relativamente bien al nuevo lugar de residencia, sin que apareciesen trastornos psíquicos notorios inmediatos o tardíos como consecuencia de la migración. Otro tanto podríamos decir respecto a la forma en que sobrellevaron la pérdida total y definitiva de sus *shtétlej*, de la mayor parte de sus seres queridos, que vivían en ellos, y del mundo en el cual estaban insertos. Si nos preguntamos qué factores obraron para que situaciones traumáticas de tal magnitud fueran sobrellevadas de esa manera, surge más de una respuesta. Como todo fenómeno humano, sólo se puede entender de una manera integral si se recurre a las aportaciones que brindan todas las ciencias del hombre. Cualquier respuesta parcial, por más correcta que sea, puede inducir a conclusiones erróneas. Los sociólogos, economistas, politólogos, etc., tienen mucho que opinar al respecto. Mi aproximación es exclusivamente psicológica. Es una aportación parcial, pero junto con otras, puede ayudar a comprender mejor lo que estamos planteando.

La estructura del *shtetl* era muy particular. Su forma de vida -sus instituciones, los roles precisos que cada uno de sus habitantes jugaba en el mismo y los vínculos que existían entre ellos- formaba un entretejido social diferente a los que predominaban en otras sociedades. La estructura de estas poblaciones permaneció inalterada durante muchos años, y aun siglos. A pesar de las modificaciones que tuvieron lugar en las últimas décadas del siglo pasado y las primeras de éste, gran parte de la estructura original se mantuvo.

El componente social de la identidad de sus habitantes lleva la impronta del *shtetl* y, a pesar de todos los cambios ocurridos a raíz de la migración, es fácil seguir reconociendo la vigencia de la identidad original. Estos inmigrantes, a pesar de haberse tenido que adaptar al nuevo medio, presionados directa o indirectamente por la prevalecte política del “*melting pot*” (crisol) y por las propias necesidades, pudieron conservar muchos aspectos de su identidad. Esto se exterioriza de múltiples maneras y en muchos aspectos de sus vidas. El seguir reconociéndose como oriundos de su *shtetl* y manteniendo parcialmente la lengua original, con

los regionalismos propios de la misma, son ejemplos de ello. Donde esta persistencia se observa sobremanera es en el mantenimiento de los lazos sociales. Los *landslayt-fareynen* son una exteriorización de ello. Los vínculos afectivos, tan intensos en los primeros años de vida, época en la que se cristaliza el núcleo del sentimiento de identidad, se siguieron manteniendo. El *landsgeselle* es la persona a la cual se la reconoce como la más cercana a los parientes directos, y el continuar vinculado a él es una forma de mantener simbólicamente los vínculos con los seres de los que se ha tenido que separar. El espacio social que la reunión de ex residentes forma es el equivalente virtual del *shtetl*. Junto con el mantenimiento de estos vínculos se protege la propia identidad, resguardándola frente a las amenazas de deterioro o pérdida.

El poder continuar agrupados en su propio medio virtual, dentro del nuevo hogar, posibilitó que lo traumático de los cambios se pudiera sobrellevar mejor. En ese *shtetl* en el nuevo hogar se compartían alegrías y tristezas. Aunque los roles sociales antiguos fueron modificándose debido a los cambios económicos y sociales de sus integrantes, gran parte del entretrejo preexistente se seguía manteniendo. Cada *landsgeselle* se reconocía y reconocía a los demás tanto por lo que eran antes, en el *shtetl*, como por lo que fueron luego, en el nuevo hogar.

Pero fue -sobre todo- la situación catastrófica originada por la Shoá la que mostró que sin ese acompañamiento grupal habría sido imposible encontrar una posibilidad de expresar tanto dolor y encontrar cierto alivio. Todo el *shtetl* lloraba al viejo hogar perdido para siempre. Los *landslayt-fareynen* fueron el espacio imprescindible para que pudieran llevarse a cabo, de múltiples maneras, los equivalentes a los rituales fúnebres. Estos últimos permitieron, dentro de ciertos límites, separarse de los seres queridos perdidos y retornar a la vida habitual. Se pudo llorar durante años a las víctimas de la barbarie nazi, y aunque no se los pudo enterrar, se erigieron recordatorios para inmortalizar al *shtetl* y a sus familiares masacrados.

Resumen

La emigración implica una pérdida masiva de seres queridos, medio ambiente y de muchos aspectos que se consideran propios. El desarraigo da lugar a que también se pierdan componentes de la identidad vinculados con el ámbito social al cual se pertenecía. A esto se suman los inconvenientes reales con los que el inmigrante tiene que enfrentarse en un ambiente nuevo y los temores, conscientes e inconscientes, que lo desconocido despierta. Tantos factores adversos desbordan la capacidad de la

mente de controlarlos adecuadamente, generándose un trauma psíquico. El inmigrante tiene que reponerse paulatinamente, a través de un trabajo de duelo. Dicho trabajo se ve facilitado o agravado por múltiples circunstancias, algunas de ellas provenientes de factores personales y otras, de las condiciones externas.

Los inmigrantes judíos provenientes de los *shtétlej* tuvieron en su contra el hecho que tanto los sufrimientos que acompañaron a la migración como los cambios que tuvieron que experimentar fueron muy grandes. Pero en muchos casos pudieron mantener aspectos importantes de la estructura social y de los lazos afectivos preexistentes en sus viejos hogares. Esto facilitó que su identidad no se viese tan alterada. El desarraigo en el nuevo mundo fue menos intenso y se pudo sobrellevar mejor el duelo.

En el presente trabajo, enfocado desde la óptica psicoanalítica, me detengo en el papel jugado por los *landslayt-fareynen* (sociedad de ex residentes de los *shtétlej*) en el difícil proceso que llevó a hacer más tolerable la pérdida de su lugar de origen, motivada por la migración. La cohesión grupal que dichas sociedades originaban actuaba como un *shtetl* virtual, al cual se seguía perteneciendo, a pesar de estar cada vez más integrado al nuevo hogar.

La destrucción total y definitiva del viejo hogar causada por la *Shoá* fue una terrible situación traumática. Sobrellevar el duelo por el *shtetl* aniquilado y por todo aquello que se derrumbó dentro de quienes nacieron y se criaron en su seno es una tarea muy difícil. Los *landslayt-fareynen* brindaron -y en parte, lo siguen haciendo- una gran posibilidad de que dicha tarea fuese menos ardua.

Bibliografía

Grinberg, León-Grinberg, Rebeca. *Identidad y cambio*. Buenos Aires, Kargieman, 1971.
Webster's Third New International Dictionary. Vol. II, pág. 1. 432.

Holocausto y resistencia*

Fechas significativas

(...) El levantamiento del *ghetto*, aquellos días de abril de 1943, ha pasado a ser un timbre de orgullo que marca el fin de las fáciles victorias del hitlerismo y de la leyenda de la invencibilidad de la bestialidad organizada. Ábrese así la epopeya de admirable heroísmo judío, que ofrece como ejemplo la lucha de los hijos de nuestro pueblo en todos los frentes del antihitlerismo, en toda Europa. (...)

En el quinto día del levantamiento del *ghetto* de Varsovia, nuestros hermanos combatientes apelaron por radio al pueblo polaco y a todos los pueblos civilizados con severas, proféticas palabras, conscientes de la inmediatez del fin. “Nosotros, los prisioneros del *ghetto*, os enviamos nuestros fraternales saludos. Y tened la seguridad de que aun si todos debemos perecer, no capitularemos. Es ésta una lucha por nuestro y vuestro honor. Queremos vengar los crímenes de Auschwitz, Treblinka y Majdanek. ¡Viva la libertad! ¡Muera el nazismo!” Desgraciadamente, el mundo no respondió, ni siquiera movió un dedo. El mundo calló y sigue callando. Pero nosotros no podemos y no debemos callar.

Aquí y ahora declaramos que nunca dejaremos que sea borrada o falseada la verdad del hecho que el pueblo judío ha sido la primera víctima entre todas las víctimas del nazismo y el fascismo.

A fin de que la negra época del terror aniquilador no se repita ni una

* En: Asociación Israelita de Sobrevivientes de la Persecución Nazi (Sheerit Hapleitá) en la República Argentina. *Fechas del Holocausto y la resistencia*. Buenos Aires, Talleres Gráficos Julio Kaufman SRL, Abril de 1970.

Agradecemos al señor José Moskovits, presidente honorario de la Asociación Israelita de Sobrevivientes de la Persecución Nazi “Sherit Hapleitá”, por su colaboración con este material.

sola vez en algún rincón del mundo, nuestra generación está obligada a obedecer el supremo mandato: *recordar, no olvidar y no dejar olvidar*.

JOSÉ MOSKOVITS

Calendario de fechas del Holocausto y la resistencia

Fecha	Persecución y destrucción	Resistencia y rescate
1933	Hitler accede al poder en Alemania. Comienza la era del Tercer Reich y del nazismo oficial.	
1936	Las leyes racistas de Nuremberg.	
1938	Anexión de Austria. Hitler en Viena. Munich y Ocupación de los Sudeten. La Noche de Cristal.	
1939	Anexión de Checoslovaquia. Primeras leyes antijudías en Rumanía y Hungría. Invasión de Polonia. Estalla la II Guerra Mundial.	
Octubre 18 de 1939	Expulsión de los judíos de Viena a Lublin.	
Octubre 26	Las autoridades de la "Gobernación General" obligan a los judíos a trabajos forzosos.	
Noviembre de 1939	Establécese un <i>ghetto</i> en Radomsko.	
Noviembre 16	Orden en el distrito de Kalisch que obliga a todos los judíos a usar el parche amarillo para reconocerlos.	
Noviembre 23	Orden de usar parche amarillo en la Gobernación General.	
Diciembre 18 de 1939	Inscripción de la propiedad judía en Lodz.	
Enero de 1940	Los alemanes inician la expulsión de los judíos de Lodz.	
Febrero 8 de 1940	Se establece un <i>ghetto</i> en Fabianitz. Los alemanes expiden una orden sobre la concentración de los judíos de Lodz en un barrio separado: El primer <i>ghetto</i> en Polonia.	
Mayo 1 de 1940	Se clausuran las puertas del <i>ghetto</i> de Lodz. Se prohíbe a los judíos salir del mismo sin permiso especial.	

Fecha	Persecución y destrucción	Resistencia y rescate
Mayo 18	Los alemanes ordenan la inscripción de todos los judíos en Holanda.	
Junio 5 de 1940	Los alemanes comienzan a concentrar a judíos expulsados en el campo de Auschwitz en Polonia.	
Junio 10	Los judíos de Lask son encarcelados en el <i>ghetto</i> .	
Agosto de 1940		Se organiza la resistencia judía. Primer núcleo del movimiento de resistencia judía en Francia. Más tarde se convirtió en la Organización de las Fuerzas Judías Armadas (AJ) que después se llamó "Organización de Judíos Combatientes" (OJC).
Agosto 8	Expulsión de los judíos de Cracovia.	
Octubre 1 de 1940	Decretos económicos contra los judíos en Holanda.	
Octubre 4	Las autoridades francesas de Vichy concentran a los judíos que no son ciudadanos franceses.	
Octubre 20	El gobierno de Vichy anula la igualdad de derechos para los judíos, otorgada en 1791.	
Noviembre 15 de 1940	Los judíos de Varsovia son encerrados en el <i>ghetto</i> .	
Diciembre 3 de 1940	Los judíos de Baden, en la Provincia de Pfalz, unas 9.000 almas, son transportados a la Francia de Vichy y encerrados en un campo de prisioneros.	
Diciembre 27	El Parlamento búlgaro aprueba una ley antijudía.	
Enero 20 de 1941	Salvajes ataques contra los judíos en Bucarest.	
Febrero de 1941	Primera deportación de judíos holandeses a Mauthausen y Buchenwald, en Alemania. Huelga general en Holanda contra las deportaciones.	
Marzo 5 de 1941	Orden de concentración de los judíos en un <i>ghetto</i> en Jarkov.	

Fecha	Persecución y destrucción	Resistencia y rescate
Abril 9 de 1941	Los judíos de Czenstochowa son concentrados en un <i>ghetto</i> .	
Abril 27 de 1941	Reunión de representantes de Rumania, Hungría, Bulgaria, Eslovaquia y Croacia elabora en Berlín una legislación antijudía unitaria para los países del Este europeo y la península balcánica. El principio básico es el aislamiento de los judíos y su concentración en <i>ghettos</i> .	
Mayo 1 de 1941	Obligación de parche amarillo para los judíos en Holanda. Los judíos de Lublin son confinados en un <i>ghetto</i> .	
Mayo 15	Ley de trabajos forzosos para todos los varones judíos en Rumania.	
Junio 3 de 1941	Más de 500 judíos son asesinados en Bagdad luego del fracaso de la insurrección de Rashid Ali.	
Junio 10	Leyes económicas antijudías en Bélgica.	
Junio 26	Matanza de 1.500 judíos en Kovno.	
Junio 28	Asesinato de 11.500 judíos en Jassy.	
Julio de 1941	A partir de este mes y hasta diciembre los alemanes ejecutan a 50.000 judíos, en su mayoría de Vilna, en Ponari. 1.500 judíos son asesinados en Minsk. 23.000 judíos son asesinados en Kamenetz-Podolsk.	
Julio 1	4.000 judíos son muertos en Lutzk.	
Julio 5	4.000 judíos de Chernovitz (Bucovina) son muertos en 4 días.	
Julio 11	Orden de encerrar a los judíos en el <i>ghetto</i> de Kovno.	
Julio 16	Salvajismos en Kishinev, capital de Besarabia. Se establece un <i>ghetto</i> en Kishinev.	
Agosto 1 de 1941	17.000 judíos de Hungría son deportados a Polonia. Son exterminados en el transcurso de 3 meses.	
Agosto 2	Primera matanza en Stanislav (Galitzia). Los judíos de Bialystok son encerrados en un <i>ghetto</i> .	
Agosto 6	Imponen el parche amarillo en Chernovitz.	
Agosto 9 de 1941	22.467 judíos son ejecutados en las regiones de Nikolayev y Jerson (Ucrania).	
Agosto 15	Los judíos de Kovno son encerrados en el <i>ghetto</i> .	

