

# Nuestra Memoria

Año XIV · Nº 30 · Julio de 2008



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  
SHOA

FUNDACIÓN MEMORIA DEL HOLOCAUSTO  
Buenos Aires • Argentina

## Consejo de Administración 2007/2008

---

<b>Presidente</b>	Dr. Mario Feferbaum
<b>Vicepresidentes</b>	Sra. Danuta Gotlieb Arq. Boris Kalnicki Dr. José Menascé Lic. Sima Milmaniene Dr. Enrique Ovsejevich
<b>Secretaria General</b>	Sra. Susana Rochwerger
<b>Prosecretarios</b>	Dr. Jorge Goldstein Lic. Bruria Sorgen
<b>Tesorero</b>	Sr. Daniel Banet
<b>Protesoreros</b>	Sr. Enrique Dychter Sr. Jaime Machabanski
<b>Vocales</b>	Sr. Moisés Borowicz Sra. Raquel Dawidowicz Dr. Pablo Goldman Dr. Alberto Monczor Sr. Eduardo J. Santoro Sr. Ernesto Sletatt Dr. Sixto Stolovitzky Sra. Eugenia Unger Dra. Irene E. Freilich de Weiss Lic. Susana Zang
<b>Vocales Suplentes</b>	Lic. Eduardo Chernizki
<b>Revisor de Cuentas</b>	Dr. Manuel Kobrynec
<b>Presidente Fundador</b>	Dr. Gilbert Lewi z'L
<b>Directora Ejecutiva</b>	Prof. Graciela N. de Jinich
<b>Comité de Honor</b>	Arq. Ralph Appelbaum Prof. Haim Avni Prof. Yehuda Bauer Dr. Michael Berenbaum Dra. Griselda Pollock Sra. Simone Veil Sr. Elie Wiesel

## Nuestra Memoria

Año XIV, Nº 30, julio de 2008

---

### CONSEJO EDITORIAL

#### Coordinación general

Lic. Sima Milmaniene

#### Asesor

Prof. Abraham Zylberman

#### Colaboradores

Sra. Alicia Gubnitzky

Lic. Marga Haar

Prof. Graciela N. de Jinich

Sra. Julia Juhasz

Lic. Bruria Sorgen

#### Consejo Académico

Dra. Graciela Ben Dror

Dr. Yossi Goldstein

Prof. Avraham Milgram

Dr. Daniel Rafecas

Dr. Leonardo Senkman

#### Producción

Lic. Claudio Gustavo Goldman

#### Diseño e impresión

Marcelo Kohan

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

Se imprimieron 3.000 ejemplares de esta edición.

*Imagen de tapa:* “El mendigo-violinista”, en el Ghetto de Varsovia, 1941.

# Sumario

- 7 Latinoamérica siglo XX, ¿refugio de la nueva diáspora judía?  
*Daniel Rafecas*
- 17 Acerca de los músicos judíos exiliados en la Argentina durante el nazismo. Biografías preliminares.  
*Silvia Glocer*
- 41 Shmerke Kaczerzinski. El partisano trovador  
*Bret Werb*
- 61 El Holocausto y la maldición del arte  
*Demián Orosz*
- 77 Lucha de la literatura del exilio  
*Sigrid Schneider*
- 87 El Holocausto y la legitimidad de su uso como tema en las artes  
*Jaime Vándor*
- 95 Thomas Mann, el nazismo y los judíos  
*Arnoldo Liberman*
- 101 Aproximaciones al tema del Holocausto en la literatura latinoamericana  
*Nora Glickman*
- 111 Memoria y narración en tiempos de oscuridad  
*Graciela N. Brunet*
- 123 Breve comentario sobre la obra *Las benévolas*, de Johnatan Littell  
*Daniel Rafecas*
- 127 Los casos Grass y Waldheim. Silenciamiento y externalización en situaciones de lo “indecible”  
*Gerhard Botz*
- 147 Los “Justos de la Humanidad”. Ser diferentes en un mundo indiferente  
*Abraham Zylberman*
- 171 El *pogrom* de Kielce  
*Bozena Szaynok*

- 177** Mentiras en torno del Holocausto  
*Lucy Dawidowicz*
- 191** El “mal elemental”. La culpa y los crímenes de lesa humanidad  
*Arnoldo Siperman*
- 205** *En la noche de guardia*, de Zvi Eyzeman. La culpa en los sobrevivientes de catástrofes sociales  
*Moisés Kijak*
- 219** La verdad oculta de la culpa  
*Nicolás Meyer*
- 225** *Kol Nidre* en Auschwitz  
*Yoysef Vaynberg*
- 229** Mauthausen, Dachau, Bergen-Belsen, Theresienstadt, Sobibor, Treblinka, Auschwitz...  
*Ruth Yolanda Artziniega*
- 233** Psicoanalizar después de Auschwitz  
*Mariano Horenstein*
- 267** Dilemas educativos en la enseñanza de la Shoá  
*Yossi Goldstein*
- 273** Las metáforas de la memoria  
*Nora Tage Muler Nasielsky*
- 293** El Holocausto en documentos. Protocolos de los debates internos del aparato nazi. Notas introductorias: Abraham Zylberman
- 305** *Nuestra Memoria*. Sumario de los números 1 al 29

*Esta publicación ha sido  
posible gracias al apoyo del  
doctor Mario Feferbaum*



**Daniel Rafecas**

# Latinoamérica siglo XX, ¿refugio de la nueva diáspora judía?\*

## I. Hasta 1933

Hasta finales del siglo XIX, Latinoamérica era una región poco significativa para la inmensa mayoría de la judería mundial, que se repartía –en su gran mayoría– en Europa, y el resto, en la zona geográfica de lo que había sido el imperio otomano: Cercano Oriente y norte de África.

Los últimos judíos que habían llegado a las ex colonias españolas y portuguesas en América lo habían hecho durante los siglos XVI y XVII, huyendo de la intolerancia e impedidos –al menos en las primeras épocas– de practicar su fe. Condenados a esconder su religión, su rastro se perdió en los siglos posteriores.

De modo tal que hasta ese momento, fines del siglo XIX, no cabía esperar que la región pasase a estar en la consideración del colectivo judío del Viejo Continente.

El acercamiento comenzó del otro lado del Atlántico, pues no fueron pocos los nacientes Estados modernos americanos, concebidos al calor de revoluciones inspiradas en los ideales ilustrados –libertad, igualdad, fraternidad–, que hacia la segunda mitad del siglo XIX comenzaban a caer en la cuenta de la imposibilidad de progreso y consolidación política y económica sin la afluencia masiva de poblaciones que se asienten en suelo americano y generen riqueza y prosperidad.

De modo tal que era imperioso diseñar estrategias para atraer contingentes de otros lugares del mundo, a fin de cumplir con los objetivos trazados por los “padres” de las flamantes patrias americanas. De ahí que en muchas de las constituciones nacionales figura expresa y enfáticamente esta convocatoria, conjugada con los principios de igualdad ante la ley y libertad de cultos.

**Daniel Rafecas**, Juez federal. Profesor de Derecho penal en las universidades de Buenos Aires y Palermo. Consejero académico de *Nuestra Memoria*.

\* Trabajo expuesto en el ciclo de conferencias “Judíos en Iberoamérica”, organizado por Casa Sefarad y Casa América. Madrid, junio de 2008.

Lanzada esta oferta desde América –en especial, hacia Europa–, fue hacia fines de siglo XIX cuando un enorme colectivo judío se fijó –por primera vez como un posible destino de emigración– en el remoto objetivo latinoamericano; en especial, en la Argentina.

Me refiero a los aproximadamente cinco millones de judíos que vivían en la Rusia imperial, quienes además de venir padeciendo la tradicional intolerancia religiosa antisemita, debieron afrontar –en ese entonces– una persecución política y económica muy marcada; en especial, a partir del asesinato del zar en 1881, lo cual desató una serie de pogromos que no se detuvo en esa década y a la cual se agregó, en 1890, la expulsión de todos los judíos de Moscú y San Petersburgo. Esta situación se vio rematada con renovados y sangrientos pogromos a comienzos de 1900, en Odessa, Bialistok y otros sitios, con cientos de muertos y miles de heridos.

Enterado el gobierno argentino de la apremiante situación por la que atravesaba esta población europea, el presidente Julio Roca firmó un decreto invitando específicamente a los judíos del imperio zarista (rusos, pero también ucranianos, lituanos, bielorrusos y polacos) a emigrar a la Argentina, y se despachó un agente a Europa para encargarse personalmente del asunto. El decreto presidencial es aún más destacable debido a que la población judeoargentina era –en ese momento– prácticamente inexistente.

Así fue que, contra todo pronóstico, se generaría una formidable corriente migratoria de judíos rusos desde Europa Oriental, en especial hacia la Argentina, que comenzó hacia 1890 y tuvo su auge durante los siguientes veinte años. Para 1913 se contabilizaban en más de 110.000 los judíos establecidos en esa nación, a partir de esta iniciativa gubernamental.

Éste sería el origen de la colectividad judía más grande y activa de todo el subcontinente hasta nuestros días.

No podemos aquí entrar en detalles, pero lo cierto es que una vez habilitado el ingreso y asentamiento en territorio argentino de esta gran población judía, por parte del poder político de aquel entonces, ella se integró razonablemente bien, fue migrando de ámbitos rurales a urbanos, ascendió socialmente y casi no fue molestada desde entonces.

Un primer vistazo, entonces, a la cuestión analizada pareciera responder afirmativamente a la pregunta que nos formulamos. Pero esto sólo fue así durante los primeros años del siglo XX, y en todo caso, respecto de un puñado de naciones.

Es que una serie de acontecimientos políticos, económicos y científicos –todos ellos, productos de la modernidad– impediría, de allí en más, la conjugación de los factores necesarios para que Latinoamérica se convirtiera en una región receptiva a la judería europea y mundial, cuando bien pudo haberlo sido en las décadas subsiguientes.



El primer factor distorsivo de esta potencialidad migratoria provino, paradójicamente, de la Ilustración. La segunda mitad del siglo XIX asistió a una explosión de todas las ciencias. En este marco de revoluciones científicas fueron descollantes las teorías raciales, que aseguraban la existencia de razas superiores e inferiores dentro de la especie humana. Eran la prolongación de los estudios de Charles Darwin de 1851, acerca de la evolución de las especies.

El negro, el indígena eran vistos como racialmente inferiores. El hombre blanco europeo, la raza superior. Pronto, estos discursos pseudocientíficos degeneraron aún más, a través de las técnicas “eugenésicas” y de “higiene racial”, haciéndose funcionales no sólo a las doctrinas imperialistas dominantes en toda Europa, sino también a odios que habían estado latentes por siglos, azuzados por motivos religiosos, económicos o políticos; entre ellos, el antisemitismo. Todos sabemos cuál fue la estación final de este abyecto camino.

En Latinoamérica, estos discursos que hablaban de preservación de la raza y –lo que es peor– de su identificación con grupos nacionales fueron absolutamente dominantes en los círculos académicos e intelectuales, y comenzaron a ejercer notoria influencia en los circuitos del poder político hacia comienzos de siglo XX.

En México, por ejemplo, la política migratoria hasta 1920 fue liberal, y así se estableció –por primera vez– una comunidad judía de 15.000 personas, pero el influjo de estas teorías que tanto daño le harían a la humanidad se convirtió súbitamente en política oficial del Estado, que –a partir de entonces– pretendió la “homogeneización” del país en su aspecto étnico, tendiente a afianzar una “identidad nacional”. Así, se consideró “no asimilables” a los europeos del centro y el Este, en general, y a los judíos, en particular. A partir de 1933, el gobierno mexicano emitió directivas secretas a los cónsules europeos, por las cuales se prohibía terminantemente el visado a candidatos judíos.

Los delirios derivados de las teorías racistas llevaron al gobierno del presidente Cárdenas (1934-1940) a alentar el mestizaje de los inmigrantes con la población autóctona, y así “mejorar la raza indígena”.

Pese a que la colectividad judeomexicana –así como también la norteamericana– intentó influir en la política migratoria del Estado azteca, ésta no varió un ápice y se mantuvo incólume hasta la finalización de la guerra.

En un país con un extenso territorio y potencialidad de sobra para acoger refugiados, con una comunidad judía preexistente y una coyuntura política favorecida, al contar con gobiernos populistas de centroizquierda, así y todo, durante los doce años de la catástrofe de la judería europea, México apenas toleró recibir unos 2.000 judíos.

Pero el ideario racial y su solapamiento con las consignas nacionalistas contaminarían todo el subcontinente. Se ve su influencia en la Argentina, en Brasil, en Chile, en Uruguay, en Perú. Los argumentos raciales se imponen en las

conferencias de cancilleres regionales. Liderando la incompatibilidad con las identidades nacionales americanas está el judío europeo. Hay quienes objetan su disímil cultura. Otros apuntan directamente a la religión, alegándose abierta contradicción e irreductibilidad con el catolicismo. Hay algunos Estados que se reconocen como “país agrario”, y entonces, el estereotipo del “judío intelectual y cosmopolita” está en los antípodas de lo preferible. También comienzan a circular, en forma reservada, los discursos pretendidamente científicos que asignan al judío una condición racial ora superior y, por lo tanto, sumamente peligrosa, ora inferior y, por lo tanto, despreciable.

En cualquier caso, desde un discurso emparentado directamente con la modernidad comienza a cerrarse la puerta a la posibilidad de que Latinoamérica se convierta en destino de una nueva diáspora judeoeuropea.

Y esto es lo que explica que las crecientes dificultades para emigrar por parte de los judíos europeos hacia Latinoamérica –como bien señala el profesor Milgram– no se vean alteradas frente a los contextos políticos, heterogéneos y cambiantes, pues este diseño migratorio “moderno” –dotado de una pátina de certeza pretendidamente científica– sería un denominador común para dirigentes y burócratas latinoamericanos anidados tanto en democracias como en dictaduras en las décadas siguientes.

El segundo episodio que marcaría un hito en la relación de los judíos con Latinoamérica fue la Revolución bolchevique de 1917, que derribó a la dinastía zarista en Rusia. Personalmente, creo que es el fenómeno político más importante del siglo XX, junto con el ascenso de Hitler al poder en 1933.

Es que no está estudiado con la profundidad que merece el estupor que causó la consagración del comunismo en Rusia en las clases altas y medias de Europa y América. No hubo nación en Occidente que no viera en el espejo el reflejo de un *soviet* propio, a vuelta de página de la historia. Todos los regímenes autoritarios del período de entreguerras son –más que nada– una contrarrevolución conservadora, reaccionaria frente a la amenaza comunista. Todos los movimientos fascistas toman el poder agitando el fantasma del *soviet*, desde Polonia, Rumania y Hungría hasta –por supuesto– Alemania e Italia. Todos reprimen a comunistas, socialistas y hasta a los liberales. Todos ven en la democracia y el liberalismo los estandartes detrás de los cuales están las ideas de Marx y Lenin que lograron imponerse en la Unión Soviética.

Éste es el denominador común de Uriburu, en la Argentina; Vargas, en Brasil; Benavides, en Perú, y Terra, en Uruguay, entre muchos otros.

El modelo nacionalista y antiliberal de Estado que se impuso ideológicamente, a partir de entonces, en casi toda Latinoamérica asfixió hasta la insignificancia la posibilidad de que nuevos contingentes de judíos europeos fueran autorizados a partir hacia los puertos latinoamericanos.

Es más, en aquellos Estados que preservaron sus formas democráticas –como

Chile; México; la Argentina, entre 1932 y 1943; Uruguay, a partir de 1938; o Perú, a partir de 1939—, la influencia de los sectores nacionalistas y fascistas fue tan fuerte que prácticamente condicionó por completo la política migratoria de los respectivos gobiernos.

Es que, como todos sabemos, desde comienzos de siglo circulaban pasquines que enlazaban al judío con el comunismo, en el marco de una conspiración secreta tendiente a apoderarse del mundo entero, que impresionaron profundamente a las clases dirigentes locales; en especial, a las castas militares y religiosas.

La combinación de los discursos racistas con las teorías conspirativas que asociaban “judaísmo” con “comunismo” profundizó, entonces, las políticas de rechazo a potenciales refugiados judíos.

Pero todavía faltaría un tercer componente que perjudicó aún más la situación de los judíos de cara a las políticas migratorias regionales. Esta vez, la mala noticia provino de la economía mundial: el *crack* financiero de 1929 arrastró a todo el subcontinente; en especial, a aquellos países fuertemente proveedores de materias primas, como la Argentina, Brasil o Chile.

La retracción económica, que se sintió fuerte hasta 1935, sacudió —una vez más— la postura hacia la inmigración en general, pues cesó abruptamente la demanda interna de mano de obra foránea, y ello llevó a reducir a mínimas proporciones el ingreso de extranjeros a los países de la región.

Nótese entonces que, en términos de receptividad de judíos del Viejo Continente, no hubo peor momento en la historia latinoamericana del siglo XX que la década del '30.

## II. 1933-1945

Fue precisamente a partir de 1933 que la judería europea iba a necesitar imperiosamente un refugio para cientos de miles de los suyos, que podrían haber arribado a las naciones latinoamericanas.

Pero la combinación de las teorías racistas dominantes, la emergencia generalizada de regímenes nacionalistas y antiliberales reactivos al ascenso del comunismo, los temores asociados al papel del judaísmo al respecto y la profunda recesión económica que se vivía en el subcontinente —entre otros factores— impidió que esta posibilidad se materializara.

Así, cuando la política antisemita se desencadenó en el *Reich*, prácticamente todos los consulados latinoamericanos en Alemania —y luego, en Austria, Checoslovaquia, etc.— tenían expresas instrucciones de negar visados no sólo a personas de “razas incompatibles”, sino también a “perseguidos políticos”; es decir, en cualquier caso, a los judíos.

Además de México, también Chile, Brasil, Argentina, Paraguay y Perú, entre

otros, terminaron remitiendo expresas órdenes escritas secretas a sus consulados para rechazar los visados a los judíos.

A medida que el régimen nazi se reveló como abiertamente totalitario y criminal, tal vez a partir de la *Kristallnacht*, en noviembre de 1938, las presiones para aceptar refugiados judíos aumentaron; en especial, de las entidades judías internacionales. Sin embargo, no hubo modificaciones sustanciales a lo largo de la vigencia del nazismo; incluso, nada cambió con el advenimiento de la guerra mundial.

Son conocidas las historias de fracasos de las reuniones regionales e internacionales para tratar el tema, página infame que engloba al menos a todo Occidente, liderado por los Estados Unidos y Canadá, que poco y nada hicieron al respecto tampoco; menos, entonces, harían las naciones sudamericanas.

Está claro que la potencialidad de servir de refugio a los perseguidos judíos duró en tanto la región permaneció en la neutralidad. Fue hasta entonces que la capacidad de receptación se mantuvo ampliamente desaprovechada.

Con la entrada de los Estados Unidos en la guerra, en diciembre de 1941, y tras una conferencia regional en Río de Janeiro, al mes siguiente, las rupturas de relaciones y las declaraciones de guerra al Eje por parte de las restantes naciones americanas se sucedieron sin pausa, casi todas ellas en 1942. Tan sólo Chile (hasta enero de 1943) y Argentina (hasta enero de 1944) se resistieron un tiempo, al mantener abiertas sus embajadas en Berlín y hacer lo propio con las del III *Reich* en Santiago y Buenos Aires, respectivamente.

De todos modos, a partir del 23 de octubre de 1941 la suerte de la judería europea bajo el régimen nazi estaba echada, al disponerse —a su respecto— la cancelación definitiva de toda posibilidad de emigración y el cierre hermético de las fronteras de la Europa ocupada.

Es que en la Cancillería del *Führer* se había decidido la *Endlösung*, la “Solución final de la cuestión judía”. Ya habían comenzado los fusilamientos genocidas en el Este y la planificación de los campos de exterminio en Polonia. En la conferencia de Wannsee, Berlín —pautada, en principio, para noviembre de 1941, pero que finalmente se celebró en enero de 1942—, Reinhard Heydrich y Adolf Eichmann hicieron manifiesta esta decisión a todas las agencias estatales involucradas.

Así, a partir de 1942 desapareció toda posibilidad de alcanzar suelo latinoamericano por la vía formal, no sólo por el cierre definitivo de las fronteras del *Reich* para los millones de judíos atrapados, sino también debido a la ruptura generalizada de relaciones con el Eje por parte de la gran mayoría de los países de la región.

En definitiva —siguiendo a Milgram—, el subcontinente recibió —a lo largo de la vigencia del régimen nazi, en especial entre 1933 y 1941— casi 100.000 refugiados judeoeuropeos; en su mayoría, en forma clandestina o ilegal.

Sabemos que en la Argentina de aquellos años se radicaron, pese a las prohibiciones y trabas de todo tipo, unos 30.000 refugiados judíos, que aprovecharon todos los resquicios imaginables, tanto formales como materiales, para llegar al país: escondidos en las bodegas de los barcos o disimulados como turistas en primera clase; con visas de tránsito para países vecinos (Bolivia, Paraguay), a los que nunca llegaban o desde los cuales ingresaban clandestinamente; ocultando su condición de judíos; mediando sobornos; con pasaportes o visados falsos o vencidos, etc.

Lo mismo aconteció en Brasil, donde –pese a adoptarse una política migratoria que Haim Avni definió como antisemita, con todo tipo de restricciones, y apelando a los mismos métodos– ingresaron unos 25.000 judíos más.

El resto fue absorbido principalmente por Chile (13.000), Uruguay (11.000), Bolivia (10.000) y, en menor medida, los demás países del subcontinente. No es menor la cantidad de visados expedidos para algunos de estos países gracias a la corrupción de funcionarios consulares en capitales europeas, muy notorio en los casos de Ecuador, Paraguay y Bolivia.

### III. Después de 1945

El siguiente capítulo de esta historia debe retomarse, por ende, con la finalización de la guerra en Europa. Podía pensarse que la difusión universal de las imágenes de los campos de concentración y de las noticias acerca de las cámaras de gas y los hornos crematorios para millones de judíos moverían a la sensibilidad a los gobernantes latinoamericanos.

Sin embargo, las políticas migratorias tampoco se modificaron con el final de la guerra. Las puertas de Latinoamérica permanecieron cerradas para las víctimas judías de la persecución nazi en toda la Europa conquistada.

El caso paradigmático es el de la Argentina. Decíamos antes que era, por lejos, la nación más propicia para su receptación, ya que contaba con una comunidad judía local bien asimilada y organizada, la cual llegaba –cuanto menos– a las 170.000 personas en 1945; una nación, además, que se benefició económicamente con su política de “neutralidad” (declaró la guerra el 27 de marzo de 1945, cuando los rusos estaban a 50 kilómetros de Berlín, para no quedar afuera de las Naciones Unidas) y que ya había puesto en marcha una política industrialista demandante de mano de obra calificada.

Pero una vez más, la combinación de factores contrarios a la inmigración judía –ya reseñados– se mantuvo firme. Máxime que en el poder se encontraba una dictadura militar, la cual –al menos a partir de octubre de 1943– se mostró favorable al Eje y consustanciada con una idea de nación en la cual el ejército y la Iglesia católica fueran las piedras fundacionales.

Así, las órdenes impartidas por escrito en 1938, ordenando el rechazo de

visas a “perseguidos políticos”, nunca se derogaron. Los circuitos burocráticos clave para la cuestión migratoria (Cancillería, Dirección de Migraciones) estaban controlados por fervientes nacionalistas antisemitas, situación que se prolongó más allá de 1946, cuando el general Perón –hasta entonces, vicepresidente del régimen militar– ganó las elecciones con el apoyo de las masas populares, y que sólo tendió a desactivarse años más tarde y tras las protestas de la comunidad judía local ante el propio Perón; ejemplo de ello es que, en 1947, de 440.000 inmigrantes admitidos (para las demandas de la industria), tan sólo 1.000 eran judíos.

El papel de la Argentina tras el fin de la Segunda Guerra Mundial termina de empañarse al constatar el flujo de supuestos “refugiados de posguerra” del bando perdedor en la contienda: decenas de miles de croatas, húngaros, alemanes y austríacos –por lo general, católicos– fueron recibidos sin más, pese a que todos ellos –casi sin excepción– eran nazi-fascistas convencidos y lo siguieron siendo hasta el fin de sus días. Por supuesto, ninguno de ellos tenía el perfil latino y agricultor que se reclamaba formalmente en las reglamentaciones vigentes.

La comparación de las cifras habla por sí sola: según la International Refugee Organization, entre 1945 y 1949 la Argentina recibió unos 32.000 refugiados de este tipo. Los judíos, en el mismo período, no alcanzaban al 10 % de esa cifra.

Además, entremezclados con esas decenas de miles de nazis arribaron al país algunos de los peores genocidas que se recuerden, como Josef Mengele, Adolf Eichmann o Ante Pavelic, el líder *ustasha* del Estado satélite croata, responsable del asesinato de centenares de miles de serbios y decenas de miles de judíos y –según Yad Vashem– del único campo de exterminio existente fuera de Polonia: Jasenovac.

Frente a esta realidad pienso siempre en mi amigo David Galante, judío sefardí deportado en 1944 de la isla de Rodas, Grecia, con toda su familia, a Auschwitz. Sobreviviente del campo, con un hermano en la Argentina, que tuvo que venir escondido en la bodega de un barco porque así y todo no le daban el visado. Pero eso no es todo, tras el penoso viaje en barco y el emotivo reencuentro familiar, a los pocos días fue detenido y llevado a la cárcel por las autoridades policiales y judiciales argentinas, debido a su condición de inmigrante ilegal. Gestiones comunitarias lograron su liberación, tras quince días de encierro... Desde aquel episodio hasta hoy, nunca más fue molestado y pudo vivir en paz junto con su familia.

A partir de este relato, quisiera terminar este trabajo con la siguiente reflexión: hasta ahora he considerado casi exclusivamente la cuestión tratada desde la perspectiva de los gobernantes y poco y nada he dicho de los pueblos latinoamericanos.

Y es que mi impresión es que cuando se habla de racismo y –especialmente– de antijudaísmo, una cosa son la élites gobernantes (políticas, económicas,

militares, judiciales, religiosas) y otra muy distinta son los pueblos dirigidos por ellas.

En toda la región se advierte la misma dinámica en aquellas décadas: los gobernantes cierran las fronteras a los judíos; éstos, aunque en un número mucho menor a lo esperado, logran “filtrarse” de todos modos; se forman comunidades judías que se integran y prosperan sin mayores dificultades ni persecuciones. Esta secuencia se advierte desde México y Venezuela hasta Chile, Uruguay y Brasil. Incluso en la única operación migratoria judía de gran escala, como ha sido la de la Argentina durante la última década del siglo XIX y la primera del siglo XX, esta secuencia se mantuvo inalterada.

Son muchos los elementos de juicio que nos señalan que los pueblos de la región nunca abrazaron las consignas antisemitas. Ello pese a que en toda la región, en aquellos años, proliferaron las políticas de Estado en tal sentido, se manipularon los contenidos educativos y religiosos, se agitaron fantasmas y estereotipos vergonzantes, se lanzaron cientos de publicaciones... Nada de ello caló en los pueblos americanos. La integración de los inmigrantes judíos, en estos ciento cincuenta años, en toda la región se produjo sin mayores contratiempos y sin grandes diferencias con otros colectivos europeos arribados a lo largo del siglo pasado.

Tras aquellos terribles sucesos acaecidos en Europa, Latinoamérica no volvió a tener otra oportunidad como destino de emigración masiva del colectivo judío, pues la segunda mitad del siglo XX vio descender bruscamente tal demanda de arraigo debido a la consolidación de los Estados de bienestar en Europa Occidental y al cierre de las fronteras que caracterizaba a todos los países de Europa Oriental que quedaron bajo influencia de la Unión Soviética. Otro suceso relevante en tal sentido fue –sin dudas– la creación del Estado propio en 1948, el cual atrajo masivamente al pueblo judío a *Éretz Israel*, desalentando la emigración hacia otros continentes.

En definitiva, la asimilación de los judíos europeos, su ascenso social, su vitalidad y protagonismo en las ciencias, la cultura y la historia de cada uno de nuestros países latinoamericanos terminan de mostrar lo equivocado de aquellas infaustas políticas que impidieron que cientos de miles de hombres, mujeres y niños pudieran salvar sus vidas entre 1933 y 1945.

Mirada la cuestión desde el siglo XXI, no caben dudas de lo que –sin dudas– pudo haber sido Latinoamérica durante el siglo pasado, pero lamentablemente no fue: un refugio mucho más vasto para la última diáspora judía.





**Silvia Glocer**

# Acerca de los músicos judíos exiliados en la Argentina durante el nazismo

Biografías preliminares

El Tercer *Reich* forzó el éxodo de artistas e intelectuales de una manera sin precedentes en la historia europea. Entre ellos, también en el campo musical, fueron perseguidos, torturados, asesinados o conducidos al exilio gran cantidad de compositores, directores, instrumentistas y musicólogos. Algunos de los exiliados tomaron a la Argentina –país de refugio– como lugar de paso, mientras que otros la adoptaron en forma definitiva.

Entre el ascenso del nazismo al poder, en enero de 1933, y su derrota, en mayo de 1945, alrededor de cincuenta músicos judíos –en su mayoría, provenientes de Alemania y Austria– se dirigieron a la Argentina, escapando de la persecución nazi.

El presente escrito nuclea –cuantitativamente– un corpus de datos, tales como fecha y lugar de nacimiento y muerte, fecha de arribo al país, algunos datos sobre la vida profesional y estudiantil antes de la llegada (para quienes se formaron y/o trabajaron previamente en Europa) y primeros contactos establecidos al llegar a la Argentina.

Este trabajo es un avance de una investigación en curso, que se está llevando a cabo para realizar la carrera de Doctorado en Teoría e Historia del Arte, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, sobre el tema central: “El exilio de músicos judíos, durante el nazismo, hacia la Argentina (1933-1945)”.<sup>1</sup>

La idea de establecer este primer acercamiento general –de tipo biográfico– como trabajo inicial de acumulación primaria de información, nos ha servido para consolidar el corpus de músicos referidos. Esto es absolutamente impres-

**Silvia Glocer**, Licenciada en Artes, por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, musicóloga y profesora de Música.

<sup>1</sup> La doctoranda está siendo dirigida por el doctor Esteban Buch (EHESS, París) y codirigida por el magíster Pablo Kohan (UBA).

cindible para poder alcanzar los objetivos posteriores de la investigación general de análisis, interpretación, críticas, estudio de las relaciones vinculares entre ellos, entretendido de redes profesionales, legado. Este trabajo reviste carácter de valor documental, ya que algunos de estos músicos no figuran en enciclopedia ni diccionario especializado de música alguno.

### Marco histórico

La Argentina incrementó su población desde fines del siglo XIX, cuando –siguiendo con la tradición de la premisa “gobernar es poblar”– propició la llegada de inmigrantes de procedencia europea, para ocuparlos –en principio– en tareas agrícolas. Convertido en un país agroexportador, cientos de colonias comenzaron a fundarse en las zonas cerealeras de las provincias de Buenos Aires, Córdoba, Santa Fe, Entre Ríos y La Pampa. La inmigración judía tuvo una fuerte presencia. Huyendo –según la época– de diversos conflictos, completó el panorama argentino de las migraciones.

Cuando el nazismo se hizo corpóreo en Alemania, con el ascenso de Hitler al poder, en 1933, una tercera ola de inmigración judía<sup>2</sup> comenzó a llegar al Río de la Plata. Esta vez, las condiciones de ingreso eran altamente desfavorables, y desmejoraban a medida que se agravaba la persecución en Europa, con especial énfasis para estos “*refugiados indeseables*”.<sup>3</sup> Entre 1933 y 1945 llegaron a estas tierras entre 28.000 y 38.000 refugiados judíos, legales o clandestinos.<sup>4</sup>

### Períodos inmigratorios

Con el objeto de organizar en subgrupos, diferenciando los distintos momentos de llegada de los músicos del corpus, hemos tomado la periodización propuesta

<sup>2</sup> Sin tomar en cuenta a los judíos y criptojudíos que llegaron en la época de la colonización, se distinguen en la Argentina –según Lewin– tres etapas inmigratorias judías. La primera ocurrida entre 1889 y 1914, con gente proveniente –especialmente– de las regiones de Rusia, Rumania y Turquía, escapando los primeros de los *pogroms* zaristas. En una segunda etapa, luego de finalizada la Primera Guerra Mundial y hasta 1933, se encuentran los provenientes de Polonia, Rumania, Hungría, Checoslovaquia, Marruecos y Siria. Por último, en la etapa que incumbe a este trabajo, después de 1933, con judíos provenientes –en su mayoría– de Alemania, Austria y Europa oriental, en un marco contextual de gran antisemitismo. Ver: Lewin, Boleslao. *Cómo fue la inmigración judía en la Argentina*. Buenos Aires, Plus Ultra, 1983.

<sup>3</sup> Un análisis mayor de toda esta situación se ha estudiado en: Glócer, Silvia. “Navegando hacia otra tierra prometida. La inmigración de músicos judíos a la Argentina (1933-1945)”, en *Índice. Revista de Ciencias Sociales*. Nº 25: “Argentina durante la Shoá”. Buenos Aires, Centro de Estudios Sociales de la DAIA, 2007.

<sup>4</sup> Avni, Haim. *Argentina y la historia de la inmigración judía (1810-1950)*. Buenos Aires-Jerusalem, Magnes-AMIA, 1983, pág. 490.

por Senkman.<sup>5</sup> Dichos períodos están vinculados con la implementación de las políticas discriminatorias en Alemania y el recrudecimiento de la situación para los judíos, y con las posibilidades de emigración de los destinatarios de dichas políticas.

### **Primer período: 1933-1938**

Esta época comienza con el ascenso del nazismo al poder, en 1933. Caracterizada, básicamente, por las acciones de hostigamiento hacia judíos, disidentes políticos, homosexuales, gitanos, discapacitados. Se sancionan leyes discriminatorias,<sup>6</sup> hay agresiones espontáneas en las calles y encarcelamientos, sobre todo de disidentes políticos. En esta primera etapa, el objetivo fue la marginación de esta población de la vida económica, social y cultural de Alemania<sup>7</sup>.

### **Segundo período: 1938-1940**

El 12 de marzo de 1938, el ejército alemán ocupa Austria y la anexa al *Reich*. A partir de ese momento, las leyes antijudías rigen también en este país.

El 8 de noviembre del mismo año se produce la “Noche de los cristales rotos”. Días más tarde, 17.000 judíos de origen polaco son arrestados en Alemania, Austria y los Sudetes, para ser expulsados. Son transportados a la frontera con Polonia, en trenes vigilados por policías y miembros de las SS. Las autoridades polacas admiten la entrada al país de unas 10.000 personas. En total serán expulsados 32.000 judíos polacos del *Reich* hasta el inicio de la guerra. A los judíos deportados hacia los territorios ocupados de Polonia se los internaba en guetos y campos de concentración. Las víctimas contaban aún con la posibilidad –aunque restringida– de escapar.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> El 15 de septiembre de 1935 se adoptan las leyes raciales de Nüremberg. La Ley de ciudadanía del *Reich* declara a los judíos ciudadanos de segunda clase. La Ley para la protección de la sangre y el honor alemán prohíbe los matrimonios entre judíos y no judíos.

<sup>7</sup> De 1934 a 1937 ingresaron en la Argentina entre 15.000 y 17.000 judíos. Los alemanes constituían el 80% de los inscriptos en Hilfsverein y el 26% en Soprotimis. La mayoría de los demás inmigrantes registrados en ambas organizaciones provenía de Polonia. Fueron registrados 5.663 en Soprotimis y 4.362 en Hilfsverein. En: Avni, H., op. cit.

<sup>8</sup> “Senkman prolonga el segundo período hasta 1941, lo cual –en este caso– resulta pertinente, ya que incluye una suerte de transición, en la que han comenzado las políticas de exterminio, pero aún no se encuentran absolutamente clausuradas las posibilidades de emigración.” En: Feierstein, Daniel-Galante, Miguel. “La Cancillería argentina ante la Shoá. Representaciones y prácticas en torno al amparo diplomático”, documento publicado en Internet: [www.ceana.org.ar/galante-feierstein](http://www.ceana.org.ar/galante-feierstein).

### Tercer período: 1941-1945

“Se inicia, a comienzos de 1941,<sup>9</sup> con el inicio de la ‘Solución final para la cuestión judía’, consistente en su asesinato sistemático en los campos de exterminio.”<sup>10</sup> Desde 1940 a 1945 entraron a la Argentina entre 7.004 y 7.824 refugiados judíos.<sup>11</sup>

### Biografías<sup>12</sup>

Cuando comenzamos la tarea de estudiar en profundidad la trayectoria de los músicos judíos que, entre 1933 y 1945,<sup>13</sup> llegaron a la Argentina desde diversos lugares de Europa, contábamos con una lista inicial de veinticinco de ellos, primeros datos tomados de un trabajo publicado por la AMIA.<sup>14</sup> Después de un intenso trabajo, que comprendió la búsqueda en diversas fuentes bibliográficas y hemerográficas y la realización de entrevistas personales o por correspondencia a algunos de estos músicos o sus familiares, la lista y los datos se incrementaron de manera considerable.

En este apartado se presenta a estos músicos con sus datos biográficos mínimos:<sup>15</sup> nombre completo, seudónimo o nombre artístico (si corresponde), especialidad en la música, fecha y lugar de nacimiento y muerte (si corresponde), estudios, la partida de Europa y el momento de la llegada. En relación a aquellos músicos cuyos datos biográficos no figuran aún en diccionarios ni libros especializados, o sus vidas no han sido estudiadas en profundidad, hemos realizado una biografía más amplia.

<sup>9</sup> “Sobre este punto se ha dado el mayor debate de las diversas periodizaciones: ¿cuándo se inicia efectivamente el exterminio? No cabe duda de que la fecha límite la conforma el inicio de la ‘Operación Barbarosa’ (el ataque a la Unión Soviética), el 22 de junio de 1941, ya que allí comienzan las acciones de los Einsatzgruppen, ejecuciones de la población judía en fusilamientos colectivos en los países bálticos o en camiones de gas en los territorios de la Serbia ocupada por los alemanes y croatas. También coinciden los trabajos en que la fecha no habría sido anterior a fines de octubre de 1940, cuando todavía la política del gobierno nazi estaba centrada en las ‘reservaciones’ judías o las deportaciones a campos de trabajo forzado.” En: Senkman, L., op. cit.

<sup>10</sup> Senkman, L., op. cit.

<sup>11</sup> Avni, H., op. cit., pág. 490.

<sup>12</sup> Este listado de músicos, al igual que sus datos, es incompleto. El trabajo se encuentra aún en curso, y la autora del mismo agradece a todos aquellos que colaboraron con sus aportes.

<sup>13</sup> Aunque de los músicos que conforman el corpus, los últimos llegaron en 1943.

<sup>14</sup> Weinstein, Ana-Gover de Nasatsky, Miryam Esther-Nasatsky, Roberto. *Trayectorias musicales judeo argentinas*. Buenos Aires, Milá, 1998. Allí se pueden consultar datos biográficos básicos de: George Andreani (Joseph Kumok), Symjia Bajour, Ruwin Erlich, Marcelo Koc, Teodoro Fuchs, Michael Gielen, Erwin Leuchter, Hilde Mattauch, Roberto Kinsky, Isidoro Schlagman, Guillermo Graetzer, Mordejai Katz, Leo Schwarz, Ljerko Spiller, Kalmen Weitz, Bárbara Civita, León Mames, Julián Olevsky, León Spierer, Werner Wagner, Alejandro Pinto, Leibe Schwartz, Ernesto Epstein, Rodolfo Zubrisky.

<sup>15</sup> Una primera lista incompleta había sido publicada en Glocer, S., op. cit.

### Primer período

*Erich Engel*.<sup>16</sup> Régie. Murió en 1955. Trabajó en Dresde, junto a Fritz Busch. Fue ayudante de Leo Blech, Bruno Walter y otros directores de la Ópera Charlottenburg, en Berlín. Llegó a Buenos Aires en 1933, junto con su esposa, la cantante Editha Fleischer. Fue director de Estudios Musicales del Teatro Colón y trabajó en la organización de la Escuela de Ópera de dicho teatro. Mantuvo una estrecha vinculación profesional con Erich Kleiber. Al finalizar la guerra se volvió a Europa junto con su mujer, donde trabajó como maestro interno de la Ópera de Viena.

*Leo/León Golzmann* (nombres artísticos: Dajos Bèla, Sándor Józsi, Clive Williams y Alfred Ditters).<sup>17</sup> Violinista y director de banda. Nació el 19 de diciembre de 1897, en Kiev, en el seno de una familia judeohúngara. Murió el 5 de diciembre de 1978, en La Falda, Córdoba. En las décadas del '20 y del '30 trabajaba en las orquestas de jazz de los mejores hoteles de Berlín, como el Adlon o el Excelsior. Su orquesta fue muy popular en la República de Weimar, y él era llamado el "Paul Whiteman alemán". En mayo de 1930 creó y dirigió, en Alemania, la orquesta "Wiener Boheme Orchester" ("Los bohemios vieneses", en la Argentina). Esta orquesta nunca actuó en público (salvo en un cortometraje del sello UFA, en 1934) y se dedicó a grabar sus interpretaciones, que incluían sólo valsos. En 1931, la orquesta ganó el premio "Das Goldene Saxophon". En 1933, Bela se escapó de Alemania; primero, a París; y luego, a Buenos Aires. En la Argentina compuso música para cine e integró el *staff* de *Radio El Mundo*.

*Roberto Kinsky*. Director de orquesta. Nació el 17 de agosto de 1910, en Budapest, Hungría. Murió en Buenos Aires, el 15 de septiembre de 1975. Estudió con Zoltan Kodaly. Trabajó en la Ópera de Dresde durante tres años, con Fritz Busch. A pedido de éste llegó al país en 1933, como preparador de óperas del Teatro Colón. Fue director de Estudios de ese teatro. En 1949 formó la Orquesta Sinfónica del Estado (hoy, Sinfónica Nacional).

*Julián Olevsky*. Violinista y docente. Nació en Berlín, Alemania, el 7 de mayo de 1926. Murió el 25 de mayo de 1985, en Massachussets, Estados Unidos. Llegó al país en 1933. Debutó en Buenos Aires en 1936. Estudió con Aarón Klasse, entre 1938 y 1941, y con Alexander Petschnikoff, de quien fue su asistente.

<sup>16</sup> Algunos de estos datos fueron aportados por Susana Naidich, alumna de Fleischer, esposa de Engel, en una correspondencia a la autora de este trabajo.

<sup>17</sup> En algunas biografías figura también el nombre de Joseph Plaut, pero Dieter H. Meyer sostiene que es un error, ya que Plaut aparece con la orquesta de Dajos Béla en *Jazz in Crimmitschau*, grabado por el sello Odeón. Meyer cree que Odeón accidentalmente nombró a la banda como "de Joseph Plaut" cuando lo correcto era mencionarla como "Orquesta de Dajos Béla".

<sup>18</sup> Algunos de estos datos fueron aportados por su hijo, Robert Shure, en correspondencias a la autora de este trabajo.

*Ana Sujovolsky*.<sup>18</sup> Violinista y docente. Nació en Buenos Aires, el 21 de septiembre de 1909. Murió en 1950. En 1927 la enviaron a Berlín<sup>19</sup> para estudiar violín con Carl Flesch. Se casó con Leonard Shure, un pianista norteamericano, alumno de Arthur Schnabel. Luego de la asunción de Hitler al poder, un guardia de la SA amenazó a Shure con su revólver Luger en la frente, diciéndole: “Un día de éstos te vamos a matar, judío”. Este episodio fue motivo suficiente para decidir salir de Alemania. En 1933 partieron rumbo a los Estados Unidos. Divorciada de Shure, en 1934 regresó a Buenos Aires. Al llegar al país, junto con su hermana Berta, pianista, tocaron juntas diversos conciertos. Fue concertino de la orquesta de la APO. Integraba un cuarteto de cuerdas, el “Cuarteto Americano”,<sup>20</sup> junto con Francisco Heltay (violín), Hilde Heinitz (viola) y Germán Weil (violoncello). Jacobo Ficher le dedicó su *Concierto para violín y orquesta Op. 46*. Realizó grabaciones para diversas películas y conciertos por radio, como solista, con acompañamiento de orquesta.