Fecha	Persecución y destrucción	Resistencia y rescate
Agosto 20	Deportación de 4.300 judíos de París al campo de tránsito de Drancy.	
Agosto 31	Acción entre los judíos de Vilna.	
Setiembre 1 de 1941	Imponen el parche amarillo en Alemania.	
Setiembre 3	Expulsión de todos los judíos de Zagreb.	
Setiembre 6	Los judíos de Vilna son encerrados en un <i>ghetto</i> .	
Setiembre 21	Imposición de la legislación antijudía en Holanda.	
Setiembre 26	La "Gran Acción" en Kovno.	
Setiembre 29	Asesinato de 33.771 judíos en Kiev (Babi Yar) en dos días.	
Octubre de 1941	Los varones judíos en Estonia son asesinados. Los judíos de Dvinsk y de Riga son encerrados en un <i>ghetto</i> .	
Octubre 8 de 1941	Comienza la aniquilación en el <i>ghetto</i> de Vitebsk. Hasta fines de diciembre son ejecutados 7.090 judíos.	
Octubre 11	Comienza la aniquilación en el <i>ghetto</i> de Kishinev. Sus habitantes son deportados a Transnistria. Los judíos de Chernovitz son encerrados en un <i>ghetto</i> .	
Octubre 14	Primera deportación de Chernovitz a Transnistria.	
Octubre 15	Deportaciones de Alemania (Berlín, Hamburgo, Valle del Rin).	
Octubre 16	Ejecución de los judíos en Mariopol (Crimea). 3.726 judíos son ejecutados en Mohilev.	
Octubre 23	Espantosa matanza entre los judíos de Odesa. Decenas de millares de judíos son asesinados.	
Noviembre 1 de 1941	Se establece el campo Janowski en el este de Galitzia; en el transcurso de 2 años son asesinados en el mismo 200.000 judíos. Se establece el campo de Treblinka.	
Noviembre 3 de 1941	Establecimiento de campos en el sur de Galitzia (en total 89 campos).	
Noviembre 7	6.624 judíos son asesinados en Minsk, y la matanza se extiende hasta el 11 del mes.	
Noviembre 9	Liquidación del <i>ghetto</i> de Dvinsk. 11.034 judíos son ejecutados.	

Fecha	Persecución y destrucción	Resistencia y rescate
Noviembre 29	Matanza de los judíos en Kerch (Crimea).	
Noviembre 30	10.600 judíos son ejecutados en Riga. No queda ni un solo judío del lugar. Después de un tiempo son traídos 20.000 judíos desde el <i>Reich</i> .	
Diciembre de 1941	Se erigen campos de exterminio en Chelmno y Belsetz. En Belsetz funcionan las primeras unidades a gas.	En Bruselas se funda una unidad de partisanos judíos afiliada a la Resistencia Nacional Belga. La unidad se convierte con el tiempo en un batallón entero.
Diciembre 10	Orden de imposición de trabajos forzados a los judíos extranjeros en la Francia de Vichy.	
Diciembre 11	Se establece el <i>ghetto</i> de Theresienstadt.	El barco "Struma" zarpa de Rumania a <i>Éretz</i> Israel con 769 <i>olim</i> .
Enero 8 de 1942	El rey de Dinamarca, Christian, se niega a imponer las leyes de Nuremberg en su país y amenaza con la abdicación.	En Vilna se funda la organización partisana "PPA".
Enero 6	Comienza la liquidación del <i>ghetto</i> de Kovno.	Después de muchas tratativas, al no poder continuar desde Estambul a <i>Éretz</i> Israel por negativa de las autoridades británicas, la "Struma" choca contra una mina y todo el pasaje, menos un hombre, se ahoga.
Marzo de 1942	Deportación de 17.000 judíos de Eslovaquia a Auschwitz y Lublin. Se comienza con la construcción de cámaras de gas en Treblinka.	
Marzo 2	3.412 judíos son asesinados en Minsk.	Divisa del comité de la resistencia de Minsk: "Salir del <i>ghetto</i> ". Se organizan dos grupos de resistencia por el comité de Minsk (Slutzk y Kvidanov).
Marzo 27	Concluyen las deportaciones de Alemania. Primer "transporte" de Drancy a Auschwitz.	

Fecha	Persecución y destrucción	Resistencia y rescate
Abril de 1942	El campo de Majdanek es convertido en una "planta de destrucción".	Se funda el "Bloque" antifascista en Varsovia. Por falta de armas se deshace el cuerpo pronto. Partisanos judíos en Francia atacan a judíos colaboradores de los alemanes.
Abril 14	50.000 de los judíos de Lublin son deportados a Majdanek.	
Mayo de 1942	Se establece el campo de exterminio de Sobibor. 35.000 judíos de Eslovaquia son deportados a Auschwitz.	
Mayo 6		Establecimiento de la Organización de Partisanos en Lvia (cerca de Vilna).
Mayo 29	Imponen el parche amarillo en la Francia ocupada.	
Junio 12 de 1942	Comienza la deportación de 60.000 judíos del <i>ghetto</i> de Lvov. La acción concluye el 24 de junio.	
Junio 18	Deportación de los judíos de Praga.	
Junio 22	Comienza la aniquilación del <i>ghetto</i> de Varsovia (primera acción que se extiende hasta setiembre). Matanza de 29.000 judíos en Riga y Kovno, hasta el 10 de agosto. A partir de esta fecha y hasta el 14 de noviembre son asesinados 45.467 judíos en los distritos de Minsk y Smolensk. Son asesinados 75.000 judíos en Yitomir, Nueva Ucrania y Kiev. La matanza concluye el 3 de noviembre.	
Junio 29	Se suspenden las deportaciones de Chernovitz. Quedan en la ciudad 15.000 judíos.	
Julio de 1942	Comienzan a activar las cámaras de gas en el campo de Treblinka. Los judíos de Lvov son encerrados en un <i>ghetto</i> .	En Bruselas, Charleroi y Lieja se establece la Organización de los judíos de Bélgica. En Lyon se establece el estado mayor de los partisanos judíos en Francia.
Julio 15	Comienza la deportación de los judíos de Amsterdam a Westerbork y de allí a los campos en Alemania.	Los judíos de Kleck incendian las casas de los lugareños enemigos y tres mil de ellos logran escapar a los montes (encabezados por Moshe Fisch).

Fecha	Persecución y destrucción	Resistencia y rescate
Julio 22 de 1942	Destrucción del <i>ghetto</i> de Nieswicz.	Los partidos obreros resuelven establecer un comité para la defensa del <i>ghetto</i> de Varsovia. Resistencia de los judíos de Nieswicz.
Julio 28	10.000 judíos son ejecutados en Minsk. Quedan unos 2.600 judíos en Alemania.	El comité se deshace y los movimientos Dror, Hashomer Hatzair y Akiba establecen la Organización Judía Combatiente (JAB) en Polonia.
Agosto 1 de 1942		El ZVZ (Armie Kraiova) no extiende ayuda a la Organización Judía Combatiente. La Organización revela en una proclama la verdad sobre la aniquilación de los judíos en Treblinka y llama a la defensa.
Agosto 3	Aniquilación de los judíos de Wolyn. Comienza la deportación de los judíos de Bélgica (de Bruselas y Amberes) al campo de Malines y de allí a Auschwitz.	
Agosto 6	Matanza en Gidle.	Unos 800 de los judíos de Gidle logran salvarse y fundar un grupo de partisanos (encabezado por Hirsz Kaplunsky). 60 de los judíos de Mir se salvan y organizan un grupo de partisanos. Partisanos judíos, comandados por el Dr. Atlas, se extienden a Derchyn.
Agosto 13 de 1942	Hasta la fecha fueron deportados 185.000 de los judíos rumanos a Transnistria. Destrucción de los judíos en Mir. Comienzo del exterminio de los judíos en Siedlica.	
Agosto 19	14.000 judíos son asesinados en Lutzk.	
Agosto 20		La Organización atenta contra la vida del comandante de la policía del <i>ghetto</i> de Varsovia.
Agosto 21		Las primeras armas, donación de la "Guardia Lodowa", llegan al <i>ghetto</i> de Varsovia.
Setiembre de 1942	Liquidación del <i>ghetto</i> grande de Radomsko.	

Fecha	Persecución y destrucción	Resistencia y rescate
Setiembre 2		Una unidad de partisanos judíos, bajo el mando de Marcel Raymond, ataca con éxito a una unidad militar alemana en Place de la Nation, en el corazón de París. Poalei Zion (ZS e izquierda) informa sobre su integración en la Organización Judía de combatientes de Varsovia. Defensa activa en la ciudad de Lajva. El armamento de la Organización cae en manos del enemigo.
Setiembre 5 de 1942	Liquidación del <i>ghetto</i> de Lask.	Partisanos judíos bajo el mando del Dr. Atlas filtran hacia la línea Slovsczina.
Setiembre 22	Comienzo de la liquidación del <i>ghetto</i> de Czenstochow.	
Setiembre 23	Liquidaciones primeras de <i>ghettos</i> en el distrito de Czortkow (este de Galitzia).	
Setiembre 25	725 judíos son deportados de Noruega.	La Organización Combatiente en Varsovia envía emisarios a Bialystok, Czenstochow, Bendin y Krakow y comienza a organizar la defensa.
Octubre de 1942	Concluye la deportación de 58.000 judíos de Eslovaquia a Polonia.	Establecimiento de un grupo de partisanos en Borostow (Distrito Czortkow, en el Este de Galitzia).
Octubre 27	Destrucción de los judíos en Bodslaw.	Resistencia de los judíos al liquidarse el <i>ghetto</i> de Lutzk.
Octubre 29		El comandante judío de la policía en el <i>ghetto</i> de Varsovia es muerto de acuerdo a una sentencia de la Organización.
Octubre 30		El partido Bund se une a la Organización Judía de Combatientes aunque solamente coopera en Varsovia.
Noviembre 3 de 1942		La agrupación de partisanos de Kobryn entra en acción y sufre pérdidas.

Fecha	Persecución y destrucción	Resistencia y rescate
Noviembre 29		El enlace entre el <i>Judenrat</i> y la Gestapo en Varsovia es muerto por la Organización Judía. Hay agitación de resistencia en Schyedlitz.
Diciembre 5 de 1942		El Dr. Atlas cae en acción.
Diciembre 10	Liquidación de los últimos judíos asentados sobre el Bug en Transnistria.	
Diciembre 23		La Organización Judía Combatiente en Krakow ataca la casa de diversión "Tziganería", que los alemanes suelen visitar y mata a decenas de oficiales y gente de la Gestapo.
Enero 4 de 1943		Resistencia armada en el <i>ghetto</i> de Czenstochow.
Enero 18	Segunda acción de liquidación en el <i>ghetto</i> de Varsovia (se prolonga hasta el 21 del mes).	La Organización Judía se defiende en Varsovia. Debido a la resistencia se suspende por algún tiempo la acción (alemana). Gordonía se une en acción a los grupos combatientes.
Febrero de 1943		La "Armia Kraiova" entrega a la Organización 50 granadas y pistolas y una pequeña cantidad de explosivos. La Organización se adueña del <i>ghetto</i> e impone multas al <i>Judenrat</i> y a los judíos pudientes. El Hanoar Hazioni se une a la organización.
Febrero 2 de 1943	Liquidación total del resto del <i>ghetto</i> de Radomsko.	
Febrero 4	Primera acción de liquidación en el <i>ghetto</i> de Bialystok.	
Febrero 17	Destrucción de los judíos en Oszmiana, Szwienciani y Mijailischuk.	
Febrero 22	Liquidación definitiva del <i>ghetto</i> de Stanislaw. Orden de concentración de los judíos en el <i>ghetto</i> de Slomniki.	

Fecha	Persecución y destrucción	Resistencia y rescate
Marzo de 1943		Resistencia activa en Braslaw.
Marzo 14	Liquidación del <i>ghetto</i> de Krakow.	
Marzo 17	Liquidación definitiva del <i>ghetto</i> de Lvov.	
Marzo 22 de 1943	Primera deportación de judíos de Bulgaria.	
Marzo 29	Segunda y última deportación de los judíos de Bulgaria (8.000 personas fueron deportadas en las dos acciones).	
Abril 19 de 1943	Comienzo de la tercera acción en el <i>ghetto</i> de Varsovia (liquidación final).	El batallón de partisanos judíos en Bélgica libera una caravana de trenes que llevan judíos a Auschwitz y mata a gente de la SS que comanda el transporte. La Organización Judía Combatiente en Varsovia inicia un levantamiento. Las primeras batallas concluyen con la victoria de los judíos. Los alemanes se retiran. Los tanques entran en acción.
Abril 20		Los combates se extienden. Caen alemanes a causa de una bomba. Los alemanes se retiran. La artillería bombardea el lugar. Acción de cobertura de la "Guardia Ludowa". La primera agrupación partisana del <i>ghetto</i> de Vilna sale a los montes.
Abril 21-25 de 1943		Los germanos comienzan a incendiar partes del <i>ghetto</i> de Varsovia. Se corta el contacto entre los grupos combatientes y se realizan esfuerzos para reanudarlos. Los combatientes pasan a atacar desde el Oeste. Los incendios en el <i>ghetto</i> se extienden.

Fecha	Persecución y destrucción	Resistencia y rescate
Abril 26-29		Los combatientes continúan luchando en acciones de sorpresa locales. Son muchos los que caen. Intentos de irrupción al lado ario. Uno de los grupos logra abrir un camino. Los alemanes comienzan a usar gases tóxicos contra los judíos escondidos en los canales subterráneos.
Abril 29		Prisioneras que son llevadas a la aniquilación desde la cárcel de Muntlofi en Krakow escapan en el momento del traslado.
Mayo 1 de 1943		Lucha abierta con los alemanes en el <i>ghetto</i> de Varsovia.
Mayo 2 de 1943		Resistencia armada de los combatientes al ser descubiertos en las casamatas en que se esconden.
Mayo 8		Los alemanes atacan la casamata de la comandancia en la calle Mila 18 desde todos los ángulos con armas de fuego, explosivos y gases tóxicos. Resistencia desesperada de los combatientes. Parte de ellos caen en combate, una parte se suicida y otros mueren a causa de los gases. Mordejai Anilevich, comandante de la Organización Judía Combatiente en el <i>ghetto</i> de Varsovia, cae en este combate.
Mayo 9-10		Un grupo de combatientes busca salir a la parte ario a través de los canales subterráneos. Parte del grupo logra llegar así al sector ario y continúa, con la ayuda de la Guardia Ludowa, hacia los bosques. Otros son sorprendidos a la salida del canal y caen en combate. El <i>ghetto</i> de Varsovia es consumido por las llamas.