*Alejandro Pinto*.<sup>21</sup> Compositor. Nació en Nieswiez, Polonia, el 30 de agosto de 1922. Murió en Buenos Aires, el 18 de mayo de 1991. Estudió, en su pueblo natal, en Tarbut<sup>22</sup> –incluía estudios bíblicos–, concluyendo en forma adelantada, a los 12 años. A edad temprana empezó a escribir poemas en hebreo. Partió con su familia de su pueblo natal, pasando por Varsovia y París, y llegaron a Marsella, desde donde embarcaron, en el buque “Campana”, hacia Buenos Aires. Tenía 12 años cuando llegó, con su madre y dos hermanos (era el del medio), el 8 de febrero de 1935. Los esperaba aquí su padre, David Pinto, quien había llegado cinco años antes y se había ganado la vida como maestro de ídish<sup>23</sup> en Olavarría y, luego, como *kuéntnik*.<sup>24</sup> En la Argentina empezó a trabajar como repartidor de almacén, y en la escuela nocturna completó sus estudios primarios. A los 18 años empezó a estudiar música; primero, con una profesora del barrio, y luego, a instancias de un amigo, con Guillermo Graetzer.

*Sofía Knoll*. Pianista. Nació en Viena, Austria. Llegó al país en 1936, proveniente de Viena. Se presentó ante el compositor Juan Carlos Paz, con una

<sup>19</sup> Junto con sus hermanas, Berta y Juanita. Juanita estudió actuación con Max Reinhardt e Ilka Gruening. Al volver a Buenos Aires, fue muy conocida en la radio, el teatro y el cine. Su seudónimo fue “Juana Sujo”. Se fue a Caracas, donde realizó una gran carrera. Falleció a temprana edad y renombraron al teatro “Los Caobos” como “Teatro Juana Sujo”.

<sup>20</sup> El 18 de julio de 1945 estrenaron, en el Salón del Consejo de Mujeres de Buenos Aires, *Cuarteto de cuerdas* (1943), de Juan José Castro: 1) Allegro enérgico; 2) Vivo gracioso; 3) Lento; 4) Pericón (Vivo). Además, Alberto Ginastera le dedicó su *Primer Cuarteto* al Cuarteto Americano.

<sup>21</sup> Datos aportados por el hermano mayor de Pinto, a través de Rebeca Efendovich, esposa del compositor, en entrevista con la autora de este trabajo.

<sup>22</sup> Escuela hebrea sionista.

<sup>23</sup> Idioma de los judíos centroeuropeos (ashkenazíes).

<sup>24</sup> Vendedor ambulante.

tarjeta de presentación de Paul Pisk. Realizó conciertos para la Agrupación Nueva Música, en la Asociación Amigos del Arte, en el Teatro del Pueblo, en la Pestalozzi Schule y en el interior del país. Se casó con el barítono mendocino Norberto Carmona. Interpretó en primeras audiciones para la Argentina, una cantidad importantísima de música de compositores de la vanguardia europea y local. Integró un dúo de piano junto con Alfredo Rodríguez Mendoza y trabajó para la Compañía de Danzas de Joaquín Pérez Fernández, con la que realizó giras por América y Europa. Luego de su segunda gira a Europa comenzó a sufrir una enfermedad mental, que padeció hasta el fin de sus días.

*Ljerko Spiller.*<sup>25</sup> Violinista. Nació en Crikvenica, Yugoslavia, el 22 de julio de 1908. Spiller vivía en París y era el concertino de la Orquesta de Cámara que dirigía Alfred Cortot en esa ciudad. Un alumno suyo, Solotskoff, de paso por París –donde estudiaba medicina– le prometió una serie de conciertos en Buenos Aires (cinco en un teatro y en diferentes sociedades musicales), pero al llegar, en 1935, dichos conciertos no se concretaron.<sup>26</sup> Al ver, desde acá, la situación europea, Spiller decidió no regresar a París. Entonces se contactó con la Asociación Amigos del Arte,<sup>27</sup> y dio su primer concierto, acompañado por un pianista. Al finalizar, el compositor argentino Juan José Castro (director del Teatro Colón en ese entonces), que estaba formando una orquesta sinfónica para *Radio El Mundo*, pronta a inaugurarse, le ofreció a Spiller altos honorarios para ocupar el puesto de concertino vacante, más un concierto semanal, con piano, en transmisión directa por esa radio. Spiller tocó en la primera audición transmitida por *Radio El Mundo*,<sup>28</sup> como solista. Su familia había quedado en Zagreb, Yugoslavia. Su hermano –director artístico de la radio de esa ciudad– se unió a los guerrilleros de Tito y pasó toda la guerra en el bosque de Bosnia-Herzegovina. Ljerko Spiller no tuvo forma de conseguir que alguien de su familia viniera a la Argentina.

<sup>25</sup> Todos los datos fueron tomados de las entrevistas inéditas realizadas a Spiller por la autora de este trabajo, en octubre de 2003 y septiembre de 2007.

<sup>26</sup> El doctor Solotskoff le informa, apenado, que el teatro en el cual tenía que dar cinco conciertos no existía más porque lo habían demolido para construir el actual cine-teatro Opera.

<sup>27</sup> Entidad cultural presidida por la señora Elena Sansisena de Elizalde y el señor Bullrich. El 7 de junio de 1924, Frans van Riel, un inmigrante italiano nacido en Roma en 1879, abrió, en la calle Florida 659, la primera galería de arte construida para ese propósito en la Argentina. Allí funcionó también la Asociación Amigos del Arte, fundada por Adelina Acevedo y dirigida por Elena Sansisena de Elizalde (1882-1970). La trayectoria cultural de este espacio de la vanguardia intelectual fue memorable por las exposiciones que se realizaban en las salas y las conferencias y conciertos en el teatro.

<sup>28</sup> La primera emisión oficial de dicha radio se realizó el 29 de noviembre de 1935, en la que se escuchó la Gran Orquesta Sinfónica de la Estación. En esa oportunidad interpretaron el *Himno Nacional Argentino*, *Obertura* de Wagner y Danzas de *El Sombrero de tres picos*, de Manuel de Falla. Castro dirigió esa orquesta entre 1935 y 1941. En: Valenti Ferro, Enzo. *100 años de música en Buenos Aires*. Buenos Aires, Ediciones de Arte Gaglianone, 1992. El dueño de *Radio El Mundo* era Harry Wesley Smith, director general de la editorial Haynes, que también editaba el diario *El Mundo* y la revista *El Hogar*.

*Erwin Leuchter.* Musicólogo, docente y director de orquesta. Nació en Berlín, Alemania, el 10 de octubre de 1902. Murió en Buenos Aires, en julio de 1972.<sup>29</sup> Se doctoró en Filosofía y Musicología en la Universidad de Viena. Llegó al país en 1936.

*Rita Kurzmann.* Pianista y musicóloga. Nació en 1900, en Viena, Austria. Profesora de piano y doctora en Filosofía y Musicología por la Universidad de Viena, en 1926. Fue alumna de Emil Saber y Guido Adler. Realizó una brillante carrera internacional como pianista y trabajó en la cátedra de Piano del Conservatorio de Viena, desde 1927 a 1936. Llegó al país en 1936. Murió en 1942.

*Dolly Schlichter.* Estudió con Arnold Schönberg. Emigró a la Argentina, con su esposo, el pintor Rudolph Kriser,<sup>30</sup> en 1940.

*Fritzi Schlichter.* Cantante. Integró el conjunto “The singing babies” o “The Viennese singing girls”. Emigró a la Argentina en 1939.

*Víctor Schlichter.*<sup>31</sup> (Seudónimo: Víctor Slistser.) (Viktor, tal su nombre en Europa.) Director de orquesta y compositor. Nació en Viena, el 7 de marzo de 1903. Murió en Buenos Aires, el 8 de diciembre de 1986. Hijo de Felix Schlichter, médico pediatra en el Allgemeiner Krankenhaus de Viena, y Rosa Heim. Tuvo tres hermanas mayores que él: Hedwig,<sup>32</sup> Dolly y Fritzi. Víctor estudió violín y, luego, composición con Arnold Schönberg, entre otros. Se mudó a Hamburgo en 1922, donde se casó, luego, con Elfriede Wilde. De ese matrimonio nació, en julio de 1928, Mirjam, quien llegó a la Argentina en 1948, luego de haber pasado la guerra en Alemania. Se divorció cerca de 1930. El compositor Stefan Wolpe le dedicó, en 1924, la obra *Für Zwei Geigen Opus N° 2*. Integró la Orquesta de Frank Foz, en Berlín. Trabajó en Weimar. En 1935 trabajaba en Berlín, de donde tuvo que irse por la situación política. Volvió a Viena, y en 1936, con cuatro compañeros de la orquesta “Los Bohemios Vieneses”, llegó a la Argentina, el 31 de diciembre de 1936, a bordo del buque “Conte Biancamano”. Fueron contratados por *Radio El Mundo*. Luego fue director de la Orquesta Estable de *Radio El Mundo*, hasta 1966. También compuso música y acompañó a actores cómicos, como Pepe Iglesias, “El Zorro”; Los 5 Grandes del Buen Humor; Tatin; Juan Carlos Mareco, “Pinocho”. Realizó diversas grabaciones, acompañando a cantantes como Gregorio Barrios, Fernando Albuerno, Hugo Romani, Chucho

<sup>29</sup> Según: Weinstein, A.-Gover de Nasatsky, M.-Nasatsky, R., op. cit. O en 1973, según: AA.VV. *Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana*. Madrid, SGAE, 2000.

<sup>30</sup> Kriser se psicoanalizaba con Sigmund Freud, al que le realizó un retrato, por el cual recibió una paga.

<sup>31</sup> Estos datos –al igual que los de Dolly y Fritzi Schlichter– fueron aportados por el hijo de Víctor, Dr. Andrés Schlichter, en una correspondencia a la autora de este trabajo.

<sup>32</sup> Nombre artístico: “Hedy Crilla” o “Hedy Krilla”, destacada actriz y directora de teatro, maestra de grandes actores y directores de teatro como Agustín Alezzo, Lito Cruz, Augusto Fernández. Llegó a la Argentina en 1940.



Martínez Gil. Compuso música para obras de teatro (*Tevie el Lechero*, Teatro IFT; *Sólo 80*, de Collin Higgins; *Despertar de primavera*), villancicos de Navidad (*En un burrito orejón*, *Caminito de las nubes –Reyes–* y *En un portal de Belén*) y canciones infantiles (todas grabadas) y para películas (*El crack*, *Como yo no hay dos*, *Tren internacional*, *Esposa último modelo*, *La bestia humana*, *Cita en las estrellas*, *Don Fulgencio*, *Escuela de sirenas y tiburones*, *La gata*, *Hoy canto para ti*, *Mary tuvo la culpa*, *Obras maestras del terror*). En la Argentina se casó, en segundas nupcias, con Etelka A. Abraham, con la cual tuvo dos hijos: Andrés Jorge (1944), médico, y Tomás Miguel (1947), ingeniero agrónomo.

*Symjia Bajour*.<sup>33</sup> Nació en Nasielsk, Polonia, el 4 de abril de 1928. Murió en Buenos Aires, el 8 de febrero de 2005. Se formó en el Conservatorio Nacional de Varsovia; en la Argentina, con L. Spiller; y en el Conservatorio Tchaikovsky de Moscú. Destacado violinista y docente. Hijo de Samuel Bajraj (tal era su apellido antes de que se lo modificaran, por error, en la Aduana argentina) y Ester Kam. Comenzó, de niño, a estudiar violín con un profesor de su pueblo, quien luego lo llevaba dos veces por semana a Varsovia, para estudiar en el Conservatorio Nacional con William Kryshtal. A los nueve años tocó el *Concierto para violín en mi menor, Op. 64*, de Felix Mendelssohn, con la orquesta del Conservatorio, dirigida por Kryshtal. Con sus padres y sus dos hermanos llegó a la Argentina en 1937. Samuel, su padre, había estado anteriormente en la Argentina durante diez años, pero en esta segunda etapa, la situación económica fue adversa. En los primeros años en Buenos Aires, Symjia estudiaba con un profesor del barrio y rendía los exámenes en el Conservatorio Gras. En el verano de 1942, su padre vio un aviso en el diario pidiendo un violinista para un sexteto para los bailes de carnaval en un club de Villa Ballester, Provincia de Buenos Aires. Szmysia audicionó y fue contratado. Nunca había tocado tango antes, así que le escribieron su parte, que rápidamente aprendió. Luego fue llamado para integrar una orquesta de tango, dirigida por Roberto Velo (o Belo), que suplía –en ocasiones– a las grandes orquestas. Hacía los cambios, en el cabaret Tibidabo, a la orquesta de Pedro Mafia, por la tarde, y a la de Aníbal Troilo, por la noche.

*León A. Levín*.<sup>34</sup> Nació en Berlín, Alemania, el 19 de agosto de 1903. Se dedicó a la crítica (en idioma alemán) de cine y música. Trabajó tres años como figurante en la Ópera de Estado de Berlín. Se tuvo que ir de Alemania hacia Checoslovaquia. Estando en Praga, Karel Steur (quien fuera luego dueño de las tiendas “Casa Tía”, en la Argentina) le pagó el viaje en barco hasta Paraguay. León Levín desembarcó en Buenos Aires el 20 de julio de 1936, donde se quedó

<sup>33</sup> Para ampliar la biografía de este músico, ver: Nudler, Julio. *Tango judío, del ghetto a la milonga*. Buenos Aires, Sudamericana, 1998.

<sup>34</sup> Datos aportados por su sobrina, Dra. Elena Levín, en una entrevista con la autora de este trabajo.

definitivamente. A pocos días de su llegada se encontró, en la calle, con el director de orquesta Erich Kleiber, quien inmediatamente lo invitó a una función en el Teatro Colón. Levín trabajó alrededor de 28 años en el frigorífico SWIFT de Rosario, cinco de los cuales fue secretario privado del gerente general de dicha empresa. En 1964 se trasladó a Buenos Aires, y trabajó como representante de una firma norteamericana y en importaciones. También trabajó veinte años como cambista, en una financiera de Belgrano. En Buenos Aires entabló amistad con Curt B. M. Weisstein, crítico musical del *Semanario Israelita*, quien sabía sobre sus conocimientos de música y le pidió que lo reemplazara en ese medio, en unas vacaciones de verano. Weisstein lo presentó en el Teatro Colón como un colega. Tras la enfermedad y muerte de Weisstein, Levín quedó como crítico titular en el *Semanario Israelita*.

*Isidoro Isaac, Schlagman*. Editor. Nació en 1907, en Rusia. Llegó al país en 1936.<sup>35</sup> En 1940 fundó la Revista *Ars*.

*Teodoro Fuchs*. Director de orquesta y coro, compositor y docente. Nació en Chemnitz, Sajonia, Alemania, en 1908. Murió en noviembre de 1969. En 1933 debió abandonar Alemania y se radicó en Estambul,<sup>36</sup> donde fue profesor en la universidad. Llegó a la Argentina en 1937. Trabajaba en una confitería en la Ciudad de Córdoba, como pianista. Dirigió la Banda de la Provincia de Córdoba. Luego, el gobierno del doctor Sabattini lo designó para ocupar la dirección de la Orquesta Sinfónica de la Provincia de Córdoba. Desde 1959 fue director de la Orquesta Sinfónica Juvenil de *Radio Nacional*, y desde 1966, director titular de la Orquesta Sinfónica Nacional.

*Hildegard Heinitz*. (Hilde Heinitz de Weil.) Violinista. Nació en Berlín, Alemania, en 1905. Murió en Buenos Aires, el 16 de octubre de 1998. Llegó al país en 1937 (junto con su esposo, Germán Weil). Integró la Orquesta Femenina de *Radio El Mundo*, dirigida por Ljerko Spiller. Integró el “Cuarteto Americano”. Fue viola solista de la Orquesta de la Asociación Amigos de la Música y dedicó gran parte de su tiempo a la docencia, formando parte del Collegium Musicum. Tocó para el Mozarteum Argentino en el Museo de Arte Hispanoamericano Fernández Blanco.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Según: Arizaga, Rodolfo. *Enciclopedia de la música argentina*. Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 1971. O en 1927, según: Weinstein, A.-Gover de Nasatsky, M.-Nasatsky, R., op. cit. Estamos intentado verificar el dato correcto.

<sup>36</sup> En los años '30 y '40 del siglo XX, más de ochenta renombrados científicos y artistas alemanes perseguidos por los nacionalsocialistas hallaron refugio en Turquía. Ejercieron actividades en universidades e instituciones turcas y ayudaron a su desarrollo. Se contaron –entre otros– el director general de la Ópera de Berlín, Carl Ebert, quien más tarde llegaría a la Argentina, y el compositor Paul Hindemith, quien luego se exiliaría en los Estados Unidos.

<sup>37</sup> Interpretó el violín en 1956, junto a Alda Pimenta Hollnagel, clave; Germán Weil, cello; y F. Bedini, violín; y la viola en 1957, junto con Ljerko Spiller, en violín, y Germán Weil, en cello.

*Mordejai Katz. Jazán*<sup>38</sup> y compositor de música *klezmer*.<sup>39</sup> Nació en Kremenitz, Ucrania, en 1907. Murió en Buenos Aires, el 16 de septiembre de 1997. Llegó al país en 1937.

*Bernardo Prusak*.<sup>40</sup> Violinista. Nació en Vilna, Lituania, el 1º de enero de 1932. Murió el 22 de febrero de 1990. Con sus padres (Kalman Prusak, actor y músico,<sup>41</sup> y Litze Berenstein, costurera) fue hacia Alemania. Desde Lituania partió, con su madre, para la Argentina, en 1937, donde vivía ya un hermano de ella. En 1938 llegaron su padre y sus dos hermanos mayores, Elena e Isaac. Estudió con Carlos Pescina y Ljerko Spiller, y a los 15 años integraba la orquesta de tango de Carlos Demaría.

*León Spierer*.<sup>42</sup> (Leo Spierer.) Violinista. Nació el 14 de enero de 1928, en Berlín, Alemania. Su padre, Max, polaco, y su madre, Maria Schachmeister, rusa, tenían un pasaporte *nansen* (es decir, sin una nacionalidad determinada, en el cual León estaba registrado). Su padre, comerciante, viajó a Buenos Aires a principios de los años '30, tratando de establecerse para luego traer a su familia. Todos los parientes de su madre emigraron a Luxemburgo, en 1934, donde Leo concurre a la escuela primaria y tomó sus primeras clases de violín, con su tío. Su padre, una vez establecido, concluyó exitosamente los trámites ante las autoridades argentinas para traer a su esposa e hijo. A principios de 1937 llegaron a Buenos Aires. En 1937 y 1938 estudió violín con Aarón Klasse, y desde 1940 hasta 1955, con Ljerko Spiller. Cuando, en 1947, se creó la Orquesta de Cámara de la Asociación Amigos de la Música, su director, Spiller, lo llamó para integrar el grupo de violines y para que se encargara de contratar a los músicos para cada uno de los programas. Por recomendación de su maestro Spiller, fue contratado para participar en orquestas formadas *ad hoc*, para interpretar música de películas. En 1956 obtuvo una beca del British Council para estudiar con Max Rostal en Londres. Luego comenzó su actividad profesional, en diversas orquestas de las ciudades de Núremberg, Bremen, Estocolmo, y finalmente, de 1963 a 1993 se desempeñó como concertino en la Orquesta Filarmónica de Berlín. En la actualidad vive en Berlín.

*Werner Wagner*. Compositor y agente de óperas y conciertos. Nació en Colonia, Alemania, en 1927. Murió el 3 de noviembre de 2002. Se radicó en la Argentina, en 1937. Estudió composición con Jacobo Ficher. Fue presidente de la Asociación de Jóvenes Compositores de la Argentina durante los períodos 1965

<sup>38</sup> Cantor litúrgico.

<sup>39</sup> Música secular judía del Este y Centro europeo.

<sup>40</sup> Para ampliar la biografía de este músico, ver: Nudler, Julio., op. cit.

<sup>41</sup> Su padre tocaba el laúd, el acordeón y el piano, bailaba y presentaba comedias en ídish por los poblados judíos.

<sup>42</sup> Datos brindados por León Spierer en correspondencias con la autora de este trabajo.

y 1966. Luego fundó, junto a Rodolfo Arizaga, la Unión de Compositores de la Argentina. Ocupó el cargo de secretario-fundador del Consejo Argentino de la Música (CAMU, afiliado a la UNESCO) entre 1969 y 1973. Fue cofundador de la Editorial Argentina de Compositores y su primer presidente (por diez años consecutivos). Integró la Comisión de Música Sinfónica y de Cámara de SADAIC (Sociedad de Autores y Compositores de la Argentina) durante ocho años.

*Germán Weil*. Violoncellista. Nació en Alemania. Llegó al país en 1937. Integró el “Cuarteto Americano”.<sup>43</sup> El 20 de septiembre de 1955 ejecutó la *Suite all’Antica*, del músico español Julián Bautista, en el Teatro Ópera de Buenos Aires, organizado por la Asociación Amigos de la Música.<sup>44</sup> Dictó cursos de Música de cámara en el Collegium Musicum.

### Segundo período

*Joseph Kumok*. (Seudónimo: George Andreani.) Director de orquesta y compositor. Nació en Varsovia, Polonia, el 28 de febrero de 1901. Murió en Buenos Aires, el 2 de abril de 1979. Estudió piano en su ciudad natal, con su padre, el músico ruso Hendel Kumok, para perfeccionarse en el Conservatorio de Berlín y, luego, con el maestro Xaver Sharwenka. También estudió en Viena y Praga. Estudió composición con el maestro ruso Trailin, discípulo de Rimsky Korsakov. Después de la Gran Guerra se radicó en Praga, Checoslovaquia, donde trabajó como director y compositor de 38 películas en los estudios Barrandow, de Praga, y el sello UFA, de Berlín. Colaboró como músico para el productor de *Éxtasis*, Machaty, y Julián Duvivier lo llamó desde Francia para componer la música de *El Golem*. En 1935 recibió un premio por esa película. Radicado en Praga, trabajó también para comedias musicales como *La aldeana*, *Adieu Madame*, *La femme sans coeur* y *El cuervo blanco*. Llegó a Buenos Aires en 1938.<sup>45</sup> En

<sup>43</sup> El resto de los integrantes del cuarteto eran: Ana Sujovolsky y Francisco Heltay, violines, e Hilde Heinitz, viola.

<sup>44</sup> Dirigidos por Fritz Lehmann: Ljerko Spiller; violín: Jorge Urbansky; viola: Hilde Heinitz, y Weil en cello.

<sup>45</sup> Weinstein, A.–Gover de Nasatsky, M.–Nasatsky, R., op. cit. Sin embargo, en 1937 ya había realizado la música para la película argentina *Fuera de la ley*, del director Manuel Romero. Por otra parte, Mario Gallina escribe: “En 1939, Christensen escribió y dirigió un espectáculo musical de tono político, titulado *Manicomio* y estrenado en el Teatro Avenida. La música y dirección orquestal corrieron por cuenta de George Andreani, un polaco de origen judío que tuvo que escapar de Francia después de la ocupación alemana. Con su verdadero nombre, George Kumok, había desarrollado una importante carrera en Europa, donde su último trabajo fue la banda sonora de *El golem*, filme de Julien Duvivier. Posteriormente, Andreani pasó a ser colaborador de Christensen en la mayoría de sus películas argentinas.” Francia estuvo ocupada por los alemanes desde mayo de 1940 hasta diciembre de 1944. Estas fechas no coinciden con el dato aportado por Gallina. Tampoco es correcto el nombre George Kumok, que Gallina cita como “verdadero”. En: Gallina, Mario. *Carlos Hugo Christensen. Historia de una pasión cinematográfica*. Buenos Aires, Producciones Iturbe, 1998.

la Argentina fue director de la Orquesta Estable de *Radio Splendid*. Condujo la Fiesta de la Vendimia, de Mendoza, durante cinco años. Compuso música para más de setenta películas del cine argentino y algunas para el chileno.

*Ruwín Erlich*. Pianista y docente. Nació en Kowel, Rusia, en 1901. Llegó a la Argentina, proveniente de Viena, el 20 de junio de 1938. Se formó en Varsovia y Odessa. Murió en 1969.

*Lily Heinemann*. (Nombre completo: Lilli Karoline Heinemann.) Cantante. Nació en Alemania, el 21 de junio de 1909. Viviendo en Europa, cantó en el Stadttheater Guben, Jüdischer Kulturbund de Leipzig, Ufa-Theater Weinbergsweg y el Festival de Sussex. Dio recitales en Berlín y Londres, entre otros. En mayo de 1936, gracias a una recomendación del director de orquesta Fritz Busch, participó en *La Flauta Mágica*, de Mozart, en el Festival de Glyndebourne<sup>46</sup> (Inglaterra), en el rol de Papagena. Se fue de Europa rumbo a la Argentina, el 28 de enero de 1938. En julio de 1938 cantó para el director artístico del Teatro Colón, el Maestro Erich Kleiber, quien la contrató para la temporada de verano, para el rol de Rosina, de *El barbero de Sevilla*, de Rossini. En septiembre de 1939 cantó, en el Colón, el rol de Arsena, del *Barón gitano*, de Johann Strauss. En 1942, por pedido de Fritz Busch, cantó en el estreno sudamericano de *Ariadna en Naxos*, de Richard Strauss, el rol de Zerbinetta. A partir de 1949 y durante todo el tiempo que duraron los ciclos, cantó los principales roles de operetas que se llevaban a cabo en el Deutsches Theater y en el Freie Deutsche Bühne, en el Casal de Cataluña (actual Teatro Margarita Xirgu).

*Marcelo Koc*. Compositor. Nació en Vitebsk, Bielorrusia, el 4 de junio de 1918. Murió en Ituzaingó, Provincia de Buenos Aires, el 26 de octubre de 2006. Después de la Revolución Rusa, de 1917, durante la guerra civil se trasladaron a Lodz, Polonia, en un largo viaje en tren, que duró seis meses. Allí pasó su infancia y se formó como violinista y pianista. Desde los 15 años, al mismo tiempo que tomaba clases en el Conservatorio Kijenska, estudiaba en el Colegio Textil, donde concluyó sus estudios en 1938. A los 18 años trabajaba en una fábrica textil, en los suburbios de Lodz. Su padre, vendedor de pianos y barítono, cantaba canciones jasídicas y obras del repertorio canónico en el coro "Hazomir" de la colectividad judía de esa ciudad. Su madre, Rachel Gavronsky,

<sup>46</sup> Éste es el nombre de una casa de campo ubicada en los alrededores de Lewes, en East Sussex, Inglaterra, que desde 1934 acoge el Festival de Ópera de Glyndebourne (excepto en 1993, cuando el teatro fue reconstruido). La casa pasó a ser propiedad de John Christie en 1920. Amante de la música, Christie organizó regularmente encuentros musicales en esa sala. Así conoció a su futura esposa, Audrey Mildmay, cantante de ópera profesional. Durante su luna de miel, mientras visitaban los festivales de Salzburgo y Bayreuth, tuvieron la idea de crear un festival similar en su casa. Construyeron un auditorio con capacidad para 300 personas, contrataron al director de orquesta Fritz Busch y al director artístico Carl Ebert, e inauguraron el festival el 28 de mayo de 1934.

era crítica de cine. Su tío, el doctor Mirkin, desde París —era el director general de todas las escuelas técnicas judías del mundo—<sup>47</sup> les aconsejó a sus padres que viajara a la Argentina, pues aquí la industria textil tenía muchas posibilidades de desarrollo y allí se vivía con intranquilidad por el advenimiento del Partido Nacionalista en Alemania. Este tío —en realidad, primo de su padre— le pagó el viaje a la Argentina. Aunque sus padres nada le habían manifestado sobre aquella inquietud por lo que estaba ocurriendo en Alemania, seguramente tenían algunas sospechas y temores de que la situación empeorara y esa circunstancia influyó para que lo enviaran a la Argentina. Se despidió de su madre, en Lodz, y partió en tren hacia Varsovia, donde se reunieron con otras personas que viajaban a Sudamérica. Durmieron en un hotel y, al día siguiente, continuaron viaje hasta el puerto de Gdnya, cerca de Danzig, para tomar el barco hacia la Argentina. Esa noche, un compañero de viaje le entregó el libro *La vida de Chopin*, de Franz Liszt, que la madre de Koc le había entregado para que se lo diera. El viaje en barco duró un mes, con escalas en Dakar (África) y Brasil. Llegó a Buenos Aires el 20 de junio de 1938 y se instaló en el Hotel de los Inmigrantes. Fue recibido en el puerto por un delegado que recibía a los inmigrantes, que lo vinculó inmediatamente con la AMIA.<sup>48</sup> Allí le facilitaron dinero y le consiguieron un pequeño trabajo en una obra de Gorki, en el Teatro de la AMIA. Luego le consiguieron un empleo estable como tejedor, en una fábrica de la localidad de San Martín, en el Gran Buenos Aires. Los primeros tiempos en la Argentina fueron difíciles para estudiar música, pues trabajaba muchas horas en la fábrica para solventarse económicamente y ayudar a sus padres, a quienes les enviaba dinero. Estudiaba piano con Elena Larrieu. Luego, composición con Gilardo Gilardi, y más tarde, con Jacobo Ficher.<sup>49</sup> Cuando quiso traer a sus padres, no pudo —a pesar de una cantidad de trámites realizados para tal fin— por una reglamentación que prohibía la inmigración de personas mayores de sesenta años. En Polonia, los padres de Koc vivieron durante cinco años en un ghetto, y finalmente perdieron sus vidas en el campo de concentración de Auschwitz. Su hermana, Dolly, logró escapar, y en 1948 se reencontró con su hermano Leo en Israel, donde éste vivía desde antes de la guerra.<sup>50</sup>

*Iehuda León Kirzner*.<sup>51</sup> (Nombre artístico: Léibele Schwartz.) Cantante lírico, *jazán* y compositor. Nació en Brod, Polonia, el 22 de marzo de 1928. Llegó

<sup>47</sup> Escuelas ORT.

<sup>48</sup> Asociación Mutual Israelita Argentina.

<sup>49</sup> Los contactos fueron realizados por el pianista Ruwin Erlich, quien había llegado a Buenos Aires en el mismo barco que Koc. Lo escuchó cantar una *Mazurca* de Chopin y un fragmento de un tema de una sinfonía de Beethoven y se acercó a preguntarle si era músico.

<sup>50</sup> Guerrero, Juliana-Steinbaum, Juan Manuel. “Marcelo Koc”, trabajo inédito realizado para la cátedra Música Argentina y Latinoamericana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2003, 50 pp.

al país en 1938. Murió el 11 de julio de 1992. Comenzó a estudiar música de niño, con su padre, que era *jazán*, y en la Argentina, con Sciamarella y Bonessi. Sus primeros pasos como músico los dio en la radio, en *La hora israelita*, y en el Templo de la calle Paso, junto al *jazán* Borenstein. También, en el café “El Internacional”.

*Leo Schwarz*. Pianista, director de orquesta y docente. Nació en Praga, Checoslovaquia, en 1897. Murió en Buenos Aires, en 1984. Estudió en el Conservatorio de Música de Praga. Junto a Frantisek Cink fundó, a principios de los años '30, una orquesta de músicaailable que tocaba en el club nocturno del famoso Hotel Julis, en Praga. Llegó al país en 1938. Fue docente en la Asociación Amigos de la Música.

*Guillermo Graetzer*.<sup>52</sup> Compositor y docente. Nació en Viena, Austria, el 5 de septiembre de 1914. Murió el 22 de enero 1993. Estudió composición en Berlín, con Ernst Lothar von Knorr y Paul Hindemith, y en Viena, con Paul A. Pisk, quien fuera alumno de Arnold Schönberg. Cuando estaba realizando sus estudios de dirección orquestal en el Nuevo Conservatorio de Viena, en 1939, emigró a Buenos Aires. En la Argentina adoptó su nueva nacionalidad y cambió su nombre y apellido, Wilhelm Grätzer, por “Guillermo Graetzer”. Recién llegado participó de un ciclo de conciertos sobre música prohibida,<sup>53</sup> en la Pestalozzi Schule, coordinado por Paul Walter Jacob. Allí conoció a Juan Carlos Paz y una cantidad de músicos exiliados por el nazismo: Sofía Knoll, Stefan Eitler. En 1946 fundó el Collegium Musicum de Buenos Aires. Un año más tarde convocó a unirse al proyecto a otros dos exiliados por la misma causa que él, Ernesto Epstein y Erwin Leuchter. Las actividades del Collegium transferían las ideas de los *Volkshochschulen* (escuelas populares), desarrolladas por Paul Hindemith en Alemania, con la idea de brindar acceso a la cultura para todos. Dedicó su vida profesional a distintas áreas del campo musical, como la divulgación de la música a través de conferencias y conciertos, la publicación de libros de educación

<sup>51</sup> Datos aportados por Clara Kirzner, su hermana, en una entrevista con la autora de este trabajo.

<sup>52</sup> Para más datos sobre Guillermo Graetzer, ver: García Muñoz, Carmen. “Graetzer, Guillermo”, en *Diccionario...*, op. cit., Vol. V, pp. 809-811.

<sup>53</sup> El 19 de julio de 1937, en pleno momento de la campaña anticultural lanzada por los nacionalsocialistas alemanes, se había inaugurado en Munich una muestra de arte de vanguardia denominada por Joseph Goebbels “*Entartete Kunst*” (Arte degenerado). La misma incluía pinturas, esculturas, dibujos y ediciones originales de libros, revistas y artículos, 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. Ante tal difamación y condena, muchos artistas e intelectuales emigraron. La mayor parte de las obras que componían aquella exposición se perdieron o 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, y sus músicos fueron perseguidos.

y práctica musical, la educación musical infantil y para adultos, tanto aficionados como formación de músicos profesionales en el campo de la dirección orquestal y la composición. Realizó una versión para Sudamérica (en cinco volúmenes) del *Método Orff*, adaptándolo a la realidad argentina y latinoamericana, y dirigió el coro de la Asociación Amigos de la Música.

*Helga Lancy Hertz*. Cantante. Estudió canto en la Escuela Superior de Música de Berlín, con Francisca Martienssen Lohmann y Paul Lohmann. Se casó con Ernesto Epstein, en Copenhague, Dinamarca. Por ser esposa de un ciudadano argentino había recibido, de la embajada argentina, un pasaporte. Vía París, llegó al país en 1939 (junto a Epstein). En Buenos Aires dio clases de música en una institución educativa privada, además de recitales y enseñanza de canto. En la Asociación de la Nueva Música estrenó *Vida de María*, de Paul Hindemith, sobre poesías de Rilke. Escribió el libro *Aspectos fundamentales de la educación de la voz para adultos y niños* (1974).

*Paul Walter Jacob*.<sup>54</sup> Actor, director de teatro y crítico musical. Nació el 26 de enero de 1905, en Duisburg, Alemania. Murió en Alemania, en 1977. Llegó al país en 1939. Publicó artículos en *Argentinisches Tageblatt*. Líder de la Resistencia alemana en la Argentina, Jacob participó activamente de la asociación izquierdista *Vorwärts*. Dirigió el coro de esa asociación y, entre otras cosas, se interpretaron los *lieder* antifascistas de Hanns Eisler y algunas canciones de *La ópera de tres centavos*, de Bertolt Brecht y Kurt Weill. En 1939 coordinó un seminario y un ciclo de conciertos sobre música prohibida, en la Pestalozzi Schule. Allí intervinieron, entre otros, Guillermo Graetzer y Juan Carlos Paz. Francisco Curt Lange le habría aconsejado a Jacob que se relacionase con Paz. En 1940 fundó la “Freie Deutsche Bühne”, en la Casa del Teatro, con estrenos de un repertorio teatral vanguardista. Regresó a Europa en 1949.

*Ernesto Epstein*.<sup>55</sup> Nació en Buenos Aires, el 25 de octubre de 1910. Murió el 30 de enero de 1997. Su padre, Pablo Daniel Epstein, se había radicado en Buenos Aires, como representante de una firma comercial de Frankfurt, Alemania. Su madre, Emma Wildfeuer, de ascendencia cristiana, provenía de una pequeña ciudad de Turingia. A comienzos de 1914, la familia Epstein se trasladó a París,

<sup>54</sup> Algunos de estos datos fueron tomados de: Corrado, Omar. “Música culta y política en Argentina entre 1930 y 1945”, en *Música e Investigación. Revista del Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”*, N° 9. Buenos Aires, 2001, pág. 22. Para más datos sobre Jacob, ver: Jacob, Paul Walter. *Música prohibida-Verbotene Musik. Ein Vortrag im Exil*. N° 3. Hrgs. und kommentiert von Fritz Pohle. Hamburg, Hamburger Arbeitstelle für Deutsche Exilliteratur, 1991; Pohle, Fritz. “Musiker-Emigration in Lateinamerika. Ein vorläufiger Überblick”, en Heister, Hanns-Werner, Maurer-Zenck, Claudia-Petersen, Peter (ed.). *Musik im Exil*. Frankfurt, Fischer, 1993; Newton, Ronald. *El cuarto lado del triángulo. La amenaza “nazi” en la Argentina (1931-1947)*. Buenos Aires, Sudamericana, 1995.

<sup>55</sup> Para más datos sobre este músico, ver: Epstein, Ernesto. *Memorias musicales*. Buenos Aires, EMECE Editores, 1995.



por cuestiones laborales del padre. Se encontraban visitando a la familia en Alemania cuando estalló la Primera Guerra Mundial. Pablo Epstein tuvo que servir al ejército alemán durante la Gran Guerra, en el frente ruso. En 1921 se trasladaron a Berlín, donde Ernesto cursó el gimnasio humanístico (bachillerato), con gran énfasis en el estudio del latín, el griego y una educación musical muy intensa. Finalizados los estudios, su padre lo envió a una fábrica textil en Sajonia, para que se formara como diseñador de estampados. Durante el día trabajaba en la fábrica, y de noche estudiaba en la Escuela Industrial Textil. A los veinte años se trasladó a Lyon, Francia, centro de la industria de la seda, para seguir perfeccionándose como diseñador. Lejos de la influencia paterna, decidió allí dedicarse definitivamente a la música. Tomó clases con la profesora Madame Bouvais Ganche, alumna de Alfred Cortot. En 1931 regresó a la casa de sus padres y continuó sus clases de violín, armonía y composición. En 1934 obtuvo el diploma de profesor de piano, educación auditiva e historia de la música en la Escuela Superior de Música de Berlín, siendo uno de sus mentores el musicólogo Curt Sachs, quien sería expulsado de la universidad por su condición de judío. Al ser admitido como estudiante fue calificado de “semiarrio”. Tras haber sido convocado en dos ocasiones para efectuar el examen para el servicio militar, abdicó a la ciudadanía alemana, que le correspondía según el *ius sanguinis*. A partir de entonces continuó sus estudios como ciudadano argentino. En 1939 se casó, en Copenhague, con Helga Lancy Hertz, cantante de familia judía. Como no vislumbraban un futuro posible para sus profesiones en Alemania decidieron partir hacia la Argentina, vía París. Sus primeros trabajos en el país fueron como pianista acompañante: en la academia de baile clásico de Ekaterina Galanta, en el instituto de baile español de Irma Villamil y de la cantante Basavilbaso de Catelín.<sup>56</sup>

*Otto Erhardt. Regisseur.* En 1935 trabajaba en Dresde como *regisseur* principal de la Ópera del Estado y lo echaron. Como no conseguía más trabajo en Alemania se mudó a Viena; primero, solo, y luego, con la familia. Allí obtuvo un contrato para realizar algunas puestas en escena. En 1938, cuando los nazis entraron en Viena, Erhardt tuvo que irse a Suiza. Tenía un contrato en Berna. Para salvar a su hijo Germán Ehrenhaus de la guerra, Erhardt —que tenía un nuevo contrato en el Teatro Colón; había actuado allí anteriormente— llegó al país en abril de 1939. Su especialidad eran las óperas de Richard Wagner.

*German Ehrenhaus.* (Nombre completo: Hermann Rudolf Phillip Ehrenhaus.) Oboísta. Nació en Düsseldorf, Alemania, el 4 de marzo de 1921. Murió el 8 de marzo de 2006. Hijo de Margaretha Fritz (cantante de ópera) y del *regisseur* Otto Erhardt. Cuando, en 1935, echaron a su padre de la Ópera del

<sup>56</sup> Basavilbaso había sido presidenta de la Asociación Musical “El Diapasón” y de la Asociación Wagneriana.

Estado de Dresde, éste viajó a Viena, pero Germán y su hermano permanecieron en Dresde para continuar sus estudios en el colegio secundario. Su madre viajaba continuamente para acompañar a su padre. Luego, la familia se mudó a Viena, y en 1938, a Suiza. Su hermano y él fueron a Friburgo para continuar los estudios secundarios, en un internado de una orden católica: el Colegio Saint-Michel, de la Universidad de Friburgo. Vulnerable por la edad y sabiendo que no le renovarían su pasaporte alemán, llegó a Buenos Aires con su padre, en abril de 1939; su madre y su hermano se quedaron en Suiza y llegaron más tarde. En Buenos Aires, su padre lo llevó al Conservatorio Municipal, y en 1939 comenzó su carrera de oboe con el maestro Edmond Gaspart, primer oboe de la Orquesta Estable del Teatro Colón. En 1946 se abrió un concurso para una nueva orquesta (la Filarmónica de Buenos Aires, llamada en aquel momento Orquesta Sinfónica Municipal). Desde 1978 y por veinticinco años fue profesor del ciclo superior de oboe en el Conservatorio Nacional.

*Juan Krakenberger.*<sup>57</sup> Intérprete de violín y viola, y docente. Nació el 23 de septiembre de 1924, en Fürth, Baviera, Alemania. Su padre, Lothar, fue cantante *amateur* de *lieder*; su madre había estudiado piano en el Gewandhaus de Leipzig, con el profesor Teichmüller. Comenzó sus clases de violín a los cinco años, con un violinista de café local, hijo de un empleado de su padre. Cuando éste murió, a fines de 1932, su madre se mudó a Leipzig, a vivir con sus padres. Allí fue al colegio, hasta que las presiones nazis los hicieron partir hacia Italia. Luego, escapando de Mussolini, fueron para Suiza, donde estudió en el Colegio de Saint Gallen. Allí tomó clases con un violinista holandés, miembro de la Orquesta Sinfónica local. Su madre se volvió a casar, y luego, toda la familia se trasladó a Inglaterra, desde donde se embarcaron a Buenos Aires. Llegaron en mayo de 1939. Pudieron ingresar al ser llamados por un hermano de su padrastro, alto funcionario de la empresa Bunge & Born. Su padrastro era físico y químico, y había demanda laboral para ese tipo de profesional. En Buenos Aires siguió sus estudios de violín, con Ernst Blum, y composición, con Guillermo Graetzer; tomó cursos con Erwin Leuchter, Ernesto Epstein y Teodoro Fuchs, y de música de cámara, con Ljerko Spiller. Luego estudió viola, para integrar el cuarteto de cuerdas del Collegium Musicum, institución de la cual fue socio-fundador. Desde 1973 reside en Madrid, España.

*Michael Gielen.*<sup>58</sup> Director de orquesta y compositor. Nació en Dresde, Alemania, el 20 de julio de 1927. Llegó al país en 1940. Actualmente vive en Austria.

<sup>57</sup> Datos brindados por Juan Krakenberger en correspondencias con la autora de este trabajo, en los meses de septiembre y octubre de 2007.

<sup>58</sup> Para más datos sobre Gielen, ver: Gielen, Michael. *Undebingt Musik*. Frankfurt, Erinnerungen-Insel Verlag, 2005; Fiebig, Paul. *Michael Gielen. Dirigent, Komponist, Zeitgenosse*. J. B. Metzler Verlag, 1997.