Fecha	Persecución y destrucción	Resistencia y rescate
Mayo 11 de 1943		Los restos de combatientes se esconden entre las ruinas y continúan los combates desesperados contra los germanos.
Junio de 1943	No quedan ya judíos en Lvov.	
Junio 25	Fin de la liquidación del <i>ghetto</i> de Czenstochow.	Levantamiento de la Organización judía en el <i>ghetto</i> de Czenstochow.
Julio 2 de 1943	El campo de Drancy, que estaba en manos de las autoridades de Vichy, pasa a los alemanes.	Acciones logradas de los partisanos judíos en los bosques de Viszkowa (Combatientes del <i>ghetto</i> de Varsovia).
Julio 17-18		Encarcelamiento y asesinato de Itzjac Wittenberg, comandante de la "Organización Unificada de Partisanos" en Vilna.
Agosto de 1943		Las fuerzas armadas judías en Francia llevan a escondidas niños judíos a España, de donde salen para <i>Éretz</i> Israel.
Agosto 1	Se liquida el campo de Treblinka.	Levantamiento de los presos del campo Treblinka debido a la liquidación.
Agosto 3 de 1943	Comienza la acción de liquidación en Bendin.	Resistencia armada de los miembros de la Organización Combatiente en el <i>ghetto</i> de Bendin.
Agosto 17	Segunda acción de liquidación (y última) en el <i>ghetto</i> de Bialystok.	Estalla el levantamiento en el <i>ghetto</i> de Bialystok.
Agosto 20		Descubren un escondite de los combatientes del <i>ghetto</i> de Bialystok. 71 combatientes son ejecutados.
Setiembre de 1943		Marcel Raymond, partisano judío, ataca a alemanes en París, Dr. Ritter y Von Schomburg (vicecomandante de París), y los mata.

Fecha	Persecución y destrucción	Resistencia y rescate
Setiembre 1	Comienza la liquidación final del <i>ghetto</i> de Vilna.	Lucha en el <i>ghetto</i> de Vilna.
Setiembre 14	Liquidación del <i>ghetto</i> de Lodz.	Un grupo de los últimos partisanos del <i>ghetto</i> de Vilna sale a los bosques.
Setiembre 23 de 1943	Liquidación final del <i>ghetto</i> de Vilna. Una parte es deportada a trabajos forzosos en Estonia, otra parte es matada.	
Setiembre 29	Los últimos judíos de Amsterdam son deportados a Westerbork.	
Octubre 1 de 1943		Paracaidistas de <i>Éretz</i> Israel (los primeros), Oreni y Ajiashar, se arrojan sobre Rumania y son inmediatamente apresados.
Octubre 2	Orden de deportación de los judíos de Dinamarca. Demostraciones de protesta de la población danesa. Gracias a la ayuda de los daneses y de su rey y del gobierno de Suecia, lograron unos 9.000 judíos escapar a Suecia. 475 cayeron en manos de los alemanes.	
Octubre 3	15.000 de los judíos de Lublin son deportados a Poniatowka y exterminados allí.	
Octubre 14		Levantamiento en el campo de aniquilación de Sobibor.
Octubre 16 de 1943	Primera deportación de judíos de Roma a Auschwitz (unos 1.100).	
Noviembre 2	Liquidación del <i>ghetto</i> de Riga.	Primer grupo del <i>ghetto</i> de Kovno se une a los partisanos.
Noviembre 3 de 1943	18.000 personas son exterminadas ese día en Majdanek.	
Noviembre 5	Los sobrevivientes judíos de los campos de Lublin son concentrados en Majdanek.	
		Levantamiento de los presos en el campo Yanowski de Lvov.
Diciembre 1 de 1943	Mussolini ordena el traslado de todos los judíos de Roma a un campo de concentración y la confiscación de sus bienes.	

Fecha	Persecución y destrucción	Resistencia y rescate
Diciembre 18		Los alemanes atacan a un grupo de partisanos de Burschow; todos caen en combate. Levantamiento contra el Sonderkommando en el campo de Chelmno.
Marzo de 1944	Salvo en la resistencia, no quedan ya judíos en París.	
Marzo 14		Jana Szenes, Reuben Dafni, Aba Berdichev y Iona Rosenfeld son arrojados en paracaídas sobre Yugoslavia.
Marzo 21		Un grupo de 238 inmigrantes sale de Rumania en el barco "Milka" hacia <i>Éretz</i> Israel.
Marzo 22	De todos los campos en Galitzia sólo queda el de Tlusta (350 judíos).	
Abril de 1944		Marcel Raymond es ejecutado.
Abril 9	Los judíos de Hungría son concentrados en <i>ghettos</i> .	Caen los partisanos que salieron de Kovno.
Abril 15		Peretz Goldstein y loel Palgi se arrojan en paracaídas en Yugoslavia para dirigirse a Hungría.
Abril 18 de 1944	Comienza la liquidación de los <i>ghettos</i> en Hungría. 458.000 judíos son deportados de Hungría a Auschwitz hasta fines de abril de 1944.	
Mayo 15 de 1944		Enzo Sereni se arroja en paracaídas en la zona de ocupación alemana en Italia y es apresado de inmediato.
Junio 9 de 1944		Jana Szenes escapa a través de la frontera a Hungría y es apresada.
Junio 12		loel Palgi y Peretz Goldstein escapan a través de la frontera a Hungría.
Junio 27		loel Palgi es apresado.

Fecha	Persecución y destrucción	Resistencia y rescate
Junio 28	Récord en la matanza de judíos en Auschwitz: 24.000 de Hungría en un solo día.	
Julio 3 de 1944	Concluye la deportación de los judíos de Salónica.	
Julio 12 de 1944	Liquidación del <i>ghetto</i> de Kovno.	
Julio 27	9.000 judíos son deportados de Hungría a Viena.	
Julio 31	Concluye la deportación de 26.000 judíos de Bélgica a Auschwitz.	
Agosto de 1944	Deportación de 30.000 judíos de Budapest.	
Agosto 1		Los remanentes de la Organización Combatiente Judía participan en el levantamiento polaco en Varsovia.
Agosto 6		Una embarcación turca, de 150 toneladas, "Mafkora" choca una mina en el Mar Negro y se hunde junto con 290 refugiados judíos. Sólo 13 se salvan.
Agosto 17	Es liquidado el campo de Drancy.	
Setiembre de 1944		Aba Berdichev sale por segunda vez en misión, esta vez a Banska Bistrica, para llegar a Hungría. Es apresado.
Setiembre 1	Los últimos judíos son deportados de Austria.	Rebelión del <i>Sonderkommando</i> en Auschwitz. Jaim Jarmash, Rafael Reis y Zvi Yaakov se arrojan en paracaídas sobre Eslovaquia.
Setiembre 20		Javiva Reik aterriza en el aeropuerto de Banska Bystrica.
Octubre de 1944	Liquidase el campo de Chelmno.	
Octubre 26		Bajo el mando de Rafael Reis y con la participación de Jaim Jarmash, Javiva Reik y Zvi ben Yaakov se establece un campo de partisanos combatientes judíos en las montañas de Tatra, cerca de Lobkovitz.

Fecha	Persecución y destrucción	Resistencia y rescate
Octubre 31 de 1944	14.000 judíos de Eslovaquia son deportados a Auschwitz.	El campo de partisanos judíos comandado por Rafael Reis es atacado por los alemanes. Los combatientes se defienden, empero la mayor parte se rinde. Entre los apresados están Javiva Reik, Rafael Reis y Zvi ben Yaakov. Fueron ejecutados en fecha no determinada.
Noviembre de 1944	Deportación de 20.000 judíos de Theresienstadt a Auschwitz para su exterminio. 30.000 judíos de Budapest son deportados a Sachsenhausen y Flossenbergl, hasta fines de diciembre de 1944.	
Noviembre 7		Jana Szenes es ejecutada.
Noviembre 24		Se supone que en este día es ejecutado Enzo Sereni.
Noviembre 25	Himmler ordena la suspensión de la matanza de judíos en los campos.	
Noviembre 28 de 1944	76.000 de los 95.000 judíos de Eslovaquia son deportados.	
Enero 15 de 1945		Aba Berdichev es ejecutado en Bratislava.
Enero 31	Matanza de 7.000 judíos que han sido llevados a orillas del Mar Báltico.	
Febrero de 1945	Los últimos judíos de Eslovaquia son deportados a Theresienstadt.	
Marzo 1 de 1945		Se supone que en este día fue muerto el paracaidista Peretz Goldstein en un campo de concentración alemán.

Durante los meses de marzo-abril de 1945 y hasta la liberación, el 8 de mayo, continúa la matanza a cargo de la arbitrariedad individual de los respectivos comandantes y guardianes de los campos, aun cuando las tropas aliadas ya combatían a las puertas de los mismos.

Este calendario sirve solamente de ayuda-memoria y no pretende ser una enumeración exhaustiva de lugares y fechas del Holocausto y la resisten-

cia. Durante la Segunda Guerra, el nazismo aniquiló a judíos de: Albania, Alemania, Austria, Bélgica, Bulgaria, Checoslovaquia, Danzig, Dinamarca, Estonia, Francia, Grecia, Holanda, Italia, Letonia, Lituania, Luxemburgo, Noruega, Polonia, Rumania, Rusia, Shanghai (bajo la ocupación japonesa), Yugoslavia y algunas partes ocupadas del norte de África.

Reseñas bibliográficas

Éric Michaud

La estética nazi. Un arte de la eternidad.
La imagen y el tiempo en el nacionalsocialismo

Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2009. Trad.: Antonio Oviedo.

José Emilio Burucúa* y Nicolás Kwiatkowski**

La publicación de esta obra clave de Éric Michaud salda una deuda de casi quince años, pues la edición original del libro en francés tuvo lugar en 1996. Es preocupante confirmar que buena parte de la bibliografía básica sobre el Holocausto y sus representaciones demora más de una década en ser traducida al castellano, probablemente como consecuencia de la pérdida de peso en el mundo de habla hispana del movimiento editorial argentino, que solía llevar sobre sus hombros la carga necesaria de hacer conocer los textos relacionados con toda la tradición judía, desde la literatura ídich hasta los

trabajos sobre la Shoá. Sin ir más lejos, el libro fundamental compilado por Saul Friedlander, *Probing the limits of representation...*,¹ sólo apareció en nuestra lengua a fines de 2007, gracias al empeño de la Universidad Nacional de Quilmes, de la Argentina. Por su parte, la versión española de la primera y quizá la mayor obra sobre el tema que nos interesa, *The destruction of the European Jews*,² de Raul Hilberg, demoró nada menos que 44 años en ver la luz, bajo el sello editorial Akal, de Madrid.

Michaud propone que su libro sea un “recorrido por el interior del mito

* Doctor en Historia del arte (UBA). Profesor titular de Problemas de Historia Cultural en la Universidad Nacional de San Martín.

** Doctor en Historia (UBA). Investigador adjunto del CONICET.

¹ Friedlander, Saul. *Probing the limits of representation. Nazism and the “Final solution”*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1992.

² Hilberg, Raul. *The destruction of the European Jews*. Chicago, Quadrangle Books, 1961.

nazi, siguiendo las metáforas y sacando a la luz una estructura”, aunque también pretende contribuir a “desgermanizar” el nazismo e indicar -con Jaspers³ y Richard⁴- que ese movimiento no perteneció sólo a los alemanes, pues estuvo enraizado en un pasado europeo común. De acuerdo con el autor, el corazón del mito nacional-socialista fue “la asimilación del trabajo a la actividad artística, reunidos en el concepto de un trabajo creador”. La coherencia y la homogeneidad del mito surgieron de sus dos grandes modelos: el arte y el cristianismo, ambos signados por el objetivo de plasmar la Idea en la forma real. En el caso del nazismo, un proceso equivalente debía ser conducido por el *Führer*, quien se presentaba como Cristo y artista de Alemania a la vez. El trabajo creador, en su calidad de fenómeno de producción o de realización de la Idea, había de ser la alegre marcha de la comunidad del trabajo hacia sí misma, dirigida por el Cristo alemán.

Desde el siglo XVIII, el pensamiento europeo había identificado al genio artístico con el de la libertad, de suerte que cada nueva violencia ejercida por el artista se mostraba como una conquista del espíritu libre. Es más, en el siglo XIX, la legitimación del poder por derecho divino dio lugar a la metáfora del príncipe confundido con el genio artístico, que en el pensamiento nazi del siglo XX terminó por encar-

narse en la única figura posible del dictador artista. La Gran Guerra había acelerado un proceso previo y fue el momento decisivo en la encarnación del jefe de Estado artista. En 1912, Gleizer y Metzinger postularon que el cubismo era la expresión de la libertad absoluta frente a las libertades parciales previas y sostuvieron que “la nuestra no es más que una verdad cuando la imponemos a todos”.⁵ Si durante la primera mitad del siglo XX, el artista pareció digno de ejercer el poder del jefe de Estado, lo fue en razón de su progresiva impregnación por el papel de guardián y garante de una memoria nacional que el siglo XIX había elevado al rango de poder divino y soberano. El nazismo resolvió la tensión entre libertad y genio mediante la instauración del *Führer* como único artista, que asumía solo la libertad e incluso liberaba a la comunidad del pueblo del “peso de la libertad”. En 1929, Goebbels afirmó: “El hombre de Estado es también un artista. Para él, el pueblo no es otra cosa que la piedra para el escultor. El *Führer* y la masa no plantea más problema que el pintor y el color”. Mussolini, por su parte, al inaugurar en 1922 una exposición del grupo Novecento, dijo “hablar como artista entre los artistas, pues la política trabaja sobre el más difícil y el más duro de los materiales, el hombre”. La retórica fascista llamaba al *Duce* “escultor de la nación italiana”.

³ Jaspers, Karl. *La culpabilité allemande*. Paris, Les Editions de Minuit, 1948.

⁴ Richard, Lionel. *Le nazisme et la culture*. Paris, Maspéro, 1978.

⁵ Gleizer, Albert-Metzinger, Jean. *Du cubisme*. Paris, Figuière, 1912.

Hitler mismo pensaba que “el arte es una misión sublime que obliga al fanatismo”.

Igual que un artista auténtico, Hitler estaba justificado por su propia obra, y en ella, su violencia se mostraba legitimada, pues no había tenido otro propósito que la restauración y conservación de los valores del espíritu, un objetivo que se había alcanzado en el pueblo alemán devenido obra de arte. El arte en el Tercer *Reich* tenía una función religiosa. El *Volksgeist* alemán era, para Hitler, el espíritu del arte mismo. Era el espíritu creador que animaba al ario, lo distinguía de las otras razas y lo hacía el único creador de cultura, el *Kulturbegründer*. La tarea que esperaba al *Führer* no era sólo la creación del *Reich* como obra de arte, la concepción *völkisch* del Estado significaba que su tarea era abrir la ruta a las fuerzas en potencia; esto es, a la raza. El nuevo poder no sólo encontraba en el arte la autoridad del pasado que lo legitimaba, sino que en el proceso creador hacía aparecer la forma del porvenir por eliminación y sustracción de materia, a la manera de los escultores de la *via di levare*.

Dietrich Bonhoeffer, pastor protestante, en un discurso, el 1º de febrero de 1933, sintetizó la estructura religiosa del mito nazi: “A partir del momento en que el *Volksgeist* es considerado como una entidad divina metafísica, el *Führer* que encarna ese *Geist* asume una función religiosa en el sentido literal del término: es el mesías, que con su aparición comienza a cumplir la última esperanza de cada

quien, y el reino que aporta necesariamente con él se halla próximo del reino eterno”. La religión nacionalsocialista reposaba sobre la creencia en una salvación por la encarnación visible de la divinidad. El *Reich* de mil años no pertenecía sólo al sueño, sino que comenzaba con el advenimiento del mesías. Hitler identificaba ese momento del renacimiento político y religioso del pueblo alemán con la etapa de su renacimiento artístico. El Tercer *Reich* comenzaría cuando el espíritu del pueblo alemán, asfixiado por Versailles, pudiera expresarse nuevamente. En 1932, Hitler fue presentado a los electores como “el candidato de los artistas alemanes” y se rodeó de hombres que se proclamaban artistas; por ejemplo, Dietrich Eckart, Alfred Rosenberg, Joseph Goebbels y Albrecht Speer. Hitler pensaba que “el arte, justamente porque es la emanación más directa y la más fiel de la vida espiritual de un pueblo, constituye la fuerza que modela inconscientemente y del modo más activo la masa del pueblo”. La autoimagen del nacionalsocialismo implicaba afirmarse como la esencia popular, artística y espiritual de Alemania, opuesta a la democracia parlamentaria y políticamente determinada por el carácter de autocreación de una actividad artística esencial. Es la misma idea expresada por Novalis en su *Fe y amor* de 1797, ante el ascenso de Federico Guillermo III al trono de Prusia: “*Un verdadero príncipe es el artista de los artistas, el que dirige a los artistas. Cada hombre debería ser artista. Todo*

puede devenir un arte bello. Los artistas son la materia del rey, su voluntad es un cincel, él educa, pone e instruye a los artistas porque sólo él ve la obra en su totalidad y desde el buen punto de vista, porque sólo a él le es perfectamente presente la gran Idea que debe ser ejecutada por el conjunto armonioso y convergente de las fuerzas y los pensamientos representativos”.

A menudo, Hitler expresaba que el pueblo le debía lo que era y él le debía al pueblo su ser: se estaba en presencia de la autoformación de un único cuerpo político-religioso. Su promesa de salvación se sostenía en el espectáculo de una división entre los condenados y los elegidos y en la idea de que él pronunciaba en los mítines lo que sus partidarios pensaban desde antes y no podían poner en palabras. Algunas de estas fórmulas estaban ya presentes en Richard Wagner, quien afirmaba en su texto sobre el arte y la revolución: *“Más y mejor que una vieja religión negada por el espíritu público, más efectivamente y de una manera más asombrosa que una sabiduría del estado que desde hace largo tiempo duda de ella misma, el Arte, eternamente joven, pudiendo encontrar en sí mismo y en lo que el espíritu de la época tiene de más noble una frescura nueva, el Arte puede dar al curso de las pasiones sociales que deriva fácilmente sobre arrecifes salvajes o sobre los bajos fondos una meta alta y hermosa, la meta de una humanidad noble”.* Sobre la creación de una obra de arte colectiva podía advenir la redención de todo el pueblo. El nacionalsocialis-

mo se presentaba como una religión revelada por la sangre. La presencia real del *Führer* Cristo y su esencial *Artgleichheit* (similitud de raza) con el pueblo eran los factores que conferirían a la comunidad sus lazos espirituales y físicos, al mismo tiempo que le indicaban el camino a la salvación. La ideología y las ceremonias nazis se exhibían como una réplica del cristianismo y sus ritos. “Así como Jesús liberó a los hombres del pecado y del infierno, de igual manera Hitler salvó al pueblo alemán de la perdición (...). Jesús construía para el cielo, Hitler para la Tierra Alemana”, dictaba un docente de Munich a sus alumnos de una escuela comunal, en 1933.

Hitler pretendía asumir la herencia cristiana de la salvación por la imagen. El *Führer* era Cristo y artista a la vez, la encarnación del *Volksgeist* y la imagen de su divinidad, que producía la salvación del pueblo mediante su ejemplo y su arte. El antisemitismo nazi y el exterminio no son inteligibles más que en la perspectiva histórica del relevo del Dios invisible por el dios encarnado. Pero el exterminio sólo tenía sentido en el marco de una identidad postulada entre esa instancia redentora y el arte entendido como producción de sí mismo. El Tercer Reich integraba la actividad artística en el proceso del trabajo en general, concebido éste como un combate por la identidad del pueblo alemán. Todo trabajo debía elevarse al rango de actividad artística en la lucha contra el judío y en la producción de ese colectivo: trabajo creador del que Hitler

afirmaba que “siempre ha sido y siempre será antisemita”. La arqueología pasaba a ser uno de los motores del despertar de Alemania, pues permitía recuperar la “herencia de los ancestros” (*Ahnenerbe*, nombre también de la asociación fundada en 1935 por Himmler): descubrir cruces gamadas en sitios arqueológicos de todo el mundo, de Bolivia a la India y del Ártico a las Canarias, ponía a los alemanes en contacto con la raza aria y las huellas de su *Kultur*. Una de las primeras medidas de Hitler, tras su llegada al poder, fue contratar al arquitecto Ludwig Troost para el proyecto de una Casa del Arte en Munich, concebida por Hitler como un “templo del arte alemán” que uniría “calle, arte y pueblo”. Para Rosenberg, el arte, cualquiera fuese su forma, era primero la prueba tangible de la permanencia de una voluntad de vivir siempre idéntica a sí misma. La “voluntad de la sangre” (*Blutswille*) aria se identificaba con su “voluntad de forma” (*Formswille*), de suerte que no era la historia, sino la raza o la sangre las que hacían el arte. El día de la inauguración de aquella casa, Hans Schemm, el ministro de Cultura, saludó en Hitler al “artista alemán” que encarnaba “la totalidad del genio artístico y político” y evocó los “largos períodos de terrible miseria, de autodisolución y de amarga angustia, tras los cuales siempre el alemán se despierta de nuevo a la conciencia de su dignidad porque quiere poseer un arte

alemán tanto como un Estado alemán. Lo que el pueblo reclama del genio artístico no es la distracción ni el pasatiempo, sino lo sublime”.

El nazismo estableció un lazo entre el ideal de belleza alemana y la fabricación de una humanidad superior por medio del eugenismo. En 1928, Paul Schultze-Naumburg, en su libro *Kunst und Rasse*,⁶ sostenía que no era en la forma del Estado ni en la lengua que habría de encontrarse la expresión de una raza, sino que en las relaciones mantenidas por el artista con su medio es la herencia biológica la que predomina. La creación espiritual era, para el nazismo, un proceso de reproducción sometido a las mismas determinaciones que la corporal: las obras de un artista constituirían la carne de su carne, racialmente determinada. Había que temer no sólo el efecto destructor de la mezcla de razas sobre el arte, sino igualmente la posibilidad de que el “arte degenerado” produjera una humanidad monstruosa. Tanto para Rosenberg cuanto para Goebbels, el genio del pueblo alemán era su patrimonio hereditario, que se encarnaba primero en la persona del *Führer*, único verdadero artista del Tercer *Reich*. La apuesta última no era a la producción del *Reich* como obra de arte, sino a la fabricación de un pueblo de hombres nuevos. También en Walther Darré estaba presente la noción de que existirían lazos que unen a la función generadora de la imagen con la formación de una

⁶ Schultze-Naumburg, Paul. *Kunst und Rasse*. München, J. F. Lehmann, 1935.

elite racial, un modelo en sí misma para todo el pueblo. La tarea del artista era corregir la naturaleza o rectificar al individuo a partir de un ideal que se identificaba con la ley de la naturaleza figurada en el tipo. El artista tenía por tarea sondear el espíritu del pueblo germánico, observar en su cuerpo las diversas manifestaciones visibles y extraer el precioso tipo ideal que serviría de modelo en un proceso de reproducción. Al reconocer en Hitler a su maestro y al mejor conocedor del espíritu del pueblo, los artistas nazis trabajaban en el sentido del *Führer* y respondían a su deseo, apuntaban al tipo helénico y no al *völkisch*, ridiculizado por Hitler en su discurso de Nuremberg, en 1934. Así como, para Hitler, el arte griego debía encarnarse en su pueblo, era necesario impedir que el “arte degenerado” pariera monstruos: no era ya que el arte imitara a la naturaleza, sino que la naturaleza era producida y modificada por la expresión artística de cada raza. Wolfgang Willrich, pintor protegido por Himmler, llevó al extremo el concepto de que el arte debía convertirse en una “potencia vital”: el hombre nuevo del nacionalsocialismo no podía ser engendrado más que por el arte más puro, capaz de romper el encadenamiento de las causas naturales de la degeneración si llegaba a implantar en el cuerpo germano nórdico el injerto del ideal puro de los antiguos, conservado en el arte y en ciertos especímenes de alemanes. El arte se convertía en un asunto más bien biológico y racial que estético.

La *Weltanschauung* nacionalsocialista se presentaba como una estructu-

ra de anticipación constante del fin que su movimiento tenía por misión realizar. El nazismo repetía la articulación que el cristianismo había establecido entre fe y visión. El mito nazi producía la marcha de las masas a la liberación mediante imágenes, más que por medio de las palabras. El *Führer* asumía la función de mesías que encarnaba el *Volksgeist*. Una vez en el poder, el nazismo afirmaba que ya había aportado la salvación, pero -simultáneamente- prometía una salvación que tardaba en llegar. El Tercer *Reich* se anunciaba eterno desde su nacimiento, aunque exigía la construcción perenne de esa vida eterna. Lo mismo había ocurrido con el cristianismo: Cristo obtuvo para los hombres una “redención eterna” (Heb., 9:13), pero tras su muerte, los hombres vivieron a la espera de la salvación (“tenemos la esperanza de que seremos salvados”, Rm., 8:24). Por la imagen, el cristianismo había unido lo que estaba separado: la imagen contraía la rememoración de un pasado bienaventurado y la anticipación de un futuro temido en el Cristo Pantocrator. El nazismo fue parte de la tradición que, de Le Bon a Sorel, confió en la imagen por sobre la palabra para suscitar el movimiento acelerado de las masas. El mito nazi no era el de la nación, sino el de la única raza que encarnaba el genio creador en la autopurificación homicida. La naturaleza escatológica del proceso no conducía a una eterna puesta en marcha, sino al movimiento acelerado del *Volk* hasta su inmovilización en la eterna pureza esperada; “la inmortalidad visible de la nación”, en

palabras de Hitler. La noción de “trabajo creador” estaba en el corazón del sistema nacionalsocialista, pues hacía posible la autoformación y la autopurificación del pueblo alemán; el arte era “también un arma espiritual y cortante para la guerra”, según Goebbels. Para Hitler, guerra, arte, propaganda y política eran un medio con vistas a un objetivo, la “realización de la idea”.

En un trabajo de 2007, “Le nazisme, un régime de la citation”,⁷ Michaud ha enriquecido este cuadro del sistema artístico-mítico de la cultura nazi con un análisis del papel desempeñado en esa organización por la cita de autoridades, tanto en el campo de la literatura cuanto en el de las artes visuales y la arquitectura. Nuestro autor demuestra hasta qué punto la acción de citar, al contrario de lo que este gesto implica en el marco de una historiografía o de una crítica científica de los fenómenos culturales, se convirtió -bajo el nacionalsocialismo- en una referencia multiplicada a la esencia transhistórica -y por ende, eterna- del pueblo alemán que el *Führer* y su régimen habrían llevado al pináculo de su realización fáctica. La cultura nazi, alimentada por la circularidad de un presente eterno y la autorreferencialidad de decenas de citas presentadas a modo de eco las unas de las otras, se veía a sí misma como un producto homogéneo del cuerpo de la raza supe-

rior, por encima del tiempo histórico. Sólo en este marco fue posible proyectar la acción del pueblo alemán cual manifestación de una performatividad pura, cuyo sentido debía escapar a cualquier determinación histórica.

A nuestro criterio, un buen acompañante de este volumen -publicado en la Argentina por Adriana Hidalgo, con la colaboración del Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia- sería el libro esclarecedor y original de Claudia Schmolders *Hitler's face. The biography of an image*.⁸ Se trata de un examen minucioso acerca del proceso de manipulación y construcción visual de la imagen de Hitler por parte del equipo de fotógrafos, pintores, cineastas y especialistas en propaganda del régimen nacionalsocialista, con la intervención atenta del propio *Führer* en todo el proceso. Schmolders demuestra que las imágenes del canciller, por más espontáneas que hoy nos resulten, por más opuestas en su carga fisonómica que nos parezcan en la actualidad, formaron una iconografía oficial destinada a representar el personaje como un líder único, extraordinario, portador inspirado de la carga abrumadora de llevar al pueblo alemán a la victoria. Nada en la composición de ese ícono fue dejado al azar, para hacer de él la imagen de un gobernante superior, pocas veces visto en la historia. La autora revela, asimismo, que tal pro-

⁷ Michaud, Eric. “Le nazisme, un régime de la citation”, en: Careri, Giovanni et al. *Traditions et temporalités des images*. Paris, EHESS, 2009, pp. 219-236.