*León Mames.*<sup>59</sup> Intérprete de oboe y corno inglés, musicólogo y traductor de libros sobre historia de la música. Nació en Leipzig, Alemania, el 2 de abril de 1933. Murió en Buenos Aires, el 25 de octubre de 1994. Con sus padres salió de Alemania en 1939, poco antes del inicio de la contienda. Llegaron a Panamá justo el día en que la guerra estalló. Fueron rumbo al Sur, residiendo en distintos puntos de América. Vivieron nueve meses en Bolivia, y finalmente llegaron a Argentina en abril de 1940. Estudió con Germán Ehrenhaus y Edmond Gaspard. Entró por concurso a la Orquesta Estable del Teatro Colón, para ocupar el cargo de corno inglés. Se presentó con la *Sonata para oboe* de Paul Hindemith. Integró la Camerata Instrumental de Buenos Aires, un cuarteto de instrumentos de doble caña, donde interpretaba el corno inglés, junto a Carlos Guinzburg y Germán Ehrenhaus, en oboe; y Guillermo Roura, en fagot.

### Tercer período

*Bárbara Civita.*<sup>60</sup> Pianista. Nació en Milán, Italia, el 19 de octubre de 1938. Con su familia había salido de Italia en 1938, rumbo a Francia, prevenidos de la gravedad de los acontecimientos en ciernes por una persona influyente. Desde Francia viajaron a los Estados Unidos. Desde allí, su padre fue enviado a la Argentina como representante de la empresa Walt Disney en el Cono Sur, de manera que no les fue problemático conseguir una visa. Llegó al país en 1941. A partir de los cinco años tomó clases de piano con la profesora Lulú von der Wettern, proveniente de las escuela de Liszt. Luego, por los contactos personales de su padre, estudió armonía con Teodoro Fuchs. Derivada por éste, estudió piano con John Montés. En 1958 viajó a Italia. En Milán estudió con Alberto Mozzati y se diplomó en el Conservatorio Giuseppe Verdi. También en la Argentina estudió con Erwin Leuchter (armonía y análisis musical), Guillermo Graetzer, Ljerkó Spiller (música de cámara, en el Collegium Musicum) y Celia Bronstein (piano). Vive actualmente en Buenos Aires.

*Kalmen Weitz. Jazán.* Nació en Grosvardein (hoy, Rumania), el 12 de marzo de 1916. Murió en Montevideo, Uruguay, el 16 de junio de 1980. Llegó por primera vez al país en 1929, como *jazán* invitado; volvió en 1941 y se radicó definitivamente en 1949.

*Hilde F. Mattauch.* Cantante lírica. Nació en Kaiserslautern, en el Palatinado, Alemania, el 7 de abril de 1910. Se formó en su país natal y se perfeccionó en New York. Su marido, médico, falleció en 1934. Con su hijo de un año y su madre se fueron, en mayo de 1936, rumbo a Portugal, donde permaneció seis años trabajando como cantante lírica, entre otras ocupaciones. En 1941 consi-

<sup>59</sup> Datos aportados por su hijo, Gustavo Mames, en correspondencias con la autora de este trabajo, en el mes de agosto 2007, y entrevista con Betty Mames, esposa de León.

deró que la guerra estaba cerca –después de experiencias ingratas a manos de los nazis, de las cuales fue salvada por el mismo jefe del gobierno, el doctor Oliveira Salazar– y emigró a la Argentina, donde se estableció en Buenos Aires. Llegó en 1943 y murió el 2 de abril de 2002.

*Ana María Tedeschi.*<sup>61</sup> Cantante especializada en música de cámara y ópera. Nació el 2 de noviembre de 1927, en Novara, Italia. Vive en Buenos Aires. De niña, como no podía ir al colegio primario por su condición de judía, estudiaba en su casa. Su padre, Eduardo Tedeschi, era vendedor de telas y tenía algunas propiedades; entre ellas, el cine “El dorado”. Con sus padres y sus hermanos menores, Enrique y Marina, partió de Italia en 1941, en uno de los últimos trenes que salió con judíos, y fueron hasta España, donde tomaron el barco. Acá los esperaban familiares. Traían algo de dinero y tuvieron lugar donde vivir. Su madre, Paula Minervi, se dedicó a vender ropa tejida y manteles bordados. Ana María comenzó sus estudios secundarios, luego aprendió enfermería y realizó la carrera de Medicina. Trabajó en el Hospital Italiano como ginecóloga por más de treinta años. A partir de los 18 estudió canto, con Jasha Galperin. Cantó en *Radio Nacional* y *Radio Municipal*, acompañada por su maestro. Formó parte del “Cuarteto Kinor”, dirigido por Jasha Galperin e integrado por Aída Felder, Eduardo Grün y Per Drewsen, que interpretaba música *klezmer*.

*Abraham Rodolfo Zubrisky.* Nació en Buenos Aires, el 13 de noviembre de 1911.<sup>62</sup> Se radicó en París, en 1930. Escapó de la persecución nazi y volvió a la Argentina en 1943. Violinista y docente.

También llegaron entre 1933 y 1945 los siguientes músicos judíos, de los que aún no contamos con el año exacto de arribo:

*Ernst Blum.* Nació en Viena, Austria. Intérprete de viola y violín. Obtuvo el premio Kreisler. En Buenos Aires integró la Orquesta Sinfónica Nacional y fue profesor en el Conservatorio Nacional “Carlos López Buchardo”.

*Walter Rosenberg.* Nació en Karlsruhe, Alemania. Era estudiante de música cuando, a los 18 años, tuvo que emigrar. En la Argentina se dedicó a la crítica musical y participó en gestiones de índole cultural. Trabajó en el Instituto Goethe durante veinte años. Se casó con Renata Schottelius.

*Jacobo Tuffman.* Intérprete de viola.

*Lily Saslavsky.*<sup>63</sup> Pianista. Nació en Buenos Aires, c. 1926. Su padre, Abraham, era funcionario de la Banque Louis Dreyfus de París, exportadora de gra-

<sup>60</sup> Datos aportados por Bárbara Civita en correspondencias con la autora de este trabajo, en el mes de agosto de 2007 y enero de 2008.

<sup>61</sup> Datos aportados por su hija, Silvia Schmoller, en correspondencias a la autora de este trabajo.

<sup>62</sup> Según: *Diccionario...*, op. cit. O en 1912, según: Weinstein, A.–Gover de Nasatsky, M.–Nasatsky, R., op. cit. O en 1913, según Arizaga, R., op. cit.

<sup>63</sup> Los datos son de Daniel Scholcnik, su sobrino, en una correspondencia del 12 de enero de 2007 a la autora de este trabajo.

nos. Éste se casó, en París, con una soprano francesa cristiana. Apenas nacida Lily, su madre se enfermó y murió muy pronto, en París. Lily y su hermano, Sasha, fueron internados en un colegio suizo. Lily y Sasha fueron traídos de regreso a la Argentina a raíz del creciente nazismo en Europa. Lily se casó en 1942, con Aco Litvin. A principios de 1970, Aco y Lily se mudaron a Barcelona y regresaron pocas veces a Buenos Aires. Luego de la muerte de su marido, Lily se suicidó en Barcelona. Íntima amiga de Walter Giesecking, Renata Schottelius, Walter Rosenberg, Ljerko Spiller. Escribió en la revista *Ars*. Era prima del director de cine Luis Saslavsky.

*Berta Sujovolsky*. Nació en Buenos Aires. En 1927 la enviaron a estudiar a Berlín.<sup>64</sup>

*Curt B. M. Weisstein*. Crítico musical. Nació en Hirschberg, Alemania. Escribía en *Argentinisches Tageblatt* y *Semanario Israelita*.

*Guillermo Knepler*. Crítico musical. Nació en Austria, el 4 de abril de 1899. Escribía en *Argentinisches Tageblatt*.

*Carlos Erico (Erich) Wolf*.<sup>65</sup> Crítico musical. Nació en Alemania, el 29 de enero de 1914. Hijo de Max Wolf y Ella Kahn. Escribía en *Argentinisches Tageblatt*.

## Final abierto

Recorriendo estas historias de vida observamos que no todos estos músicos llegaron al país en las mismas condiciones. Algunos lo hacían con formación musical europea, habiendo estudiado con importantes maestros antes de venir: Spiller, con Cortot y Thibaut; Roberto Kinsky, con Zoltan Kodaly; Graetzer, con Paul Hindemith y Paul Pisk; Rita Kurzmann, con Guido Adler; Dolly Schlichter, con Schoenberg; Victor Schlichter, con Schoenberg; George Andreani, con Trailin, discípulo de Rimsky Korsakov; Ana Sujovolsky, con Carl Flesch. Otros se formaron o prosiguieron sus estudios en la Argentina. Hay quienes tenían grandes cargos en la Ópera de Berlín o habían obtenido premios internacionales como el Wieniawsky, o trabajado en el Festival de Glyndenbourg. Muy pocos llegaron con contratos, la mayoría emprendió su búsqueda laboral al arribo; a algunos los esperaban otros familiares ya instalados o alguna asociación de ayuda al inmigrante; muchos de estos músicos se quedaron para siempre en este país, otros decidieron el regreso a Europa luego de la guerra o se marcharon a los Estados Unidos.

Es interesante destacar que, en esta tercera ola de migración judía, la causa del exilio no es el hambre, sino exclusivamente la persecución de tipo racial

<sup>64</sup> Junto con sus hermanas Ana y Juanita.

<sup>65</sup> Todos los datos, tomados de la ficha de ingreso al *Argentinisches Tageblatt*.

provocada por el nacionalsocialismo. Es decir, factores políticos que involucraron a personas –en líneas generales– sin actividad política en su lugar de procedencia.

A pesar de la existencia de una importante judería instalada en Buenos Aires desde décadas anteriores, la mayor parte de estos nuevos inmigrantes –en su mayoría, provenientes de países pertenecientes a la cultura de la lengua alemana, con instrucción y, en general, buena posición económica en sus países de origen– no se insertó entre los judíos previamente establecidos y formó su propia judería. El barrio de Belgrano fue el nuevo refugio, y los primeros lugares de acción, la Pestalozzi Schule, el Teatro Colón y *Argentinisches Tageblatt* (para los críticos musicales). Otros grandes centros fueron el Teatro del Pueblo, la orquesta y el coro de la Asociación Amigos de la Música, las radios *El Mundo*, *Splendid* y *Belgrano* y el mundo del cine.

Entre estos músicos hubo quienes se dedicaron a la composición, la investigación musicológica, la crítica musical, la interpretación –tanto de música universal académica como de tango o música litúrgica o *klezmer*–, la participación en instituciones –como la Asociación Amigos de la Música o la Asociación Amigos del Arte–, la creación de instituciones educativas y de divulgación musical –como el Collegium Musicum, el Camping Musical Villa Gesell, el Instituto de Arte del Teatro Colón o la Organización de Conciertos Gerard–, la formación, dirección o participación en asociaciones gremiales de músicos –como la Liga de Compositores de la Argentina o la Unión de Compositores de la Argentina–, la edición de revistas especializadas en música o la dirección orquestal y la *règìe* 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 Europa antes de inmigrar, desarrollaron una tarea muy importante en el ámbito del cine nacional en las décadas del '40 y '50.

Más allá de esta diversidad, los factores comunes que ligan a cada una de estas personas son: su pertenencia al pueblo judío, su profesión de músicos y su calidad de inmigrantes, ya sea como residentes permanentes o por un tiempo determinado. Estos factores –ser judíos, músicos e inmigrantes– hicieron que entre ellos se establecieran contactos y se entretijera, de esta manera, un entramado de redes, tanto en la relación maestro-discípulo como de diversas vinculaciones profesionales en torno a asociaciones, agrupaciones musicales, etc. También establecieron vínculos con músicos judíos llegados en la ola inmigratoria anterior, como Jacobo Ficher y Jacha Galperín, o nacidos en Argentina, como Iojeved Fij y Dora Berdichevsky, y con músicos no judíos que llegaron al país escapando del nazismo, por claras desavenencias políticas con el régimen: Erich Kleiber, Fritz Busch, Stefan Eitler, Kurt Pahlen, o que escaparon de la dictadura fascista de Francisco Franco, como el español Julián Bautista.

Para pensar las prácticas artísticas como una red de colaboración entre individuos, siguiendo los aportes teóricos del sociólogo Howard Becker,<sup>66</sup> podemos interpretar a los vínculos establecidos entre ellos como un “mundo del arte”. Es decir, como un modelo de actividad colectiva que fue organizado y concretado, luego, en la creación o participación en diversas instituciones musicales, conjuntos de cámara, orquestas, instituciones educativas, asociaciones profesionales. La idea acerca de que todo trabajo artístico es un fenómeno social; es decir, una actividad que involucra a un grupo de gente, relacionada en un área y contexto histórico determinados y que –por lo tanto– se desenvuelve con un cierto sentido social y de cooperación con otras personas, se pone de manifiesto entre los músicos involucrados en este corpus. Dos tipos de solidaridades se entrecruzan entre estos individuos: aquella relacionada con los orígenes y aquella vinculada a las afinidades profesionales. El tejido de estas redes superpuestas da origen a un interesante entramado a vislumbrar en el futuro desarrollo de nuestra tesis. En un próximo trabajo ampliaremos las actividades emprendidas por todos estos músicos en las instituciones mencionadas y en otras, así como las redes tejidas entre ellos y el valioso legado que han dejado.

### Bibliografía adicional

- Buch, Esteban. “L'avant-garde musicale à Buenos Aires. Paz contra Ginastera”, en *Plein sud. Avant-gardes musicales en Amérique latine au XXe siècle*. J. Goldman éd., 2007.
- Devoto, Fernando. *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires, Sudamericana, 2004.
- Epstein, Ernesto. *Memorias musicales*. Buenos Aires, Emecé Editores, 1995.
- Feierstein, Ricardo. *Historia de los judíos argentinos*. Buenos Aires, Planeta, 1993.
- Giménez, Ricardo Enrique. *Conversaciones con el compositor Marcelo Koc. La música en mi vida*. Junio de 2002. Inédita.
- Herszkowich, Enrique. *Historia de la comunidad judía argentina. Su aporte y participación en el país*. Buenos Aires, CES-DAIA, 2006.
- Joves, Pamela. “Graetzer, Guillermo”, en *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*. Vol. X. New York/London, Macmillan Publishers Limited, 2000 (2ª ed.).
- Judkovsky, José. *El Tango, una historia con judíos*. Buenos Aires, Fundación IWO, 1998.
- Kater, Michael. *The twisted muse. Musicians and their music in the Third Reich*. New York, Oxford University Press, 1997.
- Levín, Elena. *Historias de una emigración (1933-1939). Alemanes judíos en Argentina*. Buenos Aires, Lumiere, 2006.
- Libermann, José. *Los judíos en la Argentina*. Buenos Aires, Libra, 1966.
- Lvovich, Daniel. *Nacionalismo y antisemitismo en Argentina*. Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 2003.
- Mayer Serra, Otto. *Música y músicos de Latinoamérica*. Vol. I. México DF, Atlante, 1947.
- Moyano López, Rafael. *La cultura musical cordobesa*. Córdoba, Universidad de Córdoba, 1941.

<sup>66</sup> Becker, Howard. *Art Worlds*. Berkley, University of California Press, 1982.

- Ortiz Odrigo, Néstor. *Diccionario de la música*. Della Corte, Andrea-Gatti, Guido Maggiorino. 2ª ed. revisada y ampliada. Buenos Aires, Ricordi Americana, 1959.
- Romero, José Luis. *Breve historia contemporánea de la Argentina*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Rouquié, Alain. *Poder militar y sociedad política en la Argentina*. Vol. I (Hasta 1943). Buenos Aires, Emecé Editores, 1981.
- Russel, John. *Erich Kleiber*. Buenos Aires, Sudamericana, 1958.
- Scarabino, Guillermo. *El Grupo Renovación (1929-1944) y la nueva música en la Argentina del siglo XX*. Cuaderno de Estudio N° 3. Buenos Aires, Instituto de Investigación Musicológica "Carlos Vega", 2000.
- Senkman, Leonardo. "La cuestión judía en los imaginarios sociales y políticos del populismo", en *Índice. Revista de Ciencias Sociales*. N° 22. Buenos Aires, DAIA, 2004.
- Schwarcz, Alfredo José. "Y a pesar de todo..." *Los judíos de habla alemana en la Argentina*. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano-Colección Estudios Políticos y Sociales-Emecé, 1995.
- Suárez Urtubey, Pola. *La creación musical en la generación del '45*. Buenos Aires, Academia Nacional de Bellas Artes, 2003.



**Bret Werb**

Shmerke Kaczerginski

## El partisano trovador\*

Al menos por una década después de la Segunda Guerra Mundial, Shmerke Kaczerginski fue una figura familiar para todos quienes hablaban ídish a lo largo y ancho del mundo. Pese a que fue un escritor y orador muy popular, que contaba con un amplio círculo de amigos y profesionales allegados, fue muy escaso el material escrito sobre él durante su vida. Esta situación se alteró súbitamente con su muerte, en 1954, y la publicación, al año siguiente, del *Ondenk-bukh*, un volumen de memorias encargado, editado y financiado por una comisión de admiradores en Buenos Aires.<sup>1</sup> Además de ser una muestra representativa de los escritos de Kaczerginski, el volumen juntó más de cincuenta tributos al difunto autor; entre ellos, varias reminiscencias personales que agregan detalles significativos a su biografía. A cincuenta años de su publicación, el *Ondenk-bukh* sigue siendo la mejor fuente de información sobre la vida y obra de Kaczerginski. Muchas de las anécdotas incluidas en el siguiente resumen biográfico fueron extraídas de ensayos recogidos en dicho volumen.<sup>2</sup>

Shmaryahu (Shmerke) Kaczerginski nació el 28 de octubre de 1908 en Vilna, entonces un puesto de avanzada del imperio ruso.<sup>3</sup> Sus padres, Volf y Alte, agotados por años de privaciones, fallecieron en los primeros meses de la Primera Guerra Mundial, y Shmerke, de 6 años, y su hermano menor, Yankl, fueron criados por un abuelo y otros parientes. Kaczerginski fue educado en el *Talmud*

**Bret Werb**, Musicólogo del Museo Memorial del Holocausto de los Estados Unidos. El autor agradece las contribuciones a su investigación de Raymond Rosen (Los Angeles), Motl Rosenbush (Washington DC), Liliane Cordova Kaczerginski (París), Chana Mlotek (YIVO, Instituto de Investigación Judía, Nueva York) y Vladim Altskan (US Holocaust Memorial Museum, Washington DC). No obstante, es el único responsable de cualquier error que se encuentre en el texto.

\* En: Finder, Gabriel-Aleksium, Natalia-Polonsky, Antony-Schwartz, Jan (edit.). *Polin. Studies in Polish Jewry*. Vol. 20: "Making Holocaust memory". Littman Library of Jewish Civilization-Institute for Polish-Jewish Studies/American Association for Polish-Jewish Studies, 2008, pp. 392-412.

Traducción del inglés: **Julia Juhasz**.

Torah de la Ciudad, una escuela religiosa para niños judíos carenciados. Yom-Tov Lewinsky, uno de sus maestros y futuro folclorista israelí, describió a esta institución, para el *Ondenk-bukh*, como una “escuela estatal moderna, con el *ídish* como idioma principal de enseñanza”. Prestó especial atención a su muy conspicuo rasgo arquitectónico: “un dormitorio gigante, que aloja a más de 300 huérfanos; la mayoría de ellos, literalmente abandonados en las calles después de la Primera Guerra Mundial y el conflicto polaco-lituano”. Lewinsky continuó así sus reminiscencias sobre el joven Kaczerginski:

*(Shmerke era) de baja estatura, con un vientre hinchado y una frente agrandada, síntomas de la “enfermedad inglesa” que había padecido en su temprana niñez, debido a las condiciones de pobreza durante la guerra. Un par de ojos afables, ligeramente bizco, y una sabia sonrisa en sus labios. Lo conocí siendo un muchacho de 12 años, uno de los residentes más grandes del Talmud-Torah. Sus amigos de allí lo adoraban porque era quien expresaba sus preocupaciones ante el comité que administraba la institución, cuyos miembros también lo adoraban y aceptaban.*<sup>4</sup>

En muchas partes de Europa –pero no en Inglaterra–, “enfermedad inglesa” sigue siendo una denominación común para el raquitismo.<sup>5</sup>

(...) Pese a las perturbaciones de la guerra, el trauma de perder a sus padres y el trastorno político de posguerra, que vio a Vilna sucesivamente anexada por las recientemente formadas repúblicas de Lituania y Polonia, Kaczerginski se distinguía en la escuela como “un buen estudiante e incluso un mejor camarada”.<sup>6</sup> Después de completar su educación primaria se anotó en una escuela nocturna

<sup>1</sup> *Shmerke Katsberginski ondenk-bukh*. Buenos Aires, edición privada, 1955.

<sup>2</sup> El *Ondenk-bukh* está dividido en tres secciones: 1) “Escritores sobre Sh. Kaczerginski” (ensayos apreciativos de diferentes extensiones); 2) La obra creativa de Kaczerginski (como periodista, compositor y dramaturgo); 3) Bibliografía de textos de y sobre Kaczerginski.

<sup>3</sup> Fecha de nacimiento que figura en el pasaporte argentino de Kaczerginski, de 1952 (“Colección Kaczerginski”, IWO, Buenos Aires). “Shmerke” es un diminutivo poco común de Shmaryahu (“Shmarya” es la forma más familiar). Aparentemente, Kaczerginski nunca firmó sus trabajos profesionales con su nombre de pila, pero sí lo utilizó en documentos oficiales (por ejemplo, en sus papeles de naturalización y su pasaporte argentino).

<sup>4</sup> Lewinsky, Yom-Tov. “Nokh der mite fun mayn talmid” (Ante el féretro de mi alumno), en *Shmerke...*, op. cit., pág. 96.

<sup>5</sup> El raquitismo (osteomalacia), una anomalía ósea y muscular causada por una dieta deficiente en vitaminas y calcio, puede diagnosticarse a partir de varios rasgos fisiológicos. El “*groyse kop-simnim*” (N. de R.: síntoma de cabeza grande) de Kaczerginski que Lewinsky señala, entre otros, probablemente se refiere a la frente agrandada o distendida, conocido por la ciencia médica como “craneosinostosis”.

<sup>6</sup> Sobre el Kaczerginski huérfano ver: *Leksikon fun der nayer yidisher literatur*. New York, Congress for Jewish Culture, 1956-81, tomo IV, col. 48; Sutzkever, Avrom. “Di grine legende”, en *Shmerke...*, op. cit., pág. 112. El *Talmud Torah* de la Ciudad de Vilna (*Shtotisher ‘talmud*

privada para adolescentes.<sup>7</sup> Para mantenerse fue aprendiz del litógrafo Hirsh Ayzenshtat, cuyo negocio tenía como lema “trabajo profesional al menor precio”, sugiriendo una clientela mayormente proletaria.<sup>8</sup> Su devoción por la literatura lo llevó al negocio de la impresión, pero éste también le servía para su otra pasión creciente: la política radical. Adolescente idealista, Kaczerginski se sentía atraído por las organizaciones juveniles comunistas que “evangelizaban” entre las clases judías marginadas de Vilna. Con una constante necesidad de material impreso –panfletos, afiches, boletines–, estos grupos, por su parte, le habrían dado la bienvenida al aprendiz de escritor y litógrafo como a un recluta particularmente preferencial.

Kaczerginski también era popular para la policía polaca. A veces, golpeado y frecuentemente, detenido, se decía que organizó un club de teatro para los presos judíos de la cárcel central de Vilna.<sup>9</sup> Muchos detalles sobre los primeros años de Kaczerginski permanecen oscuros, aunque queda claro que su activismo político le dio dirección a su camino literario. En esta época aparecieron publicados sus primeros escritos: textos sobre la lucha de clases y las condiciones de vida de los trabajadores polacos, presentados –presumiblemente con seudónimo– a la prensa clandestina. Fue también entonces cuando encontró su vocación como poeta y compositor políticamente comprometido, con dos obras que impulsaron su reputación cuando aún promediaba su adolescencia. Se dice que *Baynakht iz gefaln a shney* (Nevada a la noche) ha sido cantada en muchos barrios, pero nunca fue compilada y ya no puede ser rastreada.<sup>10</sup> Contrariamente, *Tates, mames, kinderlekh* (Padres, madres, niños), también conocida

---

*torah*) fue fundado en 1891, y en las primeras décadas del siglo XX, el “número de huérfanos alojados en su dormitorio frecuentemente rondaba los 250 a 300”. Ver: Abramowicz, Hirs. *Profiles of a lost word. Memoirs of East European Jewish life before World War II*. Detroit, Wayne State University Press, 1999, pág. 222; Ran, Leyzer. *Ash fun Yerushalayim d'lite*. New York, Laureate Press, 1974, ii, pág. 285. Sobre Kaczerginski como alumno y amigo (“*er tsaykhnt zikh oys vi a guter talmid un a nokh beserer khaver*”) ver introducción no firmada a: *Shmerke...*, op. cit., pág. 9.

<sup>7</sup> Kaczerginski asistió al *ovnt-shul* (escuela nocturna) Peretz, en Vilna. Ver: Kaczerginski, Shmerke. *Lider fun di getos un lagern*. New York, CYCO, 1948, sección no paginada previa a pág. xi; Ran, L., op. cit., ii, pág. 322.

<sup>8</sup> “*Firt oys ambiligstn ale litografishe arbetn, fakhmenishe oysfirung.*” Aviso aparecido en: Grodzinski, A. I. (ed.). *Vilner Almanakh*. Vilna, Ovnt Kurle, 1939, pág. xxx. Reproducido en: Kowalski, Isaac (ed.). *Vilna Almanac*. New York, Moriah, 1992. Muestras de trabajos realizados por la firma Ayzenshtat mientras Kaczerginski trabajó allí, en: Ran, L., op. cit., ii, pp. 301 y 317.

<sup>9</sup> Sobre la prisión Lukiszki de Vilna ver: *Shmerke...*, op. cit., pág. 9; Sutzkever, A., op. cit., pág. 112.

<sup>10</sup> Por más información sobre la prensa comunista clandestina ver: Ran, L., op. cit., i, pp. 235-241; referencia “*Baynakht iz gefaln a shney*”, en *Shmerke...*, op. cit., pág. 9; *Leksikon...*, op. cit.; Sutzkever, A., op. cit., pág. 112. Aparentemente, estas fuentes repiten la misma información.

como *Barikadn* (Barricadas), escrita cuando Kaczerginski tenía 15 años, logró una fenomenal y duradera popularidad.<sup>11</sup> El escritor polaco en ídesh Moyshe Knaphays, en un ensayo para el *Ondenk-bukh*, testimonió sobre la difusión y el impacto desenfundados de esta canción:

*A comienzos de los años '30, una canción vivaz y pícara, con una melodía singularmente alegre, rodó como una moneda de oro por cada comunidad judía de Polonia, como una noble composición sobre el destino de la humanidad. Las simples y enérgicas palabras –que, en la superficie, parecían inocentemente ingenuas– eran poseedoras de un mágico poder de perturbar, de incitar a las personas a salir a las calles, de dirigirse hacia los puntos de reunión, hacer huelgas, manifestar... Esta canción revolucionaria, lanzada por un joven embustero de Vilna, recorrió las callejuelas de Vilna hacia el campo polaco, donde fue aceptada por ancianos y jóvenes por igual, y luego la capital, las concurridas calles y caminos de Varsovia, y pronto estaba en todas las bocas. De cada hogar pobre y bar de trabajadores, cada sótano y altílo, de todas partes emanaba esta alegre canción, cantada por jóvenes y débiles voces.*<sup>12</sup>

Kaczerginski, por su parte, ofreció un relato totalmente benévolo sobre los orígenes de la canción. Afirmó que la escribió para que los jovencitos de la clase trabajadora de Vilna la cantaran mientras se paseaban por las afueras de la ciudad los viernes por la noche.<sup>13</sup> Haya o no el autor intentado una “travesura”, su pícaro llamado a las armas y su pegadiza y popular melodía tenían un evidente y amplio encanto:<sup>14</sup>

*Tates, mames, kinderlekh, boyten barikadn,  
oyf di gasn geyen arum arbeter-otryadn.*

<sup>11</sup> Entrevista con Ruth Rubin, en Nueva York, en 1948. En el *Ondenk-bukh*, el tema está fechado en 1926. (En: “Colección Ruth Rubin”, YIVO y Biblioteca del Congreso. Kaczerginski grabó un total de veintiuna canciones con la señora Rubin.)

<sup>12</sup> Knaphays, Moyshe. “Di troyerike geshikhte fun a freydik lid”, en *Shmerke...*, op. cit., pág. 143. Habida cuenta que Kaczerginski escribió la canción por su cuenta, a más tardar en 1924, la afirmación de Knaphays de que su popularidad data de “comienzos de los años '30” indirectamente podría documentar la difusión que tuvo en Polonia. Partitura de *Tates, mames, kinderlekh* en: *Shmerke...*, op. cit., pág. 229. Ver también: Mlotek, Eleanor y Joseph. *Songs of generations*. New York, Workmen's Circle, 1997, pág. 84. La traducción de Knaphays está adaptada y modificada en base a Mlotek.

<sup>13</sup> Entrevista de Ruth Rubin.

<sup>14</sup> Estrofas 1 a 5. Melodía y letra completa en: *Shmerke...*, op. cit., pp. 229-230; Mlotek, E. y J., op. cit. Existe una grabación reciente en el CD *In love and struggle. The musical legacy of the Bund*. New York, YIVO, 1999.

*S'iz der tate fri fun shtub avek oyf der fabrik,  
vet er shoyt in shtibele nit kumen haynt tsurik.*

*S'veysn gut di kinderlekh, der tate vet nit kumen,  
s'iz der tate haynt in gas mit zayn biks farnumen.*

*S'iz di mame oykh avek in gas farkoyfn epl,  
shteyen in kikh faryosemte di teler mitn tepl.*

*–S'vet nit zayn keyn vetshere- zogt khanele di yatn,–  
vayl di mame iz avek tsuhelfn dem tatn...*

(Padres, madres, hijos, levantando barricadas,  
Batallones de trabajadores tomando las calles.

Padre dejó la casa temprano, para ir a la fábrica,  
Nunca volverá a casa con nosotros tan pronto.

Los niños saben bien la razón de por qué padre no volverá,  
Hoy ha sido llevado a las calles y llevó su arma con él.

Madre también está en las calles, para comprar algunas manzanas,  
Dejando huérfanos en la cocina a todas las ollas y platos

“No esperen comer esta noche –les dice Jane a los chicos–,  
“¡porque madre se ha ido a ayudar a papá en la lucha!”)

En 1929, Kaczerginski se unió al grupo literario y artístico Yung Vilne (Joven Vilna), cuyo ingreso en la principal corriente cultural de la ciudad justo había sido anunciado en la primera plana del influyente diario *Vilner Tog*.<sup>15</sup> Inspirado por el escritor y maestro Moishe Kulbak –cuyo rapsódico poema *Vilna* apareció poco antes de su partida a la Unión Soviética–, Yung Vilne, como grupo, nunca tuvo un temario estético particular. Mejor dicho, sus miembros deseaban

<sup>15</sup> “*Der araymarsh fun Yung-Vilne in der yídisher literatur*” (“Entrada triunfal de Yung Vilne en la literatura ídish”), en *Vilner Tog*, 11/10/29. La tapa está reproducida en: Ran, L., op. cit., ii, pág. 362. Toda la sección fue reimpresa en: *Di goldene keyt*, N° 101, Tel Aviv, 1980, pp. 66-76. El autor de la sección fue el secretario de redacción de *Vilner Tog*, Zalman Reyzen (Reisen), quien también podría haber ideado el nombre del grupo. Para más información acerca de Reyzen ver: Abramowicz, H., op. cit., pp. 313 y ss.

expresar, a través de sus voces y puntos de vista individuales, su profunda lealtad colectiva a la sociedad y la cultura de la Vilna judía.<sup>16</sup>

Durante su década de existencia, Yung Vilne llegó a tener unos veinte escritores, artistas y escultores. Entre ellos se encontraban amigos cercanos de Kaczerginski: los poetas Chaim Grade (1910-1982), Avrom Sutzkever (nacido en 1913) –ambos desarrollaron distinguidas carreras literarias después de la guerra– y Leyzer Wolf (1910-1943), quien pereció durante la guerra en un asentamiento para refugiados en el Asia Central soviética. Kaczerginski, de reconocido hiperactividad en Yung Vilne, era el responsable de organizar sus actividades, editar su diario y publicar sus logros. Bajo el seudónimo “Khaver Shmerke” (Camarada Shmerke) también era uno de los escritores más populares del grupo, apreciado por sus vivaces y –a veces– incendiarios versos.<sup>17</sup>

Asentado en un estilo que mantendría de por vida, Kaczerginski tenía entonces varios trabajos simultáneamente. Además de sus tareas en Yung Vilne y su trabajo diurno en la imprenta, trabajaba como coordinador de Agroid, una organización semilegal pro soviética, y corresponsal de *Morgn frayhayt* (Libertad a la mañana), un diario de Nueva York también afiliado al Partido Comunista.<sup>18</sup> La historiadora norteamericana Lucy S. Dawidowicz –luego, una reconocida especialista en el Holocausto– lo conoció entre 1938-1939, durante su año de

<sup>16</sup> Nacido en Smorgon, cerca de Vilna, en 1896, Kulbak vivió en Berlín, antes de volver a Vilna en 1923, donde, como un instructor en el gimnasio, fue el mentor de muchos aspirantes a escritores en idish. Dejó Vilna en 1928, en principio para ir a Minsk, en la Bielorrusia soviética. Kulbak, importante poeta y autor en idish, fue asesinado circa 1940, durante una purga estalinista. Ver: Howe, Irving-Wisse, Ruth-Shmeruk, Khone (ed.). *The Penguin Book of modern Yiddish Verse*. New York, Penguin Books, 1988, pág. 379. Sobre la génesis de Yung Vilne ver: Cammy, Justin D. “The emergence of Yung Vilne”, en *Polin*, Nº 14, 2001, pp. 170-191. Cammy sostiene que Kaczerginski no fue “miembro fundador” del grupo, como se afirmaba a menudo, ya que ni él ni sus escritos aparecen mencionados en el artículo de Reyzen en *Vilner Tog*. A meses del debut de Yung Vilne, sin embargo, llegó a ser un miembro esencial del grupo. (Cammy, Justin; conversación telefónica, 15/9/04.)

<sup>17</sup> Kaczerginski firmaba sus trabajos como “Kh. Shmerke” o “Kh.”, abreviatura en hebreo de “Khaver” (o *javer*, amigo), un equivalente a “camarada” en los círculos políticos judíos. Según Cammy, las tareas editoriales de Kaczerginski le consumían un tiempo que podría haber dedicado a sus propios escritos. Sin embargo, tanto Sutzkever como el compilador de la bibliografía del *Ondenk-bukh* (Ver: “Shmerke Katssherginskis verk”, op. cit., pág. 573) concuerdan en que, en ese período, Khaver Shmerke produjo una novela, *Yugnt on freyd* (Juventud sin alegría), y con su colega de Yung Vilne Moyshe Levin fueron coautores de una obra, *Azoy iz umetum* (Así está en todas partes), ninguno de los cuales parece haber sobrevivido. Un cuento (o un fragmento de él) de Khaver Shmerke, *Monyek in zayn svive* (Monyek y sus alrededores), apareció en la tercera edición (1936) del diario *Yung Vilne*. Ver: Ran, L., op. cit., ii, pág. 362; Sutzkever, A., op. cit., pág. 113.

<sup>18</sup> “Vilna Agroid”, una “sociedad para el incentivo del trabajo agrícola y la industria casera de los judíos de Polonia”. Según Ran, esta organización promovía el asentamiento judío en la Birobidján soviética. En: Ran, L., op. cit., i, pág. 238.

estudio en YIVO, el Instituto Judío de Investigación, en Vilna. En sus memorias, *From that place and time*, brindó esta impresión:

*Era apenas más alto que yo y –aunque más tarde me enteré de que entonces tenía treinta años– se veía como un adolescente. Detrás de sus anteojos grandes, redondos y con armazón negro, se podía ver que era ligeramente bizco. Tenía una gran frente y nariz chata. Usaba ropa raída, pero ello no inhibía su bulliciosa sociabilidad (...). Eligió la imprenta como su profesión porque se había enamorado de la letra impresa, de los libros y la escritura (...). Cuando lo conocí, aún estaba trabajando en una imprenta, pero todavía era muy pobre. Simpático y de buen corazón, también era rudo y duro, siempre listo para irse a las manos. Había crecido en un mundo cruel y brutal, donde aprendió a protegerse. Era conocido por haber provocado peleas con antisemitas. Hoy diríamos que “tiene calle”. Tenía reputación de ser –o haber sido– un comunista dedicado. (Un amigo de Dawidowicz, Zelig) Kalmanovich conocía su historia y me advirtió que Kaczerginski había sido arrestado un par de veces por escribir o publicar obras que las autoridades consideraban subversivas. Luego había estado bajo vigilancia policial, aunque probablemente ya no era el caso cuando estuve allí (...). La producción literaria de Shmerke era escasa. Había escrito algunos cuentos y artículos periodísticos. Sus versos ocasionales eran como canciones populares; algunos, sentimentales; otros, llenos de militancia izquierdista. Algunos habían sido musicalizados y eran cantados en Vilna. Era un gregario, pura sociabilidad. Su mayor talento era organizar cosas: encuentros, exhibiciones de arte, excursiones, fiestas. Mantuvo a Joven Vilna social e institucionalmente unido como grupo.<sup>19</sup>*

El dinamismo de Yung Vilne y las habilidades creativas y administrativas que Kaczerginski desarrolló estando asociado al grupo hicieron conocer sus actividades durante los años de la guerra, que ya se avecinaban en la época de la visita de Dawidowicz.<sup>20</sup>

Bajo los términos del pacto de no agresión soviético-alemán, Vilna se convirtió en la capital lituana luego que Polonia cayó ante Alemania, en septiem-

<sup>19</sup> Dawidowicz, Lucy S. *From that place and time. A memoir 1938-1947*. New York, W. W. Norton, 1989, pp. 121-123.

<sup>20</sup> Dawidowicz dejó Polonia en agosto de 1939. Para mayor información acerca de la contribución de Kaczerginski a Yung Vilne ver: Botoshanski, Y. “Sh. Katsberginski, der praktisher dikhter fun ‘yung vilne’” (Sh. Katsberginski, el poeta práctico de “Joven Vilna”), en *Shmerke...*, op. cit., pp. 27-31.

bre de 1939. Habiendo considerado que su destino estaba con los comunistas, Kaczerginski abandonó Vilna después que el “Ejército Rojo” finalizó su ocupación de la ciudad, de un mes de duración.<sup>21</sup> Consiguió un puesto de docente en una aldea de reciente control soviético y luego se mudó a Bialystok –antes, ciudad polaca; entonces, en la Zona Soviética– para sumarse al ejército como voluntario.<sup>22</sup> Cuando, en junio de 1940, las tropas del “Ejército Rojo” entraron nuevamente a Vilna –esta vez, para proclamar a Lituania una República Socialista Soviética–, Kaczerginski volvió con ellas, terminando su primera estadía larga lejos de su pueblo natal.

En la Vilna soviética, Kaczerginski encontró trabajo en varias organizaciones culturales, incluyendo la Unión de Escritores Judíos. Pero la satisfacción que había tenido con el golpe bolchevique comenzó a agriarse mientras presenciaba el experimento estalinista de transformación social. Junto con la mayoría de los judíos de Vilna de cada franja política, Kaczerginski había creído que el nuevo régimen toleraría –y hasta apoyaría a– la cultura secular judía. En cambio, fue testigo de la censura y clausura de periódicos e imprentas en ídish y la detención y deportación de prominentes figuras judías, incluyendo a muchos veteranos referentes del partido, súbita e inexplicablemente tildados de “capitalistas” y “reaccionarios”.<sup>23</sup> Entre los exiliados estaba el empresario de Yung Vilne y editor de *Vilner Tog*, Zalman Reyzen, un campeón en la lucha por los derechos de los trabajadores, quien –como Kaczerginski– había combatido y dado la bienvenida al cambio de gobierno.<sup>24</sup>

En junio de 1941, menos de un año después de la toma del poder soviética, Alemania se volvió contra su aliado e invadió los Estados bálticos, en el pro-

<sup>21</sup> Vilna, histórica capital de Lituania, fue anexada por Polonia durante la guerra polaco-soviética de 1919/21 (durante el período de entreguerras, la segunda ciudad de la nación, Kaunas –Kovno, en ídish–, fue la capital). Con la implementación del Pacto Nazi-Soviético, firmado el 23 de agosto de 1939, Polonia y los Estados bálticos fueron divididos en esferas de interés alemanas o soviéticas. El reclamo de Lituania por Vilna fue confirmado en un protocolo subsiguiente, del 29 de septiembre. El “Ejército Rojo” ocupó Vilna desde el 18 de septiembre hasta su transferencia a la todavía nominalmente independiente República Lituana, el 10 de octubre de 1939. Lituania fue formalmente absorbida por la Unión Soviética el 3 de agosto de 1940. Ver “Vilna”, “Lituania” y “Pacto Nazi-Soviético” en: Gutman, Israel (ed.). *Encyclopedia of the Holocaust*. New York, Macmillan Publishing Company, 1990; Tuškenis, Edvardas (comp.). “Critical dates and events”, en *Lituanus. Lithuanian Quarterly Journal of Arts and Sciences*. Vol. 32, Nº 4, Winter 1986, o en: [http://www.lituanus.org/1986/86\\_4\\_01.htm](http://www.lituanus.org/1986/86_4_01.htm).

<sup>22</sup> Como ciudadano no soviético, Kaczerginski posiblemente se enroló como *dobrovolets*, un enlistado irregular cuyas obligaciones hacia la estructura militar diferían considerablemente de las de los conscriptos comunes. Ver: Ozhegov, Sergei-Shvedova, Nadezhda. *Tolkovy slovar' russkogo yazyka. 80.000 slov i frazeologicheskikh vyrazhenii*. Moscú, Nauka, 1995.

<sup>23</sup> Kaczerginski relata su experiencia durante la soviétización de Vilna en: Kaczerginski, Shmerke. *Tsvishn hamer un serp*. París, Aroysgegebn durkh a grupe fraynd fun Vilne, 1949, pp. 14-30.

<sup>24</sup> El anciano Reyzen fallecería en un campo-prisión soviético, en 1941.



ceso de aceleración de su campaña para erradicar a los judíos europeos.<sup>25</sup> En Vilna, como en todos los territorios orientales recientemente conquistados, los judíos que no eran asesinados en el acto eran confinados en ghettos o enviados a campos de trabajo. Kaczerginski evadió la redada inicial, haciéndose pasar por sordomudo –su polaco con un fuerte acento ídish habría traicionado su disfraz–, y vagaba por las calles de la ciudad con una lata y un cartel, pidiendo limosna a los ya presionados ciudadanos.<sup>26</sup> Avrom Sutzkever relata que su amigo “se deslizó por cien infiernos” antes de que su impostura fuese descubierta y lo enviaran, finalmente, al ghetto, a comienzos de 1942.<sup>27</sup> Una vez allí, rápidamente tornó sus habilidades de versificador y genio organizacional hacia la causa de la resistencia: escribiendo canciones para consolar y alentar a los habitantes del ghetto, mientras diseñaba planes para socavar al enemigo.

Kaczerginski comprendió que la diversión podía ser una fuerza positiva en tiempos duros y asumió un rol clave en la organización de producciones teatrales, veladas literarias y programas educativos en el ghetto. Al parecer, también conoció y se casó con su primera esposa, Barbara Kaufman, en el ghetto; en todo caso, enviudó allí, en abril de 1943; y las letras que escribió durante este período reflejan la incertidumbre y también la obstinada esperanza que caracterizaba la vida del ghetto. Muchas se convirtieron en favoritas de inmediato, incluyendo su elegíaco tango *Friling* (Primavera), escrito en ocasión del fallecimiento de Bárbara; *Shtiler, shtiler* (Callado, callado), una oda a las víctimas del campo de muerte Ponar, cerca de Vilna; y *Yugnt himen* (Himno de la juventud), que fue adoptado como himno del club juvenil del ghetto.<sup>28</sup> Más tarde, Kaczerginski reflexionó sobre la creación y difusión de estas canciones en el entorno surrealista del ghetto: “*En tiempos comunes, cada canción probablemente recorrería un largo camino hacia la popularidad. Pero en el ghetto observamos un fenómeno*

<sup>25</sup> Ver: Arad, Yizhak. *The “Final Solution” in Lithuania in the light of German documentation*. Jerusalem, Yad Vashem Studies, 1967; Arad, Yizhak. *Ghetto in flames. The struggle and destruction of the Jews in Vilna in the Holocaust*. New York, The Holocaust Library, 1982.

<sup>26</sup> Julio y Nusia Gotlib relatan detalles sobre el polaco con acento ídish de Kaczerginski en una entrevista en Buenos Aires, en noviembre de 2004.

<sup>27</sup> Sutzkever, A., op. cit., pág. 113. Traducción parcial de Gerald Stillman en: *Jewish Currents*. Marzo 1995, pág. 27.

<sup>28</sup> En su comentario sobre *Friling* (en: Kaczerginski, Sh., *Lider...*, op. cit., pág. 71), Kaczerginski consigna sólo el nombre, apellido y lugar de nacimiento, Cracovia, de su esposa. La melodía de *Friling*, compuesta de manera independiente por Aleksander Wolkowski, de 11 años, había ganado un concurso de música patrocinado por el *Judenrat* del ghetto de Vilna (ver: “Shtiler, shtiler”, en *ibíd.*, pág. 89). Kaczerginski, junto con Sutzkever y otros notables del ghetto, enseñó y disertó en el club juvenil. Y podría haber combinado estas tareas con un trabajo de reconocimiento para la resistencia clandestina: en julio de 1943, el jefe del ghetto, Jakob Gens, dismanteló el club juvenil luego de que varios miembros fueron descubiertos ocultando armas. Ver: Kostanian-Danzig, Rachel. *Spiritual resistance in the Vilna ghetto*. Vilnius, The Vilna Gaon Jewish State Museum, 2002, pp. 97-99.

maravilloso: obras individuales transformadas en folclore delante de nuestros ojos”.<sup>29</sup> Retrospectivamente, estaba fascinado por la creatividad y dedicación de los artistas atrapados detrás de los muros del ghetto:

*No parece natural que, en un momento de gran tragedia, un actor súbitamente se ponga a cantar sobre el escenario. Podría pensarse: esto no pasa en la vida real. Pero “la vida real” nos ha mostrado lo contrario. El día que los partisanos del ghetto de Vilna se movilizaron para defender a su comandante, Itzik Vitnberg, a pesar de saber que mi hora final se estaba aproximando rápidamente, continué escribiendo en mi diario. Y cuando nosotros, los partisanos, resistimos en las barracas, con la Gestapo disparándonos repetidamente, Sutzkever, Opeskin, Hirsh Glik y otros autores armados continuaron garabateando su trabajo creativo.<sup>30</sup>*

En marzo de 1942, representantes de *Einsatzstab Rosenberg*, la agencia oficial nazi para la confiscación de propiedad cultural judía, llegaron a Vilna, con la intención de saquear las legendarias colecciones de libros antiguos y judaica de la ciudad. De entre la intelectualidad del ghetto, los alemanes reunieron un equipo calificado para elegir los elementos más valiosos, para embarcarlos hacia el Instituto para el Estudio de la Cuestión Judía, en Frankfurt.<sup>31</sup> (Posteriormente, al ver el destino de los volúmenes rechazados por los agentes alemanes, Kaczerginski se lamentó: “Decenas de miles de libros, muchas, muchas ediciones únicas procedentes de Venecia, Salónica, Amsterdam, Praga, Cracovia, Vilna fueron tirados a los crematorios de papel”.)<sup>32</sup> Este equipo, que incluía a Kaczerginski, Sutzkever y la educadora Rakhele Pupko-Krinski, pronto se involucró en una peligrosa operación de rescate, contrabandeando preciosos elementos culturales desde el cuartel de Rosenberg hacia el “lado ario” de Vilna, por delante de centinelas armados, y dentro del ghetto.<sup>33</sup> Kaczerginski admitió luego

<sup>29</sup> Kaczerginski, Shmerke (ed.). *Dos gezang fun vilner geto*. Paris, Farband fun di Vilner in Frankraykh, 1947, pág. 9.

<sup>30</sup> *Ibíd.* El maestro y escritor nacido en Vilna Leyb Opeskin (1908-1944) fue uno de los fundadores del movimiento clandestino del ghetto. Kaczerginski, Shmerke. *Khurbn Vilne*. New York, The United Vilner Relief Committee, 1947, pp. 179-180.

<sup>31</sup> Sobre *Einsatzstab Rosenberg* en Vilna ver: Fishman, David. *Embers plucked from the fire. The Rescue of Jewish cultural treasures in Vilna*. New York, YIVO Institute for Jewish Research, 1996, pp. 4-7.

<sup>32</sup> Kaczerginski, Shmerke. *Partizaner geyen!* Bamberg, 1948, pág. 68 (2ª ed.). Completado en Lódz, en abril de 1946, *Partizaner geyen!* fue diseñado en base a los diarios de Kaczerginski mientras era un combatiente partisano. La frase “crematorios de papel” (*papir-krematories*) se refiere a las fábricas de papel alemanas adonde se enviaban los libros prohibidos para ser triturados y reciclados para nuevo papel.

<sup>33</sup> Fishman, D., op. cit., pág. 8.

que muchos creyeron que la banda de contrabandistas –jocosamente apodada la “Brigada de papel”– había perdido colectivamente la razón: “*Nos miraban como si fuésemos lunáticos* –escribió–. *Ellos estaban contrabandeando alimentos dentro del ghetto, en su ropa y botas, y nosotros estábamos contrabandeando libros, papeles y, ocasionalmente, un Séfer Torá o mezuzot.*”<sup>34</sup> De hecho, la oficina de Rosenberg también oficiaba de punto de encuentro para traficantes de armas y miembros de la resistencia del ghetto de Vilna, el Fareynikte Partizaner Organizatsye (FPO, Organización de Partisanos Unidos), que también contaba con Kaczerginski en sus filas.<sup>35</sup>

Durante estos inquietos meses, Kaczerginski seguía creando nuevas canciones sobre tópicos del ghetto: *Dos elnte kind* (El niño solitario), inspirada en la historia de una niña judía adoptada por la ama de llaves cristiana de su familia; *Mariko* (María), una canción de cuna dedicada a una mujer que desapareció de repente; e *Itsik Vitnberg*, una balada que relataba el dramático sacrificio de un líder partisano.<sup>36</sup> Se adjudicó el rol de trovador –tal como podría haberlo hecho cualquier poeta popular– con un propósito práctico, luego recordado: “*Escribía únicamente cuando me daba cuenta de que nuestro repertorio carecía de una pieza que se refiriese a –y necesitara de– nuestra situación específica. No todos estaban preparados para esa simple, pero importante clase de obra.*”<sup>37</sup>

Kaczerginski sospechaba también que sus canciones sobre héroes y mártires, de la vida y muerte cotidiana durante la ocupación alemana, algún día podrían servir para documentar la oscura historia que de la que estaba siendo testigo de primera mano. El poder evocativo de estas letras fue luego reconocido en la apertura del juicio a Eichmann en Jerusalem, cuando el procurador general israelí, confesando lo insuficiente de sus propias palabras para los espantosos actos que debía describir, incluyó *Shtiler, shtiler*, de Kaczerginski, en su alegato en la corte:

*Shtiler, shtiler, lomir shvaygn,  
kvorim vaksn do.  
S'hobn zey farflantst di sonim:  
grinen zey tsu blo.*

<sup>34</sup> Kaczerginski, Sh., *Partizaner...*, op. cit., pp. 65-74. Traducción al inglés en: Fishman, D., op. cit.

<sup>35</sup> Pupko-Krinski, Rakhele. “Laurel trees of Wiwulskiego”, en: Schwarz, Leo (ed.). *The root and the bough*. New York, Rinehart, 1949, pág. 161. Ver también: Kaczerginski, Sh., *Partizaner...*, op. cit., pp. 65-74; Fishman, D., op. cit., pássim.

<sup>36</sup> “*Elnte kind*”, el “niño solitario”, era Sarah, la hija pequeña de Rakhele Pupko-Krinski, quien –con la conformidad de su madre– había sido “adoptada” por su ama de llaves polaca y, así, salvada del ghetto.

<sup>37</sup> Kaczerginski, Sh., *Dos gezang...*, op. cit., pág. 9.

*S'firn vegn tsu ponar tsu,  
s'vert keyn veg tsurik,  
iz der tate vu farshvundn  
un mit im dos glik.*

(Callados, callados, quédense en silencio,  
las tumbas están aumentando aquí.  
El enemigo las ha instalado:  
¿ven cuán verdes están?  
Todos los caminos conducen a Ponar,  
no hay un camino de regreso;  
padre ha desaparecido, nadie sabe dónde,  
y con él, nuestra buena suerte.)<sup>38</sup>

Después del fallido levantamiento de septiembre de 1943 y la consiguiente muerte del comandante partisano Itsik Vitnberg, Kaczerginski abandonó el ghetto con otros miembros de su unidad.<sup>39</sup> Pasó los restantes meses de la guerra en la boscosa frontera entre Lituania y Bielorrusia, sirviendo primero en la “Brigada Vitnberg” de la FPO, para la cual escribió una inusualmente horrorosa *Partizaner-marsh* (Marcha de los partisanos), y luego, en una unidad soviética que llevaba el nombre del líder militar e íntimo de Stalin general Kliment Efremovich Voroshilov. Para los judíos de esta unidad compuso *Yid, du partizaner* (El partisano judío) y adaptó varias canciones soviéticas al ídish; también se sintió impulsado, en el primer aniversario del levantamiento del ghetto de Varsovia, a escribir un poema conmemorativo, *Varshe* (Varsovia), honrando a sus héroes.<sup>40</sup> Fue en su rol de historiador oficial de la brigada (título que compartía con Sutzkever) que Kaczerginski comenzó, por primera vez, a anotar las letras de canciones y relatos de sus camaradas de armas.

En agosto de 1944, Kaczerginski participó de la liberación de su pueblo natal por las fuerzas soviéticas, y poco después se puso a trabajar localizando y res-

<sup>38</sup> Sesión 7 del juicio a Adolf Eichmann (17/4/61). En: <http://www.nizkor.org/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts>. El procurador general israelí era Guideón Hausner.

<sup>39</sup> Abba Kovner, sucesor de Vitnberg, condujo a los ochenta a cien combatientes de la FPO que quedaban en el ghetto, a través del sistema cloacal de la ciudad, hacia los bosques de las afueras. Fue el 21 de septiembre de 1943, el día en el cual los alemanes liquidaron el Ghetto de Vilna. Los relatos sobre la muerte de Vitnberg varían; en su balada, Kaczerginski sugiere que el líder partisano se suicidó antes de correr el riesgo de revelar, bajo tortura, los nombres de sus confederados. Ver: “Fareynegte Partizaner Organizatsye (sic)”, en: Gutman, I., op. cit.

<sup>40</sup> Sobre las adaptaciones de canciones rusas y soviéticas ver: Kaczerginski, Shmerke. *Ikh bin geven a partizan*. Buenos Aires, Angel Gallardo, 1952, ii, pp. 219-226.

catando libros, obras de arte y otros elementos culturales judíos que miembros de la “Brigada de papel” habían ocultado de los nazis. Parte de este material recobrado fue a exponerse en el Museo del Arte y la Cultura Judías de Vilna (luego conocido como el “Museo Judío de Vilna” y el “Museo Estatal Judío de Vilnius”), que Sutzkever y él curaron exitosamente, hasta que autoridades desconfiadas lo cerraron.<sup>41</sup>

Casi inmediatamente después del fin de la guerra, Kaczerginski deseó publicar las canciones y el testimonio que había creado y compilado. Finalmente, convencido del intransigente antisemitismo de la dirigencia soviética –sólo temporalmente suprimido durante el combate contra Alemania–, abandonó Vilna para siempre, estableciéndose –primero– en Łódź, una ciudad que mayormente evitó la devastación física durante la guerra y un centro principal de reagrupamiento para los refugiados judíos. Allí, mientras se comprometía con la Comisión Histórica Central Judía, ayudó a compilar y editar *Undzer gezang* (Nuestra canción, 1947), la primera antología de canciones judías publicada en la Polonia de posguerra y la primera en el mundo en incluir “canciones del ghetto” como una categoría de música judía.<sup>42</sup>

Ya que carecía de instrucción musical formal, el método de recolección de Kaczerginski generalmente incluía memorizar melodías y luego cantárselas a alguien que pudiese anotarlas. Tuvo la fortuna de encontrar en Łódź a dos talentosos compinches musicales. Leon Wajner (1898-1979), un compositor local recientemente repatriado de la Ucrania soviética, se tomó el trabajo de preparar las partituras para *Undzer gezang*. Dovid Botwinik, (n. 1920), oriundo de Vilna y sobreviviente de ese ghetto y de diversos campos, transcribió docenas de canciones que Kaczerginski había aprendido en el ghetto, de los partisanos y luego de la guerra, y también apuntó melodías directamente de sobrevivientes, con quienes Kaczerginski le había convenido encuentros. Las canciones que

<sup>41</sup> El postsoviético Museo Estatal Judío del Gaón de Vilna fue establecido en 1991, como sucesor del Museo Estatal Judío (adoptando su nombre actual en 1997). Sus colecciones incluyen material originalmente rescatado por Kaczerginski, Sutzkever y otros sobrevivientes que volvieron. Según un artículo que detalla su historia (publicado en la página de Internet del museo): “Las actividades de esta institución (de Kaczerginski y Sutzkever) eran atípicas para un museo. Además de recoger y preservar la herencia cultural judía, también enumeraron las direcciones de los sobrevivientes judíos que retornaban. El museo recibió numerosas cartas desde la Unión Soviética y del exterior, consultando sobre parientes y amistades, la mayoría de los cuales fueron víctimas de la Segunda Guerra Mundial. El museo se convirtió en el centro cultural y espiritual de los judíos de Vilna, donde se discutían todos los problemas que afrontaba la comunidad”. (<http://www.jmuseum.lt/index.asp?DL=E&TopicID=6>). Ver también: Ran, L., op. cit., pp. 166 y ss; Fishman, D., op. cit., pp. 11-15.

<sup>42</sup> Acerca del trabajo de Kaczerginski para la Comisión Histórica Judía ver: Blumental, Najman. “Iz shoyrn, heyst es, oykh shmerke nito?” (¿Ya se ha ido Shmerke también?), en: *Shmerke...*, op. cit., pp. 32 y ss; *Undzer gezang*. Warsaw, División de Cultura y Propaganda del Comité Central de Judíos Polacos, 1947.

Botwinik volcó en papel en Łódź están en el corazón del repertorio de música de la *Shoá* que Kacerginski más tarde propagaría en sus antologías. Tanto Wajner como Botwinik también compusieron música para la poesía original de Kacerginski: Wajner lo hizo para el poema partisano *Varshe*; Botwinik, para el oportuno *Jalutzim* (Pioneros), la declaración de simpatía de Kacerginski con el sionismo político.<sup>43</sup> Con Palestina aún bajo un restrictivo mandato británico, *Jalutzim* fue rápidamente adoptada como himno por los judíos apátridas, ansiosos por dejar atrás Europa, aun hacia un destino incierto en Medio Oriente.<sup>44</sup>

Kacerginski dedicó sus horas libres a ayudar a los niños judíos de Łódź –la mayoría, huérfanos– a comenzar una nueva vida. A comienzos de 1946 organizó y dirigió un espectáculo conmemorativo, sobre “el sufrimiento nazi y la resistencia judía”, para los jóvenes residentes de un *kibutz* preparatorio dirigido por la cooperativa sionista Gordoniya. Uno de los participantes, Meír Shapiro-Vilnaí –entonces, de 19 años– recordó este evento (o uno bastante similar) casi sesenta años después:

*El programa consistía en unos treinta minutos de relatos –que creo que escribió el propio Shmerke– y canto. Una de las canciones decía “S’vet zikh fun tsvaygl tseblien...” (De una ramita crecerá un árbol), y (el programa) terminaba con “Zog nit keyn mol (...) mir zaynen do!” (Nunca digas que has llegado al camino final (...) ¡Aquí estamos!), donde yo, como figura principal, y unos cinco participantes (más), nos quedábamos “congelados” como estatuas (...). Esto se realizaba en un teatro de Łódź, al cual –supuestamente– también asistían algunos polacos. Me acuerdo de nosotros parados en esa postura rígida –era una coreografía de Shmerke– ante una extensa y conmovedora ovación.<sup>45</sup>*

<sup>43</sup> Wajner musicalizaría más adelante la canción infantil de Kacerginski *Vos? Vos? Vos?* (¿Qué? ¿Qué? ¿Qué?). *Shmerke...*, op. cit., pág. 267.

<sup>44</sup> Ver: Introducción a *Shmerke...*, op. cit., pp. 10-11; Dovid Botwinik, entrevista telefónica, 2002. Un título alternativo para *Jalutzim* es *Fun getos, oshvientshim* (Detrás de su primera línea). Una copia que está en Yad Vashem está fechada: “Łódź, febrero de 1946”; una variante en polaco, *Pieśń pionerów*, extractada de un periódico, data de 1945 (“Colección Sutzkever-Kacerginski”, Yad Vashem). Una copia de la ambientación que Botwinik realizó del conmovedor poema de Kacerginski sobre el campo de concentración *Men ruft mikh milyon* (Me llaman “millón”, de 1946) también se encuentra en Yad Vashem. Una nueva versión aparecerá en el próximo volumen de las obras completas de Botwinik. (Botwinik, en comunicación personal.)

<sup>45</sup> Meír Shapiro-Vilnaí, comunicación por correo electrónico, 10/3/05. “*S’vet zikh fun tsvaygl tseblien*” (*Es vet zikh fun tsvaygl tseblien a boym*), canción del teatro del Ghetto de Vilna (c. 1942) de Kasriel Brudno y Yankl Trupianski. Ver: Kacerginski, *Sh. Lider...*, op. cit., pp. 28 y 368. “*Zog nit keyn mol... mir zaynen do!*” cita el “*Zog nit keynmol az du geyst dem letstn veg*” del himno partisano de Hirsh Glik. Ver: *Ibíd.*, pp. 3 y 361.

Kaczerginski también halló tiempo para casarse nuevamente en Łódź; su nueva esposa, Mary (o Meri) Szutan, nacida en Svintsyan (actualmente Švenčionys, Lituania), llegó como refugiada de Tashkent, en la Uzbekistán soviética, donde había pasado la mayor parte de la guerra trabajando como enfermera en un hospital.<sup>46</sup> Pese a sus compromisos personales y profesionales en Łódź, Kaczerginski se enojó ante la perspectiva de vivir bajo un gobierno de estilo soviético que, en aquel momento, se consolidaba en Polonia. Con el antisemitismo nuevamente en alza y –sobre todo– después del *pogrom* de Kielce, de julio de 1946, la mayoría de los “idishistas” que quedaban en el país abandonaron la esperanza de un renacimiento cultural judío en Polonia. Entre ellos, Kaczerginski decidió unirse al éxodo de intelectuales judíos hacia París.<sup>47</sup>

Desde esta nueva sede, en noviembre de 1947 emprendió un viaje por la Zona Norteamericana de la Alemania ocupada, visitando diecisiete campos de personas desplazadas en la misma cantidad de días, disertando ante los sobrevivientes, juntando nuevo material y deteniéndose para grabar varias de sus canciones del ghetto en discos para fonógrafo, para los archivos de la Comisión Histórica Judía, en Munich. También grabó material nuevo para la comisión: *Undzer lid* (Nuestra canción), dedicada a la memoria de Hirsh Glik, autor del famoso himno de los partisanos *Zog nit keynmol az du geyst dem letstn veg*, y *S'vet geshen* (Ocurrirá), una canción escrita en respuesta a la famosa historia del ataque naval británico al barco de refugiados “Exodus 1947”. Presentada por Sigmunt Berland, quien también compuso los arreglos musicales, *Geshen* fue estrenada en un popular cabaret parisino, circuló como afiche y, tiempo más tarde, incluso fue editada una grabación comercial.<sup>48</sup>

Como siempre, Kaczerginski tenía varios trabajos simultáneamente. Sin embargo, su principal compromiso en París era con el Congreso Cultural Judío, y

<sup>46</sup> Liliane (Libele) Cordova-Kaczerginski, comunicación por correo electrónico, 27/10/05.

<sup>47</sup> Sobre la huida de la Polonia de posguerra de escritores e intelectuales ver: Cohen, Nathan. “The Renewed Association of Yiddish Writers and Journalists in Poland. 1945-48”, en *The Mendele Review. Yiddish Literature and Language*. Vol. 9, Nº 4. Haifa, 15/3/05. En: <http://shakti.trincoll.edu/~mendele/tmr/tmr09004.htm>.

<sup>48</sup> *Undzer lid*, texto inédito, Archivos de la USHMM. Kaczerginski grabó nueve canciones para los archivos de PD (N. de R.: Personas Desplazadas) (actualmente, los discos se encuentran en los archivos de Yad Vashem); su grabación de *Undzer lid* se encuentra en el CD *Rise up and fight. Songs of Jewish partisans* (USHMM-02, 1996). Más tarde, Kaczerginski grabó *Undzer lid* con el arreglo musical de Nahum Nardi (“Colección Benjamin Stonehill”, YIVO y Biblioteca del Congreso; esta colección incluye veinte canciones partisanas y del ghetto grabadas por Kaczerginski en una reunión de refugiados en New York, durante el verano de 1948). Sigmunt (Zygmunt) Berland, quien había sido un activo músico en el ghetto de Varsovia, llegó a París alrededor de 1946. En el anuncio de *S'vet geshen* (donde está el título “Exodus 47”) reclamó todo el crédito por la música y la coautoría de las letras; sin embargo, en la copia de Yad Vashem, que contiene presuntas correcciones textuales de Kaczerginski, la coautoría de Berland está enérgicamente tachada (“Colección Sutzkever-Kaczerginski”,

fue como su delegado que visitó los Estados Unidos, en 1948, para participar en la Conferencia Cultural Judía Mundial, en Nueva York. (Otro delegado que viajó fue Chaim Grade, su colega en Yung Vilne, que también vivía en París.) Después de la conferencia, Kaczerginski se embarcó en una serie de compromisos oratorios, que lo llevaron a treinta ciudades a lo largo de Norteamérica en el curso de dos meses, y esto incrementó mucho su reputación como escritor e historiador. Productivo aun para sus propios parámetros empresariales, durante los años en París publicó la antología *Dos gezang fun vilner geto* (La canción del ghetto de Vilna, 1947), la historia de vida *Khurbn vilne* (La destrucción de Vilna, 1947), la biografía de combate *Partizaner geyen!* (¡Partisanos, avancen!, 1947), la memorable colección *Lider fun di getos un lagern* (Canciones desde los ghettos y los campos, 1948), el opúsculo político *Tsvishn hamer un serp* (Entre el martillo y la hoz, 1949) y varios poemas nuevos, incluyendo *In hartsn mit varshe* (Varsovia en mi corazón), un lamento por la ciudad destruida, con música del compositor norteamericano en ídish Michl Gelbart.<sup>49</sup> En medio de este frenesí de escritura y viajes, en marzo de 1947, Kaczerginski celebró el nacimiento de su único hijo, una niña, Libele, un acontecimiento que probablemente marcó el punto más alto de los años parisinos.

A comienzos de 1950, Kaczerginski visitó Israel, y entusiasmado con el proyecto de ayudar a construir una nueva nación, consideró mudarse allí. Pero un ofrecimiento de trabajo de la rama argentina del Congreso Cultural Judío hizo a Buenos Aires un lugar más práctico para establecerse, y en mayo de 1950, la familia embarcó hacia Sudamérica. Sobre sus primeros días en la Argentina, los autores de la introducción del *Ondenk-bukh* recordaron que:

*La llegada (de Kaczerginski) (...) provocó poderosas manifestaciones de afecto y entusiasmo para el combatiente y cantante de la Vilna del ídish y el infatigable desarrollador de una nueva cultura ídish. Fue un enorme acontecimiento en la vida de la comunidad argentina, y miles de personas recordarán, por un largo tiempo, la gran recepción en su honor y*

---

Yad Vashem). (Berland también reclamó haber escrito la música y el texto del popular himno de PD *Vu ahin zol ikh geyn*, ¿Adónde voy?; de hecho, no lo hizo, si bien alteró el texto y lo agregó. Ver: *Vi ahyn sol ich guen?* Paris, Éditions Musicales Nuances, 1947). Una grabación de *S'vet geshen* (cantada por Richard Joseph Inger) fue editada por Columbia (CO 40145) c. 1953; en el disco, el crédito de la canción es de “Berland y Minevitch”. Variantes de *Geshen* aparecen en la “Colección Stonehill” y en un cancionero compilado por Miriam Shmulewitz Hoffman —entonces, de unos diez años— en el campo bávaro de PD Hindenburg Kaserne (*Hoffman songbook*, Archivos del YIVO, New York).

<sup>49</sup> “In hartsn mit varshe”, en *Shmerke...*, op. cit., pp. 254-256. Gelbart también compuso la música de la exótica *Karavanen*, de Kaczerginski (ver: *Michl Gelbart's Naye Gezangen*. New York, s/d, canción 17) y fue editor musical de la antología *Lider fun di getos un lagern*.



*las salas desbordantes durante sus primeros discursos, que la audiencia escuchaba conteniendo la respiración. En poco tiempo se había ganado el mayor de los afectos de los judíos argentinos. Sus amigos se contaban por cientos, tal vez miles.*<sup>50</sup>

Sin embargo, no se podía contar entre las legiones de admiradores de Kaczerginski a los simpatizantes del partido en la comunidad judeoargentina, quienes no deseaban perdonarle su conversión a la causa anticomunista. En parte provocados por la publicación –poco después de su llegada– de una nueva edición de su denuncia del antisemitismo soviético, *Tsvishn hamer un serp*,<sup>51</sup> boicotearon o interrumpieron los compromisos oratorios de Kaczerginski. Pero tales desafíos, como los autores del *Ondenk-bukh* se ocuparon de puntualizar, escasamente afectaron el ritmo de trabajo de Kaczerginski o minaron su confianza.<sup>52</sup> En la Argentina, como antes en París o Łódź, mantenía un programa denso, disertando sobre la vida en el ghetto, la guerra de guerrillas y la situación soviética, escribiendo canciones, poemas y obras ocasionales (incluyendo un drama teatral musicalizado sobre el “caso Vitnberg”), y haciendo incasables campañas en pro de la cultura judía.<sup>53</sup> Y como lo había a lo largo de su carrera, también buscó ganarse la vida con el periodismo, como corresponsal del periódico del Partido Laborista israelí *Hadóar*.<sup>54</sup>

La obra más importante de Kaczerginski publicada en la Argentina fue la biografía en dos volúmenes *Ikh bin geven a partizan. Di grine legende* (Fui un partisano. La leyenda verde), para la cual había escrito sus diarios durante la guerra. También editó una colección de canciones con forma de folleto, *Geto un yisroel lider* (Canciones del ghetto y de Israel), y en colaboración con Michl Gelbart y el artista Artur Rolnik, había comenzado a trabajar en una nueva an-

<sup>50</sup> Introducción a *Shmerke...*, op. cit., pág. 12.

<sup>51</sup> Kaczerginski, Shmerke. *Tsvishn hamer un serp (tsu der geshikhte fun der likvidatsie fun der yidisher kultur in sovetn-rusland)* (Entre el martillo y la hoz. Sobre la historia de la liquidación de la cultura judía en la Rusia soviética). Buenos Aires, 1950 (2ª ed. ampliada).

<sup>52</sup> “También en la Argentina la Evseksiya apuntó dardos venenosos contra él, pero sus burlescos adeptos no tuvieron el poder de disminuir el afecto y el honor con que fue recibido.” “Evseksiya” hace referencia a la sección judía (la palabra es una contracción del ruso “*Evreyskaya sektiya*”) del Partido Comunista Soviético, cuyos miembros buscaban suprimir la religión y cultura tradicional judías en la Unión Soviética. A pesar de que la organización fue oficialmente desmantelada en 1929, es evidente que el término se mantuvo en el uso coloquial fuera del reino soviético.

<sup>53</sup> La obra, *Tsvishn falndike vent* (Entre muros derrumbándose), aparece en: *Shmerke...*, op. cit., pp. 526 y ss. Hay una inédita traducción al inglés de Ida Estrin en *Yad Vashem*, “Colección Sutzkever-Kaczerginski”.

<sup>54</sup> Previamente, en la Łódź de posguerra, Kaczerginski había trabajado como editor de *Undzer vort*, el semanario de Poalei Zion (*Shmerke...*, op. cit., pág. 11). Hacia el final de su vida trabajó como editor en la editorial Kium, aliada -como *Hadóar*- al movimiento sionista socialista (Poalei Zion-Hahistadrut) en Israel.

tología de canciones tradicionales en ídish. Como compositor logró un éxito tardío con *Zol shoyrn kumen di geule* (Deja que llegue la Salvación). Adaptada de una melodía asociada al rabino Abraham Isaac Kook (1865-1935), líder espiritual de la población judía en Palestina, e imbuida con motivos bíblicos y mesiánicos, esta poco característica canción pudo haberle señalado una nueva dirección creativa a Kaczerginski.<sup>55</sup> Sin relación con la guerra u otra agenda política específica, *Di geule* terminó siendo uno de los trabajos más perdurables de su autor.<sup>56</sup>

Disertante popular, Kaczerginski viajaba con frecuencia al exterior, y regularmente recorría las poblaciones judías en las provincias argentinas.<sup>57</sup> En 1954, durante la semana de *Pésaj*, mientras visitaba la ciudad andina de Mendoza para el Fondo Nacional Israelí, se enteró que simpatizantes comunistas locales habían convocado a un boicot a su discurso. No dispuesto a perder la oportunidad de llegar a los judíos de esta remota comunidad, prometió quedarse un día más y hablar con todo aquel que quisiera escucharlo. Kaczerginski esperaba una baja concurrencia a esta improvisada ocasión, pero –en cambio– se encontró con más de cien personas que colmaban la sala para escucharlo hablar acerca del ghetto de Vilna y sus experiencias como combatiente clandestino. Agradecido por la asistencia y eufórico por haber confundido a sus adversarios, pero ansioso por volver con su familia y amigos en la capital, decidió volar a casa en lugar de hacer un largo viaje en tren. A la mañana siguiente, se encontró en el aeropuerto con un joven conocido, Julio Gotlib, un vendedor que también volvía a Buenos Aires. Cuando Gotlib impulsivamente cambió sus planes –declarando una súbita preferencia por viajar en tren–, Kaczerginski, abordando el avión, lo hizo volver para reprenderlo: “¿Fuiste partisano y ahora tenés miedo de volar?”.<sup>58</sup>

Poco después de despegar, en la mañana del viernes 23 de abril, el vuelo desde Mendoza sufrió un problema en el motor y se estrelló contra la ladera de una montaña, muriendo todos los que estaban a bordo. Las noticias del accidente se difundieron rápidamente, y las docenas de telegramas y cartas que llegaron al hogar de los Kaczerginski desde cada rincón del mundo de habla ídish compartían un tono de incredulidad por su repentino e inoportuno final.<sup>59</sup> Casi

<sup>55</sup> Se desconoce la fecha de composición de *Zol shoyrn kumen di geule*. Su estribillo es sorprendentemente similar a un *Shma kolenu* de la “Colección Benjamin Stonehill” (ver ítem 48).

<sup>56</sup> El catálogo del Archivo de Música Judía Robert y Molly Freedman enumera veintinueve grabaciones comerciales de *Zol shoyrn kumen di geule*. Ver: <http://digital.library.upenn.edu/freedman> (a octubre de 2005).

<sup>57</sup> Los registros del pasaporte consignan visitas a Ecuador, Brasil, Canadá y los Estados Unidos, entre marzo y junio de 1953 (ver: “Colección Kaczerginski”, IWO-Buenos Aires).

<sup>58</sup> Entrevista a Gotlib, en Buenos Aires, noviembre 2004. El relato de Jean Yofe *Di letste teg fun Shmerke Katsberginski* (Los últimos días de Shmerke Kaczerginski) también fue utilizado en esta nueva versión (*Shmerke...*, op. cit., pp. 91-93).

<sup>59</sup> Álbum de condolencias, en “Colección Kaczerginski”, IWO-Buenos Aires.

un año después de la tragedia, los tributos reunidos en el *Ondenk-bukh* continuaban expresando tanta incredulidad como pena. Chaim Grade, escribiendo para el volumen conmemorativo, incluso previó en la muerte de Kacserginski el inevitable final de la comunidad cultural del ídish del Viejo Mundo, ya diezmado y disperso:

*Han pasado, hasta ahora, diez meses desde que Shmerke Kacserginski nos dejó, y dondequiera que vaya, me encuentro con él. No está solo. Lleva consigo cada calle de Vilna y cada joven de Vilna que se reunió a su alrededor veinte años atrás. Él se encuentra conmigo y me escolta hasta las ruinas del ghetto de Vilna de hace diez años. Me conduce por delante de los partisanos en los bosques, armados con rifles. Se mueve entre altos muros de libros y textos sagrados reunidos con sus propias manos del destruido, asesinado y saqueado ghetto de Vilna. Lo veo dirigiendo un coro de niños de Łódź, y lo veo disertando en kibutzim de pioneros en cada ciudad polaca. Me veo con él, hombro con hombro, en el funeral de las víctimas del pogrom de Kielce. Lo veo cantando en los campos de PD de Alemania. Lo veo consolando a sobrevivientes en una pobre cocina de París. Lo veo temblando de emoción en los salones brillantemente iluminados del Congreso Sionista de Basilea. Shmerke avanza, liderando un mar de rostros y ojos; rostros y ojos de miles y miles de judíos que lo han escuchado y amado en París, en Israel, en cada país de Sudamérica y cada ciudad de Norteamérica.*

*Vivió su demasiado corta vida con canto, hermandad, exaltación, creatividad, lucha. Habló y cantó en el idioma de la calle de su empobrecida Vilna. Tenía las palabras, la melodía y la confianza del pueblo, y sus canciones también eran populares. Provino del pueblo, vivió con el pueblo, y se olvidó de sí mismo en medio del pueblo. Permaneció joven en el ghetto, en los bosques, en cada peligro mortal, en cada desengaño. Y cuando él, la personificación de la juventud, nos fue quitado, se extinguió la última chispa de nuestra juventud. Ahora nosotros, sus amigos, somos viejos.<sup>60</sup>*

Al enterarse de las noticias en Tel Aviv, un conmovido Avrom Sutzkever le telegrafió a Meri Kacserginski: “*mir viln nit gleybn nito kayn werter*” (“no creeremos, no hay palabras”), y la negación y la incredulidad todavía tiñen la elocuente elegía con la que, más tarde, contribuyó con el *Ondenk-Bukh*.<sup>61</sup> En el vigésimo quinto aniversario del fallecimiento de Kacserginski, Sutzke-

<sup>60</sup> *Shmerke...*, op. cit., pág. 43

ver honró la memoria de su amigo y camarada con un poema, *Mit shmerken, ven es brenen velder* (Con Shmerke, cuando los bosques están ardiendo). El escenario es un bosque lituano, en una fría noche de invierno. Como un fuego provocado por las llamaradas del enemigo a través de las leñas, vemos al Khaver Shmerke, ágil como una ardilla, subirse a un alto abeto a punto de explotar en llamas. El poeta explica: su amigo ha escalado el árbol en llamas para entrar en –mejor recordarlo así– el paisaje devastado. Sutzkever finaliza su poema con estas líneas:

*di yodle tsitert mer fun im. shoyb brenen ire nodlen.  
di ringen platsn in ir layb. zi hert bald oyf tsu yodlen.  
vos tut mayn khaver oybn? zingt a folkstimlekhe stantse:  
es brenen velder. s'brent zayn shtan. di vorstlen blaybn gantse.*<sup>62</sup>

(El abeto tiembla más que él. Sus puntas ya están en llamas. Los anillos han ardido dentro de su tronco. El abeto ha expirado. ¿Qué está haciendo mi camarada allí arriba? Cantando una melodía popular: Los bosques están ardiendo, los troncos de los árboles están ardiendo, pero sus raíces permanecen intactas.)

<sup>61</sup> Telegrama en el álbum de condolencias, en “Colección Kaczerginski”, IWO-Buenos Aires (se mantuvo la ortografía original). Sutzkever, A., op. cit., pp. 112-114.

<sup>62</sup> *Mit shmerken, ven es brenen velder* (1979); publicado por primera vez en *Di goldene kayt*, 1980. Traducción al inglés adaptada en: Zumoff, Barnett (trad.). *Laughter beneath the forest. Poems from old and recent manuscripts by Abraham Sutzkever*. Hoboken, NJ, Ktav, 1996, pág. 148.

## El Holocausto y la maldición del arte\*

Un tal Damiano Malabaila publicó, en 1966, el libro *Historias naturales*, conjunto de relatos que activan un mecanismo fantástico a partir de hechos científicos. Ítalo Calvino conoció por anticipado algunos de esos cuentos próximos a la ciencia ficción y le escribió a su autor, químico de profesión, animándolo a seguir en esa dirección literaria. El autor de *Las ciudades invisibles* le advertía a Malabaila que todavía carecía de la personalidad estilística de un Jorge Luis Borges, capaz de apropiarse de las sugerencias culturales más disparatadas para crear un mundo propio, pero elogiaba la “*divagación inteligente*”, el humor y la delicadeza de sus páginas.<sup>1</sup>

“Malabaila” fue, en verdad, el seudónimo tras el cual se escondió Primo Levi cuando decidió publicar su primer libro no estrictamente vinculado a su experiencia en el campo de exterminio de Auschwitz. *Historias naturales* vendió apenas un puñado de ejemplares, y debieron pasar 15 años para que el libro encontrara –al fin– sus lectores, tras ser reeditado con el verdadero nombre del autor, pese a que, en 1967, el tal “Damiano” había sido distinguido con el anhelado premio Bagutta por un jurado que integraban Dino Buzzati y Eugenio Montale.

¿Qué tipo de vergüenza tomaba cuerpo en el malestar que sintió Primo Levi cuando Malabaila pudo sortear, al fin, el férreo guardián que custodiaba las puertas de su imaginación? El escritor que había sacudido al mundo con *Si esto es un hombre* (1947), relato testimonial y análisis lúcido del atroz experimento puesto en marcha por los nazis en Auschwitz, pensaba que las fábulas divertidas de *Historias naturales* equivalían a desertar de la causa de la memoria. Al

**Demián Orosz**, Editor de Cultura del diario *La Voz del Interior*. Integra el equipo de redacción de *Diccionario. Revista de letras*.

\* En: *Docta. Revista de psicoanálisis*. Figuras del mal. Año 6/Otoño 2008. Córdoba, Asociación Psicoanalítica de Córdoba, 2008.

<sup>1</sup> Anissimov, Myriam. *Primo Levi o la tragedia de un optimista*. Madrid, Complutense, 2001.

fin y al cabo, se había convertido en escritor debido a una sola razón: la “carga narrativa patológica” (como él mismo la denominó) que arrastró consigo tras salir vivo del campo de exterminio.

Saciada esa necesidad inmediata y casi fisiológica de dar testimonio, que dio por resultado *Si esto es un hombre*, Levi tardó 16 años en publicar *La tregua*, una novela que no está exenta del horror que teñía cada segundo de la existencia en el *lager*, pero que –asimismo– abre el relato a una aventura épica, con pizcas de inolvidable picaresca anudadas a un insensato convoy soviético que transporta a sobrevivientes.

Levi nunca fue condescendiente con las posibles trampas de la memoria, y a medida que los años lo alejaban del sol negro de Auschwitz se mostró cada vez más alerta. Había asumido, con un rigor extenuante, la tarea de dar testimonio, y poco antes de su muerte dejó escrito: “*Si morimos en silencio, como nuestros enemigos desean, el mundo no sabrá lo que el hombre ha sido capaz de hacer y lo que todavía puede hacer: el mundo no se conocerá a sí mismo*”. Pero en igual medida le preocupaba convertirse en un profesional del recuerdo, un sobreviviente de oficio, entregado con exclusividad a las letanías fúnebres.

Es obvio, sin embargo, que el campo de exterminio no dejaba de emitir señales, y Levi se encontrará publicando *Los hundidos y los salvados* 40 años después de haber salido de Auschwitz. Esta vez se trató de un conjunto de ensayos, que incluye una profunda meditación sobre su propia obra y el análisis en detalle de conceptos como el de “zona gris”, una noción ineludible a la hora de pensar el modo en que la “*inhumanidad del sistema nazi contagiaba también a los prisioneros*”.

La descripción del sistema de campos como “fábricas de la muerte” ha impedido ver –a menudo– que el *lager*, diseñado –sin duda– con el objetivo de producir cadáveres en serie y eliminar los restos hasta no dejar huella alguna, puede ser pensado –asimismo– como un laboratorio del fin del mundo donde tiene lugar algo que no es ya la muerte –no es sólo la muerte–, sino la transformación de la materia humana. Fue David Rousset, el intelectual francés detenido en Buchenwald entre 1943 y 1945, quien insistió en la necesidad de hacer hincapié en este aspecto del universo concentracionario que no siempre es tenido en cuenta: “*El mundo de los campos no es grave porque en él se sufra y se muera –escribió–; el mundo de los campos es grave porque en él se vive. Allí, el ser humano se ha convertido, a sus propios ojos, en un despojo total*”.

Giorgio Agamben ha trabajado en esta línea, que le asigna al programa nazi un objetivo paralelo al del exterminio: la producción de inhumanidad. El campo –dice el pensador italiano– antes que producción de cadáveres es producción de supervivencia y producción –sobre todo– de una figura: el “musulmán”, término que –en la jerga de los campos– designaba a los seres reducidos a sus funciones biológicas. El “musulmán” es el habitante de un tercer reino entre la

vida y la muerte. Ha sido conducido hasta un borde en el que conceptos como “dignidad” y “respeto por sí mismo” ya no tienen sentido. Para algunos, es un ser más allá de todo socorro, sin retorno. ¿Adónde no puede retornar? Al mundo. El “musulmán” es el habitante de lo inmundo.

Hay un dato que parece justificar este análisis: en el *lager*, los suicidios estaban terminantemente prohibidos. Puede resultar curioso o contradictorio desde la convicción de que cada detalle de los campos estaba minuciosamente previsto para la aniquilación. Pero lo cierto es que los suicidios constituían una brutal afrenta a los verdugos. ¿Qué hay detrás del hecho que estuvieran penados? ¿La prohibición del acto de levantar la mano contra uno mismo no sugiere, acaso, que se buscaba –de manera paralela al asesinato masivo– otra forma de destrucción? Levi escribe, en un terrible pasaje de *La tregua*: “No estoy ya lo suficientemente vivo como para poder suprimirme”.<sup>2</sup> Es la constatación de una derrota y la obtención, por parte de sus verdugos, de un objetivo: destrucción en vida, aniquilación de todo acto de la voluntad, aniquilación –incluso– de la voluntad de darse muerte y del destello de un respeto por sí mismo que puede implicar la autosupresión.

El concepto de “zona gris”, desarrollado por Levi, es –precisamente– una indagación de ese reino destinado a producir inhumanidad. Aunque reconocía la necesidad –digamos, natural– de separar el bien y el mal, de “*repetir el gesto de Cristo en el Juicio Final: de este lado, los justos, y del otro, los pecadores*”, nunca dejó de señalar las dificultades de semejante tarea e insistió en la urgencia de explorar el espacio que separaba a las víctimas de los perseguidores. “*Sólo una retórica esquemática –dice el autor– puede sostener que tal espacio esté vacío: nunca lo está, está constelado de figuras torpes o patéticas (a veces poseen, al mismo tiempo, las dos cualidades), que es indispensable tener presente*”.<sup>3</sup> En una entrevista publicada en 1987, en la revista *Partisan Review*, el escritor afirmará que “*aparte de pequeñas, preciosas excepciones, la inhumanidad del sistema nazi contagiaba también a los prisioneros*”.<sup>4</sup>

La “zona gris” incluía a colaboradores grandes y pequeños, desde quienes tranzaban un pedazo de pan o medio tazón de sopa hasta el caso extremo de los integrantes del *Sonderkommando*, llamados “cuervos del crematorio”, los Escuadrones Especiales integrados mayoritariamente por judíos, cuyo trabajo consistía en introducir a los deportados en las cámaras de gas, retirar los cadáveres y quemarlos.