⁸ Schmolders, Claudia. *Hitler's face. The biography of an image*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006. Trad.: Adrian Daub.

ducto sólo pudo ser concebido en el marco de un universo visual fundado en el trabajo de la fotografía aplicada a la clasificación exhaustiva de tipos psicológicos y antropológicos, frente a los cuales el retrato de Hitler debía ser contemplado como si se tratara de la efigie de un Proteo casi divino.

Finalmente, digamos que la asimilación constante, y bien probada por Michaud, de Adolf Hitler a la figura de Cristo en su calidad de productor del milenio, que en el caso nazi lleva consigo la salvación y el triunfo definitivos de una raza considerada superior, no excluye la posibilidad de comprender la relación sagrada del *Führer* con las masas en los términos formulados por Ernesto de Martino para el estudio del mundo mágico. De acuerdo con el autor de *La estética nazi*, lo que en el universo cultural cristiano había sido la unión mística del individuo singular con un Dios invisible, bajo el nacionalsocialismo se transformaba en la unión mística de la comunidad con su *Führer* visible. La puesta en escena que presidía cada una de sus apariciones públicas realzaba la sugestión de las masas y la autosugestión del propio líder. Había en ellas una atmósfera orgiástica: Hitler y su público terminaban igualmente agotados, pues el estilo extático del orador conducía a los espectadores a una experiencia constitutiva del pueblo como sujeto y descartaba en su despliegue toda alteridad, al tiempo

que activaba el autoerotismo de las relaciones. Si aplicáramos la gran matriz que comenzó a elaborar De Martino en su deslumbrante tratado incompleto *La fine del mondo*,⁹ con el objeto de describir y explicar en términos antropológicos los apocalipsis culturales del siglo XX, podríamos interpretar la situación genérica del pueblo alemán en el seno de la Gran Depresión de 1929-1934 como lo que el estudioso napolitano denominó una “*crisis de la presencia*”. Esto es, un cataclismo social provocado por la disolución y pérdida del sentido de las acciones humanas, un marasmo que cierra el paso a la posibilidad de imaginar la continuidad de la propia existencia de los individuos y de las comunidades históricas. En una situación tal, la política corre el riesgo de convertirse en un arte puramente mágico y el líder que la enfrenta asume los rasgos de un chamán. La comunidad deposita en esa figura la esperanza de lograr su perpetuación gracias a un contacto extático con ella. Si el líder chamánico cuenta con las herramientas tecnológicas que la ciencia ha puesto a disposición de las civilizaciones modernas, aunque no comparta en absoluto las bases filosóficas de ese conocimiento científico, la crisis de la presencia puede ingresar en un tiempo apocalíptico real. El mejor ejemplo de esa metamorfosis y de su espiral destructiva, hasta ahora, ha sido el régimen nazi de Adolf Hitler.

⁹ De Martino, Ernesto. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino, Clara Gallini-Einaudi, 1977.

Raanan Rein

*Argentina, Israel y los judíos.
De la partición de Palestina al caso Eichmann
(1947-1962)*

Buenos Aires, Lumiere, 2007. 2ª ed. ampliada, 312 pp. Trad.: **Eliezer Nowodworski**.

Eduardo Alberto Chernizki*

A cincuenta años de la captura del criminal nazi Adolf Eichmann, este trabajo del historiador israelí Raanan Rein se convierte en lectura casi obligatoria para entender cómo se ha visualizado la situación de los judíos de la República Argentina en el exterior del país, en los años que van desde el momento en que en las Naciones Unidas se discutía la Partición de Palestina hasta las consecuencias que generó la captura, primero, y el ajusticiamiento, después, de Eichmann.

Raanan Rein (49) es doctor en Historia y se desempeña como profesor de Historia española y latinoamericana en la Universidad de Tel Aviv, siendo -a la vez- director del Centro “Daniel Abraham” de Estudios

Internacionales y Regionales y del Instituto de Historia y Cultura de América Latina de dicha universidad. Se especializó en la historia del peronismo, en especial el de las dos primeras presidencias de Juan Domingo Perón (1946-1955), como también en la relación que dicho movimiento político tuvo con la comunidad judía de la Argentina y con el Estado de Israel, habiendo publicado varios libros sobre estas temáticas y decenas de ensayos y artículos periodísticos.

En reconocimiento a su labor, la Academia Nacional de Historia de la República Argentina lo nombró como uno de sus miembros (agosto de 2003) y el gobierno nacional decidió condecorarlo con la “Orden del

* Licenciado en Sociología.

Libertador San Martín”, en el grado de “Comendador”, la cual le fue entregada el 19 de mayo de 2009, por el embajador argentino en el Estado de Israel, Atilio Molteni, en un acto realizado en la Universidad de Tel Aviv.

Raanan Rein ha dividido este trabajo en siete capítulos: “La Argentina peronista y la Partición de Palestina”, “La partida perdida. Perón y la opinión pública judía”, “La partida ganada. Perón y el Estado de Israel”, “Diplomáticos y periodistas. Las imágenes del peronismo en la prensa contemporánea”, “La Revolución Libertadora y el ascenso de Frondizi”, “Una breve crisis diplomática. Las relaciones entre Israel y la Argentina a la luz del secuestro de Eichmann”, “Los judíos argentino y la acusación de doble lealtad”, anteceditos por un “Prefacio” y una “Introducción” donde explica los antecedentes de la obra encarada y agradece la colaboración que le prestaron diversos especialistas en la temática, como también a quienes entrevistó personalmente.

En esta segunda edición, Rannan Rein agregó un “Epílogo”, en el cual se refiere someramente a cómo continuó la relación investigada en los años posteriores al período tratado y hasta los inicios de la presente década.

Con el telón de fondo de las negociaciones que los representantes de la Agencia Judía realizaban en toda Latinoamérica para conseguir que votaran a favor de la Partición de Palestina en la Asamblea General de las Naciones Unidas, Raanan Rein inicia este trabajo centrándose en lo que

ocurrió con el gobierno argentino, presidido por Juan D. Perón, que se abstuvo en la votación. Posteriormente relata el inicio de las relaciones diplomáticas entre la Argentina y el Estado de Israel, destacando la buena voluntad del Presidente de la Nación y su esposa hacia el naciente Estado y su permanente crítica al antisemitismo.

Al analizar el período de la primera y segunda presidencia de Juan D. Perón, el autor le dedica un espacio respetable al hecho que llegara al país una cantidad de criminales de guerra, junto con científicos y técnicos alemanes, italianos y del resto de los países que apoyaron y/o se aliaron a la Alemania nazi, destacando que lo mismo ocurría en los Estados Unidos y en la Unión Soviética. En base a trabajos de investigación realizados en la Argentina, Raanan Rein afirma que los criminales de guerra estarían en el orden de los cincuenta, mientras que el resto eran partidarios del nazismo y los diferentes regímenes europeos que adhirieron a su ideología.

Otro aspecto en el que se adentra es la relación existente entre Perón y la comunidad judía -mejor dicho, sus instancias centrales-, destacando que éstas lo miraban con recelo y que un grupo de judíos peronistas formó una institución, la Organización Israelita Argentina (OIA), a la que el jefe de Estado argentino distinguió asistiendo a varios actos por ella organizados y nombrando a su presidente, Pablo Manguel, a cargo de la representación del país en Tel Aviv, puesto que mantuvo hasta septiembre de 1955, cuan-

do Perón fue derrotado por los militares.

Los años de la Revolución Libertadora y los que transcurren desde la asunción de Arturo Frondizi a la Presidencia de la Nación hasta la captura de Adolf Eichmann también son analizados, aunque sin la profundidad de los precedentes. No obstante, el autor destaca que si bien en lo formal la relaciones diplomáticas entre los dos países no sufrieron cambios, era más distante, consecuencia -según Rein- del reingreso en la cartera de Relaciones Exteriores de personas que, con anterioridad a 1945, habían apoyado a los países del Eje.

Un tema que desarrolla particularmente es el aumento de las expresiones antisemitas, fogueadas por grupos relacionados con ciertos sectores del revisionismo histórico argentino, miembros de familias aristocráticas y agrupaciones juveniles de extrema derecha, en todos las cuales era evidente la influencia de quienes se habían identificado con el nazismo antes y durante la Segunda Guerra Mundial

Cuando se adentra en el “caso Eichmann”, además de narrar los pormenores de cómo y por qué los israelíes actuaron como lo hicieron -el convencimiento de que si se solicitaba la extradición, Eichmann huiría-, destaca la falta de coordinación entre el gobierno israelí, el ministro Aba Eban, que lo representaba en los actos oficiales del Sesquicentenario de la Revolución de Mayo, y la embajada israelí acreditada en Buenos Aires en el momento en que Ben Gurión anun-

cia que Adolf Eichmann fue capturado y se encuentra en Israel, donde se lo juzgará por los delitos cometidos al pueblo judío durante la *Shoá*.

Recordamos que Adolf Eichmann fue uno de los SS que tuvo destacada participación, durante la Segunda Guerra Mundial, en la deportación de los judíos a los campos de trabajo, primero, y en la implementación de la “Solución final”, a posteriori, pues era el responsable máximo de la planificación y puesta en práctica de los traslados de los judíos de todos los territorios dominados por el nazismo a los lugares donde debían trabajar como mano de obra esclava y los campos de exterminio, tarea que lo convirtió en figura clave de la “Solución final”. Nacido en Solingen, Alemania, el 19 de marzo de 1906, se traslada a Linz, Austria, junto con su familia, y allí, al no poder conseguir trabajo por ser alemán, se dedica con gran fervor al estudio de las doctrinas hitlerianas. El 1º de abril de 1932 se afilia al NSDAP (partido nazi) austríaco y se enrola en las SS, donde es ascendido al rango de *Obersturmbannführer* (teniente coronel) el 9 de noviembre de 1941. Finalizada la guerra, logra esconderse durante varios años en territorio alemán y austriaco, hasta que finalmente llega a Italia, donde consigue un salvoconducto de la Cruz Roja, bajo el falso nombre de “Ricardo Klement”, con el cual decide trasladarse a la Argentina, adonde arriba el 15 de julio de 1950. Allí realiza diversos trabajos manuales, primero en el interior del país y luego en el Gran Buenos Aires, donde

se radica, junto con su esposa e hijos, bajo el apellido de Klement. Cuando el gobierno del Estado de Israel confirma que el Ricardo Klement que vivía en uno de los suburbios de Buenos Aires es Adolf Eichmann decide capturarlo, para ser juzgado en Jerusalem por los crímenes contra el pueblo judío que cometió al ser parte de la burocracia que planificó y ejecutó la “Solución final”.

Según Rein, el diferendo producido entre el gobierno de la Argentina y el israelí se profundiza como consecuencia de la delicada situación política que atravesaba Arturo Frondizi y del accionar de la derecha con resabios antisemitas y/o antijudíos que se asentaba en la Cancillería argentina, un ejemplo de los cuales era el embajador en las Naciones Unidas, Mario Amadeo. El autor es sumamente crítico de las primeras justificaciones oficiales que el gobierno israelí presentó al argentino. A la vez, acepta la postura de algunos diplomáticos israelíes que consideran que el diferendo culminó cuando la Argentina lo dio por finalizado, con la declaración de “persona no grata” del embajador israelí en Buenos Aires, Arié Levavi. Postura ésta que fue rechazada por la derecha argentina y que, de alguna manera, influyó en cómo continuarían las relaciones diplomáticas luego del derrocamiento de Frondizi por parte de los militares, a fines de marzo de 1962.

En el último capítulo, Rein describe con amplitud la seguidilla de ataques antisemitas que sufre la co-

munidad, que se intensifican cuando se acerca la fecha de la ejecución de Eichmann y se prolongan por varios años.

Afirma que a las clásicas pintadas se le sumaron ataques con armas de fuego y bombas a diversas instituciones, como también hostigamiento y agresiones físicas a judíos; especialmente, a estudiantes de escuelas secundarias estatales, como el colegio Sarmiento, donde el 17 de agosto de 1962, alumnos nacionalistas atacaron a sus compañeros judíos e hirieron de un tiro a Edgardo Trilnik, de 15 años, durante el acto de homenaje a San Martín.

También refiere que al ser denunciados esos actos antisemitas, no sólo no eran resueltos, sino que era evidente que sus ejecutores contaban con cierta protección policial; en especial, los llevados a cabo por el Movimiento Nacionalista Tacuara (MNT).

Sobre esta agrupación es necesario recordar que es fundada durante los años de la Revolución Libertadora y está integrada por jóvenes que han tenido participación en la Unión Nacionalista de Estudiantes Secundarios (UNES), organización creada veinte años antes por Juan Queraltó. La UNES editaba -en forma irregular- un periódico denominado *Tacuara*, del cual este nuevo movimiento tomó su nombre. Su indiscutido líder era Alberto Ignacio Ezcurra Uriburu.

Originariamente, el MNT era sólo masculino y tenía dos banderas principales: la enseñanza libre y el comba-

te a judíos e izquierdistas, a quienes veía como una misma cosa.

Ideológicamente, el MNT se identifica con el revisionismo histórico; las ideas sociales del fundador de la Falange Española, José Antonio Primo de Rivera; las posturas que sostenían Leonardo Castellani y Julio Meinvielle y el pensamiento de Jaime María de Mahieu, lo que hacía que sus miembros fueran fervientes anticomunistas y antisemitas.

El surgimiento de disidencias ideológicas -entre ellas, el que Ezcurra Uriburu no se oponga a la constitución de partidos políticos nacionalistas que participen en las elecciones de marzo de 1962 y julio de 1963 y sea orador en alguno de sus actos proselitistas- genera que un sector que se consideraba nacionalista con años de prosapia se separe y constituya la Guardia Restauradora Nacionalista.

Rein tampoco deja de mencionar la influencia que en estos grupos tenía el representante de la Liga Árabe en la Argentina, Husein Triky, un personaje que durante el nazismo había sido colaborador del *Mufti* de Jerusalem.

También se refiere, con lujo de detalles, a un episodio que -a su entender- marca un punto de inflexión en la actitud comunitaria: la reacción al secuestro, el 21 de junio de 1962, de Graciela Sirota por parte de miembros de la Guardia Restauradora Nacionalista, en represalia por el ajusticiamiento de Eichmann. Graciela Sirota era una joven de 19 años, estudiante de la Facultad de Derecho, a quien torturan y queman con ciga-

rillos en diversas partes del cuerpo, grabándole una esvástica en el pecho con una navaja antes de soltarla.