El hecho de obligar a las víctimas a transformarse en verdugos no carecía de lógica e iba más allá del fin de ahorrarle a los oficiales de las SS la tarea

<sup>2</sup> Levi, Primo. *La tregua*. Barcelona, Muchnik, 1995.

<sup>3</sup> Levi, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona, Muchnik/Biblos, 2000.

<sup>4</sup> Entrevista de Risa Sodi a Primo Levi, en: Belpoliti, Marco (ed.). *Entrevistas y conversaciones*. Barcelona, Ediciones Península, 1998.

más difícil. Levi formula el mensaje que contiene tamaña monstruosidad en los siguientes términos: *“Nosotros, el pueblo de los señores, somos vuestros destructores, pero vosotros no sois mejores; si queremos, y lo queremos, somos capaces de destruir no sólo vuestros cuerpos, sino también vuestras almas, tal como hemos destruido las nuestras”*. Con más precisión, escribió: *“Es ingenuo, absurdo e históricamente falso creer que un sistema infernal como era el nacionalsocialismo convierta en santos a sus víctimas; por el contrario, las degrada, las asimila a él”*. La zona gris, señala Agamben, es un espacio en el cual el bien y el mal y –junto a ellos– *“todos los metales de la ética tradicional, alcanzan su punto de fusión”*.<sup>5</sup>

El hecho de ser conducido hasta un límite, una frontera donde se ponen en duda las condiciones que permiten sostener una idea de humanidad, fue también la experiencia de Emmanuel Lévinas. Recordando su cautiverio como prisionero de guerra, escribía: *“Los otros hombres, llamados ‘libres’, con los que nos cruzábamos y que nos daban trabajo u órdenes o incluso nos sonreían –y los niños y las mujeres que pasaban y que, a veces, levantaban la vista hacia nosotros– nos despojaban de nuestra piel humana (...) un pobre murmullo interior nos recordaba nuestra esencia racional. Pero ya no estábamos en el mundo”*. Un día, cuenta Lévinas, un perro vagabundo apareció en el campo de concentración, y los prisioneros –que soñaban con Estados Unidos– le pusieron “Bobby”. El perro se acostumbró a saludarlos, cada mañana, con ladridos. *“Para él –era incuestionable– fuimos hombres”*, dice el filósofo. Pero al cabo de una semana, los nazis echaron a Bobby, y así fue como el *“último kantiano de la Alemania nazi”* reanudó su vagabundeo.

La mirada de un perro como último sostén de lo humano encuentra un espejo perverso en la colección de documentos titulada *“The good old days. The Holocaust as seen by its perpetrators and bystanders”*. La frase *“The good old days”* (Los viejos buenos tiempos) –explica Dominick LaCapra– proviene de la leyenda de un álbum de fotos privado hecho por Kart Franz, comandante del campo de concentración de Treblinka. Entre las fotos hay una del perro de Franz Barry, al que su dueño utilizaba para atacar a los prisioneros, azuzándolo con una orden que invertía el estatus entre el animal y el judío: *“¡Hombre, agarra al perro!”*.

### Orden de silencio

El ataque sistemático a la dignidad de las víctimas apuntaba a marcarlas como subhumanas y producir una internalización de esa degradación. La desubje-

<sup>5</sup> Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia, Pre-Textos, 2000.



tivización, escribe Peter Haidu, era “una *precondición programada para su victimización*”.<sup>6</sup>

La destrucción de la identidad del prisionero era, al mismo tiempo, una forma de destruir su narrativa. Primo Levi recuerda la profecía nazi que consistía en explicarles a los prisioneros que la única forma de salir del campo era convertirse en humo y que, en caso de sobrevivir, nadie atendería lo que fuera que tuvieran para contar. Había una pesadilla recurrente entre los detenidos. En *La tregua*, Levi narra brevemente el sueño, extendido como una epidemia en las noches de Auschwitz, “*de hablar y no ser escuchados, encontrar la libertad y estar solos*”.

El discurso de Heinrich Himmler ante los oficiales de alto rango de las SS, pronunciado en Posen, el 3 de octubre de 1943, enuncia una orden de silencio que tendrá extrañas resonancias: el exterminio de los judíos es una página gloriosa “que jamás fue ni será escrita”.

Un amplísimo debate se viene ocupando de indagar las posibilidades de representación y conocimiento de esa página negra, que constituye un enorme desafío no sólo para la historiografía, sino también para las más diversas disciplinas intelectuales y para los lenguajes artísticos que han buscado retratarla. La suma de imposibilidades ha reverberado en sucesivas órdenes de silencio, de frente a un evento considerado no sólo excepcional e incomparable, sino también incomprensible, inexplicable, irrepresentable.

George Kren y Leon Rappaport simbolizaron la cancelación de los habituales abordajes del saber que implica el Holocausto observando que “*no se puede medir el dolor con una regla, ni la temperatura de un horno con un termómetro para la fiebre*”. Más tarde, Jean François Lyotard utilizaría una imagen similar, señalando que Auschwitz es como un terremoto que destruye todos los aparatos que había para medirlo.

Las conminaciones a guardar silencio o a tomar recaudos tan excepcionales como el suceso que se intenta captar han tenido fuerte impacto en el campo del arte. Sin duda, uno de los íconos más fuertes para referir la indecibilidad del exterminio judío es la siguiente frase de Adorno: “Escribir un poema después de Auschwitz es un acto de barbarie”. Explotado en su más estricta literalidad o desfigurado como una prohibición sin matices a toda expresión literaria, este interdicto ha servido para llenar miles de páginas sobre el desplome de la cultura y –más aún– de toda posibilidad de lenguaje sobre los campos de exterminio. Su influencia fue determinante en varias generaciones de intelectuales (Günter Grass cuenta que sus primeras obras poéticas fueron una tentativa de respuesta

<sup>6</sup> Haidu, Peter. “La dialéctica de lo inefable. El lenguaje, el silencio y los relatos de des-subjetivación”, en: Friedlander, Saul (comp.). *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la solución final*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2008.

a la sentencia de Adorno), y hasta el día de hoy se lo sigue citando, alegremente, como modelo a seguir.

Pero el sentido de la frase de Adorno posiblemente no sea una interdicción tan lapidaria ni tampoco una objeción tan burda como suena si se la lee sin contextualizarla. Señala, tal vez, la inmensa vergüenza del arte frente al sufrimiento, al tiempo que alerta sobre la necesidad de volver a pensar la relación del lenguaje con la experiencia. Si así fuera, la frase conectaría con una convicción que atraviesa –sin anularlos– los escritos más lúcidos de quienes vivieron sumergidos en el horror. Esa convicción podría resumirse así: las palabras nunca estarán a la altura de la herida que designan.

Primo Levi, al igual que otros testigos, era consciente de la distancia que debía cubrir el lenguaje para aproximarse a la pesadilla del *lager*. “*Del mismo modo que nuestra hambre no es la sensación de quien ha perdido una comida, así nuestro modo de tener frío exigiría un nombre particular. Decimos ‘hambre’, decimos ‘cansancio’, ‘miedo’ y ‘dolor’, decimos ‘invierno’, y son otras cosas*”, escribe en su primer libro. La escena de *Si esto es un hombre* en la que un grupo de prisioneros orina mientras corre para llegar a tiempo al reparto de comida puede ciertamente ser representada, se ofrece en última instancia como imagen que podrá perdurar o no en la memoria de los lectores. Pero lo que –al parecer– no puede ser dicho, sino apenas interrogado, es el oscuro fondo del mal que la hizo posible. Es algo que algunos prisioneros comprendían de inmediato: “*Entonces, por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa*”.<sup>7</sup>

Hay una imagen un poco forzada, pero frecuente, que convierte al sobreviviente en un ser afásico, silenciado por la magnitud del horror. El propio término “sobreviviente” designa ya a una rara especie de hombre, alguien que no debería estar presente, un agujero en la máquina fúnebre, y que, además, suma a su absoluta excepcionalidad la condición de no poder traducir su experiencia a algún lenguaje conocido. Su palabra ha sido clausurada.

Hay otra frase muy manoseada de Levi: “*Tal vez lo que pasó no puede ser comprendido, e incluso no debe ser comprendido, en la medida en que comprender es casi justificar*”. Bruno Bettelheim señalaba algo muy similar cuando confesaba que su trabajo de entender la psicología de los prisioneros no podía –bajo ningún punto de vista– extenderse a los verdugos, en la medida en que ingresar en el mundo de motivaciones de los SS podía ponerlo muy cerca de la fatal ecuación entre comprensión y perdón.

Levi nunca se ajustó al retrato del sobreviviente callado por el horror (“¡cuidado con el *pathos* de lo inefable!”, advierte Alain Finkielkraut), ni se refugió

<sup>7</sup> Levi, Primo. *Si esto es un hombre*. Barcelona, Muchnik, 1995.

tanto como se cree en una supuesta negativa a comprender. Más bien se movió en sentido opuesto. Es por eso que Tzvetan Todorov puede señalar lo siguiente: “A fuerza de comprender, Levi acaba por hacer suyo el deseo de los demás de destruirle. A fuerza de ver los aspectos humanos de sus asesinos, se queda sin recursos para luchar contra el veredicto de muerte que pronunciaron contra él”.<sup>8</sup> No callar, no claudicar, incluso cuando el viaje por la zona gris desafía todos los parámetros conocidos de comprensión y desfigure continuamente el paisaje de lo que hasta entonces podía considerarse humano. Levi se esforzó hasta el agotamiento para extraer las palabras necesarias desde la profundidad de su humanidad humillada y, quizás, irremediabilmente dañada. Su obra sobre los campos, tanto como sus continuas intervenciones públicas, dieron forma a otro reclamo de Adorno, ya no una maldición lanzada contra el arte y el lenguaje, sino un nuevo imperativo categórico: “Pensar y actuar de modo que Auschwitz no se repita”.

### Historias, ficciones, imágenes y dogmas

Como caso paradigmático de evento que destruye la credibilidad de las epistemologías preexistentes, la “Solución final” ha puesto en crisis los patrones tradicionales de comprensión histórica. Ni siquiera hay acuerdo, como se sabe, acerca del término para referir lo sucedido. ¿“Holocausto”, “Shoá”, “Solución final”? Cada término privilegia un determinado enfoque que, a su vez, solapa ciertos aspectos. Hablar de “Solución final” implica comprender el exterminio como un problema social y político que atraviesa siglos de historia europea y encuentra su desenlace en el crimen ontológico y, a la vez, netamente técnico perpetrado por el nazismo. Pero no es un problema menor que la expresión se desprenda de la jerga burocrática y eufemística de los propios verdugos. “Existe la posibilidad de que, al recurrir a términos como el de ‘aniquilación’ o el de ‘Solución final’, se reproduzca –inadvertidamente– la terminología nazi”, señala Dominick LaCapra.<sup>9</sup>

El término “Shoá” ha sido utilizado cada vez con mayor frecuencia, sobre todo a partir del filme del mismo nombre (*Shoah*) realizado, en 1985, por Claude Lanzmann. Sin embargo, existen también objeciones en relación a su pertinencia: se puede traducir “secularmente” como “catástrofe”, pero el mundo lingüístico del que procede es inevitablemente bíblico y contiene –por lo tanto– connotaciones que no todos están dispuestos a admitir. Según numerosas referencias, *Shoá* es un desastre enviado por Dios, lo cual supone un serio

<sup>8</sup> Todorov, Tzvetan. *Frente al límite*. México DF, Siglo XXI, 1993.

<sup>9</sup> LaCapra, Dominick. “Representar el Holocausto. Reflexiones sobre el debate de los historiadores”, en: Friedlander, S., op. cit.

obstáculo para las perspectivas historiográficas que conciben al crimen como una eficiente ingeniería de liquidación que no admite ningún residuo metafísico a la hora de ser explicado.

Dominick LaCapra ha insistido en la necesidad de no obsesionarse con ningún término en particular, aunque se inclina por el de “Holocausto”, limitando sus alcances. *“Al tratar fenómenos fronterizos –indica LaCapra–, inevitablemente se corre el riesgo de repetir la tendencia a desviarse hacia la elevación sacrificial o hacia la reducción burocrática. No obstante, creo que hay –al menos– tres motivos para utilizar el concepto de ‘Holocausto’, aun si se tiene conciencia de su índole problemática y no se le quiere otorgar un rango privilegiado”*. LaCapra argumenta que “Holocausto” es, a la vez, *“menos burocrático y menos banal que algunas otras alternativas”*. El concepto está en boca de las propias víctimas y *“hay razones rituales y éticas para respetar esa elección”*. Por último, *“el uso bastante extendido del término, incluyendo su uso por parte de quienes no fueron víctimas, hasta cierto punto lo ha hecho algo de rutina y ha ayudado a contrarrestar sus connotaciones sacrificiales, sin reducirlo completamente a un cliché, si bien hay que cuidarse de su papel en lo que Alvin H. Rosenfeld ha denominado ‘la pornografía del Holocausto’, promovida –en especial– por la divulgación y la comercialización en los medios de comunicación”*.

De todos modos, no es infrecuente que el debate sobre el exterminio convoque perspectivas múltiples y –a menudo– irreconciliables, tanto seculares como religiosas, y la mayoría de las veces atadas a los contextos de enunciación que tienen que ver con la nacionalidad, el sentido de pertenencia o la edad, entre otras variables. Para Martin Broszat, una de las voces que intervino en el *Historikerstreit*, el “debate de los historiadores alemanes” que hizo eclosión en 1986, una serie de posturas proviene de *“judíos con necesidades especiales de representación”*.<sup>10</sup> Broszat señala que *“al enfrentarse a los inefables sucesos del Holocausto, muchos judíos han llegado a considerar indispensable un recuerdo teológico ritualizado y casi histórico, entremezclado con otros elementos de la experiencia judía básica del mundo y de la historia, junto a la mera reconstrucción histórica de hechos. Pues la inconmensurabilidad de Auschwitz no se puede abordar de otra manera”*. Peter Haidu llega casi al mismo lugar cuando establece que *“la inefabilidad del Suceso –como prefiere llamarlo–, el horror que asalta al historiador cuando su mirada se posa en los documentos que investiga, se adentra en una tradición de inefabilidad propia de las apariciones de lo divino”*.

El debate sobre los límites de la representación ha seguido diversos canales. Pensadores como Elie Wiesel y George Steiner han teorizado en torno al silencio como postura epistemológica pertinente frente al Holocausto. Haidu

<sup>10</sup> Expresión utilizada por Dominick LaCapra para caracterizar la postura de Martin Broszat, en: Friedlander, S., op. cit.

lo caracteriza como “*un abordaje ético y religioso del Suceso, que lo enfoca con un necesario sentido de responsabilidad hacia los muertos, su sufrimiento y la piedad que cuadra ante el Suceso*”. Este enfoque está en las antípodas de las teorías textuales “seculares” y de raíces posmodernas como la de Hayden White, que introduce una perturbadora cuota de relativismo en la historiografía sobre el Holocausto al establecer que la historia negocia con elementos de la ficción. No como una fragilidad eventual, “*sino como el precio inevitable –piensa Haidu– de estar constituidas como pensamiento e investigación textualizados*”. La historia es –fatalmente– texto, metaforización. El caso es que –aun situándose en polos opuestos– las reverencias hechas al mutismo, entendido como límite gnoseológico, y las posturas que introducen lo ficcional como elemento imprescindible de las narrativas históricas pueden llevar a una misma actitud claudicante y a su correspondiente apelación al silencio.

Un debate paralelo se ha dado no tanto ya en el plano de los señalamientos de una imposibilidad epistemológica, sino en torno a los límites éticos, denunciando con persistencia una metaforización ilegítima, ofusadora e inmoral del Holocausto. En un extremo de esta posición se ubican Claude Lanzmann y otros autores, que –a partir de su condena a la posibilidad de que haya imágenes de este suceso– establecen una serie de dogmas de lo inimaginable.

“Quien no pierda el juicio ante ciertas cosas, no tiene juicio”, estableció Lessing. La sentencia reverbera –sin duda– en la siguiente posición de Lanzmann: “Si hay algo que considero un escándalo intelectual es la tentativa de entender la *Shoá* históricamente, como si hubiera alguna génesis armoniosa para la muerte. Para mí, el asesinato es un acto incomprensible; hay momentos en que comprender es la locura misma”.

A menudo, los dos grandes canales de impugnación –el que señala la irrepresentabilidad en términos de imposibilidad, de colapso del intelecto y la palabra, y el que establece una prohibición en términos éticos– se mezclan y producen un canon, un sistema de tabúes del Holocausto y su correspondiente mundo lingüístico ceremonial.

Imre Kertész ha descrito con crudeza su reacción frecuente y el estado de ánimo con que se enfrenta a las obras sobre Auschwitz, una comunidad de memoria que es –al mismo tiempo– una comunidad emotiva: “*Miradas temerosas se aferran a cada línea de las obras sobre el Holocausto –escribe el autor de Sin destino–, a cada centímetro de cualquier película que mencione el Holocausto. ¿Es creíble la descripción, es exacta la historia, dijimos realmente eso, sentíamos realmente así, se hallaba el cubo precisamente en aquel rincón del barracón, eran efectivamente así el hambre, la lista, la*

<sup>11</sup> Kertész, Imre. *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*. Barcelona, Herder, 1999.

selección?”.<sup>11</sup> A esta meticulosidad en cuestiones de fidelidad de lo narrado o filmado (lo que Andreas Huyssen llama el “*terror a la pérdida de realidad en la representación*”)<sup>12</sup> se suman veredictos más terminantes. Entre los más conocidos y fecundos (pues han fertilizado toneladas de letra unilateral sobre los filmes que trataron el tema) está el breve ensayo *De la abyección*, de Jacques Rivette, sobre la película *Kapo* (1960), de Gillo Pontecorvo. En particular sobre un *travelling* que incluye el filme, calificado de obsceno. “*Lo menos que se puede decir es que, cuando se acomete una película sobre un tema como éste (los campos de concentración), es difícil no proponer, previamente, ciertas cuestiones; pero todo transcurre como si, por incoherencia, necesidad o cobardía, Pontecorvo hubiera decidido descuidar planteárselas*”, advierte Rivette al comienzo de su texto.<sup>13</sup> Tras descartar el realismo cinematográfico a la hora de medirse con un fenómeno como el *lager*, el crítico de *Cahiers du Cinéma* denuncia: “*Cualquier tentativa de reconstitución o de enmascaramiento irrisorio o grotesco, cualquier enfoque tradicional del ‘espectáculo’ denota voyerismo y pornografía*”. Luego viene el famoso pasaje en el que Rivette pide observar el plano en el que Riva, personaje de la película, se quita la vida lanzándose sobre la alambrada eléctrica. Escribe Rivette: “*Aquel que decide, en ese momento, hacer un travelling de aproximación para encuadrar el cadáver en contrapicado, poniendo cuidado de inscribir exactamente la mano en un ángulo de su encuadre final, ese individuo sólo merece el más profundo desprecio*”.

En los últimos años, al menos desde los '90 y el surgimiento del llamado “giro de la memoria”, sin duda la oposición clásica para determinar lo que puede o no hacerse se ha venido dando entre las películas *Shoah*, de Claude Lanzmann, y *La lista de Schindler*, de Steven Spielberg. La primera –el antecedente ineludible es *Noche y niebla* (1955), de Alain Resnais, que Serge Daney calificó como el “antiespectáculo” por excelencia– es pensada como un paradigma del rechazo a la estetización del horror, mientras que la segunda es presentada –casi sin excepciones– como el máximo ejemplo de la “disneyficación” a la que puede conducir la maquinaria de Hollywood cuando se mide con un acontecimiento tan delicado. Durante nueve horas, *Shoah* destruye toda ilusión de que es posible tener imágenes del exterminio, en un extenuante y coactivo ejercicio fílmico que jamás se distancia de la convicción de Lanzmann de que la representación del Holocausto es imposible, mientras que *La lista de Schindler* se erige como un relato bastante convencional, que –ingenuamente– no se pierde ni siquiera

<sup>12</sup> Huyssen, Andreas. *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 2002.

<sup>13</sup> Baecque, Antoine de (comp.). *Teoría y crítica de cine. Avatares de una cinefilia*. Barcelona, Paidós, 2005.

la inserción de un *happy end*: la escena –para muchos, infame– de las duchas utilizadas para gasear judíos, de las que –por obra de la fantasía– finalmente cae agua, en vez de “Zyklon B”.

Lanzmann no busca construir un catálogo de crímenes, no busca explicar un hecho para el que no tiene respuestas. Lo que persigue es restituir, en el presente, la realidad escandalosa del asesinato masivo. *Shoah* es una película extrema, desmesurada, que deja al espectador de cara frente al mal y lo obliga a una experiencia abrumadora. Pero la incomodidad que genera no reside en imágenes escabrosas o en escenas que representen el horror. El horror surge –por el contrario– de ese gran poema fúnebre que se va armando con los relatos de los entrevistados y del contrapunto incesante que generan las tomas de los rieles, de los sitios donde hubo fosas comunes y de los campos de la muerte, que hoy son campos cubiertos de césped.

*Shoah* requirió un director sin miramientos y capaz de gestos tan excesivos como el fenómeno del que trata, incluida la impiedad, incluido el odio. En respuesta a una pregunta sobre Franz Suchomel, un ex miembro de las SS que –en la película– describe las matanzas en el campo de Treblinka, Lanzmann respondió que él hubiera deseado “matarlo con la cámara”. Declaraciones como ésta explican buena parte de las decisiones estéticas que están detrás del filme.

A Lanzmann le llevó 11 años rodar la película. Filmó 300 horas y dejó 570 minutos. El resultado es una metáfora gigantesca, ineludible, más allá de sus excesos y más allá de sus equivocaciones (el filme resalta una especie de anormalidad o monstruosidad intrínseca a los polacos). La intensidad emotiva que alcanza la obra no es un excedente, sino uno de los fines perseguido por el realizador francés: “*Yo tenía necesidad de sufrir haciendo esta película –explícito, en una ocasión, el cineasta– (...). Tenía el sentimiento de que sufriendo yo mismo, una cierta compasión traspasaría a la película y permitiría –tal vez– a los espectadores pasar, ellos también, por una suerte de sufrimiento*”. Una idea a tono con la convicción nietzscheana de que sólo aquello que no deja de doler permanece en la memoria, y que Theodor Adorno retomó en clave estética al señalar que “al individuo debería permitírsele tener tanta angustia como requiere la realidad”. La película de Lanzmann seguramente ha dado forma a esa exigencia.

Pero el filme y su director exigen mucho más. En una de las primeras escenas de *Shoah*, un sobreviviente del campo de exterminio de Chelmino sentencia: “Esto no puede contarse. Nadie puede representar lo que ocurrió aquí. Es imposible. Nadie puede comprenderlo”. No es sorprendente que el trajinado tópico de la inefabilidad de Auschwitz funcione casi como apertura del filme. Lanzmann desprecia las imágenes de archivo. Su filme no utiliza ninguna. No hay imágenes de los campos de exterminio: eso es lo que *Shoah*

dice durante más de nueve horas. Lo que se debe hacer, entonces, es construir a partir de la nada.

Lanzmann sostuvo una conocida polémica con Jean Luc Godard: “Él decía que un periodista con 20 años de investigación por delante encontraría las imágenes de las cámaras de gas –recuerda Lanzmann en una entrevista con el diario *El País*–. Es absurdo. ¿Se lo imaginan? Las cámaras de gas estaban a oscuras; en ellas gaseaban juntas a más de 3.000 personas, en la más completa oscuridad. Tres mil personas que trepaban unas a otras, huyendo del suelo. Los niños quedaban abajo, con las sienes reventadas. Era el combate de la muerte. ¿Quién quiere imágenes de eso? Eso no serviría para nada, no se podría ni mirar”.

“Shoah es una película sobre la radicalidad de la muerte y la radicalidad de la exterminación –prosigue Lanzmann en la citada entrevista–. Y para afrontar radicalmente esa realidad, sólo cabe una película como ésta, no hay otras posibilidades.”

En *Imágenes pese a todo*, Georges Didi-Huberman ha discutido con la escolástica que legisla sobre los modos de representación del Holocausto a partir de la negación de todo posible registro del exterminio. El filósofo e historiador del arte indaga las vías de conocimiento –nunca total, pero conocimiento “pese a todo”– que se abrirían a partir de cuatro fotografías que miembros del *Sonderkommando* de Auschwitz-Birkenau lograron realizar en agosto de 1944. Lo que sigue es una respuesta a Lanzmann y a las abundantes posiciones teóricas que, haciendo pie en *Shoah*, envían a toda imagen sobre el exterminio al infierno de lo imposible: “Basta posar una vez la mirada sobre las imágenes de Auschwitz para sentir que ya no es posible hablar del lager en los términos absolutos –en general, bien intencionados, aparentemente filosóficos; en realidad, perezosos– de lo indecible y de lo inimaginable”.<sup>14</sup> “Estamos de acuerdo –agrega Didi-Huberman– en que la imagen total de la Shoá no existe, pero no porque la Shoá sea inimaginable de hecho”. Y remata: “No será prohibiendo que nos imaginemos la Shoá como mostraremos mejor la ausencia de los muertos”.

### **La historieta del Holocausto**

La búsqueda de un único modo lícito de representar el Holocausto está fuertemente atada al establecimiento del genocidio judío como un hecho incomparable, radicalmente singular y desconectado de otros sucesos, un tema que –en los debates historiográficos– sigue generando posturas adversas. Pero en un

<sup>14</sup> Didi-Huberman, Georges. *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*. Barcelona, Paidós, 2004.



plano cultural más amplio, el problema que se plantea acerca de la memoria del Holocausto tiene actualmente otras aristas. A diferencia del contexto en que apareció la obra de Primo Levi, las tres últimas décadas no están caracterizadas por el peligro del olvido o la palabra cancelada de los sobrevivientes, sino por la ubicuidad del tema, la proliferación de imaginación sobre el Holocausto. En su libro *La historia desgarrada*, Enzo Traverso ha estudiado y detallado las dificultades que –en un principio– tuvo el conjunto de la cultura europea de posguerra para comprender la naturaleza del genocidio y su efecto deformante en el rostro de la civilización occidental. Entre los años '40 y '50 del siglo XX, no sólo la opinión pública se mostraba renuente a interesarse por la catástrofe que acababa de suceder, sino que también los intelectuales demostraron una persistente ceguera. El “no es posible” antecedió a un todavía hipotético “nunca más”. Hoy existe, por el contrario, una abismal superposición de narrativas, imágenes y discursos.

*Maus*,<sup>15</sup> de Art Spiegelman, es quizás el producto artístico sobre el Holocausto y sus consecuencias más original de las últimas décadas. Se trata de una historieta, en dos tomos, capaz de poner en crisis el modelo de interpretación que obliga a ponerse del lado de *Shoah* o bien, del lado de *La lista de Schindler*.

Comenzó a publicarse como un cómic alternativo en la revista *Raw*, una publicación entre el *under* y la vanguardia que Spiegelman dirigía junto a su mujer, a fines de los '70. En 1994, dos años después de que *Maus* obtuviera el Pulitzer (es la única historieta que ha merecido este premio), salió la primera edición en castellano, con traducción de César Aira.

La historieta (también cabe en el género de novela gráfica) está protagonizada por animales: las víctimas, judías, tienen cabeza de ratón; los nazis, de gatos y los polacos, de cerdos. Vladek Spiegelman es un sobreviviente de Auschwitz que rememora la historia de su persecución a pedido de su hijo, el propio Art Spiegelman, a la vez narrador y uno de los protagonistas de *Maus*.

La analogía básica con el sangriento juego del gato y el ratón es llevada al primer plano por Spiegelman, pero enriquecida con resonancias históricas, asumiendo –en la trama– la zoología fantástica nazi, que presentaba al judío como un roedor portador de peste. Esa visión paranoica alcanzó uno de sus máximos exponentes en el filme propagandístico *El judío eterno*, encargado por el Tercer Reich, en 1940, al director Fritz Hippler, en el que la diáspora judía era mostrada como un aluvión de ratas que dominaba el planeta.

Spiegelman utiliza una serie de estrategias destinadas –como señala Andreas Huyssen en su excelente ensayo sobre *Maus* incluido en el libro *En busca del*

<sup>15</sup> Spiegelman, Art. *Maus I. Mi padre sangra historia y Maus II. Y aquí comenzaron mis problemas*. Buenos Aires, Emecé, 1994.

*futuro perdido*— a sabotear las reacciones automáticas del lector, como la de caer en la compasión o —más sencillamente— verse abrumado por el espanto. La de *Maus* es una memoria en ruinas, que asume —“desde el vamos”— que su relato será “inauténtico”, ya que está basado en un par de fotografías, películas y recuerdos ajenos. Al mismo tiempo, el cómic produce un poderoso efecto de autenticidad, al enunciar en la historia —mediante continuos *inserts* en el relato central— una serie de tópicos vinculados a los vacilantes movimientos en busca del pasado: el fenómeno de saturación de memoria, por el cual el hijo de un sobreviviente se ve perturbado por hechos que no vivió; la cuota de ficción que intoxica los recuerdos; o el temor a que la red del arte deje caer pedazos demasiado grandes de realidad.

Evitar el sentimentalismo y la identificación empática con las víctimas es una consigna tácita en la historieta, que encuentra en la problemática relación de Spiegelman con su padre una de sus aristas más interesantes. *Maus* pone magníficamente en escena el mundo psíquico del autor, literalmente poseído por un horror que no padeció, pero al que se ve obligado a dar respuesta. “*Crecí oyendo decir a mis padres (...) que el mundo es un lugar increíblemente peligroso y que, por ello, siempre hay que estar preparado para escapar*”, explicó Art en una entrevista con el diario *Forward*, la publicación norteamericana en la que aparece *A la sombra de ninguna torre*, su cómic sobre los atentados del 11 de setiembre de 2001.

En *Maus*, no es simpatía ni ternura el efecto predominante que produce el retrato actual de Vladek, cuyas viejas y legítimas astucias de sobreviviente adquieren un carácter grotesco cuando son reproducidas en el presente, en forma de egoísmo, brutalidad y hasta racismo. Las humillaciones que sufrió no convierten automáticamente al padre de Art en una buena persona.

Una de las razones por las que el cómic sortea el peligro de utilizar al Holocausto como sencillo telón de fondo de una trama melodramática de índole familiar (un hermano muerto durante la guerra y una madre que se quita la vida contribuyen a darle tensión dramática al relato, que no evita pinceladas de humor) es la continua reflexión autocrítica sobre los obstáculos para narrar el tema. Hayden White anota: “*El contenido manifiesto de la historieta de Spiegelman es la saga del esfuerzo que el dibujante debe hacer para sonsacarle a su padre la historia de lo que vivieron sus progenitores durante el Holocausto. De esta forma, el relato del Holocausto que se narra en el libro está enmarcado por el relato de cómo se llegó a contar ese otro relato. Pero el contenido explícito de ambos relatos, el del marco y el enmarcado, están comprometidos por su alegorización —por así decirlo— como un juego de gato, ratón y cerdo, en el que todos —autores, víctimas y espectadores en el relato del Holocausto, y Spiegelman y su padre en el relato de esa relación entre ambos— acaban pareciéndose más a una bestia salvaje que a*

*un ser humano*".<sup>16</sup> En opinión de Andreas Huyssen, la animalización de los personajes es una de las estrategias gráficas que impiden la empatía de los lectores ("*Uno no se identifica con ratones*", señala el ensayista) y el relato apaciguador que promueve, por ejemplo, el buen alemán Oskar Schindler en el filme de Spielberg.

Y hay todavía otra vuelta de tuerca. En el capítulo dos del segundo tomo, titulado "Auschwitz (el tiempo vuela)", Art Spiegelman aparece ya no como animal, sino como una persona que lleva puesta una máscara de ratón. Lo mismo sucede con el resto de los personajes. "*Como si a la larga –escribe Huyssen– la metáfora animal no pudiera mantenerse, como si sucumbiera bajo su propio peso.*" En vez de cerrar la historia, Spiegelman abre un nuevo abismo a los pies del trabajo que había venido realizando. Al fin y al cabo, ¿no será todo una mascarada? ¿Es posible estar a la altura de la herida? "*Haga lo que hiciere, siempre será poco comparado con haber sobrevivido a Auschwitz*", le dice Art a su psicoanalista, quien a su vez –como para dejar en claro que es casi imposible salir del círculo– es también un sobreviviente.

Sin duda, uno de los elementos que contribuyen a los efectos desconcertantes de esta sátira agri dulce es la mezcla que propone entre un género "bajo" (netamente inscripto como producto de la cultura de masas, a la que se le reprocha tan a menudo la banalización del exterminio) y sucesos de trascendente valor histórico, filosófico, estético y psicológico.

Como en la segunda parte de "El Quijote", en la que un personaje lee las andanzas del ingenioso hidalgo, en el segundo tomo de *Maus* se habla del éxito de la primera parte de la historieta. Mediante el recurso de la representación dentro de la representación, el cómic se ha convertido en un *best seller* que las productoras se disputan para hacer adaptaciones filmicas y televisivas, y también para lanzar una línea de *merchandising* "Maus". Vladek ha muerto hace cinco años. Art lucha con el recuerdo de su madre muerta, con el imperativo de recordar (y de recordar adecuadamente) y con la inmanejable industria cultural que ha transformado su trabajo en un producto para consumo. "¿Tengo derecho a escribir relatos divertidos?", se preguntaba Primo Levi cuando "Damiano Malabaila" le prestó la máscara que le permitió publicar *Historias naturales*. "¿Tengo derecho a dibujar el horror y convertirlo en un *best seller*?", se pregunta Art.

Los escrúpulos del dibujante y protagonista están –una vez más– insertos en la trama, y Spiegelman propone el interrogante sobre si es legítimo comercializar el exterminio con una resolución gráfica original y valiente. Los

<sup>16</sup> White, Hayden. "El entramado histórico y el problema de la verdad", en: Friedlander, S., op. cit.

tiempos y los espacios se mezclan en el dibujo de contratapa, que muestra un plano vial de Nueva York inserto en un mapa del complejo Auschwitz-Birkenau; asimismo, el dibujante aparece con uno de los característicos trajes que usaban los internos de los campos, retratándose –en definitiva– como preso de un pasado que se enrosca en el presente. Aunque lo decisivamente perturbador no es la superposición geográfica y temporal, sino el hecho que las rayas negras y blancas del traje de prisionero continúen en las líneas del código de barras de la publicación, modo en que el presente tatúa irremediabilmente a este eficaz, atormentado y conmovedor esfuerzo por narrar el pasado.

## Lucha de la literatura del exilio\*

La entrega del poder a los fascistas en Alemania el 30 de enero de 1933, con sus graves consecuencias para la libertad política, artística y personal, provoca pronto un “éxodo del espíritu”.

Junto a muchos otros grupos, resultan primeramente afectados los escritores políticamente “no deseados” y, poco tiempo después, los “racialmente” no deseados. Con frecuencia coinciden ambos motivos de proscripción en una sola persona, pues muchos escritores judíos se marchan por motivos políticos al extranjero, para rendir allí su aportación en la lucha contra Hitler. Los exiliados no eran –ni mucho menos– todos izquierdistas, también se largan conservadores, así como demócratas burgueses, reformistas, socialistas revolucionarios, comunistas con o sin carné, individualistas sin vinculación política y cristianos. A menudo sólo coinciden en una negación: en la repulsa al régimen nazi.

En muchos escritores es de apreciar una asombrosa politización, engendrada por el curso de los acontecimientos y la consternación personal. Precisamente en autores que hasta entonces se habían sustraído a la “presión político-partidista” –Thomas Mann es el ejemplo más destacado en este sentido– se produce un decidido abandono de la separación estricta entre arte y política.

Pero también aquella parte de la literatura del exilio que no se ocupa directamente de la política como tema propio está troquelada por las condiciones actuales de su producción y por las experiencias, tanto públicas como privadas, de sus autores. En consecuencia asume otra calidad, distinta a la de la literatura de autores no fascistas que permanecen en el Tercer *Reich*.

Al exilio van tanto celebridades cuanto desconocidos; o sea, escritores que –por razón de su éxito literario– cuentan con relaciones internacionales o,

**Sigrid Schneider**, Doctora en Filosofía. Colaboradora científica en el Instituto de Publicidad de la Universidad de Münster.

\* En: Schoenberner, Gerhard (ed.). *Artistas contra Hitler. Persecución, exilio, resistencia*. Cologne, Greven & Bechtold GmbH., 1984. Trad.: Luis Martínez.

por lo menos, disponen de amigos y agarraderos, y aquellos otros que, antes de 1933, habían publicado pocas cosas en Alemania, de modo que, además de la patria, pierden simultáneamente la base de despegue para su ulterior trabajo creador. Algunos sienten esta situación como reto, encajan el nuevo comienzo como oportunidad y crean en el exilio sus obras más significativas. Pero muchos se vuelven personas amargadas por los problemas materiales, lucha cotidiana por la existencia, dificultades —a menudo, insolubles— en la adquisición y prórroga de los papeles vitalmente necesarios. Anna Seghers ha descrito esto de modo impresionante, por propia visión, en su novela *Tránsito* (1944). Así caen en la resignación pasiva ante el aislamiento espiritual, la angostura social que padecen y la enorme dificultad de escribir bajo semejantes circunstancias. Es grande el número de los que viven su exilio como desgracia, que acaba por quebrantarlos. Entre los que buscan la muerte huyendo de las torturas y asesinato atroz por los nazis, o sintiéndose interior y exteriormente arruinados se suicidan por desesperación, se encuentran Tucholsky, Ernst Toller, Ernst Weiss, Stefan Zweig, Walter Benjamin, Egon Friedell; en cierto modo, Klaus Mann.

En vista de las tremendas dificultades, resulta asombroso que en el exilio se haya engendrado una creación tan vasta y significativa y hayan tenido lugar actividades y debates literarios y políticos con vivacidad tan fulgurante. Muchos escritores actúan en partidos del exilio, participan en la Guerra Civil Española y en la Segunda Guerra Mundial. Las discusiones políticas desarrolladas en periódicos y revistas del exilio, con participación de escritores, reflejan fuertes controversias en torno a la cuestión de la corresponsabilidad por la victoria del nazismo, así como sobre las actuales y futuras posibilidades de actuación antifascista. Se cifran grandes esperanzas en la Comisión preparatoria de un Frente Popular Alemán, que dirigía Heinrich Mann, y en cuyas actividades participaban numerosos escritores, junto a políticos y publicistas exiliados. Pero por incompatibilidad de ideas y puntos de vista fracasan, en definitiva, sus gestiones para formar un frente unido de contrarios a Hitler.

El Primer Congreso de Unión General de Todos los Escritores, celebrado en Moscú en 1934, en el cual participan algunos autores fugados de Alemania como Oskar Maria Graf, Klaus Mann, Johannes R. Becher, Franz Carl Weiskopf, Toller, Friedrich Wolf, entre otros, fue rico en consecuencias para la discusión y el desarrollo teórico-literarios, más allá del campo de la literatura del exilio. Allí se trató acerca de la relación entre arte y realidad, se expusieron concepciones socialistas sobre el realismo, cuya influencia se hace sentir más tarde, en el debate sobre el expresionismo que surge tres años después. Esa discusión se desarrolla en la segunda mitad del decenio del treinta a través de diversas revistas, principalmente publicadas en la Unión Soviética, con la participación de destacados representantes del exilio alemán, como Georg

Lukács, Ernst Bloch, Bertolt Brecht, Klaus Mann, Herwarth Walden, Gustav von Wangenheim y, no en último lugar, Anna Seghers. Tras el congreso de Moscú, sigue en 1935, en París, el Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, en el cual participan delegados de numerosos países europeos y de ultramar. Escritores del exilio colaboran notablemente en la organización del congreso. Aun cuando se hace patente la decidida actitud de solidaridad antifascista, no obstante aflora claramente en los debates la heterogeneidad de las ideas.

Los literatos antihitlerianos establecen –en casi todos los países “asilantes”– puntos de apoyo, mediante clubes y organizaciones; por ejemplo, el SDS (Escritores Socialistas Alemanes) en el exilio (con sede en París, secciones en otros países); el Centro PEN (Poets, Essayists, Novelists) de autores de lengua alemana en el extranjero y la Liga Libre de Cultura Alemana (ambos en Londres); la Biblioteca Alemana de la Libertad (París); el Club Heinrich Heine, en México; el Club Bert Brecht, en Praga; la Liga Cultural Germano-Americana; la German Writers Association, en Nueva York, y otras muchas organizaciones. Desde estas bases de actuación se consigue, hasta el comienzo de la guerra, contrabandear escritos camuflados a Alemania; por ejemplo, una extensa antología de literatura del exilio: *Alemán para alemanes* (1935).

Base existencial de la literatura del exilio son las editoriales que la publican. Pronto hay nuevas fundaciones, reanudaciones de editoriales prohibidas en Alemania y también secciones alemanas de casas editoriales extranjeras. Algún autor, que no encuentra otra posibilidad, publica en autoedición; algunas obras circulan exclusivamente a base de copias. Los editores del exilio tienen que enfrentarse con considerables problemas. No disponen del capital necesario, ni de suficientes máquinas, ni de posibilidades de distribución. La expansión de Hitler en Europa, desde 1938 –y todavía más en el año siguiente al estallido de la guerra–, destruye el trabajo editorial en los países afectados e incrementa las dificultades en los demás, por la desaparición de grandes zonas de venta. Por añadidura perjudican el negocio las prácticas nazis de vender a precios “tirados”, en el extranjero, libros prohibidos e incautados en Alemania.

Bajo semejantes condiciones son pocas las empresas que pueden subsistir, dirigidas por editores exiliados y, principalmente, dedicadas a imprimir literatura del exilio. En Praga lo consigue la editorial Malik Verlag, de Wieland Herzfelde; en París, las dos editoriales conducidas por Willi Münzenberg: Editions du Carrefour y Edition Prométhée. Tras su separación del KPD (Partido Comunista de Alemania), Münzenberg funda, en Estrasburgo, la editorial Sebastian Brant Verlag, que persiste hasta 1939. En Suecia existía, desde 1938, una de las editoriales más importantes del exilio, la Bermann-Fischer Verlag de Estocolmo, que –por lo pronto– en 1936 se había escapado a Austria. Además

de las *Obras completas* de Thomas Mann, esta casa publicó novelas de Alfred Döblin, Stefan Zweig y Franz Werfel, y por añadidura, literatura mundial moderna, en traducciones alemanas. En EEUU no había más que una editorial, la Aurora Verlag, fundada en 1944 como empresa colectiva de varios autores (concretamente, Graf, Feuchtwanger, Brecht, Döblin y Heinrich Mann), pero sólo publicó doce títulos. Distintamente, en México funciona, desde 1942 hasta 1946, una editorial exitosa, con distribución a escala mundial: El Libro Libre, con autores como Anna Seghers, Lion Feuchtwanger, Heinrich Mann, Theodor Plivier, Egon Erwin Kisch, entre otros.

Apoyan considerablemente a la literatura alemana del exilio editoriales como Querido y Allert de Lange, en Ámsterdam; Oprecht, en Zúrich; y la Cooperativa Editorial de Trabajadores Extranjeros, en Moscú. En ciertos casos mediante generosos anticipos y arreglos sobre honorarios, estas casas hacían de mecenas de los autores que no figuraban en el pequeño grupo de la cúspide de ingresos, como Vicki Baum, Feuchtwanger, Stefan Zweig, Thomas Mann. Las secciones alemanas de Querido y Allert de Lange estaban dirigidas por emigrantes alemanes entendidos en la materia: Fritz Landshoff, en una; Hermann Kesten y Walter Landauer, en otra. Hasta comienzos de 1940 editaron obras de más de cien autores del exilio; entre ellas, los libros de éxito de Vicki Baum y Erich Maria Remarque, los dos campeones de Querido, así como de Heinrich Mann, Joseph Roth, Gina Kaus, Döblin y Jakob Wassermann. Autores triunfadores como éstos no tenían la menor dificultad en colocar, para traducciones, sus libros en editoriales extranjeras. Sólo pocos consiguieron escribir en el idioma del país de residencia, como Ernst Erich Noth, que primeramente escribe en francés, y más tarde, incluso en inglés; Stefan Heym, cuya primera novela, *Hostages*, se convierte enseguida en *best seller*; o Arthur Koestler, que –asimismo– escribió en inglés.

Aparte de las editoriales, ofrecía posibilidades de publicación la prensa del exilio, y en menor amplitud, también la prensa del respectivo país “asilante”.

De la muy variada prensa del exilio –sobre todo, en la Europa de la preguerra– se citan, seguidamente, sólo las revistas más importantes en las que colaboraban escritores alemanes. En total había unas 430 publicaciones periódicas, pero de ellas sólo aproximadamente la mitad se editaba impresa; por tanto, muchas no podían llegar prácticamente a un público amplio, y a menudo aparecían nada más uno o pocos números suyos. Pero también hubo hojas que existieron varios años e incluso no suspendieron su publicación al final de la guerra. Todavía hoy sigue apareciendo la mayor publicación periódica de la emigración de lengua alemana, que entonces fue foro de la literatura del exilio en EE.UU.: *Der Aufbau*.

Función y tarea de la prensa del exilio era testimoniar la Alemania “mejor” reducida al silencio, preservar la herencia humanista, participar en la lucha



contra el fascismo con la palabra como arma. Además, servía de foro para debates políticos y teórico-literarios y, cada vez más, de puesto de comunicación entre los exiliados diseminados. Finalmente, ofrecía la posibilidad –para muchos, única– de publicar exteriorizaciones de opinión, prosa de ficción y, principalmente, poesía lírica.

Entre las revistas político-culturales del exilio figuraba *Neue Weltbühne*, semanario de política, cultura, economía, editado en Praga desde abril de 1933, primeramente por Willi Schlamm, y a partir de 1934, por Hermann Budzislowski, que siguió dirigiéndola en París, desde junio de 1938 hasta fines de agosto de 1939. *Neue Weltbühne*, que abogaba por un frente popular literario-cultural de acuerdo con la línea KPD, consiguió presentar una sección literaria y cultural significativa, con su gama políticamente amplia de autores izquierdistas, tales como Becher, Brecht, Feuchtwanger, Alfred Kerr, Heinrich y Klaus Mann, Ludwig Marcuse, Seghers, Berthold Viertel, Paul Westheim, Arnold Zweig, Tucholsky y muchos otros.

Para el contrapunto burgués, *Neues Tage-Buch*, editado por Leopold Schwarzschild en París (julio 1933 hasta mayo 1940), escriben también algunos de los antes citados, y además, escritores antihitlerianos de las más diversas tendencias políticas, concretamente Julius Bab, Joseph Roth, Hans Sahl, Ernst Toller, Paul Zech, Ernst Weiss, Franz Werfel y Stefan Zweig.

Por autodefinition son –en primer lugar– revistas literarias y culturales, aun cuando políticamente comprometidas: *Die Sammlung*, editada –desde septiembre de 1933 hasta agosto de 1935– por Klaus Mann en la editorial Querido Verlag, de Amsterdam, con amplio espectro de colaboradores; *Neue Deutsche Blätter*, revista mensual de cultura y crítica que aparece en Praga, con su redacción a cargo de Graf, Herzfelde, Seghers y Jan Petersen (éste, todavía residiendo entonces ilegalmente en Berlín); además, *Das Wort* (Moscú, julio de 1936 a marzo de 1939), revista literaria bajo la responsabilidad de Brecht, Feuchtwanger y Willi Bredel, que –con espíritu de frente popular– se entiende a sí misma como órgano sucesor de *Neue Deutsche Blätter* y dispone de amplio equipo de colaboradores. Aquí se desarrolla gran parte del debate “expresionistas-realismo” antes de que la revista fuera absorbida por *Internationale Literatur (Deutsche Blätter)*.

Asimismo importante –sobre todo, para autores izquierdistas– fue *Freies Deutschland* (Alemania Libre), órgano del grupo exiliado comunista alemán en México y del Comité Latinoamericano de Alemanes Libres, publicado desde noviembre de 1941 hasta junio de 1946. Distintamente, la revista bimensual de cultura alemana libre *Mass und Wert*, editada por Thomas Mann, con redacción a cargo de Ferdinand Lion y publicada por la editorial zuriquesa Oprecht Verlag (otoño de 1937 a otoño de 1940), era –más bien– un foro para intelectuales burgueses conscientes de su tradición, donde no tenían nada que hacer los co-

legas izquierdistas, o sólo por excepción encontraban sitio alguna vez, incluso Heinrich Mann publicó allí exclusivamente un artículo y nada más.

La amplia literatura que surge durante los años del exilio procede de representantes de casi todos los géneros y tendencias estilísticas, a excepción –naturalmente– de todas las modalidades populistas y fascistas. Dado que, en general, no fueron al exilio autores absolutamente apolíticos o no afectados por la política, no es extraño que allí surgiera una literatura que –en todo caso, indirectamente– refleja los condicionamientos políticos de su nacimiento. Feuchtwanger ha dicho lo siguiente a tal efecto: “A mí me parece que lo más intrínseco de las obras escritas por estos poetas en la época de su ostracismo está condicionado por sus circunstancias exteriores, por su exilio (...). El exilio no es una circunstancia casual accesorio, es la fuente de esas obras. No son los temas de estos poetas lo que ha cambiado por la proscripción, sino su carácter”.

Ciertamente escriben hasta el final las obras empezadas antes de la huída, sin que sea de apreciar en ellas el cambio de la situación en que se desenvuelve el trabajo creador. Esto requiere un esfuerzo tal que frecuentemente pone a prueba toda la voluntad del autor. Así, Robert Musil termina su obra *Hombre sin atributos* con la siguiente motivación: “*Cuando se ha empezado a construir un gran puente no se interrumpe el trabajo a la mitad, pues hay que intentar terminarlo, incluso con crecida de aguas y bajo la tormenta*”. Con este espíritu prosigue Thomas Mann su novela *José y sus hermanos*; Arnold Zweig, su ciclo *Grischa*. Pero incluso obras que –a primera vista– parecen incólumes de acontecimientos actuales se entienden –en general– como contraproyectos humanistas frente a la inhumanidad imperante y frente a la traición fascista a la “verdadera” Alemania y a su tradición cultural. Así, *Los cien días*, de Roth; los poemas de Paul Zech *Nuevo mundo* (Sudamérica); *Brasil, país del futuro*, de Stefan Zweig; la trilogía de Döblin *Tierra sin muerte...*; la novela de campesinos bávaros *Duro quehacer*, de Graf; *El derrochador pobre*, de Weiss, y otras muchas.

Con el incremento de la literatura políticamente motivada y orientada se acentúa la tendencia a abstenerse de intentos vanguardistas y experimentales y a aplicar formas tradicionales; esto resulta explicable por el deseo de lograr una efectividad que sea lo más directa y amplia posible. Pero también se encuentra vanguardismo en los trabajos de la vejez de Heinrich Mann, y también surge entonces la lírica esotérica de Karl Wolfskehl, por no citar más que dos ejemplos en este sentido.

En cuanto a los géneros, es de observar el hecho que pierden importancia el drama y la poesía lírica y la ganan las formas en prosa; ante todo, la novela. Pero a pesar de todas las dificultades, poetas y dramaturgos intentan proseguir su trabajo en el exilio.

Principalmente, en los primeros años del exilio hay diversos cafés-teatro, que simultáneamente con textos satíricos y canciones llaman la atención sobre el fascismo en Alemania y sus peligros, poniendo –asimismo– en ridículo su pretensión de grandeza. La problemática “transmisibilidad” de las tradiciones alemanas de café-teatro a ambientes extranjeros y las barreras lingüísticas fuera del área con público de lengua alemana originan serios problemas, que impiden una amplia efectividad del café-teatro en el exilio.

Fue una excepción *Die Pfeffermühle* (Molinillo de pimienta), de Erika Mann, en Zürich, que su hermano Klaus –proveedor de muchos textos– encomia con bastante razón, diciendo que este café-teatro “es la empresa teatral de emigrantes alemanes más exitosa y efectiva”. *Die Laterne* (El farol), en París, donde desde 1934 presentaban programas antifascistas actores alemanes de café-teatro refugiados, se concentra pronto en la cooperación con Brecht y asume el estreno de *El fusil de la Carrar* y de *99%*. En Praga actúa durante todo un año, bajo la dirección de Hedda Zinner y Fritz Erpenbeck, el colectivo “Studio 1934”, de gente de teatro emigrada. Sus programas son severamente controlados por las autoridades checoslovacas, a raíz de protestas de los organismos del *Reich*.

A los dramaturgos alemanes no sólo se les plantean los problemas con los cuales tiene que enfrentarse el café-teatro, pues para su trabajo necesitan un “mayor aparato escénico”, más personal e inversión financiera, si es que sus piezas han de tener alguna oportunidad de estreno. Proyectos teatrales muy prometedores, como el de Erwin Piscator en la Unión Soviética y Max Reinhardt en Nueva York, fracasan –no en último lugar– por dificultades prácticas.

Teatros en lengua alemana –como el de Praga, el Schauspielhaus, de Zürich; el Freie Deutsche Bühne, de Buenos Aires; el Teatro Estatal Académico Alemán, en la ciudad soviética Engels, y otros diversos teatros, en parte muy pequeños– ofrecen refugio a algunos dramaturgos, aun cuando –a menudo– sólo temporalmente.

*Cabezas redondas y alargadas*, de Brecht, se estrena en el Club Thälmann moscovita; *Madre Coraje y sus hijos*, *Vida de Galileo* y *El buen hombre de Sezuan*, en el teatro zuriqués Schauspielhaus; *Temor y miseria del Tercer Reich* y *El fusil de la Carrar* consiguen varios estrenos, desde París, pasando por Londres y Estocolmo, hasta Nueva York. Al pequeño grupo de dramaturgos del exilio triunfadores, cuyas piezas se traducen a idiomas extranjeros y son representadas en muchos países, pertenecen además Ferdinand Brückner (entre otras obras: *Las razas*, representada en 1934 en París; dos semanas después, en Filadelfia; luego, en Lodz, Buenos Aires, Brünn, Nueva York); Ernst Toller, con su pieza *Nunca más paz* (1936, en Londres; luego, en diversas ciudades de EEUU); siendo de destacar Friedrich Wolf, cuyas obras *Professor Mamlock* (1933), *Florisdorf* (1934) y *El caballo troyano* (1936) alcanzan numerosas repre-

sentaciones, especialmente en la Unión Soviética. Pero todavía más difícil era que los poemas del exilio llegaran al público. Ocasionalmente aparecen volúmenes de poesía lírica; las revistas del exilio imprimen regularmente algunos poemas. Simplemente, los títulos de libros poéticos evidencian bastante la situación y estado de ánimo de los poetas: *Y a pesar de vosotros*, de Walter Mehring (París, 1934); *En torno a nosotros, los extraños*, de Max Hermann-Neisse (Zürich, 1936); *Poemas de Svendborg*, de Bertolt Brecht (Londres, 1939); *Nuevo mundo, versos de la emigración*, de Paul Zech (Buenos Aires, 1939); *Llega el día. Poemas de lucha*, de Erich Weinert (Moscú, 1934); *Pueblo bajo la cruz gamada*, de Hedda Zinner (Moscú, 1936).

Un caso especial es el poeta comunista Johannes R. Becher, que en sus poemas intenta establecer un equilibrio entre actitud lírica y aspiración ideológica, y en el exilio moscovita encuentra nuevos campos (por ejemplo, retratos poéticos) y vuelve a una forma clásica, el soneto. Allí consigue poemas naturalistas (así en *El buscador de la suerte y los siete pecados*, 1938), que figuran entre los mejores ejemplos de invocación a la patria perdida.

Es notable el incremento de escritos autobiográficos en el exilio. Esto obedece a la comprensible necesidad intrínseca de los exiliados de asegurarse —por lo menos— el propio pasado ante el futuro incierto y rendir cuentas sobre el propio comportamiento en tiempos de acontecimientos y evoluciones decisivos. Así, *Mundo de ayer. Recuerdos de un europeo*, de Stefan Zweig (1944); *La vida de mi madre*, de Graf (primeramente en inglés, en 1940); Alfred Kantorowicz escribe su *Diario español de guerra* (primeramente en inglés, con el título *Madrid Diary*, 1938, en Londres y Nueva York); *Francia hostil*, de Feuchtwanger (1942); *Viaje decisivo*, de Döblin (1949); los dos últimos, sobre sus experiencias en Francia. Éstos son simples ejemplos entresacados de una larga serie de escritores que se refugian en lo autobiográfico.

Pero los logros más destacados de la literatura del exilio están ubicados en el campo de la novela. Junto a la exposición directa, franca, en la novela de época, y la transposición de la actual situación a otra época en la novela histórica, hay —asimismo— ejemplos individuales de narración simbólico-parabólica. Estos libros intentan interpretar las crisis políticas y sociales como crisis de la cultura y del arte, como fatalidad metafísica, haciendo que mitos e ideas se combatan mutuamente en un mundo esotérico y reflejando los peligros exteriores en las situaciones psíquicas de las personas. En este sentido cabe citar novelas como *Doctor Faustus*, de Thomas Mann; *El tentador*, de Hermann Broch; *Hombre sin atributos*, de Musil; o *Testigo ocular*, de Ernst Weiss.

En los primeros años adquiere especial relevancia la novela de época, que comprende un capítulo de la historia más reciente, como la Primera Guerra Mundial, la Revolución de Noviembre, los comienzos de la República de Weimar o la actualidad del exilio. Así, *Educación ante Verdún*, de Arnold Zweig; *Ningún*

*perdón* y *Noviembre 1918*, de Alfred Döblin; *Anton Sittinger*, de O. M. Graf. Este género está muy influido, en su estructura, por la literatura informativa típica de los primeros tiempos del exilio: documentaciones e informes sobre vivencias propias de persecución, prisión en campo de concentración y fuga. Los dos ejemplos más conocidos de este tipo de relatos son: el informe *Die Moorsoldaten* (Los soldados del pantano), de Wolfgang Langhoff, y *Schutzhäftling Nr. 880* (Preso preventivo N° 880), de Karl Billinger. Anna Seghers elabora este tema en su gran novela *La séptima cruz*, historia de una fuga lograda y expresión de esperanza en las oportunidades de lucha antifascista.

Unas veinte novelas tematizan el final de la República de Weimar y el ascenso y poderío del fascismo, entre ellas: *La tentación*, de F. C. Weiskopf; *Los hermanos Oppenheim*, de Feuchtwanger; *Mephisto*, de Klaus Mann; *El abismo*, de O. M. Graf. De modos muy diversos, estos autores intentan explicar los motivos de la victoria del fascismo y facilitar orientaciones de actuación en la lucha contra Hitler. También hay novelas de actualidad que tratan el tema de la SA, describiendo al “nazi bueno”, cuyas experiencias con el régimen imperante le transforman de adicto en contrario (Walter Schönstedt crea el prototipo en *Muerto a tiros en la fuga*, 1934). Además, hay novelas sobre la cotidianidad y resistencia en Alemania, como *La prueba*, de Willi Bredel; *Fueron seis*, de Alfred Neumann; *Alemania, tu bailador es la muerte*, de Paul Zech; *El hacha de Wandsbek*, de Arnold Zweig. La falta de distancia respecto del tema descrito impide a algunos autores sublimar artísticamente su propósito ilustrador. Por otro lado, el creciente alejamiento temporal y espacial del escenario del acontecer incrementa el peligro de incurrir en apreciaciones equívocas e ilusorias; por ejemplo, sobre la amplitud y capacidad combativa de la Resistencia o sobre las condiciones de la vida cotidiana en Alemania.

La gama de novelas de actualidad se complementa mediante libros sobre la lucha en el Sarre (*Bajo fuego cruzado*, de Gustav Regler), las luchas de febrero en Austria (*La ruta de febrero* y *El último camino de Koloman Walisch*, de Anna Seghers), la Guerra Civil Española (*Los niños de Guernica*, de Hermann Kesten; *Encuentro en el Ebro*, de Willi Bredel; *La guerra española*, de Ludwig Renn) y sobre la vida en el exilio (*El volcán*, de Klaus Mann; *Exilio*, de Feuchtwanger; *Los sin derecho*, de Walter Hasenclever; *Tránsito*, de Anna Seghers).

Aproximadamente a mediados del decenio del treinta estuvo en alza, en el exilio, la novela histórica. La acusada preferencia de los más diversos autores por este género dio lugar a una polémica sobre si el tratamiento de temas históricos implica evasión ante la realidad actual o bien se trata, con ello, de presentar cuadros equiparables a acontecimientos y evoluciones actuales. Georg Lukács defiende a las novelas históricas frente a sus atacantes, diciendo que son, “casi sin excepción, panfletos combativos contra el fascismo alemán”. Entre las novelas históricas más destacadas del exilio cabe citar, ante

todo, *Juventud y madurez del rey Enrique IV*, de Heinrich Mann; la tetralogía de Thomas Mann *José y sus hermanos*; *Cervantes*, de Bruno Frank; la trilogía *Josephus* y *El falso Nerón*, de Feuchtwanger; *Los cuarenta días de Musa Dagh*, de Werfel; finalmente, el fragmento novelístico de Brecht *Los negocios del señor Julio César*.

Con estas novelas se quiso proteger a la historia frente a falsificaciones fascistas y, simultáneamente, presentar modelos de procesos históricos progresistas, que el lector podía relacionar con la actual situación. En ellas se eligieron arquetipos humanistas que habían de servir de ejemplo para la lucha antifascista. En este punto coinciden con la aspiración de toda la literatura contraria a Hitler: contribuir a liberar a Alemania del fascismo, mediante la palabra como arma.

**Jaime Vándor**

## El Holocausto y la legitimidad de su uso como tema en las artes\*

Las artes son una vía de conocimiento, de crecimiento y de concienciación. El problema de las artes en relación con el Holocausto radica en que en ellas se combina, la mayor parte de las veces, la ética y la estética, y con frecuencia, la belleza distrae del fondo. Hace algún tiempo vimos en la prensa reproducciones de obras del pintor y escultor colombiano Fernando Botero, una serie de cuadros en los que plasmaba la impresión que le produjeron las fotografías de las torturas de la prisión Abu Ghraib, en Irak. Hubo personas, artistas o no, que protestaron porque en las pinturas los prisioneros torturados tenían las mismas formas obesas y los colores vivos de otros cuadros de Botero, tan conocidos, y que recordaban sus majas, sus burgueses o sus animales domésticos. Un estilo ciertamente muy personal, no exento de belleza, pero caracteres caricaturescos y casi divertidos que no parecían adecuados para la denuncia.

Respecto de las Bellas Artes se presenta la duda: de qué modo evocar el sufrimiento en los monumentos conmemorativos erigidos en los campos de concentración, así como en los museos. El autor de estas notas había visto muchos de estos monumentos en diferentes ciudades, y la belleza nunca le había molestado. Sin embargo, hace pocos años visitó Mauthausen, donde dos docenas de países conmemoran a sus víctimas con esculturas y memoriales, y allí le chocó la belleza de las formas y también –a veces– la nobleza del material empleado. ¿Es realmente un siniestro *lager* un sitio para que el artista se exprese con belleza? La perfección estilística y su posible deleite en ese lugar tan truculento a muchos les provoca rechazo, pues hace que uno se olvide del horror. Posiblemente se pueda relacionar con esto el que, pese a que la realidad siempre se

**Jaime Vándor**, doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Barcelona, ensayista y poeta. Nacido en Viena en 1933, refugiado en Budapest en 1939, sobrevivió a la Segunda Guerra Mundial. Funcionario del Consulado de Israel en Barcelona en 1994 y cónsul honorario en 1997.

\* En: *Raíces*. Año XXII, Nº 74. Madrid, Sefarad editores, 2008.

nos presenta en colores, las fotografías en blanco y negro parezcan más fieles o impresionen más que las de color. Los colores son distraídos, voluptuosos, alegres; la realidad objetiva es seca, descarnada; el sufrimiento, monocolor.

El año pasado, la Fundación La Caixa presentó en Palma de Mallorca un ciclo de conferencias titulado “L’Holocausto en la literatura”, cuyo planteamiento común era indagar la opinión de los ponentes acerca de las preguntas siguientes: “*El tratamiento literario del Holocausto, entendido como la expresión máxima del mal y del dolor, ha provocado muchos debates en los que las cuestiones éticas se mezclan con las estéticas. ¿Ha de tener límites la literatura en su aproximación al Holocausto? ¿Existe un riesgo de poetización del mal? ¿Es la ficción un buen instrumento para mantener viva la memoria de los sucesos trágicos? ¿Son legítimas todas las aproximaciones artísticas, literarias, cinematográficas a la gran tragedia?*”. Hasta aquí, las preguntas que proponía el folleto divulgativo.

A mi juicio, el empleo del tema del Holocausto en las diversas formas del arte no sólo es legítimo, sino incluso recomendable. Es cierto que en todas las facetas del arte existe el abuso junto al uso, como en todo lo que podemos emprender. Desgraciadamente, la posibilidad de la culpa nunca es ajena a las acciones humanas, como ilustró —ya en 1922— Stefan Zweig en *Los ojos del hermano eterno*, sabia narración que enseña que la inactividad puede ser igualmente nociva. La acción —en nuestro caso, el arte creativo— es, en principio, positiva. Lo contrario es la situd e indiferencia. La cuestión es la de los límites: a ellos nos referiremos más adelante.

¿Qué quiere decir “*la poetización del mal*”? Es una expresión que yo recuso por su ambigüedad. Si por “poetización” se entiende darle a lo expresado una forma poética, no veo por qué se ha de prohibir a los poetas desenvolverse en su peculiar forma artística, la cual —sin embargo— se permite a los que escriben prosa, pintan, esculpen o conciben arquitectónicamente esos impresionantes museos del Holocausto, de los que ya existen varias docenas en el mundo. Si por “poetización” entendemos darle al Holocausto una forma lírica (cosa ciertamente difícil, si no imposible), entonces damos a entender el todo por la parte; es decir, partimos de un equívoco, pues la poesía puede ser lírica, pero también épica, dramática, elegíaca, didáctica, evocativa, profética, amonestadora, satírica, etc. Si por “poetización del mal” se entiende el quitarle importancia, adornarlo con epítetos sonoros, ¿por qué no hablamos directamente de su banalización?

Todos recordamos la frase de Theodor W. Adorno, a menudo mal citada y siempre fuera de contexto, según la cual después de Auschwitz no se puede —o no se debe— escribir poesía. Eso ha de entenderse como una metáfora, pues tomado al pie de la letra es sencillamente una necedad. Poesía se podrá escribir siempre, como siempre habrá seres que necesiten expresar su embeleso ante los encantos de la naturaleza, madres que acunen amorosamente a sus bebés,



enamorados que suspiren por su amor, exiliados acongojados por la nostalgia... Como ejemplo citemos el Salmo 137, que en dos milenios y medio jamás perdió actualidad ni emoción: “*Junto a los ríos de Babilonia, allí nos sentábamos y llorábamos, acordándonos de Sión*”. Prohibir escribir poesías es un imposible, como prohibir que se cante, y el infortunio, así como el mal en sus mil formas, siempre fue un incentivo para crear. Por desgracia, nunca dejarán de cometerse crímenes que, infaliblemente, serán objeto de poesías, y de todas las artes. La violencia aparece en las pinturas de las tumbas faraónicas y en los frisos del Partenón, en la cerámica griega y en dos mil años de crucifijos. Paralelamente, ¿dónde quedaría Homero o la tragedia antigua sin crímenes, sin guerras, crueldades y vejámenes, o la misma *Biblia*? ¿Cuántos infanticidios han inspirado tragedias, desde la degollación de los inocentes o la cruenta venganza de la despechada Medea de Eurípides hasta los niños asesinados en *Macbeth* u otros dramas shakespearianos, o el *Boris Godunov* de Pushkin? Y no olvidemos que, hasta tiempos relativamente recientes, los dramas se escribían en verso. En la poesía cabe todo, desde lo más noble y elevado hasta las más horribles vesanias. La poesía quizá más famosa de Bialik, poeta nacional de Israel, en neohébreo, es *En la ciudad de la matanza*, sobre el pogromo de Kishinev, perpetrado hace más de cien años, en 1903.

¿Paul Celan es “poetización” del Holocausto? ¿Lo son las poesías de Primo Levi, Nelly Sachs y muchas docenas de otros poetas? La futura edición de una *Antología de la poesía del Holocausto* incluye algunas escritas en plenos campos de concentración, como las de Ilse Weber en Theresienstadt o los poemas de Miklós Radnóti, que llevaba encima en el momento de ser asesinado.

Voy a dar un solo ejemplo de cómo la poesía es legítima y útil para perpetuar una memoria que ideologías perversas desearían sumir en el olvido. Me refiero a la masacre de Babi Yar. El 29 de septiembre de 1941, las tropas nazis –concretamente los *Sondercommandos* de las SS, asistidos por milicianos ucranianos– fusilaron –ametrallaron– a decenas de miles de judíos en el barranco de Babi Yar, en los alrededores de Kiev. (Un inciso: centrados en lo que pasó en Alemania o en los campos y guetos de Polonia, demasiado a menudo olvidamos que, con el avance de la *Wehrmacht*, el Holocausto y sus consecuencias alcanzaron desde los países bálticos hasta Grecia, y en el Este, hasta las puertas de Moscú.) Volviendo a Babi Yar, en el transcurso de la ocupación alemana de Kiev, el número de las víctimas en la fosa común llegó a cien mil. La mayoría judíos, pero no todos.

En 1947, el novelista ruso Ilya Ehrenburg describió dramáticamente la matanza en su novela *Burya* (Tormenta). Ya en 1948-49, el estalinismo eliminó toda referencia a las persecuciones de la minoría judía; oficialmente, las minorías ya no existían, como tampoco las religiones y su cosmopolitismo. Muerto Stalin, la doctrina oficial seguía siendo la misma. En el año 1959, el novelista Viktor

Nekrasov reaviva la memoria de los hechos en la *Literaturnaya Gazeta* y protesta contra la intención oficial de convertir el barranco en un estadio deportivo.

Y aquí entra la poesía: en septiembre de 1961, el poeta ruso, no judío, Yevgueni Yevtushenko (n. 1933, en Siberia) publicó su poema *Babi Yar*, sobre la masacre ocurrida veinte años antes, poema traducido prontamente a todos los idiomas cultos. Se podría preguntar al filósofo Adorno: ese dramático alegato contra la barbarie, ¿es “poetización”? El compositor Shostakovich, el cual tantos problemas había tenido con Stalin y su censura, no lo entendió así e incluyó el poema *Babi Yar* entre los cinco de Yevtushenko en los que basó, al año siguiente, su *Sinfonía Nº 13*. No tardó en aparecer una dura denuncia del mismo Nikita Jrushchev en las páginas de *Pravda* (marzo de 1963), condenando toda referencia a un martirio específicamente judío. La controversia duró largo tiempo, y el poema fue eliminado de las poesías completas del poeta en sus ediciones posteriores. Hoy, cada vez son menos los que recuerdan el nombre de Jrushchev, pero las sinfonías de Shostakovich –y entre ellas, la Nº 13– suenan en las salas de concierto de todo el mundo.

En resumen: hablar del mal en forma poética no significa, ni de lejos, envolverlo en un celofán lírico, sino dar ocasión al poeta de expresar su angustia utilizando el lenguaje que le es propio.

Se pensaría que los libros en prosa no dan lugar a objeciones. No es así. Todo el mundo admite como legítimos los relatos autobiográficos, sean auténticas obras de arte estilística, sean meras rememoraciones testimoniales. En lo que hay desacuerdo es en las novelas de creación. Muchas voces critican que escritores que no han vivido los hechos, o que incluso pertenecen ya a generaciones posteriores y a otros ámbitos geográficos, utilicen los campos de concentración o los guetos como tema o marco de sus obras: les parece una moda, un recurso comercial o una expresión de mal gusto; en todo caso, un abuso. A mi juicio, el Holocausto es Historia y nadie puede impedir que un autor se inspire en cualquiera de los hechos luctuosos del pasado, siempre que lo haga con veracidad y respeto. Se puede discutir si lo narrado en Homero o en la *Biblia* relata hechos históricos. Pero, ¿y Shakespeare? ¿Cuántos asesinatos y lances cruentos aparecen en los dramas de Shakespeare, referidos a figuras históricas? Nadie censura que Tolstoi se haya basado en las guerras napoleónicas para su *Guerra y Paz*; Franz Werfel, en las masacres de los armenios para *Los 40 días de Musa Dagh*, etc. La literatura se ha inspirado en la peste medieval, la venta de esclavos, la Inquisición, el terror de la Revolución Francesa. Es inevitable que el Holocausto sugiera obras de creación para los escritores, poetas, dramaturgos. La *Shoá* está dando buenas obras literarias de ficción (aquí, la palabra es equívoca), incluso entre nosotros.<sup>1</sup> No es el momento para enumerarlas, pero para justificar lo

<sup>1</sup> N. de R.: Se refiere a los españoles.

dicho valgan como muestra *El comprador de aniversarios*, de A. García Ortega, o en catalán: *El violí d'Auschwitz*, de Maria Àngels Anglada, ya fallecida, y *La memoria del traïdor*, de Viçens Villatoro.

Sigue suscitando revuelo internacional un *cómic*, ya célebre: *Maus*, de Art Spiegelman (Premio Pulitzer 1992), donde el artista describe las vivencias de sus padres en la Polonia ocupada, en forma de tiras gráficas que –por supuesto– de cómicas no tienen nada, pero sí de chocantes: las personas aparecen con figura humana, pero los judíos, con cabeza de ratón; los nazis, con cabeza de gato; y los polacos, con cabeza de cerdo. Pasada la primera impresión, yo creo que la obra es válida y nada divertida.

La literatura del Holocausto, a mi juicio, describe horrores y crueldades con un realismo que las literaturas anteriores, del siglo XIX y hasta de la guerra del '14, evitaban mostrar. Cuando se lee *Recuerdos de la casa de los muertos*, de Dostoiévski, sobre su cautiverio en Siberia, se tiene la impresión de que la realidad debía de ser aún bastante más dura. O le influía el temor a la censura zarista, o bien la época no estaba madura para leer cosas que, tras el Holocausto, se han hecho habituales. *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad, sugiere atrocidades copiadas de la realidad vistas con los propios ojos del escritor en el Congo Belga, pero más las sugiere que las describe. Éstos no son más que dos ejemplos y no faltan relatos de historias reales terroríficas en todas las épocas, de crucifixiones, cólera, galeotes, mutilaciones, cárceles; el escritor se adecua a la sensibilidad de sus lectores, y parece que hoy podemos soportar más. Aun así, hay episodios de los campos de concentración que podemos leer solitarios en la butaca, pero no comentar en voz alta a la familia, pues relatados a viva voz resultan intolerables.

Parecidamente pasa en el cine y el teatro. Por espantosas que sean a veces las cosas que nos muestran, nunca podrían plasmar el horror tal como se ha producido, pues el espectador huiría de la sala, mareado o vomitando. Ver sacar los ojos en escena es algo que ningún público podría soportar, aunque el protagonista sea Edipo. Por ello, en los clásicos, las cosas más horribles –violaciones, torturas y demás– ocurren tras las bambalinas. Por carecer del impacto que producen las imágenes, la literatura puede permitirse llegar más lejos que la pantalla o el escenario.

Volvemos a la cuestión: ¿es legítima la aproximación literaria al Holocausto? La *Shoá*, como tantos otros dramas de la Historia, se ha convertido en un género literario. Yo creo que esto, aparte de inevitable, es positivo –solamente habrá que distinguir entre la buena literatura y la mala–. Es positivo porque la alternativa sería el silencio, y ese silencio sería ignorancia (o sea, el alejamiento del conocimiento histórico) o bien hipocresía (eliminación de los hechos más siniestros del siglo XX, precisamente lo que los neonazis desean).

No voy a entrar aquí en detalles en cuanto a cine (y dejo de lado el cine do-

cumental, sin que se pueda negar que, a menudo, también es arte). Los debates sobre los valores de *La lista de Schindler* y *La vida es bella*, los argumentos en pro y en contra, son inacabables. Menos debatidas son *El pianista de Varsovia*, *Amén* o la todavía más espeluznante *La zona gris*. Otras, como la húngara *Sunshine* o la italiana *El cónsul Perlasca*, han pasado aquí<sup>2</sup> casi desapercibidas, en parte porque la crítica no ha comprendido el parcial valor documental de las cintas, tomando algún lance dramático por invención o por un gratuito efecto hollywoodense. En contra de lo que se oye decir muchas veces, yo creo que –globalmente– la producción de tales películas también puede considerarse positiva porque –a través de ellas– la realidad atroz de los guetos y del mundo concentracionario llega a un público que los libros o los documentales no alcanzarían jamás.

En música, poco se ha hecho sobre el Holocausto. Aquí, en el contexto en que estamos, lo que nos interesa es el texto. Ya hemos mencionado a Shostakovich. Una obra sinfónico-coral de Arnold Schönberg, *Un superviviente de Varsovia*, decepciona por el final, que acaba en una especie de catarsis de texto y de música que creo que está fuera de lugar.

Para terminar, unas palabras sobre los museos del Holocausto, cada vez más abundantes y en varios continentes. En principio, son de dos tipos: los ilustrativos, con intención didáctica, y los que añaden lo que yo llamaría una intención emocional. Los primeros muestran mucha documentación, fotografías, paneles explicativos, mapas, y tienen vitrinas de ropas, zapatos, camastros, botes de Ciclón B, a veces gafas, dentaduras postizas, pelo humano, maletas; todo ello impresionante, pero en principio, tratando de mantener un cierto distanciamiento brechtiano, para que la mente pueda juzgar. Así son también las salas de exposición de la mayoría de los campos de concentración, en el interior de los mismos o adyacentes. No hay dramatismo arquitectónico, pues el mismo campo es suficientemente pavoroso.

Los otros museos son obras arquitectónicas sobrecogedoras, cuya intención es sumergir al visitante en un ambiente que sugiera los campos de exterminio. También exponen todo lo citado anteriormente, pero en un ambiente oscuro, con pasillos o celdas claustrofóbicas, juegos de luces y de sombras. Así parecen ser los de Washington y de Berlín. En la “Casa del Terror” de Budapest, que compartía las atrocidades nazis con las de la posterior policía secreta comunista en un mismo edificio que sirvió –sucesivamente– para ambos regímenes, previa advertencia para espíritus demasiado sensibles, existe un tenebroso ascensor que desciende muy, muy lentamente, mientras una voz relata los pormenores de un ahorcamiento. Cuando se llega al fondo, el visitante se encuentra frente

<sup>2</sup> N. de R.: En España.

a la horca. En una habitación contigua se pueden contemplar los instrumentos de tortura empleados y manchas de sangre en el suelo.

La ampliación reciente del Museo *Yad Vashem* de Jerusalén es predominantemente subterránea. Complejas galerías excavadas en la montaña, estructuras dramáticas, altas y estrechas, a veces convergentes, describen los diferentes capítulos de la *Shoá*, con presentaciones multimediáticas e interdisciplinarias, en un esquema arquitectónico de forma prismática triangular. Más allá, en la “Sala de Nombres”, un enorme cono con 600 fotografías de víctimas mortales del Holocausto refleja estas imágenes en un cono inferior, excavado en la roca y lleno de agua. (También los museos de Budapest, Praga, etc., rinden un culto especial a los nombres de los fallecidos.) En la sección más antigua de *Yad Vashem*, un juego de luces y espejos evoca a los niños como estrellas infinitas en el firmamento, mientras una voz recita sus nombres y edad. Aparte de las salas explicativas, de la biblioteca y de la Escuela de Estudios del Holocausto, hay jardines de esculturas y un laberinto de bloques, con el nombre de las cerca de 5.000 comunidades judías aniquiladas o severamente dañadas en la *Shoá*. El archivo contiene 50 millones de páginas de testimonios y documentos. En un extremo del espacioso jardín, un vagón de ganado, como los que llevaban a las víctimas a Auschwitz, se asoma sobre una vías cortadas sobre un precipicio.

La disyuntiva se presta a la discusión. Si yo tuviera que escoger entre los museos que podemos llamar “dramáticos” y los “didácticos”, aun comprendiendo la intención de los primeros, quizá me inclinaría por los segundos, por temor a que la búsqueda de lo emocional, predomine sobre el conocimiento y roce el espectáculo, como un parque temático o un museo de cera.

En resumen y contestando a las preguntas del principio, considero válidas todas las formas artísticas en su aproximación al Holocausto. Queda, por fin, la cuestión de los límites. ¿Dónde debería terminar la libertad artística? La palabra clave aquí, para mí, es “respeto”. No cargar las tintas hasta el límite es obligación del artista por respeto al público. Respeto a la sensibilidad del lector/espectador en sus variadas facetas: evitar el mal gusto. No traspasar el límite de lo soportable. Y sobre todo, huir de lo ferial, respetar la memoria de las víctimas. Evitar las bromas, los chistes, pero no forzosamente el humor, entre cuyas manifestaciones figuran la ironía y la sátira, las cuales, a la vez que voces críticas, pueden ser también enfoques reales, atinados, aunque amargos. El genio del creador sabrá dónde ha de detenerse. Pero recordar, recordar hay que hacerlo siempre. Es una cuestión de valor, pero también de honradez.



## Thomas Mann, el nazismo y los judíos\*

La editorial Global Rhythm Press ha publicado una recopilación de trabajos del escritor y humanista burgués Thomas Mann –ensayos, artículos y cartas, junto a la transcripción de dos alocuciones radiofónicas– que componen, en su conjunto, bajo el título de *Hermano Hitler y otros escritos sobre la cuestión judía* (2007, 168 páginas), el núcleo de las intervenciones y pronunciamientos más relevantes que realizara Mann en abierta y creciente oposición al avance del nazismo alemán y de su letal antisemitismo.

Las actitudes de Mann sobre la cuestión judía y el antisemitismo aparecen a través de los años 1893-1948 y son no sólo la cada vez más lúcida y espantada interpretación del rostro del nacionalsocialismo, sino una radiografía de las vicisitudes y ambigüedades que el gran humanista europeo (“donde estoy yo, está Alemania”, llegó a decir) debió atravesar mientras se sucedían los acontecimientos.

Otro gran humanista, Johann Wolfgang Goethe (1749-1832), sufrió de las mismas ambigüedades: veamos este fragmento de su libro *Los años de peregrinaje de Wilhelm Meister*:

*El pueblo de Israel nunca ha valido gran cosa, tal como siempre se lo han reprochado miles de veces sus líderes, jueces, jefes y profetas; posee pocas virtudes y la mayoría de los defectos de otros pueblos (...). Ante el tribunal étnico, ante el divino tribunal de las naciones, la pregunta no será si se trata de la nación mejor o más notable, sino sólo si perdura, si ha conseguido preservarse (...). En cuanto a autonomía, firmeza, valor, y cuando todo esto ya no sirve, en cuanto a tenacidad, el pueblo judío no tiene igual. Es el pueblo más perseverante de la Tierra. Lo es, lo ha sido*

*y lo será siempre, a fin de poder glorificar el nombre de Yahvé por todos los tiempos.*

Estas mismas contradicciones asomaban en el espíritu de Thomas Mann cuando debía pronunciarse, pero –poco a poco– su lucidez humanista y su opción europeísta y democrática fueron ganando la partida, hasta llegar a varias de las declaraciones que este libro –tan necesario– testimonia. Recordando lo dicho por Goethe, Mann afirma, en 1937, respecto del pueblo judío:

*Su increíble perdurabilidad es la prueba. El hecho que no se hayan hundido hace ya mucho tiempo, que sigan vivos –y a fe mía que no se lo han puesto fácil– nos obliga o nos da derecho a creer que la vida los necesita, que con todos sus dones especiales –que son dones del entendimiento, por no decir de la sabiduría– han sido reservados para contribuir al desarrollo de la vida (...). Constituyen, con la antiquísima sabiduría de su sangre, sus dolorosas experiencias, su probada espiritualidad y su irónica razón, un correctivo de nuestras pasiones.*

Les narro una anécdota de mi vida. Una tarde, ante una fogosa y fluida asociación libre, mi psicoanalista me preguntó la razón de tantos padres sustitutos. Dinamitando la frontera intocable de mi templo narcisista, hablaba de ellos con fruición y resuelto apego. Desde Thomas Mann a Sigmund Freud, desde Gustav Mahler a Antón Chéjov, desde Jean Paul Sartre a Sören Kierkegaard, de Antonio Machado a Jorge Luis Borges, mi niño interior había sido modelado por aquellas evocaciones y aquellos interrogantes hechos a la medida de la admiración, la sensibilidad y la cultura. ¿Por qué esta anécdota? Porque el primero que mencioné –hace ya tantos años– fue Thomas Mann. Él fue uno de aquellos arcanos. A veces, los sentimientos y las identificaciones siguen caminos inesperados y asombrosos. No fue justamente Thomas Mann, en su vida diaria, de esos seres que despiertan mi espontánea admiración: distante, precavido, ambivalente, cauto, muchas veces autosuficiente, otras de una apoliticidad de “manos limpias” disfrazada de escepticismo, no es –justamente– el ser vulnerable o desesperanzado con el que tiendo a simpatizar. Pero hay algo que supera notablemente las apariencias: su adhesión al pensamiento de Schopenhauer, de Nietzsche, de Freud, de mis músicos queridos, seguramente alimentaron mis primeros acercamientos. Sus vaivenes de artista burgués potenciaron aquella primera adhesión. Sus gritos civilizados me acercaron a su madera humana. Luego, la lectura más prolija de su obra (especialmente *Muerte en Venecia*, *Tonio Kröger*, *La montaña mágica*, *Doktor Faustus*, sus *Diarios*, sus libros de ensayos sobre sus pensadores admirados) finalizó de introducirme en su mundo fascinante y en su pensamiento libre. Sus ambigüedades se mantuvieron



—seguramente, algunas nacidas de su conflictiva vida sexual—, pero progresivamente su figura se fue agrandando y ese *weisse Juden* (“judío blanco”, como lo llamaban los nazis por estar casado con una judía) se transformó en la conciencia misma de Europa.

Escribía en 1921: “¿Tiene que ser el conservadurismo siempre un asunto de cavernícolas, de brutos hostiles al espíritu? Muchas veces creo que no tiene por qué ser así. En mí hay muchas cosas de la preservación de la alemanidad que me atraen. Pero el amor por el espíritu de los judíos, su buena disposición habitual para todo lo delicado, audaz, refinado y libre es algo que siempre me hará sentir unido a ellos”, o en 1937: “Los judíos se llaman a sí mismos ‘el pueblo del Libro’. Hay que ser capaz de comprender todo lo que la palabra ‘libro’ sugiere simbólicamente en cuanto a sensibilidad, receptividad, madurez psicológica, conocimiento del dolor y amor por el espíritu para poder comprender el agradecimiento que el mundo literario debe, precisamente en Alemania, a los judíos”, o hablando de Hitler: “La manera en que las circunstancias han permitido que el insondable resentimiento, el lacerante y profundo afán de venganza del inútil, del imposible, del diez veces fracasado, del extremadamente vago, del asilado a perpetuidad, del incapaz de trabajo alguno y del artista rechazado de medio pelo, en definitiva, del total y absolutamente malogrado, se vincule a los sentimientos de inferioridad de un pueblo derrotado”.<sup>1</sup> Thomas Mann vivió estas instancias de manera totalmente comprometida. De origen burgués, reitero, su aplicación, paciencia y perseverancia (aquellas virtudes “hanseáticas” que le aplaudía Hermann Hesse) y su entrega a su vocación humanista eran su corteza más férrea, detrás de la cual su delicada ironía, su capacidad para vivir lo nuevo sin descalificar lo pasado, su conciencia de representar lo mejor que Alemania podía dar al mundo en momentos en que se gestaba lo peor, su apasionada fe en el pensamiento y el arte en medio de una Alemania “repugnante y abyecta”, sus vaivenes anímicos respecto de qué actitud asumir definitivamente (“como la actual literatura alemana prefiere la indicación ‘fortísimo’ y los tempi extremos, nosotros, los anticuados amantes del piano y de los tempi moderati, no tenemos ya muchos oyentes”, escribía el 22 de mayo de 1934), todo ello, en medio de un exilio cada vez más asumido para no vivir “esa atmósfera de mentiras, tumultos masivos, autoendiosamiento y crímenes subrepticios” de su amado país, de su siempre patria espiritual.