Presionados por las bases -según Rein-, la dirigencia comunitaria, además de efectuar las correspondientes denuncias a las fuerzas del orden y al ministro del Interior del gobierno de José María Guido, convocó a un paro de actividades de las empresas y comercios judíos para la tarde del 28 de junio, en repudio a los actos antisemitas que se venían sucediendo. Huelga ésta que tuvo una amplia repercusión en todo el país, siendo evidente que una gran cantidad de no judíos adhirieron a la misma.

El historiador israelí cierra este capítulo del libro destacando que tanto para la derecha nacionalista vernácula como para ciertos funcionarios gubernamentales -entre ellos, uno de los jefes de la Policía Federal de esos años-, la identificación de la comunidad con el movimiento sionista y el Estado de Israel, como también la cantidad de judíos que emigraron al Estado judío como consecuencia de ese recrudecer antisemita, eran la demostración de que los judíos tenían -como máximo- una doble lealtad, es decir que no eran completamente leales a la Argentina. A la mirada de esos funcionarios oficiales, este motivo justificaba el accionar del MNT, la Guardia Restauradora Nacionalista y la extrema derecha política, de la cual el diputado nacional salteño Juan Carlos Cornejo Linares fue vocero destacado hasta el derrocamiento del presidente Arturo Illía, a fines de junio de 1966.

Pese a esta realidad, Rein sostiene que cada gobierno argentino, durante el período analizado, intentó apaciguar o descalificar el accionar antisemita cada vez que debía realizar gestiones con su par de los Estados Unidos, debido a que consideraba necesario contar con el apoyo de la comunidad judía estadounidense o, por lo menos, que ésta no le fuera adversa. Pero también asegura que, a partir del “caso Eichmann”, se modifica la postura argentina en las votaciones que se realizaban en las Naciones Unidas respecto al accionar del Estado de Israel,

dejando de apoyarlo o absteniéndose en las mismas.

Para culminar este comentario sobre *Argentina, Israel y los judíos...* debemos decir que nos resulta sumamente llamativo que este período de la historia contemporánea argentina no forme parte de la currícula de estudios en las escuelas secundarias, donde el nacionalismo antisemita vernáculo tuvo un accionar que si bien no puede compararse al de la Triple A, sin lugar a dudas puede ser considerado uno de sus antecedentes.

Manuel Reyes Mate

*Luces en la ciudad democrática.
Guía del buen ciudadano*

Madrid, Pearson Alhambra, 2007.

Laura Arias*

En su libro *Luces en la ciudad democrática. Guía del buen ciudadano*, Reyes Mate, a través de un recorrido conceptual que abarca la historia de las ideas, la filosofía, la historia de las religiones y el derecho, intenta descomponer en sus elementos esenciales qué es ser un buen ciudadano. Encontramos aquí a un filósofo práctico, distanciado de cuestiones abstractas o alejadas de la vida, que nos ofrece recursos para buscar el bien común y encauzar civilizadamente las disidencias y los antagonismos inevitables que surgen entre los hombres, en un mundo donde la nacionalidad y la ciudadanía no pueden ser negadas. Esto lo conduce a indagar sobre las relaciones que se establecen entre los hombres a partir de las fronteras,

cuyas identidades incluyen una solidaridad basada en clasificaciones que no son las nacionales.

Reyes Mate mira al hombre de hoy, el moderno, en el marco de la globalización. Un hombre -podríamos decir- traumatizado por la continua pérdida de referencia, constantemente desalojado de cualquier lugar donde los discursos produzcan una significación estable, que vive el incierto presente de una modernidad que huye hacia delante, produciendo -a su vez- identidades inciertas. Modernidad sin referencias fijas, en la cual nada es permanente y todo fluye de forma constante.

Circunscrita en ese ámbito, la presente obra de Reyes Mate es profunda y, a la vez, sencilla y cercana a cual-

* Psicoanalista y profesora titular. Posdoctorada en Filosofía en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid.

quier lector. Con una fluidez magnífica, evidencia -en cada uno de los apartados- la necesidad que antecede a la aparición de cada enunciado, ofreciéndonos los requisitos indispensables para ser un buen ciudadano. Y enuncia: “*No es lo mismo ser humano que ser ciudadano*”. Se trata de una obra de alto vuelo, de calidad indispensable, que aclara ideas y propone ideas. No relativiza los conceptos pilares que presenta: “ciudadano”, “responsabilidad”, “tolerancia”. Por la humildad del planteo, propone un espacio de diálogo con la tradición y con sus referentes más cercanos: Benjamin, Adorno, Dostoievski, Levinas, Bartolomé de las Casas, los clásicos griegos, Robespierre, Tocqueville, Marx, Semprún, Primo Levi, por citar algunos. Su marco conceptual está aquí presente, falto de toda presunción de erudición, y los autores convocados para explicitar y desarrollar sus argumentos son como luces que alumbran el camino. Comparcen como interlocutores, amigos, los “de casa”, aquellos con quienes se dialoga para hacernos comprender los distintos abordajes que forman los pilares de la obra: “ser ciudadano”, “responsabilidad”, “tolerancia”, “educar para la paz”. Ése es, a mi modo de ver, uno de los mayores logros de Reyes Mate en *Luces en la ciudad democrática...*: que, con una profunda nobleza política, escribe en calidad de sujeto autorizado.

Walter Benjamin, uno de los autores caros a Reyes Mate, afirmaba que la experiencia ha desaparecido de

la vida moderna, por lo que aquella no es posible ya en la velocidad y la inestabilidad de la vida actual. En ese sentido, Benjamin parece querer proponernos que lo que llamamos “experiencia” no se constituye en el momento en que se vive, sino en el que se transmite. Para él, la modernidad ha destruido la experiencia. El sujeto, desgarrado de la tradición y de una verdad trascendental que ofrezca soporte a su lugar, destinado a morir en el anonimato, sin promesa alguna de vida eterna, está condenado a convertirse en autor de su vida. Condenado a sufrir porque supone que puede y debe escribir solo la historia de su vida, dotándola de algún sentido; autor autónomo de su propia vida. Lo que, con audacia inestimable, viene a decirnos Reyes Mate es que ignoramos la dimensión de aquello que nos traspasa, la narración de la cual no somos el único autor. Recurre a la memoria para decirnos que ésta abarca aspectos que no son inmediatamente evidentes. Afirma que la memoria sirve para la configuración de la identidad, ya que -a través de ella- podemos tomar conciencia de nuestros actos y de nuestro ser, así como reconstruir el pasado, sin el cual es imposible aprender de lo vivido y evitar que los errores se repitan. Recuerdo y olvido en la memoria son dos formas de la constitución del sí mismo que hacen visibles las crisis de un modo de pensar. Nuestro autor reivindica el pasado, ya que éste se aúna a la responsabilidad, puesto que las acciones ejecutadas por los hombres no son movimientos anónimos al

azar; un sujeto produce los cambios y éstos tienen impensadas repercusiones en el futuro. Pregunta el autor: “¿Somos responsables de lo que no hemos hecho?”.

Por otra parte, sabemos que la oposición entre memoria y repetición es central en la experiencia freudiana del psicoanálisis: lo que no se recuerda y no se elabora, se repite. Basta pensar en la noción de “recuerdo encubridor” para indicar cómo la memoria misma es una interpretación del pasado, más que una simple conservación.

En ese mismo orden, pronuncia Reyes Mate: “*Si queremos entender lo que somos y dónde estamos, tenemos que echar mano de la memoria. (...) Tenemos, pues, que hablar de memoria si queremos entender el alcance de la responsabilidad. (...) Fue entonces cuando apareció el deber de memoria*”. “¿Hay una responsabilidad histórica? –pregunta el autor–, ¿qué pasa con las generaciones pasadas?, ¿hay forma de reparar el daño material y espiritual causado a las víctimas?”

Nietzsche ya había propuesto una subjetividad marcada por la multiplicidad y la tensión, que -por lo tanto- debe pensarse en una relación con el otro, con los otros.

Como si se tratara de las *Cartas de Séneca a Lucilio*, esta “guía del buen ciudadano”, una vez que ha caracterizado en qué consiste ser un buen ciudadano, retrotrayéndonos a la oscuridad de lo obvio, deja bien sentado que “ciudadanía” y “responsabilidad” son indisolubles. Recorre las “formas primitivas” del “ciudadano”, que se

inscriben en el arco que comienza con los títulos que guían el primer punto del trayecto: “El hombre necesita de los demás para sobrevivir”, “Los débiles son excluidos”, “Nacemos iguales y libres”, “Conquista de los derechos humanos”, “La fragilidad de los derechos humanos”.

Sabemos que el ser humano -en mayor medida, a causa de la neurosis que lo caracteriza- tiene la idea de que es “hablado” desde muchos lugares, por lo que tiene una sensibilidad particular en relación con los mecanismos de alienación en el lenguaje que constituyen el lazo social. Es esa sensibilidad la que le impide asumir sus actos. De este modo, el ser humano es tan creyente de un saber absoluto como aquellos a quienes se dirige. No reconoce esos pequeños maestros que se otorga a condición de encarnar ese saber absoluto. Es un primer movimiento de negación importante, pero no es uno de resolución, de salida de una posición de alienación, y concierne a una posición del sujeto como único, por lo que no soporta la circulación. Lo que determina es el contexto cultural, privilegiadamente representado en el lenguaje, que es el instrumento principal por el cual se hace existir la realidad, cultura que se sostiene en la constitución turbulenta de un sujeto.

En el recorrido conceptual e histórico que ofrece esta obra, nuestro autor demuestra que es indispensable tener en cuenta el contexto, pero que nada nos exime de la responsabilidad de los actos que cometemos. Por ello, y retomando lo que señalábamos an-

teriormente sobre Benjamin, el interés en salir del sufrimiento supone, también, que no se reduzca la subjetividad a una “instrumentalidad” en la cual los hombres funcionen como parte integrante, como instrumentos del sistema, transformado al sujeto en elemento de un saber establecido. Salir de la instrumentalidad supone reconocer que el mundo que nos “mira” es nuestro. Así, en el segundo tramo del camino, cuando Reyes Mate dice: “Somos responsables de lo que hacemos”, también interroga: “¿Somos responsables de lo que no hemos hecho?”. Esto le permite afirmar que “la responsabilidad es anterior a la libertad”, y es entonces cuando expone “responsabilidad histórica” y “deber de memoria”.

Con la vocación de esclarecimiento que presenta en esta obra, pasa a reivindicar la importancia atribuida a la tolerancia “*porque, contra todo pronóstico, arrecia la intolerancia por doquier y porque entiendo que, desde el punto de vista teórico, la tolerancia ofrece un marco general para el estudio de los conflictos vivenciales, imprescindible para estudiar, luego, fenómenos más concretos, como los apuntados por la laicidad o la secularización*”. Nos preguntamos de dónde proviene la fragilidad de la tolerancia. Reyes Mate explora cómo la historia del mundo está llena de ejemplos de variantes concernientes a la fragilidad de la tolerancia. La apertura del cristianismo temprano, seguido por la Inquisición, y la apertura de la República de Weimar, seguida por el

nazismo, permiten entender cómo el odio hacia los judíos y los inmigrantes es cultivado y fomentado.

¿La maldad del nazismo es producto de la civilización occidental, del cristianismo o de la recurrencia de la maldad? Esta recurrencia de la maldad del hombre pide un análisis serio, de manera no sectaria ni fragmentaria; es lo que podemos encontrar en *Luces en la ciudad democrática...* Luchar contra la manera crecientemente fragmentaria con la que se piensa la realidad, y que otorga una visión incompleta de la historia, contribuye -tal y como queda expuesto- a la fragmentación, la confrontación y la alienación que estimula visiones de enfrentamiento.

En ese sentido, la presente obra explora la dicotomía existente entre Occidente y el mundo no occidental: expone que lo trágico reside en que quienes tienen una visión fragmentaria en Occidente alimentan la visión segregacionista, que entra en una alianza implícita con el terrorismo. Por ello, el testimonio tiene una dimensión ética, en la medida en que amplía el campo de la producción simbólica de una determinada sociedad, a fin de incluir en ella lo que era tenido como irrepresentable: la violencia ejercida contra la víctima. Cuando se fracasa en la recuperación de una experiencia marginal, no es sólo el individuo que la vivió quien fracasa, sino también el propio lazo social. Por ello es indispensable, como hace Reyes Mate, apelar al deber de memoria. En ese sentido, no es posible seguir disociando experiencia y testimonio.

La guerra contra el terrorismo (no sólo el de ETA -al que también se refiere Reyes Mate-, sino toda otra forma) sólo tiene una batalla que es ganable, y así lo expone el autor: se trata de mejorar las condiciones de vida en las zonas pobres y humilladas del mundo, que son caldo de cultivo para la violencia. Es la esperanza para la ética en el mundo contemporáneo.

Por primera vez en la historia de la humanidad, se reconcilian la moral y el interés individual. ¿Por qué? Porque para ser moral hay que sacrificar parte del interés propio en función de los demás, siempre. Pero como ahora estamos en una situación en la que debemos cuidar el uno del otro para permanecer en el planeta, es nuestro deber moral abolir la humillación, la falta de dignidad, y elevar la humanidad de la gente de todos los países para incrementar nuestras posibilidades de supervivencia. En el Primer Mundo, la gente hace filantropía con el Tercer Mundo como parte de su deber moral y luego explota su mano de obra barata como parte de su interés. Como señala Reyes Mate, *“lo que nos dice la historia es que la relación natural entre los pueblos no es de colaboración, sino de enfrentamiento (...) e impregna nuestro lenguaje”*.

Asimismo, expone el empuje de los hombres a la destrucción, la de sí mismos y la de cualquier lazo con el otro que no sea de la misma aldea. Uno de los logros que podemos encontrar en *Luces en la ciudad democrática...* es la demostración de que la violencia puede frenarse con el esfuerzo humano. En ese sentido, nuestro autor propone *“educar para la paz”*, como una ética adecuada para las necesidades de nuestro tiempo.

Por eso corresponde darle la más calurosa bienvenida; un interesado en comprender los tiempos actuales no debería perderse esta obra. De hecho, debiera ser libro de texto en el último año del secundario, a una edad en la que todos son convocados a pensar sobre el porvenir de la democracia, sobre nuevas formas de asociación cívica que beneficien a los seres humanos que compartimos el mismo planeta, por vivir juntos y por lo que tenemos en común, independientemente de cuáles sean las diferencias entre nuestras múltiples identidades. *Luces en la ciudad democrática...* es una obra fascinante para todo público con voluntad de exposición real de ideas, un trabajo que intenta ayudarnos a pensar la tarea de la humanidad.