Cuando los nazis lo señalan como “judío blanco” y de haber establecido un “matrimonio desigual”, Mann responde: “Mi esposa es hija del catedrático de Matemáticas de la Universidad de Munich, el profesor Alfred Pringsheim, y por vía materna es nieta de la conocida escritora Hedwig Dohm. Así pues, un humilde servidor no acierta a entender en qué sentido habría podido concertar

<sup>1</sup> Mann, Thomas. *Hermano Hitler*, 1939.

un matrimonio 'desigual'. Del mismo modo, nunca se me habría pasado por la cabeza que, por obra y gracia de esta alianza, yo mismo me habría vuelto judío, por lo que –a partir de ahora– tanto mi persona como, sobre todo, mi trabajo deben ser clasificados biológicamente en el flanco judío”.

En 1936 escribía desde Zürich: “Los judíos son demasiado diferentes entre sí para que yo esté dispuesto a autodenominarme un filosemita. Pero el antisemitismo alemán, en cuanto producto y accesorio de un mito racial plebeyo, me resulta despreciable y me repugna el alma”, o en 1937, esta curiosa interpretación de Hitler: “Resulta inevitable odiarlo. Pero, ¿qué es ese odio comparado con el que experimenta esta excrescencia del subconsciente por el espíritu y el conocimiento? ¿Cómo no tendrá que aborrecer el psicoanálisis una persona así! Tengo la secreta sospecha de que la ira con la que emprendió su marcha sobre Viena, en el fondo estaba dirigida contra el viejo psicoanalista que tenía allí su residencia y que era su auténtico enemigo: el filósofo y el desenmascarador de la neurosis”.

Recomendamos la lectura de este libro a todos aquellos que quieran sumar una faceta más al notable humanista europeo –el más europeo de los humanistas– y transitar los vaivenes de un espíritu dolido y culto.

### **Una vida dedicada al arte y la belleza**

El novelista alemán Thomas Mann (1875-1955) nació en Lübeck y falleció en Kilchberg, cerca de Zürich. La ascendencia racial alemana, portuguesa e india de su madre había de reflejarse en sus obras. En su juventud fue, durante algunos años, empleado, hasta ser conocido como autor de narraciones cortas. Su primer libro, *Die Buddenbrooks* (1901), publicado cuando tenía 25 años, es la historia de la decadencia de una familia de comerciantes. Durante más de 30 años fue uno de los libros de mayor circulación en Alemania.

En *Der Tod in Venedig* (*La muerte en Venecia*, 1912), novela corta en el estilo tradicional alemán, enfrenta de forma siniestra la vejez con el encanto de la juventud. Otra novela corta, *Tonio Kröger* (1914), abunda en el pensamiento central de la obra de este autor: el conflicto entre el artista impulsivo y la fría sociedad. Este asunto, de capital importancia tanto en la vida personal del escritor como en sus obras, tiene su mejor expresión en la novela larga *Der Zauberberg* (*La montaña mágica*, 1924), que ha sido considerada por muchos como la mejor obra imaginativa de su

época. Historia realista en la superficie, está –en realidad– llena de simbolismos. un joven corriente (“juventud”) vive durante siete años como paciente en un sanatorio antituberculoso situado en los Alpes (“Europa enferma”), donde establece contacto con otros enfermos que representan diferentes actitudes filosóficas anteriores a la Primera Guerra Mundial (“síntomas de enfermedad”). A esta novela debe Mann, principalmente, la concesión del premio Nobel en 1929.

En 1905 contrajo matrimonio con Katia Pringsheim, hija del matemático judío Alfred Pringsheim, lo que bajo el nazismo le significaría sufrir marginación y persecuciones. Éstas terminaron por llevarlo al exilio en los Estados Unidos. Trabajó muchos años en la Universidad de Princeton, habitó una mansión de aspecto romano en Beverly Hills, su matrimonio fue feliz y tuvo seis hijos. Pese a haber conseguido la nacionalidad norteamericana en 1944, después de la guerra volvió a Europa, estableciéndose en Zürich. Murió a los 80 años.



Nora Glickman

## Aproximaciones al tema del Holocausto en la literatura latinoamericana\*

La literatura es como un espejo de los hechos reales que vivieron los protagonistas históricos, directa o indirectamente, cuando aspira a reflejar acontecimientos cronológicamente verificables. Pero es un reflejo peculiar, con matices y ondulaciones propias que suponen alteraciones de los hechos en sí mismos.

Los artistas y escritores que sintieron la necesidad de transmitir su visión de la realidad no escribieron la crónica del Holocausto, sino que han recurrido a técnicas específicamente literarias para traducir sus vivencias y dar sentido, en sus obras, a las atrocidades padecidas por los millones de víctimas del Holocausto.

Brindar una lista completa de autores latinoamericanos excedería los límites de este trabajo, que aspira tan sólo a establecer ciertas distinciones en cuanto a la identidad y el grado de compromiso de cada autor, así como señalar las imágenes que mejor caracterizan el tratamiento de un asunto muy complejo en su representación literal.

Por último, debería establecerse una distinción entre los autores que se valen del Holocausto como centro de referencia para un examen más vasto de cuestiones históricas, filosóficas o psicológicas y los que se limitan a referir las experiencias particulares de las víctimas judías.

Un enfoque universalista caracteriza a dos novelas de autores mexicanos, en las que se conjugan el Holocausto con otras inquietudes humanas de otros tiempos. José Emilio Pacheco, en *Morirás lejos*,<sup>1</sup> parangona la Inquisición española

**Nora Glickman**, Autora teatral y educadora pampeana, especializada en literatura latinoamericana.

\* En: *Eco. Revista de la Cultura de Occidente*. Tomo XLII, 3 Enero 1983. Bogotá, Instituto Cultural Colombo-Alemán/Goethe Institut Bogotá, pp. 287-297.

<sup>1</sup> El Holocausto continúa estimulando la imaginación creadora de muy diversos autores latinoamericanos. Más de treinta y cinco años han transcurrido desde la tragedia, pero el tema parece atraer hoy, con igual o mayor interés, a nuestros escritores. Pacheco, José Emilio. *Morirás lejos*. México, Joaquín Mortiz, 1967.

con la masacre nazi. Las matanzas de los aztecas en Cholula son equiparadas por Carlos Fuentes, en *Cambio de piel*,<sup>2</sup> a las diabólicas maquinaciones de los nazis en los crematorios. Ambos autores ven en el Holocausto un ejemplo más, reciente e intenso, de universales atrocidades que se repiten en la historia, poblada –como sostenía Voltaire– por diversas formas de violencia colectiva.<sup>3</sup> Su percepción tiende, por lo tanto, a brindar la imagen generalizada de un mundo cruel y sanguinario.

Una visión casi profética aparece en *Judería*, un poema de Jorge Luis Borges escrito en 1923 y publicado, ese año, en la primera edición de *Fervor de Buenos Aires*.<sup>4</sup> Más de una década antes de la dominación nazi en Alemania, el autor anticipa mentalmente una persecución antisemita: “*La muchedumbre cristiana arrecia al judío con un pogrom en los puños*”. El judío responde con pasividad a la violencia y sólo reza sus plegarias. Esa muchedumbre inculta que actúa ciegamente en un *pogrom* prefigura a la que en los años treinta hizo temblar al mundo, obediente a los dictados del *Führer* germano y del *Duce*, en Italia.

Los temores que el poema de 1923 hacía patentes se vieron comprobados, y después del Holocausto, Borges escribió, en colaboración con Adolfo Bioy Casares, el cuento *La fiesta del monstruo*.<sup>5</sup> Aquí, el fascismo y el nazismo van como tomados de la mano con el peronismo y otros movimientos totalitarios. El “monstruo” vuelve a asomar la cabeza fuera de la madriguera; el linchamiento del judío indefenso aparece en este relato como un episodio frívolo, como un macabro deporte de la juventud ignorante y fanática. Pero los autores dejan entrever que de ese ambiente argentino puede surgir un monstruo semejante a Hitler.

La aproximación al Holocausto es posible también dentro de un marco puramente estético. Aunque no resulte casual la elección del ámbito y el personaje, eso puede afirmarse del cuento *El milagro secreto*, de Borges.<sup>6</sup> Cuando el judío praguense Jaromir Hladik va a ser fusilado –castigo, por lo demás, muy civilizado en comparación con las cámaras de gas–, las alusiones al Holocausto aparecen veladas por los recursos artísticos que preocupan al escritor: Hladik, mediante su esfuerzo mental, logra un milagro divino y consigue prolongar su vida hasta haber completado su drama, por muchos años inconcluso. El tiempo cronológico –apenas dos minutos de retraso en el momento estipulado para la ejecución– se convierte en tiempo psicológico, ya que Hladik cumple, así, su sueño de escritor.

<sup>2</sup> Fuentes, Carlos. *Cambio de piel*. México, Joaquín Mortiz, 1967.

<sup>3</sup> Voltaire. “L’histoire n’est que le tableau des crimes et des malheurs”, en *L’ingénu, histoire véritable*, 1767.

<sup>4</sup> Borges, Jorge Luis. *Fervor de Buenos Aires*. Buenos Aires, 1923.

<sup>5</sup> Borges, Jorge Luis-Bioy Casares, Adolfo. “La fiesta del monstruo”, en *Revista de Occidente*. XXII, Dic. 2, 1970, pp. 117-132.

<sup>6</sup> Borges, Jorge Luis. “El milagro secreto”, en *Ficciones*. Buenos Aires, Emecé, 1961, pp. 159-167.

También se interesa Borges en el tema del nazismo al dar pábulo a su preocupación filosófica por la naturaleza doble del hombre, que se vuelve de perseguidor en víctima. *Deutches Réquiem* es una formulación de la mente apocalíptica del nazi.<sup>7</sup> El narrador, Otto Dietrich zur Linde, simboliza el mundo caótico y absurdo del nazismo alemán. Tras haber reconocido su ineptitud para el ejercicio de la violencia, Dietrich asume un alto cargo en un campo de concentración y logra superar una tentación de piedad al enfrentarse con un hombre superior, el poeta judío David Jerusalem. La dualidad de sentimientos lo lleva –por una parte– a destruir al admirado poeta, pero –por otra– a envidiar su genio frente a la adversidad. Dietrich transforma, así, a la víctima en un “símbolo de una detestada zona de mi (su) alma”. “En cuanto a mí –confiesa el personaje, insistiendo en afirmar su supremacía–, seré fusilado por torturador y asesino... Mañana moriré, pero soy un símbolo de las generaciones del porvenir.”<sup>8</sup>

Finalmente, en el poema *Israel*, Borges alude muy directamente al Holocausto:

(...) El judío,  
un hombre lapidado, incendiado y ahogado en cámaras letales,  
un hombre que se obstina en ser inmortal.<sup>9</sup>

Otra expresión preferentemente psicológica de la dualidad judeo-nazi fue concebida por el argentino Abelardo Castillo en su cuento *Macabeo*, cuyo título alude –ciertamente– a los héroes judíos victoriosos contra los sirios en el siglo II a. C., pero que –en este caso– se reviste de una ironía muy directa.<sup>10</sup> El judío Milman, “miembro importante de la colectividad”, vive angustiado ante la posibilidad de un ataque nazi. Pero luego se trasluce que su verdadero nombre es Otto von Rauser, el ex *Standartenführer*, jefe en los crematorios, quien vive en la Argentina aterrado ante la hipótesis que su identidad –usurpada a un judío en los campos de concentración– sea descubierta. No sólo para ocultarse, sino también para reivindicarse y justificar sus pasados crímenes, esconde su cuerpo al amparo del nombre de la víctima. La síntesis nazi-judío surge en la figura de Samuel, el hijo: es un nuevo Adolfo Milman –rubio ario, pero, asimismo, orejudo– el que vuelve a desdoblarse, a exponer tanto al perseguidor como al perseguido.

En este relato, Abelardo Castillo parece hacerse eco del pensamiento sartreano acerca del antisemita, quien –según el filósofo francés– “se sabe intocable,

<sup>7</sup> Borges, Jorge Luis. “Deutches Réquiem”, en *El Aleph*. Buenos Aires, Emecé, 1957.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, pp. 9-10.

<sup>9</sup> Borges, Jorge Luis. “Israel”, en *Obras completas*. Buenos Aires, Emecé, 1974, pág. 997.

<sup>10</sup> Castillo, Abelardo. “Macabeo”, en *Las otras puertas y otros cuentos*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1972.

*infamado, proscrito, y como tal se reivindica... se hace judío al mismo tiempo y por sí mismo, hacia y contra todo*".<sup>11</sup>

¿Con qué otras actitudes, en qué otras formas se aproximan los autores latinoamericanos al Holocausto? Es posible tratar el tema de modo más obvio y literal que el que han elegido los autores ya mencionados: esto es, cabe atenerse a una descripción concreta de los acontecimientos relacionados con el Holocausto.

*Navío sem porto* (Navío sin puerto), novela de la brasileña Lia Corrêa Dutra, revela la profunda indignación de la autora ante la negativa de las autoridades de su país a dar asilo a los sobrevivientes de los campos de concentración.<sup>12</sup> Brasil, que se había pronunciado resueltamente en la guerra por la causa aliada, cerraba ahora sus puertas a este barco de desesperados. Corrêa Dutra documenta en su novela un episodio bochornoso, en su opinión, de la historia brasileña.

Varias novelas tratan acerca de las dificultades de adaptación que sufren los sobrevivientes de aquellos campos.

Carlos Coni, en *Pessach, a travessía* (*Pésaj*, una travesía),<sup>13</sup> y Erico Veríssimo, en *Saga*,<sup>14</sup> describen supérstites en quienes la traumática experiencia sufrida ha dejado huellas tan hondas e inextirpables que la vida normal en otro país sólo puede acabar en la locura o el suicidio. Los recuerdos de Treblinka o las tortuosas experiencias de Auschwitz permiten erigirlos en "capitales del Mal" que cierran a las víctimas, después de la guerra, toda hipótesis de normalidad. Pero estos sobrevivientes son –tanto en Coni como en Veríssimo– personajes secundarios en sus novelas, útiles para esclarecer aspectos diversos de los protagonistas, pero son también un valioso testimonio para reclamar al mundo su responsabilidad colectiva hacia el Holocausto.

Otros dos escritores brasileños, Eliezer Levin, en *Bom Retiro*,<sup>15</sup> y Zevi Ghivelder, en *As seis pontas da estrela* (Las seis puntas de la estrella),<sup>16</sup> acaso por su personal identificación con el judaísmo, tratan con más profundidad el drama de los refugiados y sus problemas de adaptación y comparten con más cercanía la solidaridad que puede practicar una comunidad judía hacia las víctimas. Ghivelder describe a los judíos brasileños, orgullosos de exhibir en sus abrigos la estrella amarilla de David, como emblema de distinción y no como vergonzoso estigma. Levin y Ghivelder, por otra parte, revelan que prevalece el complejo de culpa en los judíos latinoamericanos que no fueron testigos de los horrores del Holocausto.

<sup>11</sup> Sartre, Jean Paul. *Antisemite and Jew*. New York, Schocken Books, 1948.

<sup>12</sup> Corrêa Dutra, Lia. *Navío sem porto*. Río de Janeiro, José Olympio Ed., 1943.

<sup>13</sup> Coni, Carlos. *Pessach, a travessía*. Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.

<sup>14</sup> Veríssimo, Erico. "Saga", en *Ficção completa*. II. Río de Janeiro, José Aguilar Ed., 1966, pp. 11-262.

<sup>15</sup> Levin, Eliécer. *Bom Retiro*. Río de Janeiro, Livraria Martins Editora, 1972.

<sup>16</sup> Ghivelder, Zevi. *As seis pontas da estrela*. Río de Janeiro, Bloch Editores S.A., 1969.



Estos últimos autores pueden apreciar, a diferencia de Fuentes, Pacheco o Verísimo, la insalvable distancia que separa al Holocausto de un *pogrom* –aun admitido todo su espanto– y de las demás persecuciones que, milenariamente, sufrió el pueblo judío. El Holocausto, en efecto, representa una era aparte, ya que el exterminio metódico de una raza humana –vasto e inédito genocidio– no puede parangonarse con ninguna otra injusticia de las que con frecuencia se han practicado con nuestros semejantes.

En las obras de los argentinos Germán Rozenmacher y Bernardo Verbitsky, el retrato literal de las experiencias del Holocausto se pone de manifiesto en el enfoque que hacen ambos de la textura del pensamiento de sus personajes y la comunicación entre ellos. En *El gato dorado*, de Rozenmacher,<sup>17</sup> y en *Es difícil empezar a vivir*, de Verbitsky,<sup>18</sup> los protagonistas discuten y comentan obsesivamente la información que sobre la guerra mundial ofrecen los periódicos. Sus reacciones son también típicamente judías, hasta el punto de la parodia del judío de la diáspora. Uno y otro se sumergen en las experiencias personales de seres de ficción a los que han dado vida, en lo que dicen y en lo que oyen. En la novela de Verbitsky, la abuela del protagonista augura a Hitler “*un cáncer que lo comiera vivo... Ya tendría que acudir a algún médico judío para tratar de salvar la vida, y así la vindicación sería completa y perfecta*”.<sup>19</sup> Amargada por la pérdida de los valores judíos tradicionales, concibe al Holocausto como un justo castigo. “*Recordarán así –dice–, de una vez para siempre, que eran judíos.*”

La aproximación más íntima y personal al Holocausto puede hallarse en el análisis de las víctimas de los campos de concentración, incluso en esos sobrevivientes que –como hemos ya recordado– siguen sufriendo en tiempo de paz los traumas originados por el martirio. Gregorio Scheines, argentino, en un cuento poético y enternecedor presenta a un hombre que ha perdido a su mujer, su hijo y su familia entera en el *Ghetto* de Varsovia; un ser para el que ni llantos ni fatigas pueden mermar su angustia. En *la ciudad sin temores* (así se llama el relato), a salvo en la inmensidad de Buenos Aires, Juan Morovsky camina y la calle “*lo cubre en una mortaja de silencio*”.<sup>20</sup> Scheines aumenta la sensación de futilidad y angustia al proyectar las imágenes fragmentarias que acosan la mente afiebrada de Morovsky: los ojos de Max, su hijo; el pie de Ethel, balanceándose; la cabellera derramada de su mujer componen un cuadro macabro, de tono surrealista.

La fragmentación de los objetos, el anonimato de las víctimas y su elocuente silencio invaden la mente de otro sobreviviente, Zaidl, que anima el cuento

<sup>17</sup> Rozenmacher, Germán. “El gato dorado”, en *Cuentos completos*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971.

<sup>18</sup> Verbitsky, Bernardo. *Es difícil empezar a vivir*. Buenos Aires, Colección El Mirasol, 1940.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, pág. 216.

<sup>20</sup> Scheines, Gregorio. “En la ciudad sin temores”, en *Tesoros del judaísmo*. México, Enciclopedia Judaica Castellana, 1959, pp. 105-110.

*El brazo*, del polaco Berl Grinberg, radicado en la Argentina.<sup>21</sup> Para Zaidl, el presente actúa en función del pasado, pero el pasado le resulta incomprensible. Asocia cada objeto, cada niño, cada vagón, cada camión, con los millones de niños cremados, con los millones de vagones que los condujeron a los campos letales. El caos ha quedado atrás, pero Zaidl sigue buscándole sentido al tiempo pasado; trata de explicarse la falta de resistencia, la impotencia ante la opresión de parte de judíos vigorosos, como esos “Sansones” que ahora Zaidl ve pasar, delante suyo, por el barrio judío de Buenos Aires. Acrece su ira cuando recuerda que el mundo cerró sus puertas a los refugiados de los campos. Él ha podido comprobar que no hay tal brazo protector y rector y quiere que, con su respuesta, le llegue al párvulo también su desengaño. Sí, hay brazos, pero son “*millones de brazos, aquellos brazos –seis millones de pares– asesinados, quemados, profanados brazos judíos...*”.<sup>22</sup>

Para este sobreviviente, el mero deseo de venganza ya es una forma de acción, una manera de compensar la fatalidad y de rebelarse contra la pasividad judía durante los años de dominación nazi.

Otra descripción literal nos ofrece el cuento *Acción de guerra*, del chileno Samuel Benarí.<sup>23</sup> El autor refiere un suceso –real, a su juicio– en el que guerrilleros judíos desenmascaran a un nazi en Israel y lo matan cuando intenta huir. Todos los datos acerca de Leopoldo Kraut –excepto su demanda de que se le haga “justicia”– proceden de boca de los sobrevivientes judíos. La fuerza del relato radica en el análisis psicológico de quien lo identifica, víctima de un campo de concentración, ya que es el que debe dirimir su dilema interior: revivir episodios del pasado para comprobar la veracidad de su propia acusación o reconocer la futilidad de la venganza, como que ningún otro acto reparador podrá compensar sus pérdidas o devolverle a sus seres queridos.

La venganza puede manifestarse, como vemos, en la ira incontenible que impulsa la acción, tal como lo expresa Grinberg en su relato, o bien en el acto mismo de dar muerte al enemigo, como sucede en *Acción de guerra*, de Benarí.

No faltan los autores que han sabido recurrir al humor y la ironía en relación a este doloroso tema, que permanece –con tratamiento respetuoso– como telón de fondo de otra historia. Tal es el caso de *O extermínio dos judeus em São Paulo* (El exterminio de los judíos en San Pablo), de Paulo Rangel, cuyo alarmante título cede pronto a la más sosegada constatación de que se trata sólo de una broma: el casamiento mixto en el Brasil va terminando poco a poco con los judíos, al adoptar éstos la fe y las costumbres locales.<sup>24</sup> Una broma sí, pero

<sup>21</sup> Grinberg, Berl. “El brazo”, en *Tesoros...*, op. cit.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, pág. 244.

<sup>23</sup> Benarí, Samuel. “Acción de guerra”, en *Tesoros...*, op. cit., pp. 364-365.

<sup>24</sup> Rangel, Paulo. “O extermínio dos judeus em São Paulo”, en *Folha dos Tempos*. Rio de Janeiro, Edições Gernosa, 1973.

también una posible válvula de escape ante la incontenible presión del preocupante recuerdo de los sucesos del Holocausto.

Mario Szichman nos presenta un mórbido personaje que... ¡saturiza su propia desgracia! “*En geopolítica, podés matar idn<sup>25</sup> en Polonia, que no pasa nada. Pero animáte, en geopolítica, a matar idn en Argentina. ¿Ves que es imposible?... ellos calculan así en geopolítica: cuando los idn llegan al 8% de la población total: pogroms. Si suben al 10%: guetos. Después del 12%: genocidios. Ahora, ¿adiviná en qué porcentaje estamos en la Argentina?... Secreto militar.*”<sup>26</sup> De este modo, Szichman contrapone al humor negro la realidad trágica de la vida bajo una dictadura en su país, la Argentina. Ante la posibilidad de otra ola de violencia fascista, antijudía, Pinie, el personaje, se refugia en un intento de asimilarse a otro medio; se esfuerza denodadamente para ser aceptado como cristiano viejo y adopta un nuevo apellido: Gutiérrez Anselmi.

Éstas no son las víctimas de los campos de concentración, no han sufrido físicamente el Holocausto; sin embargo, son víctimas también, pues comparten las cicatrices de la experiencia del Holocausto y, en tal carácter, deben vivir con esa responsabilidad en la diáspora. El recurso del humor sirve aquí para yuxtaponer el horror del exterminio genocida con la trivialidad de la rutina diaria. Exterminio y genocidio pasan a ser términos del vocabulario cotidiano, una preocupación angustiosa que no se ausenta de su experiencia de cada día.

Una interpretación más metafórica de los sucesos puede tener imbricada el mayor interés concreto por el recuerdo del Holocausto. Israel Aschendorf, radicado en Buenos Aires, sobreviviente de los campos de concentración, escribió *La extraña historia del gato Jaim Jaikl*, impregnada de tonos místicos y jasídicos.<sup>27</sup> Jaim Jaikl, a punto de ser descubierto por los nazis, logra que su propia voluntad lo convierta en gato; consigue “*transmigrar a gato*”. En tal felina condición se escabulle por una rendija y pasa al sector alemán del *ghetto* judío. Jaikl, gato ahora, descubre que hay gatos judíos cuyos ojos saben reconocer los gatos arios como “*ojos judíos, míseros, atemorizados y tristes*”.

La metamorfosis, si bien supone una *capitis diminutio* de la condición humana del judío, permite la venganza: Jaim clava sus garras en los ojos del perro de un oficial nazi, entrenado para cazar judíos. Logra huir y regresar a su escondite, pero comprueba también el fin del encantamiento, mientras oye aproximarse el sonido de las botas de los alemanes y va recuperando su forma humana de judío perseguido. El hombre se ha vengado —aunque lo ha hecho como felino y, como tal, no ha ejercido su venganza en otro hombre— y Aschendorf

<sup>25</sup> N. de R.: Judíos, en ídish.

<sup>26</sup> Szichman, Mario. *A las 20:25 la señora entró en la inmortalidad*. Hanover, Ediciones del Norte, 1981.

<sup>27</sup> Aschendorf, Israel. “La extraña historia del gato Jaim Jaikl”, en *Tesoros...*, op. cit., pp. 228-240.

logra que el lector se identifique con la angustia de la víctima y su psicología, caracterizada por una simbología de felino que comunica con más fuerza su humana determinación.

Mayor simbolismo aún hay en la macabra visión del escritor brasileño Fernando Levinsky. En *El bife vivo*,<sup>28</sup> un soldado alemán relata, indiferente, los trabajos que cumple con disciplina junto a sus compañeros: “ordenamos a los judíos abrir una zanja bien profunda... los mismos judíos la llenaron de cal viva; después, los amarramos unos a otros. El teniente mandó colocar la ‘lanzadora’... Y entonces, una orden. Al aclarar el día, sólo tuvimos el trabajo de cubrir las zanjas. Regresamos cantando la misma canción”.<sup>29</sup> Fritz narra inmutable, impasible, estos sucesos. Por el contrario, le impresiona definitivamente el suceso que protagoniza su compañero Ludwig, quien, impaciente por comer carne, corta un pedazo a una vaca viva y, frente al animal, no se explica la aparición fantasmal de un toro que embiste a Ludwig con sus lanceantes cuernos y desaparece misteriosamente, dejando en tierra un bife de carne humana.

El antiguo símbolo taurino nos acerca a la experiencia del judío como víctima. Por un lado, es psicológicamente una indicación de la resistencia judía, pero –por otro– supone también un odio a sí mismo y una negación de las cualidades generalmente asignadas a los judíos: inteligencia, sagacidad, habilidad en el razonamiento. Pese a la ausencia de personajes judíos de significación en este cuento, Levinsky logra recrear la fantasía de un judío. Ya no estamos frente al judío que se niega a aceptar a Dios o al metamorfoseado en gato que da zarpazos con sus garras, sino frente a la adopción de una forma externa: la de un animal capaz de manifestar una furia ciega, la de un toro que embiste y mata al nazi al sentirse provocado. Pero en la súbita aparición del toro pareciera insinuarse también un sentido providencialista del desenlace.

Este mismo tema es tratado por Moacyr Sclár, novelista brasileño, en *A guerra no Bom Fim* (La guerra en Bom Fim), con otra forma fantástica de venganza judía.<sup>30</sup> Un viejo y anónimo judío es torturado y asesinado por los hijos de un nazi refugiado en el Brasil. Lo que comienza en broma se torna incidente macabro cuando, al intentar deshacerse del *corpus delicti*, los jóvenes lo descuartizan y acaban encontrándose, durante una cena, con un “churrasco” preparado por su madre con los trozos de la víctima. El hijo menor del oficial nazi comprende sólo entonces la magnitud de su pecado y exclama enloquecido: “¡Es la furia de Dios!”. En la fantasía de Sclár, la justicia llega después de tantos horrores impunemente cometidos durante el Holocausto. Paradójicamente, Sclár recurre a una alegoría completamente alejada de la experiencia de la víctima. Aun

<sup>28</sup> Levinsky, Fernando. “El bife vivo”, en *Tesoros...*, op. cit., pp. 256-260.

<sup>29</sup> *Ibíd.*

<sup>30</sup> Sclár, Moacyr. *A guerra no Bom Fim*. Río de Janeiro, Editora Expressão e Cultura, 1974 (2ª ed.).

así nos ofrece una representación gráfica del ansia judía de justicia y del deseo ferviente de encontrar un sentido a la experiencia del Holocausto: los opresores no podrán eludir la justicia y cada uno de ellos tendrá su propia cena macabra y se atragantará con sus propios crímenes.

Este breve recorrido literario evidencia que hay varios modos de aproximarse al tema del Holocausto en Latinoamérica, cada uno con implicancias diversas. El desarrollo abstracto del tema –filosófico, histórico o estético– tiende a menguar la exclusividad de la experiencia judía; esto es, a reducir la significación únicamente judía del Holocausto. Quizá resulte comprensible la mayor compenetración de los autores judíos con el tema, por haber vivido éstos los sucesos o haberlos tenido más próximos. Es interesante subrayar que el uso de símbolos y metáforas comunica más intensamente las vivencias individuales del Holocausto que la mera descripción literal de los sucesos.



Graciela N.  
Brunet

# Memoria y narración en tiempos de oscuridad

*“El narrador es la figura en la que el justo se encuentra consigo mismo.”*

WALTER BENJAMIN.

En una época en que los seres humanos somos cada vez menos conscientes de nuestro pasado histórico, paradójicamente, parece haber un “*excedente de memoria*”,<sup>1</sup> un verdadero “*boom de la memoria*”,<sup>2</sup> que se manifiesta en la inauguración de museos, monumentos, exposiciones, con los que se pretende retener los vestigios de un pasado que se desvanece o restañar las heridas abiertas por guerras y genocidios. Al respecto dice un sociólogo contemporáneo:

*Da la sensación de que, en la actualidad, el pasado es evocado para proveer aquello que no logró brindar el futuro de los imaginarios previos del siglo XX. A su vez, una de las expectativas que se albergan hoy con respecto al porvenir es que corrija los vejámenes y las violaciones a los derechos humanos sufridos en el pasado.*<sup>3</sup>

A diferencia de los llamados “grandes relatos” de la modernidad, que tenían como eje la promesa utópica de un futuro más justo o feliz, el pensamiento y las prácticas culturales de fines del siglo XX y comienzos del XXI parecen mirar hacia el pasado tratando de asumir la responsabilidad por las injusticias cometidas o las incumplidas promesas de felicidad.

**Graciela N. Brunet**, Licenciada en Filosofía. Profesora adjunta en las universidades nacionales de Rosario y del Litoral.

<sup>1</sup> Concepto de Charles S. Maier, en: Huyssen, Andreas. *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, pág. 39.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, pág. 22.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, pág. 7.

En tanto reconocemos el dolor y la injusticia padecidos en un pasado –cualquiera sea–, se pone en juego una memoria, como también un relato de lo sucedido. En este horizonte, entonces, nos proponemos reflexionar sobre las nociones de “experiencia”, “memoria” y “narración”, tomando como hilo conductor algunos textos de Walter Benjamin y otros escritos en su estela por Hannah Arendt. El título de nuestro artículo parafrasea el de un libro<sup>4</sup> de esta autora, en el que se destacan los capítulos dedicados a Benjamin y a Bertolt Brecht.

### Acción y pluralidad

En *La condición humana*<sup>5</sup> ya encontramos conceptos muy significativos para pensar acerca de la experiencia y la capacidad humana para expresarla. En el prólogo de esta obra, Arendt no sólo llama la atención sobre la fabricación de armas cada vez más potentes y devastadoras, capaces de producir –en instantes– la desaparición de millones de personas, sino también sobre la existencia de un pensamiento calculador, que se impone a la pregunta por el sentido. Arendt advierte que vivimos “*en un mundo donde el discurso ha perdido su poder*”,<sup>6</sup> ya que “*cualquier cosa que el hombre haga, sepa o experimente sólo tiene sentido en el grado en que pueda expresarlo*”.<sup>7</sup>

De las tres “condiciones” propias de lo humano –según Arendt–, labor, trabajo y acción, sólo la tercera es –para ella– plenamente definitoria de lo humano. Arendt analiza la “vita activa”, que –a diferencia de la vida contemplativa, privilegiada por los filósofos tradicionales– se articula en esas tres categorías fundamentales, cada una regida por una condición básica.

La labor, cuya condición es la vida, es la actividad correspondiente al desarrollo de los procesos biológicos: nutrición, reproducción, etc.

El trabajo, cuya condición es la mundanidad, da como resultado la creación de un mundo –no natural– de cosas artificiales.

La acción, que corresponde a la condición humana de la pluralidad, permite a los hombres vivir en la Tierra, habitar el mundo y tener entre sí relaciones que se verifican sin la mediación de cosas materiales.<sup>8</sup> Con la acción se explica la individualidad de la vida humana y es lo que hace posible toda vida política.

Arendt entiende por “acción” no sólo la capacidad de actuar (interactuar) políticamente, sino también la de hablar. Ambas son posibles sólo en presencia de otros que hablan y actúan: la acción, pues, está regida por la “pluralidad”.

<sup>4</sup> Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa, 1992.

<sup>5</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1974 (edición original en inglés: 1958).

<sup>6</sup> *Ibíd.*, pág. 16.

<sup>7</sup> *Ibíd.*

<sup>8</sup> *Ibíd.*, cap. 1, pp. 21-22.



La condición humana es plural: pluralidad de individuos, enfatiza Arendt, pero podríamos agregar: de culturas, de géneros, etc. En esa humanidad plural, la llegada al mundo de nuevos seres humanos permite la aparición de lo nuevo. Por ese motivo, la libertad es entendida por Arendt como un poder comenzar. Cada ser humano que nace y se incorpora al mundo de la acción y la palabra (mundo público) experimenta un segundo nacimiento (natalidad), ya no meramente biológico, sino político y cultural.

“Actuar” –en su sentido más general– significa “tomar una iniciativa”, “comenzar”, como indica la palabra griega “*arkhein*”, o “poner algo en movimiento”, que es el significado original del “*agere*” latino.<sup>9</sup>

El actuar tiene también sus propios “productos”: la acción y el discurso, cuya especial forma de realidad depende de la pluralidad humana: hablamos y actuamos ante otros y para otros. No obstante, los productos del discurso y la acción deberán encarnarse en páginas escritas, obras de arte, etc.; vale decir, en cosas del mundo. De otra manera serían tan fútiles como la misma vida biológica (labor).

Así, en esta peculiar antropología que surge de *La condición humana* es posible leer una ética<sup>10</sup> (si bien éste no fue el propósito de la autora, quien sólo pretendía ser una pensadora política). El agente humano se revela a sí mismo y a los demás –transmite su experiencia de mundo– en la acción y la palabra; de esta manera, impedirle a alguien acceder al mundo público, a la esfera de la acción –tal como ocurría con las mujeres y los esclavos en la polis griega–, constituye un atentado a su humanidad.

En *Orígenes del totalitarismo*,<sup>11</sup> la primera de sus obras fundamentales, Arendt ya se había ocupado de las manifestaciones más atroces de la negación del “*derecho a tener derechos*”, que se producía a través de la negación de la ciudadanía a quienes, en la primera mitad del siglo XX, se les llamó con diferentes eufemismos: “personas desplazadas”, “apátridas”, para quienes ni siquiera regía el derecho de asilo, dado que habían sido despojados de su nacionalidad (los judíos alemanes, por ejemplo) o había desaparecido su país de origen (ciudadanos del imperio austrohúngaro). Una situación similar hoy se repite con muchos inmigrantes ilegales y refugiados por causa de las guerras. Arendt observaba que el ejercicio de los derechos humanos (el “derecho a tener derechos”) está ligado a la posesión efectiva de una ciudadanía, lo que tornaba

<sup>9</sup> Arendt, Hannah. “Labor, trabajo, acción”, conferencia incluida en: *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós, 1995, pág. 103. Trad: Fina Birulés.

<sup>10</sup> Hemos propuesto esta lectura de la obra de Arendt en nuestra tesis de maestría, *Hannah Arendt, una ética de la acción y de la reflexión*, próxima a publicarse por la Editorial de la Universidad Nacional del Litoral.

<sup>11</sup> Arendt, Hannah. *Orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza, 1981 (edición original en inglés: 1951).

abstracto el reclamo de sus derechos por parte de los apátridas o personas desplazadas.

*[E]stas personas fuera de la ley resultan arrojadas a un estado de naturaleza peculiar. Desde luego, no son bárbaros: algunos, además, pertenecen a los estratos más cultos de sus países respectivos, pero, en un mundo que ha liquidado casi por completo el salvajismo, aparecen como primeras señales de una posible regresión de la civilización.<sup>12</sup>*

No es necesario mencionar todas las formas de exclusión en las sociedades contemporáneas, autodenominadas “democráticas”, ya sea que tengan su origen en motivos socioeconómicos, discriminaciones de diversos tipos, inmigración ilegal (también ocasionada por motivos económicos), todas las cuales terminan produciendo guetos.

### **Prometer y perdonar**

Los “asuntos humanos” (leyes e instituciones) están, según Arendt, marcados por su fragilidad. Esto se debe a que las acciones humanas ya consumadas son irreversibles, en tanto que las futuras son imprevisibles. Para asegurar cierta estabilidad a las cosas humanas existen el perdón y la promesa. El perdón intenta deshacer un daño realizado y, tanto como el castigo, impide la venganza. La promesa pretende neutralizar los riesgos implícitos en la libertad humana, establecer “islas de seguridad” en un océano de inseguridad.

El tema del perdón<sup>13</sup> vuelve a aparecer en su obra *Eichmann en Jerusalén*,<sup>14</sup> producto de las crónicas escritas por Arendt acerca del célebre juicio al criminal de guerra nazi. No debe confundirse el perdón con el olvido. Por empezar, sólo la promesa puede tener un carácter político. El perdón es un acto individual, ligado a la moral de la persona que perdona y, a veces, al amor (un sentimiento no político). De ahí –entonces– que si el perdón se da, no implica olvido, y alcanza al ofensor, pero no a la ofensa. (Podemos perdonar al criminal, si nuestra conciencia moral así lo quiere, pero no el crimen: asesinato, genocidio, etc.) Por eso, Eichmann no recibió el perdón de Arendt, ya que se trataba de alguien que no sólo había organizado las condiciones para el genocidio, sino que manifestaba el más absoluto desconocimiento de la pluralidad humana, al negarse a compartir el mundo con la totalidad de los seres humanos.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, pág. 430.

<sup>13</sup> Arendt, H., *La condición...*, op. cit., cap. V, pág. 26.

<sup>14</sup> Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Madrid, Lumen, 1967 (edición original en inglés: 1961).

Ella no perdona en absoluto a ese hombre criminal, precisamente porque, “*teniendo en cuenta a la persona*”, descubre una no-persona, la ausencia de un “quien” o de “alguien”. Eichmann es un funcionario autómatas, incapaz de juzgar sus actos, y por ello mismo se excluye de la esfera del perdón.<sup>15</sup>

En su informe sobre el caso Eichmann, Arendt deja completamente en claro que “*tanto la inocencia como la culpa tienen carácter objetivo*”.<sup>16</sup> En *La condición...*, ella reconocía que, casi siempre, el perdón está ligado al amor, “*quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas*”.<sup>17</sup> Esto marca una sensible diferencia entre justicia y perdón y –a la vez– permite distinguir aquellos aspectos de la ética arendtiana que conciernen a lo privado y que tienen que ver con la moral judeocristiana. Si confrontamos los motivos de su negativa a perdonar a Eichmann y su aprobación de la pena capital para él con la cita que transcribiremos a continuación, se advertirá la fuerte tensión que se plantea entre la ética de lo público y la posibilidad del perdón.

*Cada juicio está abierto al perdón, cada acto de juzgar puede transformarse en un acto de perdonar; juzgar y perdonar son dos caras de la misma moneda. Pero ambas caras siguen reglas diferentes. La grandeza de la ley requiere que seamos equitativos, que sólo cuenten nuestros actos y no las personas que los cometen. El acto de perdonar, por el contrario, toma en cuenta a la persona; ningún perdón perdona el asesinato o el robo, sino sólo al asesino o al ladrón. Siempre perdonamos a alguien, nunca algo, y ésa es la razón por la cual la gente piensa que sólo el amor puede perdonar. Pero con o sin amor, perdonamos por el bien de la persona, y mientras que la justicia requiere que todos seamos iguales, la piedad insiste en la desigualdad, una desigualdad que implica que cada hombre es –o debe ser– más que aquello que hizo o logró.*<sup>18</sup>

Arendt no le concedió a Eichmann el beneficio de la “desigualdad”: kantianamente optó por el imperativo de lo público frente a la inclinación privada de la piedad. Y no era para menos, dada la magnitud de sus crímenes. Dice Arendt: “*es muy significativo (...) que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable*”.<sup>19</sup> Este tipo de ofensas tan graves fue denominado por otros filósofos (Kant) como “mal radical”; Arendt, en *Orígenes del totalitarismo*, usó

<sup>15</sup> Kristeva, Julia. *El genio femenino*. H. Arendt, Buenos Aires, Paidós, 2000, pág. 249.

<sup>16</sup> Arendt, H., *Eichmann...*, op. cit., pág. 400.

<sup>17</sup> Arendt, H., *La condición...*, op. cit., pág. 261.

<sup>18</sup> Arendt, H., *Hombres...*, op. cit., pág. 235.

<sup>19</sup> Arendt, H., *La condición...*, op. cit., pág. 260.

esta denominación, pero luego, advirtiendo su trasfondo metafísico, la sustituyó –en *Eichmann en Jerusalén*– por “banalidad del mal”.

### **Banalización del mal, superfluidad**

Resulta ineludible referirse, en este contexto, al tantas veces mencionado y malentendido concepto de “banalidad del mal”, que aparece en el libro sobre Eichmann y que tantas críticas recibiera. Pero, junto con el concepto de “superfluidad”,<sup>20</sup> mantiene una increíble vigencia para describir a las sociedades del siglo XXI. Uno de los rasgos centrales de los totalitarismos es, para Arendt, el hecho de producir personas superfluas –vale decir, innecesarias–; por tal motivo, dichas personas podían ser exterminadas en cualquier momento (tal como sucedía en la Alemania nazi con los judíos, gitanos, discapacitados, y en la Rusia estalinista, con los disidentes políticos). Ya desaparecidos los totalitarismos, advertimos que las democracias contemporáneas también producen personas superfluas: los pobres estructurales y los niños de la calle son el ejemplo más evidente, a quienes podríamos agregar los desplazados y refugiados debido a la miseria y las guerras civiles.

La noción de “banalidad del mal”, con la que Arendt subtítulo su *Eichmann en Jerusalén*, alude –en realidad– a la banalización o trivialización del mal: al oír que Eichmann se refería a los crímenes cometidos como “actos de servicio” o cuestiones administrativas (ya que él fue el encargado de armar la red ferroviaria que llevaba a los judíos hasta los campos de exterminio), Arendt advierte que una de las perversiones del nazismo consistió precisamente en eso, en transformar los peores crímenes en cuestiones cotidianas y naturales. Por eso, este concepto también podría aplicarse a la naturalización de la miseria y la violencia propias de la mayor parte de las sociedades contemporáneas.