Propuestas didácticas

El Holocausto, una aproximación desde fuentes primarias*

Marcia Ras**

A continuación se presenta una versión condensada del programa y cronograma de lecturas del seminario de grado para alumnos de la carrera de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, dictado por la profesora Marcia Ras en 2009.

“El buen historiador se parece al ogro de la leyenda: donde olfatea carne humana, sabe que ahí tiene su presa.”

MARC BLOCH

“Frente a Auschwitz, la capacidad de explicación del historiador resulta insignificante.”

IAN KERSHAW

Más allá de los casos de negación del Holocausto que encuentran repercusión intermitente en los medios, es seguramente cierta la afirmación de que no son muchos los que dudan -en serio- de que, durante la Segunda Guerra Mundial, millones de civiles fueron ametrallados en zanjas o gaseados en campos de exterminio. Entre ellos, la Shoá, el Holocausto, la “Solución final del problema judío”, el “*judeicidio*” (Mayer) o el “*genocidio de los judíos*” (Bauer) es mejor conocido que “otros” genocidios perpetrados por el Tercer Reich: contra los discapacitados mentales y “asociales”

* Programa de seminario de investigación.

** Profesora de Historia (UBA). DEA (*Diplôme d'études approfondies*) en historia medieval. Universidad de Toulouse-le-Mirail, Francia.

arios, contra los gitanos roma y sinti, contra los polacos y contra otros pueblos eslavos.

Pero reconocer un hecho como histórico no es lo mismo que aceptarlo en sentido académico (Hilberg). Sin ánimo de indagar acerca de la validez de los fundamentos de quienes sostienen que el Holocausto constituye el acontecimiento central del siglo XX, su magnitud, extensión geográfica y metodología sin precedentes históricos en el mundo occidental demandan del historiador una aproximación analítica al problema.

A pesar de ello, al menos en Occidente, la Guerra Fría ensombreció los crímenes del Tercer *Reich*, a la vez que iluminó los soviéticos en el intento deliberado de callar a la “vieja” Alemania para rehabilitar a la “nueva”, según las conveniencias de las alianzas posbélicas. El fin del mundo bipolar y la mayoría de edad de la llamada “tercera generación”, o generación de los nietos -más dispuesta a indagar en la represión colectiva de los implicados y a confrontar su pasado en un Estado reunificado-, marcó la explosión de estudios académicos y representaciones ficcionales sobre un tema hasta entonces relativamente poco explorado.

Desde entonces, el campo de estudio más privilegiado entre las políticas y prácticas genocidas del Tercer *Reich* ha sido el del Holocausto. Algunas de las definiciones propuestas sobre el acontecimiento lo presentan como “un gigantesco desgarró histórico” (Traverso), el “laboratorio del comportamiento humano” (Ternon), un “mosaico” de episodios discretos (Hilberg, Gross) que se convirtieron en un proceso masivo de destrucción regido por la inversión de los valores morales de la civilización occidental, cristiana y de la Ilustración (Bauer, Browning, Vidal Naquet y otros); o la afirmación de la “no ley” de la locura (Fridländer), la “primacía de la destrucción” (Herbert) o de la política (Mason) sobre consideraciones económicas, o un sistema en el que el racismo fue el punto fijo y en el que hombres corrientes pasaron a desarrollar tareas extraordinarias (Browning). De un modo u otro, todas estas definiciones intentan esbozar una descripción del acontecimiento histórico en tanto tal: el exterminio de los judíos no fue llevado a la práctica como una estrategia para obtener un objetivo ulterior, sino que fue un fin en sí mismo.

Si es cierta la afirmación de que lo universal está contenido en lo particular, entonces esta “regresión” (Traverso), este masivo “descenso al salvajismo”, esta “liberación de la bestialidad” en el corazón de la civilización occidental casi promediado el siglo XX, en el que está representado cada clase, estamento, profesión y oficio, obliga -al menos- a revisar cualquier noción de progreso y sus determinantes históricos y a indagar en “la delicada pátina de la civilización” (Mommsen) de nuestra especie.

Siguiendo a Ian Kershaw, groseramente, los historiadores que se han abocado al estudio del Holocausto pueden inscribirse dentro de tres grandes grupos:

- a. Historiadores judíos, algunos de los cuales designan el acontecimiento como “*Shoá*”, a la que interpretan dentro de una escatología religioso-cultural y como parte de un destino específicamente judío.
- b. Historiadores no judíos, en general, y algunos historiadores judíos, quienes suelen preferir hablar con palabras más “técnicas” como “genocidio” o “Solución final”, proponer la exploración del problema desde una perspectiva histórico-científica y rechazar el considerarlo como algo específicamente judío o alemán.
- c. Historiadores alemanes, quienes se afanan todavía por encontrar las formas adecuadas -no todos ellos sin “trivializar” ni “exculpar” al Tercer Reich- de lidiar con su “*pasado ingobernable*” (*unmasterable past*; Maier) reciente, sobre el que se construye su identidad nacional. Queda sin responder aún satisfactoriamente, en esta línea interpretativa y a pesar de los ríos de tinta de la *Historikerstreit* y de la exploración infructuosa de los supuestos determinismos sociales (*Sonderweg*) o geográficos (su posición de *Mitteleuropa*), por qué sólo Alemania produjo -entre todas las potencias occidentales modernas- un régimen genocida en la escala y de la naturaleza del Tercer Reich.

Sin pretender exhaustividad a la hora de referir todas las cuestiones en torno a las cuales han versado distintos debates historiográficos, algunos de los ejes problemáticos que se discutirán a lo largo del seminario giran en torno a:

- a) la insoslayable dimensión moral de los hechos que se intentan explicar, que impide -aún hoy- establecer la necesaria “distancia” que permita la aproximación desapasionada al objeto de estudio que normalmente se espera del historiador en la práctica de su oficio. Raul Hilberg, en tanto pionero, en 1961, acuñó el característico tono narrativo despojado, para dejar que los hechos para los cuales había sido necesario inventar la palabra “genocidio” hablen por sí mismos. Al día de hoy, permanece en la literatura una tensión narrativa entre categorías morales implícitas y explícitas que no muchos logran sortear con éxito. A lo largo de la cursada se volverá recurrentemente sobre este aspecto, en la bibliografía analizada.
- b) Si bien existe un consenso casi unánime en la tipificación de Hilberg

de los actores en “*verdugos*”, “*víctimas*” y “*testigos/espectadores*” (*bystanders*), existen discrepancias en cuestiones esenciales. Para Hilberg, el Holocausto fue “*un acto alemán*”, ya que fueron alemanes quienes lo concibieron, iniciaron y pusieron en marcha, pero utilizará el término “*perpetradores*” para designarlos. Otras formas son: “*nazis*” (Bartov), “*hombres corrientes*” (*ordinary men*) en tiempos extraordinarios (Browning) o “*alemanes*” (Goldhagen), procediendo a la indiscriminada inculpación de toda una generación. A la luz de las fuentes primarias, se discutirán las implicancias y la pertinencia de estas formas de denominación.

- c) Otro aspecto más perturbador es el que resulta de la exploración en las motivaciones de los perpetradores: del simple y excluyente antisemitismo llevado al paroxismo del sadismo (Goldhagen), explicaciones más sutiles oscilan entre una combinación de elementos ideológicos de expansión territorial, antisemitismo y antibolchevismo (Mayer); el “fracaso” de políticas previas y la necesidad de encontrar soluciones a problemas causados por las propias políticas nazis, que cristalizaron en impulsos criminales (Browning); la percepción del fracaso de la campaña rusa (Burrin); la transformación de una guerra europea en una guerra mundial (Gerlach) y el adoctrinamiento sistemático y la penetración de la propaganda nazi (Bartov) hasta la pluralidad de motivaciones no ideológicas, que -se afirma- pueden transformarse en genocidas a “hombres corrientes” (Browning). Nuevamente, estas interpretaciones diferentes se confrontarán con las fuentes primarias. También se reflexionará sobre la supuesta parte de la culpa que algunos adjudican a los polacos y las causas e implicancias de tal culpación.
- d) Se evaluarán, también, las debilidades y fortalezas de los argumentos principales del -seguramente ya zanjado- debate entre “intencionalistas” y “funcionalistas”. Los intencionalistas (Dawidowicz, los primeros escritos de Bauer y Friedländer, entre otros) propusieron la existencia de un plan maestro de Hitler de exterminio de judíos, concebido antes de su llegada al poder y sistemáticamente implementado; en otras palabras, la existencia de un “*camino recto a Auschwitz*” (*the straight road to Auschwitz*). Actualmente, con diferentes matices, la postura funcionalista tiene más adeptos. Esta línea interpretativa postula un “*camino retorcido a Auschwitz*” (*the twisted road to Auschwitz*; Schleunes), el cual inscribe dentro de un proceso de “*radicalización acumulativa*” (Brozsat, Mommsen) similar a la de otros aspectos del régimen y como el resultado de no pocos experimentos (fallidos) y titubeos y un espeluznante perfeccionamiento en la eficiencia criminal de su implemen-

- tación (Hilberg, Friedländer, Bauer, Browning, Jäckel, Burrin, Bartov, Bauer, Breitman, Gerlach y otros).
- e) Entre los perpetradores, el papel y el lugar relativo de Hitler en la concepción y toma de decisiones -como más o menos determinante que la de algunos de sus más fanáticos lugartenientes o las bases más radicalizadas del partido- es casi unánimemente reconocido como esencial, si bien subsisten los desacuerdos en los diversos grados de matiz o énfasis que se le asignan, según se lo conciba como iniciador (los intencionalistas y Jäckel, entre otros) o propiciador ideológico (Burrin, Browning, Kershaw y otros) de la radicalización genocida. Algunos -aunque cada vez menos- encuentran todavía difícil conciliar este aspecto con la ausencia de evidencia concluyente y escrita que lo vincule directamente con el proceso central de toma de decisiones del exterminio (masivo). En parte, esto se debe también a que los mejores argumentos incriminatorios se fundamentan en explicaciones por analogía con aspectos mejor documentados del régimen (programa “T4” de eutanasia, política exterior o doméstica) o en análisis de tipo psicológico (estilo de liderazgo y de toma de decisiones) antes que en evidencia histórica incuestionable. La inexistencia de la orden firmada por el *Führer* (*Führerbefehl*) para la “Solución final” de seguro no dejará de inspirar teorías que intenten erosionar los fundamentos de las interpretaciones que lo ligan directamente con la autoría intelectual y la orientación del régimen hacia el genocidio casi ilimitado, una vez iniciada la Segunda Guerra Mundial.
- f) Otro eje de respetuoso y acalorado desacuerdo -en contraste al casi unánime rechazo a la obra de Goldhagen- que se explorará gira en torno del debate sobre la existencia de una o más decisiones cualitativamente más importantes en el proceso de radicalización, un “salto cuántico” (Browning) al genocidio dentro de una sucesión de políticas de limpieza étnica del régimen, sobre todo entre septiembre de 1939 (invasión de Polonia) y enero de 1942 (Conferencia de Wannsee). Quienes se han inclinado por dar una respuesta afirmativa, sólo acuerdan en ubicarla -grosso modo- en la segunda mitad de 1941: agosto (Hilberg), septiembre (Burrin), una en julio y otra hacia finales de octubre o principios de noviembre (Browning), una sucesión de decisiones trascendentales (Kershaw), entre mediados de diciembre de 1941 y principios de enero de 1942 (Gerlach). En parte, esto se debe a interpretaciones diferentes de las mismas fuentes o a la distinta valoración de los problemas que la guerra imponía a los planes raciales nazis o de las posibilidades de implementarlos que ella ofrecía y del sentimiento de “euforia” o “frus-

tración” por los resultados de la campaña rusa o la intervención de los Estados Unidos en la guerra, entre otras cuestiones.

- g) La aproximación al grupo de los testigos/espectadores (*bystanders*) es un aspecto relativamente menos estudiado, pero que está anclado en la concepción de que un proceso como el Holocausto es impracticable si no está alojado en una cultura de impunidad y que “*el camino que va a Auschwitz se construyó con odio, pero se pavimentó con indiferencia*” (Kershaw). Existen diferencias interpretativas a la hora de asignar responsabilidades personales o grupales. En cierta medida, los estudios más interesantes han sido -en este caso- los descriptivos, de entre los cuales se debatirán algunos y se los confrontará con fuentes primarias.
- h) Aunque la bibliografía sobre las víctimas judías es relativamente más abundante, se analizarán fuentes que describen las prácticas genocidas, anteriores al estallido de la Segunda Guerra Mundial, contra arios con males hereditarios, enfermos mentales (Platen-Hallermund), “asociales”, homosexuales, entre otros. También se revisará bibliografía referente al trato a prisioneros de guerra soviéticos (Streit, Hirschfeld), población civil eslava y polaca (Bartov, Overy, Westerman, entre otros), gitanos (Kenrik y Puxton), serbios (Ternon). La lista de víctimas es demasiado larga para poder pretender exhaustividad aquí.
- i) También se intentará abordar la cuestión seguramente más sensible del Holocausto, que es la respuesta que dieron las víctimas a la condena colectiva a muerte que pendía sobre ellas. Se espera que, a la luz de la comparación y el contraste de diversas fuentes con distintas posturas historiográficas y el estudio de casos de *ghettos*, campos de trabajo forzado y campos de exterminio, salgan a la luz algunas de las causas de su imposibilidad de comprender la magnitud de la amenaza que se cernía sobre ellos y la fatalmente gradual estabilización de políticas de explotación de mano esclava fundidas con las de exterminio, junto con las contradicciones entre una política de “*destrucción por medio del trabajo*” (*destruction through labour*) y otra irracional -desde todo punto de vista, salvo el ideológico- de “*destrucción de la mano de obra*” (*destruction of labour*) frente a la racionalización de las víctimas de una política de “*salvación por medio del trabajo*” (*salvation through labour*).

Tal vez, en la mayor parte de los casos sólo exista acuerdo entre todos los expertos -a excepción de Goldhagen- en que las explicaciones ofrecidas -incluso las propias-, a pesar de constituir aportes, resultan insuficien-

tes para poder explicar el fenómeno del Holocausto en toda su magnitud. Ninguna tesis puede ser totalmente aceptada ni descartada porque todas presentan fortalezas, así como debilidades: desde la tesis explicativa de la “*banalidad del mal*” (Arendt), la de una “*psicosis colectiva*” (Friedländer), la de una “*culpa colectiva*” (el debate Goldhagen), la de un plan “*preconcebido*” (Dawidowicz) o gradualmente concebido por una acumulación de decisiones *ad hoc*, sobre las que sólo existen diferencias en su valoración cualitativa (Jäckel, Browning, Burrin, Broszat, Mommsen, Kershaw, Gerlach). Es por esto que, seguramente, los que cursen este seminario tengan más preguntas sin respuesta en el último encuentro que en el primero.

Es justamente debido a la naturaleza misma del tema y a las diversas posibilidades de exploración del género humano -y sobre la práctica del oficio del historiador, que debe dar cuenta de ella- que se presenta este proyecto de seminario de investigación.

Objetivos del seminario

Este seminario se propone:

- Explorar las singularidades históricas del Holocausto y su sitio relativo en la larga duración.
- Explorar, comparar y contrastar diferentes líneas interpretativas sobre el Holocausto.
- Evaluar algunas de sus fortalezas y debilidades, a partir del análisis de fuentes primarias.
- Conocer la génesis y evolución histórica de las políticas de exterminio y las prácticas genocidas del Tercer *Reich*, en su desarrollo cronológico y su variabilidad geográfica y política.
- Relacionarlas con la naturaleza y dinámica del régimen y los cambios coyunturales del período, a fin de establecer relaciones causales entre los mismos.
- Explorar, a partir de fuentes primarias, las diversas respuestas de los actores -perpetradores, víctimas y testigos- al asesinato sistemático como “imperativo moral positivo”.
- Indagar en las fuentes las diversas opciones percibidas y objetivas de los actores, intentando develar las distintas causas y modalidades en las que quedan fatalmente entrelazados.
- Evaluar los problemas planteados por la naturaleza de las fuentes primarias disponibles.

- Discutir cuestiones referidas a los límites de los métodos disponibles para el historiador en su práctica profesional frente a las dinámicas de exterminio masivo.
- Reflexionar sobre el rol social del historiador en tanto constructor de la memoria histórica.

Cronograma¹

I. Introducción

I. a. Introducción

Presentación general de los objetivos del seminario y de los aspectos formales para la cursada y aprobación. Cronograma. Asignación de lecturas.

Introducción a la cosmovisión nazi, *volksgeist* y darwinismo social. El Tercer Reich, 1933-1939.

Fuentes:

Hitler, Adolfo. *Mi lucha*. Varias ediciones; caps. 1: “En el hogar paterno” y 2: “Las experiencias de mi vida en Viena”.

Klemperer, Victor. *LTI. La Lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*. Barcelona, Minúscula, 2001; cap. 6: “Las tres primeras palabras nazis”, pp. 67-72.

Documental:

Riefenstahl, Leni. *Triumph des Willens* (El triunfo de la voluntad), 1934.

I. b. Introducción (continuación)

Presentación de algunos de los problemas centrales y de algunas de las tesis explicativas del Holocausto.

II. Los perpetradores

II. a. Hitler

El papel de Hitler en el exterminio. Intencionalistas y estructuralistas. Nuevas perspectivas.

Bibliografía obligatoria:

Kershaw, Ian. *La dictadura nazi. Problemas y perspectivas de interpretación*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2004, cap. 5: “Hitler y el Holocausto”, pp. 131-179.

Friedländer, Saul. *The years of persecution. Nazi Germany and the*

¹ Se detalla aquí una versión reducida, que no incluye bibliografía complementaria ni ampliatoria.

Jews. 1939-1945. New York, Phoenix, 1997, cap. 3: “Redemptive Anti-Semitism”, pp. 73-132.

Fuente:

Haffner, Sebastian. *Germany. Jekyll and Hyde*. London, Libris, 2005. Traducción española: *Alemania. Jekyll y Hyde. 1939, el nazismo visto por dentro*. Barcelona, Destino, 2005. “Prólogo” y cap. 1: “Hitler”, pp. 11-41.

II. b. “La Solución final”

De la “solución territorial” a la “Solución final”. 1941. Las SS, Gestapo y RSHA. La Conferencia de Wannsee.

Bibliografía obligatoria:

Browning, Christopher. “Nazi policy. Decisions for the Final Solution”, en: Browning, Christopher. *Nazi policy. Jewish workers, German killers*. New York, Cambridge University Press, 2000, pp. 26-57.

Burrin, Philippe. *Hitler y los judíos. Génesis de un genocidio*. Buenos Aires, De la Flor, 1990, cap. 5: “La decisión final”, pp. 151-175.

Fuentes:

“Minutes of the Wannsee Conference”, en Sax, Benjamin-Kunz, Dieter (eds.). *Inside Hitler's Germany. A documentary history of life in the Third Reich*. Lexington, DC Heath, 1992.

Veredicto secreto de la Suprema Corte de Policía y SS contra Max Täubner. “None of the Jews that were killed is any great loss”, en Klee, Ernst-Dressen, Willi-Reiss, Volker (eds.). *The good old days'. The Holocaust as seen by its perpetrators and bystanders*. New York, Free Press, 1991, pp 195-207.

Filmografía sugerida:

Pierson, Frank. *Conspiracy*, 2001.

II. c. 1. Los perpetradores

Los *Einsatzgruppen*. La *Wehrmacht* y la brutalización de la guerra en el frente oriental. Los auxiliares locales.

Bibliografía obligatoria:

Bartov, Omer. “German soldiers and the Holocaust. Historiography, research and implications”, en: Bartov, Omer (ed.). *The Holocaust. Origins, implementation, aftermath*. London & New York, Routledge, 2004, pp. 162-184.

Fuentes:

Fragmentos de relatos de matanzas en Lituania: “Each time a victim was beaten to death they started to clap”, en Klee, E.-Dressen, W.-Reiss, V. (eds.), op. cit., pp.23-58.

Fragmentos del diario de guerra de Felix Landau: “Once again I’ve got to play general to the Jews”, en: Klee, E.-Dressen, W.-Reiss, V. (eds.), op. cit., pp. 87-106

Fragmentos del diario del Dr-SS Kremer: “There was Bulgarian red wine and Croatian plum brandy”, en: Klee, E.-Dressen, W.-Reiss, V. (eds.), op. cit., pp 256-268.

Documental:

Beckermann, Ruth. *Jenseits des Krieges* (Más allá de la guerra), 1996.

II. c. 2. Los perpetradores (continuación)

Los batallones de reserva de la Policía. Las motivaciones de los perpetradores “corrientes”.

Bibliografía obligatoria:

Browning, Christopher. “German killers. Behavior and motivation in the light of new evidence”, en: Browning, C., op. cit., pp. 143-169.

Fuentes:

Haffner, Sebastian. *Defying Hitler*. London, Weidenfeld & Nicolson, 2002, caps. 1 y 33-39, pp. 3-5 y 238-291.

Klemperer, V., op. cit., caps. 16: “En un solo día de trabajo” y 18: “Creo en él”, pp. 143-147 y 157-178.

III. Las víctimas

III. a. Las víctimas no judías

La conformación del patrón criminal. El exterminio de arios con enfermedades mentales, “asociales”, homosexuales, prisioneros de guerra soviéticos, población civil eslava y polaca y gitanos.

Bibliografía obligatoria:

Platen-Hallermund, Alice. *Exterminio de enfermos mentales en la Alemania nazi*. Buenos Aires, De la Flor, 2007.

Filmografía sugerida:

Costa-Gavras, Constantin. *Amen*, 2002.

III. b. La vida judía bajo la dominación alemana

Trabajo forzado. Reasentamientos. Guetos. Campos de trabajo. Las estrategias de supervivencia.

Bibliografía obligatoria:

Browning, Christopher. “Jewish workers in Poland. Self-maintenance, exploitation, destruction”, en: Browning, C., op. cit., pp. 58-88.

Fuentes:

Klemperer, V., op. cit., caps 25: “La estrella” y 28: “El lenguaje del vencedor”, pp. 241-248 y 275-289.

Szpilman, Wladyslaw. *El pianista del gueto de Varsovia*. Madrid, Turpial-Amaranto, 2001.

Filmografía sugerida:

Polanski, Roman. *El pianista*, 2002.

III. c. Las formas de resistencia judía

Los judíos frente a la “Solución final”. Los *Judenräte*. Acataamiento. Resistencia. Oposición armada.

Bibliografía obligatoria:

Hilberg, Raul. *Perpetrators, victims, bystanders. The Jewish catastrophe. 1933-1945*. New York, Harper Collins, 1992, cap. “The Unadjusted”, pp. 170-185.

Marrus, Michael R. “Jewish resistance to the Holocaust”, en: *Journal of Contemporary History*. Vol. 30, Nº 1, pp. 83-110.

Fuentes:

Nyiszli, Miklos. *Auschwitz. A doctor's eyewitness account*. Greenwich, Fawcett Crest, 1969, caps. 20, 22 y 26-28, pp. 93-95, 97-99 y 111-128.

“Escape from Treblinka”, en: Sax, B.-Kunz, D., op. cit., pp. 448-455.

Documental:

Lanzmann, Claude. *Sobibor, 14 octubre 1943, 16 heures*, 2001.

Filmografía sugerida:

Zwick, Edward. *Defiance* (Desafío o resistencia), 2008.

Blake Nelson, Tim. *The grey zone* (La zona gris), 2001.

Literatura sugerida:

Levi, Primo. *Si ahora no, ¿cuándo?* Madrid, Alianza Editorial, 1989.

III. d. La “zona gris”

Los judíos frente a la “Solución final”. Los sobrevivientes. El testimonio.

Bibliografía obligatoria:

Hilberg, Raul. *La destrucción de los judíos europeos*. Madrid, Akal, 2005, cap. “Las operaciones de exterminio”, pp. 1.061-1.093.

Fuente:

Levi, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona, Ediciones de bolsillo, 2005.

IV. Los testigos/espectadores (bystanders)

IV. a. Testigos/espectadores (bystanders)

Diferentes formas de complicidad. Anónimos pasivos. Colaboradores.

Bibliografía obligatoria:

Horwitz, Gordon J. "Places far away, places very near. Mauthausen, the camps of the Shoah, and the bystanders", en: Bartov, O., op. cit., pp. 204-218.

Laqueur, Walter. "El Holocausto de Hitler. ¿Quién sabía qué, cuándo y cómo?", en: Bankier, David (ed.). *El Holocausto. Perpetradores, víctimas, testigos*. Jerusalem, The Magnes Press, 1986, pp. 362-416.

Fuente:

Klee, E.-Dressen, W.-Reiss, V. (eds.), op. cit.

Filmografía sugerida:

Gruber, Andreas. *Hasenjagd* (La cacería de liebres), 1994.

IV. b. Testigos/espectadores (bystanders) (continuación)

Diferentes formas de neutralidad y resistencia. Rescatadores.

Bibliografía obligatoria:

Tych, Feliks. "Presenciando el Holocausto. Diarios polacos, memorias y recuerdos", en: Bankier, David-Gutman, Yisrael (eds.). *La Europa nazi y la Solución final*. Buenos Aires, Losada, 2005, pp. 239-272.

Fuente:

Todorov, Tzvetan. *The fragility of goodness. Why Bulgaria's Jews survived the Holocaust*. London, Weidenfeld & Nicolson, 2001.

Filmografía sugerida:

Szabó, István. *Taking sides* (Réquiem para un imperio), 2001.

V. Conclusiones

Conclusiones y balances. Presentación de un proyecto de trabajo de investigación.

Bibliografía obligatoria:

Bauer, Yehuda. "Día Internacional de Rememoración del Holocausto", en:

- Nuestra Memoria*. Año XII, Nº 27, julio 2006, pp. 41-48. Versión en línea: www.fmh.org.ar/revista/27/index.htm.
- Goldstein, Yossi. “Dilemas educativos en la enseñanza de la Shoá”, en: *Nuestra Memoria*. Año XIV, Nº 30, julio 2008, pp. 267-271. Versión en línea: www.fmh.org.ar/revista/30/NM30.pdf.
- Hobsbawm, Eric. “Cuando la pasión ciega la historia”, en: www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/holc.pdf.
- Traverso, Enzo. “El totalitarismo. Usos y abuso de un concepto”, en: Feierstein, Daniel (ed.). *Genocidio. La administración de la muerte en la modernidad*. Caseros, Universidad de Tres de Febrero, 2005, pp. 133-144.
- Vándor, Jaime. “El Holocausto y la legitimidad de su uso como tema en las artes”, en: *Nuestra Memoria*, Nº 30, op. cit., pp. 87-93.

Literatura sugerida:

- Schlink, Bernhard. *El lector*. Barcelona, Anagrama, 2005.
- Schlink, Bernhard. *Amores en fuga*. Barcelona, Anagrama, 2007, caps. “La niña de la lagartija” y “La circuncisión”, pp. 7-49 y 172-222.

El Holocausto en documentos

11
PRIMER REGLAMENTO PARA LA EJECUCIÓN DE LA
LEY QUE RESTABLECE EL SERVICIO CIVIL
PROFESIONAL*
11 de abril de 1933

§2

[enmienda] al §3

1) Serán consideradas como no arias, las personas que desciendan de no arios y muy particularmente quienes desciendan de padres o abuelos judíos. Será suficiente que uno de los padres o abuelos sea no ario.

Esto debe ser tomado en cuenta de un modo muy particular, caso de ser uno de los padres o abuelos de religion judía.

2) Los funcionarios civiles que aún no estaban en servicio el 1º de agosto de 1914, deberán aportar pruebas de que son de ascendencia aria, o de que han combatido en el frente, o que son hijos o padres de un soldado caído en la guerra mundial.

Tales pruebas deberán ser justificadas por la presentación de documentos (certificado de nacimiento, contrato de casamiento de los padres y documentación militar).

3) En caso de ascendencia aria dudosa, se deberá obtener una opinión del experto en investigaciones raciales del Ministerio del Interior (...)

* *Reichsgesetzblatt*, Vol. I, 1933, pág. 195. Citado en: Arad, Yitzhak - Gutman, Israel - Margalio, Abraham (ed.): *El Holocausto en documentos. Selección de documentos sobre la destrucción de los judíos de Alemania, Austria y la Unión Soviética*. Jerusalén, Yad Vashem, 1996.