### **Memoria histórica, la tarea del narrador**

En el libro de ensayos ya citado, *Hombres en tiempos de oscuridad*, descuellan –por su contenido y estilo literario– los textos relativos a Benjamin y Brecht. El primero fue amigo personal de Arendt, quien prologó sus *Tesis sobre historia*, que constituyen una fuerte marca en el pensamiento de esta autora, como así también de nuestro contemporáneo, el italiano Giorgio Agamben.<sup>21</sup> Benjamin, en las mencionadas tesis, cuestiona fuertemente la idea de “progreso” en la

<sup>20</sup> Arendt, H., *Orígenes...*, op. cit., tomos 2 y 3.

<sup>21</sup> Agamben, Giorgio. *Infancia e Historia*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005; *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz*. Valencia, Pre-Textos, 2000; *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 2003.

historia, por eso su crítica, si bien se centra en el historicismo, tampoco deja indemne al materialismo dialéctico. Benjamin sostiene una concepción “discontinua” del tiempo, con una fuerte impronta de la teología judía, donde la memoria de las injusticias del pasado y el recuerdo de las víctimas y de los vencidos tienen un importante papel.

Arendt, por su parte, insiste reiteradamente en que “*el hilo de la tradición está roto*”, lo que hace imposible retomar nuestra continuidad narrativa con el pasado, pero eso no significa que éste haya desaparecido completamente. Es posible recuperar partes de él, o por lo menos, fragmentos cristalizados por la acción del tiempo. Refiriéndose a la teoría del conductismo y lamentando no que sea errónea, sino que pueda llegar a tornarse verdadera, Arendt deplora que la modernidad, “*que comenzó con una explosión de actividad humana tan prometedora y sin precedentes, acabe en la pasividad más mortal y estéril de todas las conocidas por la historia*”.<sup>22</sup> En este mundo moderno, los científicos tienen algo así como el monopolio de la liberación de procesos y, con el tiempo, se han convertido en los miembros más políticos de la sociedad (debido a su capacidad para obrar en común). Pero su acción, al ejercerse desde el punto de vista del universo, no genera relatos ni deviene histórica.<sup>23</sup>

Arendt asigna gran importancia al concepto de “proceso” en la modernidad. Esta noción –que implica la separación de la cosa concreta y su significado–, aplicada al devenir histórico, otorga sentido a los acontecimientos a partir de la totalidad de la secuencia temporal. A diferencia de lo que ocurre en las historiografías griega o romana, en las cuales los hechos pueden revelarse como ejemplares por sí mismos, sin guardar relación con ninguna secuencia. La historia moderna, entonces, se escribe como un relato (*story*) en el que no pueden darse repeticiones y que se extiende indefinidamente hacia el pasado y hacia el futuro. Así, se otorga a la humanidad una inmortalidad terrenal nunca antes conocida, pero que no permite albergar expectativas escatológicas, pues el comienzo y el final de la historia han quedado eliminados.<sup>24</sup> Si, por el contrario, asignamos un objetivo a la historia –como es el caso de la concepción marxista, en la cual la historia se va “construyendo” hacia la desaparición de las clases sociales–, el proceso tendrá necesariamente un final. Esta concepción moderna de la historia, e incluso el concepto científico de “proceso”, es afín al predominio de la acción en la misma época: iniciar procesos sin que sepamos cuál será su resultado.

Las historiografías kantiana y hegeliana tratan de hallar el sentido total del proceso histórico, procurando una redención o reconciliación con la realidad.

<sup>22</sup> Arendt, H., *La condición...*, op. cit., pág. 346.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, pág. 384.

<sup>24</sup> Arendt, Hannah. “Historia e inmortalidad”, en *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós, 1995.

No es ésta la concepción del tiempo sostenida por Arendt: no habitamos un *continuum* temporal, sino una “brecha entre el pasado y el futuro”<sup>25</sup> en un lugar donde el tiempo se fractura y tanto el pasado como el futuro actúan sobre nosotros. Durante siglos, tan incómoda posición pudo sostenerse sólo con el auxilio de la tradición. La erosión de la tradición y su final ruptura en la modernidad pusieron de manifiesto la escisión, que llegó a transformarse en un hecho relevante.<sup>26</sup> Arendt nos propone la experiencia de aprender a movernos en esa brecha, sin buscar sustitutos de la tradición perdida, dejando momentáneamente en suspenso el problema de la verdad, que acaso pueda llegar a develarse en la brecha misma. Sólo el pensamiento puede tomar el lugar de la tradición y, así, salvar el hiato entre pasado y futuro. Esta actividad no está reservada a los pensadores profesionales y, dada la importancia que Arendt asignó al “pensar poéticamente”,<sup>27</sup> podrían desempeñarla artistas y literatos.

En estas condiciones, ¿cómo pensar la tarea del historiador? Arendt propone la “narración de historias” (*storytelling*) como una manera de rescatar fragmentos del pasado, al tiempo que se construye la propia identidad. Este quehacer, sobre el que Arendt se ha expresado de manera lacónica y metafórica,<sup>28</sup> en nada se asemeja a las memorias y *papers* de los historiadores profesionales. De ahí que —como decíamos más arriba— la actividad científica sea incapaz de generar relatos y carezca, por lo tanto, de significado histórico. Una de las fuentes principales de la concepción arendtiana de la historia es el ensayo *Comprensión y política*.<sup>29</sup> En él se mencionan los conceptos de “historia” (*history*) y “relato” (*story*). La historia no tiene comienzo ni fin, o en todo caso, puede recomenzar muchas veces. La masa de acontecimientos pasados sólo adquiere sentido cuando uno de ellos resalta, iluminando el pasado y marcando un comienzo. Así, los sucesos —hasta entonces, caóticos— se organizan en un relato (*story*) singular, con comienzo y fin. Pero ese relato se da en el marco más amplio de la historia (*history*).

### Narración y experiencia

La narración de historias (*storytelling*) es un tema sobre el que Arendt no se extendió demasiado, pero que ha sido resaltado por algunos de sus críticos (fundamentalmente, Benhabib,<sup>30</sup> que le atribuye la categoría de “narratividad”).

<sup>25</sup> Arendt, Hannah. Prólogo a *Between past and future*. Barcelona, Península, 1996.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, pág. 20.

<sup>27</sup> Arendt, H., “Walter Benjamin”, en *Hombres...*, op. cit., pág. 190.

<sup>28</sup> *Ibíd.* También en Arendt, Hannah. *Thinking*.

<sup>29</sup> Arendt, Hannah. “Understanding and politics”, 1953, en: Arendt, Hannah. *Essays in understanding. 1930-54*. Kohn, Jerome (ed.). New York, Harcourt Brace & Co., 1994.

<sup>30</sup> Benhabib, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. California, Sage Publications, 1996, pág. 92.

Esta capacidad de narrar –poner en palabras los acontecimientos– asegura la posibilidad de asignar un sentido a hechos que, de otra manera, permanecerían absurdos y mudos. Sabemos que por el hablar –así como por el actuar– devenimos humanos, y eso sólo es posible en el espacio público. Las tiranías logran la impotencia de sus súbditos impidiéndoles la comunicación, reduciendo los límites del espacio público. De allí la importancia no sólo de los historiadores, por su capacidad para reconstruir la totalidad del sentido, sino también de otros narradores: literatos, poetas, cineastas, cronistas de la vida cotidiana y –en última instancia– de cada ser humano, como narrador de su propia historia.

Los totalitarismos europeos intentaron, de la manera más burda y cruel, distorsionar y aun suprimir aquellos segmentos de la historia que no convenían a sus proyectos. Los gobiernos autoritarios de Latinoamérica han practicado y practican la “desaparición” de personas, la inhumación de cadáveres no identificados y la apropiación de recién nacidos, de quienes se falsifica su identidad. Este accionar es tan inhumano (en el más estricto y arendtiano sentido de la palabra) como el de los totalitarismos europeos, ya que –además de las muertes y el dolor físico que causan– intentan borrar historias, impedir el humano recomienzo de algo nuevo.

La narración tiene el valor de permitir escribir acerca de los hechos acaecidos bajo regímenes totalitarios, preservarlos del olvido, pero sin quedar presos de su “lógica”, ya que –obviamente– no deseamos su repetición. Si la tradición ha cesado de orientar nuestro sentido del pasado, el teórico que estudia el totalitarismo no puede proceder como los historiadores profesionales. Benhabib habla de una “*política de la memoria*”<sup>31</sup> y de la “*moralidad de la historiografía*”, sugiriendo que la tarea de quienes escriban sobre el totalitarismo será política, pero también moral.

### **Sobre la posibilidad de una memoria narrativa en el mundo contemporáneo**

Tanto como Arendt, Walter Benjamin criticaba la concepción histórica propia de la modernidad. No desarrollaremos aquí dichas críticas,<sup>32</sup> pero apuntemos que –frente a un pasado en el cual la injusticia ha sido una constante– Benjamin recupera de aquél los momentos utópico-revolucionarios (inspirándose en el mesianismo de la teología judía)<sup>33</sup> y adscribe al presente tanto la lucha liberadora como la esperanza.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, pág. 86.

<sup>32</sup> Benjamin, Walter. “Tesis sobre la historia”, en *Discursos Interrumpidos*. Madrid, Taurus, 1982; Benjamin, Walter. *Sobre el concepto de historia*. Buenos Aires, Piedras de Papel, 2007.

<sup>33</sup> Forster, Ricardo. *Walter Benjamin y el problema del mal*. Buenos Aires, Altamira, 2001.

Testigo agudo de la crisis de valores de principios del siglo XX, aunque no llegó a ver todo el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial, Benjamin ya advertía que los sujetos de su tiempo tenían menoscabada su capacidad de experimentar.<sup>34</sup> En *Experiencia y pobreza*, Benjamin hacía notar que los soldados que volvían del frente (de la Primera Guerra Mundial) regresaban mudos, no podían comunicar lo que habían vivido. El acelerado desarrollo de la técnica no había producido enriquecimiento de la experiencia, sino todo lo contrario. A diferencia de los pueblos tradicionales, capaces de transmitir a los jóvenes su experiencia de mundo por medio de narraciones o proverbios, el hombre del siglo XX se ve empobrecido en cuanto a experiencias públicas y privadas. Estamos ante una “*nueva barbarie*”, dice Benjamin, y deja abierta la optimista posibilidad de que los nuevos bárbaros, luego de hacer tabla rasa con el pasado, puedan producir algo nuevo. Si esta presunción resultase cierta, el precio de lo nuevo sería el empobrecimiento cultural que estamos viviendo.

En *El narrador*, Benjamin afirma que –en su tiempo– la facultad de intercambiar experiencias estaba desapareciendo: “*Es cada vez más raro encontrar a alguien capaz de narrar algo con probidad*”.<sup>35</sup> La novela, género literario típicamente moderno, se ha separado de otras formas de narración, como la fábula, la leyenda, el cuento. Éstos están más cerca del pueblo que la novela; en ellos, el narrador elabora la materia prima de su experiencia. Y en cuanto a la información periodística, es –según Benjamin– “*irreconciliable con la narración*” e incapaz de aportarnos historias memorables. La narración no se propone, como la información, transmitir un hecho en sí; en aquélla, el narrador queda adherido a su texto y no pretende dar explicaciones de lo narrado. De ahí su afirmación: “*El narrador es la figura en la que el justo se encuentra consigo mismo*”. Tal vez por eso no hay (o no ha sobrevivido) narración alguna del fascismo y sí persisten innumerables relatos hechos por sus víctimas.

## Conclusión

¿Cómo hacer posible, entonces, en las actuales condiciones, un sujeto capaz de “experimentar” la injusticia sufrida o presenciada? ¿Cómo construir un relato portador de esa experiencia? ¿Pueden ser escuchadas las voces de las víctimas en las narraciones que se ofrecen hoy día a los consumidores de los medios masivos? Ante la avalancha de “entretenimiento” y consuelo pseudocientífico (libros de autoayuda, *reality shows*, etc.), ¿es razonable esperar que surjan –o

<sup>34</sup> Benjamin, Walter. “Experiencia y pobreza”, en *Discursos...*, op. cit.; Benjamin, Walter. “El narrador”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus, 1991.

<sup>35</sup> Benjamin, W. “El narrador”..., op. cit., pág. 112.



que puedan ser oídas— narraciones (históricas o de ficción) capaces de generar o “vehiculizar” una auténtica experiencia?<sup>36</sup> ¿Sería dicha experiencia de la injusticia un reaseguro contra su repetición en el futuro?

No cuento con respuestas para los interrogantes planteados. Si, como Adorno, respondemos que después de Auschwitz ya no es posible escribir poesía, podríamos contraponerle la sugerencia de Arendt que, en tiempos de oscuridad, es posible y necesario que se narren historias.

<sup>36</sup> Un caso reciente nos induce a ser optimistas: el éxito de la telenovela *Montecristo*, que instaló el tema de los bebés apropiados durante la represión, no sólo se tradujo en *rating*, sino también en la recuperación de la identidad de un joven.



Daniel Rafecas

## Breve comentario sobre la obra *Las benévolas*<sup>\*</sup>, de Johnatan Littell

Antes que nada hay que decir que estamos ante una obra muy difícil de clasificar.

Está presentada como una novela referida al nazismo y al Holocausto, pero es mucho más que eso.

Es que, a la vez, la trama contiene un vasto drama familiar, que lo sigue al autor como una sombra a lo largo de todo el relato.

Y, simultáneamente, hay también un relato policial, entramado con el resto.

Y un telón de fondo de tragedia griega (ya el título de la obra apela al nombre eufemístico –probablemente a partir de Esquilo, *Las Euménides*, penúltima estrofa: “*Benevolentes y leales para esta tierra, venid por aquí, diosas augustas...*”– que se la daba a las *Erinis*, las diosas de la venganza de la antigua Grecia, prestas a llevarse la vida del protagonista cuando termina su relato).

Pero más allá de todo ello, la formidable reconstrucción histórica del enorme aparato estatal nazi puesto al servicio de la destrucción de los enemigos interiores –en especial, los judíos–, motivo de fascinación para los estudiosos durante las últimas décadas (de los cuales se nutre Littell), es lo que más asombra –e inquieta, a la vez– de la obra.

Y no es todo: también está atravesada por reflexiones filosóficas acerca del hombre, el mundo, el mal, la modernidad, la muerte y muchos otros temas que son tratados en la obra.

Escrito en primera persona, quien nos guía por el descenso a los infiernos del “*Reich* de los Mil Años” es el doctor Maximilian Aue, un oficial del servicio de inteligencia interior de las SS. De Aue sabremos todo: sus orígenes, sus humores, sus inclinaciones, sus revulsiones, sus ambiciones.

Tendremos detalles de qué come y qué bebe, de sus relaciones sexuales, de

**Daniel Rafecas**, Juez federal. Profesor de Derecho penal en las universidades de Buenos Aires y Palermo. Consejero académico de *Nuestra Memoria*.

\* Nombre original: *Les Beinvellantes*.

sus excrecencias, de sus enfermedades, de sus sueños y pesadillas, detalladas hasta la exasperación.

Pero el eje de la historia pasa por su trabajo.

Aue –como muchos otros burócratas de las SS–, en el verano de 1941 fue despachado al Este, tras las líneas del frente, para dirigir y comprometerse en la “limpieza” de la retaguardia de supuestos partisanos o agitadores, pero pronto se limitó a la liquidación sistemática de judíos.

Después de esta cruenta experiencia, el lector es llevado –de modo igualmente magistral, siempre a partir de relato del doctor Aue– por diversos lugares y momentos, entre 1942 y 1945: es que el protagonista participa del avance de los ejércitos alemanes por Ucrania y, luego, por el Cáucaso; de allí es enviado a una Stalingrado ya rodeada y a punto de caer, de la cual escapa en el último momento; tras reponerse de una herida regresa al servicio y comienza a involucrarse en los aspectos productivos del gigantesco sistema esclavista que las SS manejan en todo el *Reich*, papel que lo lleva a recorrer campos de concentración, como Dora Mittelbau, y de exterminio, como el emplazado en los bosques de Birkenau.

En su relato, Aue se relaciona con personajes que describe en forma impiadosa: desde sus jefes Heinrich Himmler (a quien le asigna unos rasgos afeminados que realzan su carácter siniestro) y Heinrich Müller (un hombre oscuro, aunque leal hasta el final al *Führer*) hasta Albert Speer (a quien involucra directamente en la trama de los campos de concentración, aunque lo muestra preocupado por mejorar las condiciones de cautividad), Rudolf Höss (comandante de Auschwitz, cuya gestión Aue critica por ineficiente) y sus compañeros (reales) de la Oficina Principal de Seguridad del *Reich*, como Otto Ohlendorf, Adolf Eichmann o Walter Schellenberg.

En 1944 será testigo de la deportación de los judíos húngaros y en 1945, de las marchas de la muerte.

Aue sufrirá los bombardeos de Berlín y el derrumbe de las perspectivas de la guerra, pero ello –como a la mayoría de los alemanes– no le hará perder la fe ni el compromiso con el régimen.

El diagnóstico trazado por Littell del papel cumplido por la burocracia estatal en la *Endlösung*, la “Solución final de la cuestión judía”, y la plena responsabilidad de quienes la integraban, hombres corrientes (como el gran amigo de Aue, el ficcionado coronel de las SS Thomas, con su astucia, buen gusto y ubicuidad, o el ya citado –y muy real– teniente coronel Adolf Eichmann, con sus aficiones musicales, su apego familiar, su jactancia y su mediocridad).

No cuento entre los “hombres corrientes” al propio Aue, pues éste –en verdad–, por su trágica historia familiar, porta un sadismo latente y un instinto asesino que va más allá de las pulsiones desatadas por el régimen...

Como lector, debo ser honesto en lo siguiente: hasta las últimas páginas del

libro, el relato de las historias entrelazadas que Littell lleva adelante no da respiro, y uno comienza a preguntarse –tras haberse avanzado en dosis exactas en la trama familiar y policial que acompaña al relato principal– hasta dónde es humanamente exigible semejante nivel de rigor literario, de densidad metafísica y de erudición histórica.

Máxime frente a un escritor joven (nació en 1967) y ante su *opera prima*.

Y efectivamente, debo señalar que mi sensación es que sobre el final comienza a advertirse un cansancio, un desgaste, un aflojamiento en el pulso del escritor. Hace ruido una referencia al *carpe diem* en boca de un interlocutor de Aue, frase que se hizo universal mucho después. El relato del contacto de Aue y Thomas –cuando tratan de regresar a las líneas alemanas– con una horda de niños alemanes regresados al *bellum omnies*, al “estado de naturaleza”, es propia de un cuento fantástico (parece un homenaje a Cortázar).

El incidente con el *Führer* cuando iba a condecorar a Aue tampoco se asimila como creíble. Aue, preso, comparte la celda con el mayor Fegelein, vistoso personaje del filme *La caída*, sobre los últimos días de Hitler. No será la única referencia a la película (los ilusorios ejércitos de Wenck y Steiner, el asesinato de los hijos de Goebbels, etc.).

Los últimos momentos de Aue en Berlín, a fines de abril del '45 –rodeado de animales salvajes en un zoológico derruido–, además de excéntrico y demasiado cinematográfico es anacrónico, pues al menos desde un año antes ya el predio y sus infaustos habitantes habían sido diezmados por los bombardeos.

Finalmente, los encuentros –hasta último momento– con la dupla de detectives que acecha al protagonista y el “trato” (por así decirlo) que Aue le da al final a su amigo Thomas forman parte, también, de este conjunto de episodios que deslucen un poco el desenlace del aspecto novelesco de la obra.

Pero estas observaciones no hacen mella en la calidad del trabajo de Littell.

Los elogios de Semprún o Vargas Llosa son merecidos, y los premios cosechados, también.

Desde ahora, quien quiera profundizar en lo que fue la burocracia nazi o –lo que es lo mismo– indignarse ante la perplejidad del mal absoluto –que, como dice Raul Hilberg, nunca es banal–, además de las obras ya consagradas, puede hacerlo a través de *Las benévolas*.

Quien quiera ser atrapado por un relato que no da tregua ni respiro, como exige Borges de todo libro que valga la pena leer, también.



## Silenciamiento y externalización en situaciones de lo “indecible”\*

Muchos de los jóvenes alemanes y austríacos que adquirieron conciencia política después de 1945 quedaron profundamente impresionados por Günter Grass y su compromiso con una renovación democrática crítica de izquierda. En el caso de los países de habla alemana, quizá se pueda hablar, incluso, de una “generación intelectual Grass”. *El tambor de hojalata*<sup>1</sup> fue una experiencia determinante para muchos estudiantes de principios de los años sesenta –entre quienes me cuento– y se convirtió, después, en una suerte de libro de culto en las escuelas; en los círculos anteriores al ’68, en los años de la reforma socialdemócrata de Willy Brandt y Bruno Kreisky, el autor se consideraba “la conciencia avisadora” que iba mucho más allá de la izquierda política. Aun así, la relación de Grass con los “sesentayochistas” alemanes fue –la mayoría de las veces– más bien tensa: con dureza propia de un verdugo acusaba a sus adversarios del movimiento estudiantil de “fascistas de izquierda” y “nazis pintados de rojo”, como recuerda con amargura un miembro de este grupo.<sup>2</sup>

En agosto de 2006, Grass confesó<sup>3</sup> algo de lo que casi nadie le habría creído

Gerhard Botz, Catedrático de Historia de la Universidad de Salzburgo.

\* Versión ampliada de su conferencia “Beschweigen, Ausblenden und Externalisieren. Der ‘Fall Grass’ und der ‘Fall Waldheim’”, publicada en el volumen especial en homenaje a Alexander von Plato de *Bios*. Nº 20, 2007, pp. 213-222. *Nuestra Memoria* le agradece al doctor Manuel Pombo Sánchez, distinguido filósofo español, quien ha posibilitado la publicación del presente artículo.

Traducción del alemán: **Oliver Strunk**.

<sup>1</sup> Grass, Günter. *Die Blechtrommel. Roman*. Neuwied am Rhein, Luchterhand, 1959, citado –según mi ejemplar de edición de bolsillo– en Frankfurt am Main, Fischer, 1962. Traducción al español: Grass, Günter. *El tambor de hojalata*. Madrid, Alfaguara, 1978.

<sup>2</sup> Entrevista con Hannes Heer, en *Spiegel online*, 15/8/06. En: <http://www.spiegel.de/kultur/literatur/0,1518,431646,00.html> (18/7/07).

<sup>3</sup> Grass, Günter. *Beim Häuten der Zwiebel*. Göttingen, Steidl, 2006 (fuente de las citas de Grass, si no se indica lo contrario). Traducción al español: Grass, Günter. *Pelando la cebolla*. Madrid, Alfaguara, 2007.

capaz, a pesar de que sus obras –en especial, la novela *El gato y el ratón*–<sup>4</sup> reflejaron claramente que conocía las internas del nacionalsocialismo:<sup>5</sup> Grass no sólo había sido miembro de las Juventudes Hitlerianas y ayudante de batería antiaérea en la Wehrmacht, sino que –en los últimos meses de la guerra– había servido al Tercer Reich como miembro de las Waffen-SS, y lo había hecho alegre y voluntariamente. Como se supo en 2006, había hablado e informado sobre ello mucho antes, en la época del “caso Waldheim” (1986-1992),<sup>6</sup> en círculos muy reducidos de colegas alemanes y austríacos, tal como indica Robert Schindel.<sup>7</sup> En 1963, el autor incluso habló abiertamente con Klaus Wagenbach, el editor alemán que –por aquel entonces– elaboraba con el propio Günter Grass una biografía del autor, sobre su pertenencia a las Waffen-SS.<sup>8</sup> (Volveremos más adelante sobre esta sorprendente manifestación de omisión social en su entorno.)

En el “caso Grass”, muchas cosas parecen sacadas de un libro de texto sobre los caminos y vericuetos de la “asimilación del pasado” alemana y austríaca. De ahí surge una serie de problemas, no sólo para muchos escritores colegas de Grass, sino para toda una generación de científicos, editores y lectores literarios de la actualidad, además de para muchos sesentayochistas. Quiero comentar aquí tres de ellos,<sup>9</sup> en parte debatidos intensamente durante las polémicas mediáticas del verano de 2006.<sup>10</sup>

Aquí intentaré comparar, a pesar de las diferencias, el caso de Grass con el de Waldheim (1918-2007), aunque corra el peligro de que se me malentienda en el sentido de una equiparación de los casos o una exoneración del anterior Presidente de Austria y me critiquen por ello muchos historiadores aficionados.<sup>11</sup>

<sup>4</sup> Grass, Günter. *Katz und Maus. Eine Novelle*. Neuwied am Rhein, Luchterhand, 1961. Traducción al español: Grass, Günter. *El gato y el ratón*. Barcelona, Barral, 1973.

<sup>5</sup> Ver: Breidecker, Volker. “Mit siebzehn hat man noch Träume”, en *Süddeutsche Zeitung*, 19/8/06. Citado en: Kölbel, Martin (ed.). *Ein Buch, ein Bekenntnis. Die Debatte um Günter Grass’ “Beim Häuten der Zwiebel”*. Göttingen, Steidl, 2007, pp. 271-273.

<sup>6</sup> Tóth, Barbara-Czernin, Hubertus (ed.). *1986. Das Jahr, das Österreich veränderte*. Viena, Czernin Verlag, 2006; Gehler, Michael. “Die Affäre Waldheim. Eine Fallstudie zum Umgang mit der NS-Vergangenheit in den späten achtziger Jahren”, en: Steininger, Rolf-Gehler, Michael (ed.). *Österreich im 20. Jahrhundert*. Vol. 2. Viena, Böhlau, 1997, pp. 355-414.

<sup>7</sup> Entrevista con Robert Schindel, en *Spiegel online*, 15/8/06. En: <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,431855,00.html> (22/7/07).

<sup>8</sup> Wagenbach, Klaus. “Günter Grass hat nichts verschwiegen”, en *Die Zeit*. Nº 18, 26/4/07, pág. 50.

<sup>9</sup> Formulados anteriormente en mis comentarios “Grass und Waldheim sind doch vergleichbar!”, en *Die Presse*. Viena, 9/8/06. pág. 35; “Waldheim doch krasser als Grass”, en *ibíd.*, 6/9/06, pág. 33; la polémica crítica citada en las siguientes notas me ha aportado algunas valiosas ideas que reproduzco aquí.

<sup>10</sup> Documentados ampliamente, pero sin una parte analítica, en: Kölbel, M., op. cit.

<sup>11</sup> Algunos escritores austríacos, como Robert Schindel, Peter Turini o Robert Menasse, no se sintieron aludidos y, a diferencia de Peter Handke o Gerhard Roth (Ver: “Reaktionen.



El político y diplomático austríaco Kurt Waldheim, secretario general de las Naciones Unidas entre 1972 y 1981, fue elegido, en 1986, Presidente de Austria, como candidato del conservador *Österreichische Volkspartei* (Partido Popular Austríaco). Durante la campaña electoral, en la que también se manifestaron tendencias antisemitas –nunca desaparecidas del todo en Austria–, una serie de investigaciones nacionales e internacionales descubrió que Waldheim había callado su participación en la guerra como oficial de la *Wehrmacht* (en lugares “críticos” del frente oriental y el sudeste europeo); además, desde 1938 había sido miembro de la Asociación Estudiantil Nacionalsocialista y también de un club de hípica que se integró dentro de las SA. Las –a menudo, exageradas– acusaciones hechas a nivel internacional, y también en Austria, en el sentido que había sido responsable de crímenes nacionalsocialistas o que había participado directamente en ellos nunca llegaron a demostrarse, si bien, en 1988, una “Comisión Internacional de Historiadores” fustigó que había estado cerca de acciones constitutivas de crímenes de guerra, que había estado informado de ellas y que su relación con esos hechos fue de “*complicidad consultiva*”.<sup>12</sup> Aun así, Waldheim aseguró no acordarse de ello y se justificó diciendo que, en la guerra, no había hecho más que “*cumplir con su deber como soldado*” de la *Wehrmacht* alemana. Ello dio lugar a acaloradas controversias políticas, mediáticas e históricas entre quienes criticaban y defendían a Waldheim,<sup>13</sup> y el “caso Waldheim” marcó las políticas interna y externa de Austria hasta el final de la presidencia de Waldheim, en 1992; al mismo tiempo, fue el origen de una revisión de la tesis oficiosa de la historia de Austria, según la cual el país y su población fueron, entre 1938 y 1945, la “primera víctima” de Hitler y el nacionalsocialismo (alemán).<sup>14</sup>

Mi interés por analizar comparativamente los casos Grass y Waldheim no se centra, en primer lugar, en los juicios fácticos o morales –si bien éstos no pueden dejarse de lado–, sino en los asombrosos paralelismos del callar sobre las co-

---

Warum nicht früher?”, en *Der Standard*, 14/8/06), defendieron a Grass (Ver: Simon, Anne-Catherine. “Günter Grass und das Doppelte S”, en: *Die Presse*, 14/8/06). Si se sintió aludido el historiador de Graz Alfred Ableitinger, quien defendió a Waldheim. Ver: “Einspruch, Professor Botz. So geht das Vergleichen nicht”, en *ibíd.*, 30/8/06.

<sup>12</sup> Kurz, Hans Rudolf et al. (eds.). *The Waldheim Report. Submitted February 8, 1988 to Federal Chancellor Dr. Franz Vranitzky by the International Commission of Historians*. Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 1993, pp. 207-215.

<sup>13</sup> Botz, Gerhard-Sprengnagel, Gerald (eds.). *Kontroversen um Österreichs Zeitgeschichte. Verdrängte Vergangenheit, Österreich-Identität, Waldheim und die Historiker*. Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1994 (edición revisada, en preparación).

<sup>14</sup> Uhl, Heidemarie. “Vom Opfermythos zur Mitverantwortungsthese. NS-Herrschaft, Krieg und Holocaust im ‘Österreichischen Gedächtnis’”, en: Gerbel, Christian et al. (eds.). *Transformationen gesellschaftlicher Erinnerung. Studien zur Gedächtnisgeschichte der Zweiten Republik*. Viena, Turia & Kant, 2005, pp. 50-85.

respondientes experiencias durante el nacionalsocialismo y la Segunda Guerra Mundial de dos personalidades tan diferentes como el premio Nobel de Literatura y el antiguo secretario general de las Naciones Unidas y Presidente de Austria.

A pesar de que los textos de las fuentes biográficas usadas aquí no pueden ser más diferentes entre sí en cuanto a su género, en todos ellos hay que buscar de la misma manera –aunque, cada uno, en su específico trasfondo social e histórico– los problemas del silenciamiento y las formas de un hablar tardío. Narraciones de ficción, conversaciones periodísticas intelectuales y la autobiografía del escritor, en un caso, y manifestaciones de campañas electorales, entrevistas políticas, discursos políticos de Estado y memorias (redactadas con la participación de escritores contratados), en el otro, no consiguen distinguirse de forma tan clara como quieren creer algunos filólogos, historiadores u observadores políticos de los casos Grass y Waldheim. Porque en sus correspondientes contextos –que aquí no pueden sino esbozarse–, ambos tipos de fuente biográfica permiten echar una mirada sobre la forma en que funcionan las acciones de recordar, reprimir y olvidar, de forma muy similar a las entrevistas sobre historias de vida.

### Servicio militar durante el régimen nacionalsocialista

*Como instrumento de Himmler dentro de la estructura de poder del Tercer Reich, las Waffen-SS –mencionadas por vez primera en los decretos de Hitler después del ataque a Polonia– habían ido creciendo durante la guerra, hasta convertirse –al final– en un factor militar de peso, compuesto por 38 divisiones de las SS y una serie de instituciones de estructura militar y policial. Con sus casi 900.000 hombres, que suponían aproximadamente un 10% de las fuerzas de la Wehrmacht, las Waffen-SS eran un serio competidor de la Wehrmacht. Entre sus unidades, incluidas las “SS-Totenkopfverbänden” y los responsables de los campos de concentración, hubo frecuentes intercambios de personal, de modo que puede decirse que iniciaron el proceso de exterminio judío.<sup>15</sup> Sus miembros fueron reclutados en el Reich, mayoritariamente de forma voluntaria –incluso, en los últimos meses de la guerra–, y entre ellos figuraron –hacia el final– 310.000 “alemanes étnicos o Volksdeutsche” (muchos reclutados de forma forzosa o con presiones extremas) y unos 200.000 “no alemanes” de los países europeos (y asiáticos) controlados*

<sup>15</sup> Ver: Cüppers, Martin. *Wegbereiter der Shoah. Die Waffen-SS, der Kommandostab Reichsführer-SS und die Judenvernichtung 1939-1945*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 2006, pp. 339-347. Y en contraste: Syring, Enrico. “‘Türöffner’ und Kommandeur ‘seiner’ Waffen-SS”, en: Smelser, Ronald-Syring, Enrico (eds.). *Die SS. Elite unter dem Totenkopf. 30 Lebensläufe*. Paderborn, Schöningh 2000, pp. 190-207.

por los nacionalsocialistas o por aliados del régimen.<sup>16</sup> Los miembros de las Waffen-SS se concibieron entonces (y en gran parte, todavía hoy) como la élite "aria", ideológica y militar del Tercer Reich.<sup>17</sup> Los supervivientes de esta "tropa de ideólogos" de Hitler exigieron, después de 1945 –para exculparse–, que se les considerara la cuarta unidad militar de la Wehrmacht, cosa que sólo habría sido cierta de haber durado más la guerra. Las Waffen-SS, que recibieron trato preferencial –desde 1943– en el equipamiento militar, habrían de intervenir preferentemente en los lugares críticos desde el punto de vista militar. Pero sus unidades participaron en numerosos crímenes de guerra y en masacres de prisioneros de guerra, partisanos, "seres de razas inferiores" y otros civiles, del mismo modo que otras unidades de la Wehrmacht.<sup>18</sup> Durante los Juicios de Nuremberg, en 1946, las SS –en su conjunto– fueron calificadas como "organización criminal", incluidas las Waffen-SS.

La 10ª División Panzer "Georg von Frundsberg", bautizada con el nombre de un oficial lansquenete de la guerra campesina suabo del siglo XVI, fue la que acogió –probablemente, el 10 de noviembre de 1944– al joven Günter Grass, quien por entonces tenía diecisiete años. Hasta la fecha no se tiene información que indique que esta unidad participara en crímenes de guerra, aunque no cabe excluir por completo esta posibilidad, ni siquiera en la caótica fase final de la guerra, cuando los restos de la división a la que pertenecía Grass quedaron cercados, al sur de Berlín, por el "Ejército Rojo", que ya cruzaba el Elba. Al fin y al cabo, esta división no sólo se había desplazado al frente oriental, sino que participó –en 1944– en los combates de Normandía y el Bajo Rhin,<sup>19</sup> y figuraba entre las diez más "valientes" de las 38 divisiones de las Waffen-SS en total, a juzgar por las condecoraciones que se entregaron a miembros de esta unidad.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Seidler, Franz W. *Avantgarde für Europa. Ausländische Freiwillige in Wehrmacht und Waffen-SS*. Selent, Pour le Mérite, 2004, pág. 45; de modo similar, las fuentes documentales sobre las SS citadas a continuación.

<sup>17</sup> Schneider, Wolfgang. *Die Waffen-SS*. Berlin, Rowohlt, 1998; Höhne, Heinz. *Der Orden unter dem Totenkopf. Die Geschichte der SS*. Augsburg, Weltbild, 1994, pp. 404-447; Stein, George H. *The Waffen SS. Hitler's Elite Guard at War. 1939-1945*. Ithaca, NY, Cornell University Press, 1966; Wurzer, Oliver. "Der Himmler hat uns ja alle in eine Uniform gesteckt". *Lebensgeschichtliche Interviews mit ehemaligen Angehörigen der Waffen-SS*. Estudio de diplomatura inédita, Universidad de Salzburgo, 1996.

<sup>18</sup> Compárense: Hamburger Institut für Sozialforschung (ed.). *Verbrechen der Wehrmacht. Dimensionen des Vernichtungskrieges. 1941-1944*, Hamburgo, Hamburger Ed., 2002; y Wette, Wolfram. *Die Wehrmacht. Feindbilder, Vernichtungskrieg, Legenden*. Frankfurt am Main, S. Fischer, 2002, pp. 104-132.

<sup>19</sup> Las fuentes correspondientes citadas de: Walter Held, *Verbände und Truppen der deutschen Wehrmacht und Waffen-SS im Zweiten Weltkrieg. Eine Bibliographie der deutschen Nachkriegsliteratur*, Bd. 3, Osnabrück: Biblio Verlag 1989, ps. 689 seq.

*A finales de 1943, su comandante exigía, en las instrucciones destinadas a los nuevos reclutas, que “cada hombre fuera educado para llegar a ser un fanático ‘odiodor’. (...) Da igual en qué frente vaya a actuar nuestra división: el indomable odio contra cualquier enemigo, ya sea inglés, norteamericano, judío o bolchevique, ha de impulsar a nuestros hombres a las acciones más nobles”.<sup>21</sup>*

El muchacho de dieciséis años tuvo ocasión de preinscribirse voluntariamente en el servicio de la Wehrmacht. Es probable que Grass se inscribiera, ya en 1943, para servir en los submarinos, porque –como él mismo dijo en una entrevista– quiso escapar “*de la estrechez, de la familia*”. Al hacerlo, pensó y actuó del mismo modo que muchos otros hombres jóvenes deseosos de vivir aventuras y prosperar en la vida, que quisieron formar parte de la élite del Tercer Reich. Pero la ya derrotada Marina (al igual que la Luftwaffe) apenas aceptaba voluntarios, mientras que el ejército seguía buscando cuantos más soldados mejor, tal como se informó a Grass en el mismo momento de su inscripción. De hecho, a partir del otoño de 1944, la flota trasladó a miles de soldados y oficiales al ejército.<sup>22</sup> Por ello, Grass esperaba que –tal como él mismo lo indica– se le diera ocasión de demostrar su valentía en la “*división panzer creada según el plan previsto*”.

En los últimos meses de la guerra, el mejor equipamiento se destinaba –preferentemente– a las Waffen-SS, y así, una de las primeras unidades en ser equipadas fue la *panzer* (N. de R.: de blindados) a la que Grass se unió en cuanto cumplió los diecisiete años. Grass dice que eso ocurrió porque “*en los últimos meses de la guerra, entre 1944 y 1945, las Waffen-SS recogían todo lo que podían*”; es decir, también a él. Por ello parece plausible que Grass fuera trasladado a las Waffen-SS a causa de su anterior inscripción en la Marina. Pero también es posible que, tal como pasaba con frecuencia en 1943 y 1944, uno de los oficiales de reclutamiento de las Waffen-SS –que buscaban nuevos candidatos, en competencia directa con la Wehrmacht– lo apuntara a su unidad. El escritor lo deja abierto, sus recuerdos se hacen borrosos en este punto.

Tampoco recuerda haber visto las runas de las SS en la orden de movilización. ¿No se dio cuenta del símbolo de las SS porque, por su forma de pensar, en aquella época no veía en ello más que una unidad militar de élite? ¿No se acuerda porque, cegado por el nacionalsocialismo, las SS no le parecían nada

<sup>20</sup> Véase: Bernd Wegner, *Hitlers politische Soldaten: Die Waffen-SS 1933-1945*, 2ª edición, Paderborn: Schöningh 1983, p. 279.

<sup>21</sup> Citado según *ibíd.*, pp. 192 y ss.

<sup>22</sup> Richhardt, Dirk. *Auswahl und Ausbildung junger Offiziere 1930-1945. Zur sozialen Genese des deutschen Offizierskorps*. Trabajo de doctorado inédito, Universidad de Marburg, 2002. En: [http://deposit.dnb.de/cgi-bin/dokserv?idn=975984101&dok\\_var=d1&dok\\_ext=pdf&filename=975984101.pdf](http://deposit.dnb.de/cgi-bin/dokserv?idn=975984101&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=975984101.pdf) (16/7/07), pp. 333 y 315.

fuera de lo habitual? En aquella época, especialmente los numerosos jóvenes fanáticos nacionalsocialistas, no vieron crímenes en las actuaciones de las SS, sino actos necesarios para la "victoria final".<sup>23</sup> Grass confiesa que le llenaba el espíritu de lucha por la gran Alemania nacionalsocialista, y eso no cambió tras los crudos momentos de desengaño de la dura formación ni con el comportamiento despectivo de sus superiores; ni siquiera sirvió una terrible experiencia en combate, en los últimos días de la guerra, para que volviera totalmente a la realidad. Por ello vivió el final de la guerra y la reclusión por parte de los norteamericanos como un "hundimiento" –algo típica en su generación– y no como liberación, y no se liberó personalmente de la fe en el nacionalsocialismo hasta 1946, con la experiencia de los Juicios de Nuremberg y la confesión del "líder de las Juventudes Hitlerianas", Baldur von Schirach, como él mismo escribe en su autobiografía. A la paradójica lucha que siguió justo después, entre la superación personal del pasado y los largos años de férreo silencio público, debemos obras de alta densidad literaria.

Hoy, Grass se excusa diciendo que, como soldado de las Waffen-SS, no tiró un solo disparo (?), ni estuvo involucrado, personalmente, en crímenes de guerra. Afirma no haber sabido, en aquella época, de semejantes "actos valientes" y del "secreto público" del genocidio judío,<sup>24</sup> a pesar de que podría haber interpretado correctamente los indicios del terror político de su entorno, como confiesa en su libro. Reconoce, además, la casuística del que pueden ser víctimas "hombres absolutamente normales"<sup>25</sup> y el "automatismo" de "verse metido en un crimen de guerra" si simplemente hubiera tenido "tres o cuatro años más". Pero, ¿cómo se les puede reprochar a los demás miembros de las SS sus creencias políticas de entonces y su acción militar si ya se han distanciado (o no) de ellas?

Esta pregunta también hay que plantearse a quienes nacieron después –como es mi caso– y que, a partir de los años sesenta, sometieron –con frecuencia– a sus padres (y a los de su generación)<sup>26</sup> a un interrogatorio, con la tendencia a condenarlos, metiendo a todos en un mismo saco. No sólo el populista y derechista austríaco Jörg Haider, la derecha radical alemana o el francés Jean-Marie Le Pen y su clientela, también antiguos miembros de las Waffen-SS,

<sup>23</sup> Entrevista con Heer, op. cit.

<sup>24</sup> Compárese: Longerich, Peter. "Davon haben wir nichts gewusst!" *Die Deutschen und die Judenverfolgung 1933–1945*. München, Siedler, 2006; y Johnson, Eric Arthur-Reuband, Karl-Hein. *What we knew. Terror, mass murder and everyday life in Nazi Germany. An oral history*. Londres, John Murray, 2005.

<sup>25</sup> Browning, Christopher R. *Ordinary men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. New York, Harper Collins, 1992 (3er ed.)

<sup>26</sup> Botz, Gerhard. "Nazi, Opportunist, 'Bandenbekämpfer', Kriegsopfer. Dokumentarische Evidenz und Erinnerungssplitter zu meinem Vater", en: Botz, Gerhard (ed.). *Schweigen und Reden einer Generation. Erinnerungsgespräche mit Opfern, Tätern und Mitläufern des Nationalsozialismus*. Viena, Mandelbaum, 2007, pp. 135-159 (2ª ed.). También: Manoschek, Walter. "Die Generation Waldheim", en *Czernin und Tóth*, 1968, pp. 124-131.

habrán saltado de alegría y reclamado que son tan “honorables” como Grass, ignorando que éste se liberó hace tiempo de esta forma de pensar, mientras que ellos siguen inmersos en ella. ¿No supondría esto que Friedrich Peter –durante años, jefe del conservador y nacionalista Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ) y socio, en las sombras, del primer gobierno de Kreisky–, quien había servido a las Waffen-SS como oficial de una tropa de intervención y nunca habría estado presente cuando su unidad masacraba a la población civil judía y eslava,<sup>27</sup> quedaría definitivamente rehabilitado? O “¿Hay que anotar a Günter Grass en la *Watch list*?”,<sup>28</sup> en palabras irónicas del director de la Ópera Estatal de Viena, Joan Holender.<sup>29</sup>

Hacer comparaciones (históricas) no significa igualar dos cosas –lo digo una vez más–, sino proponer valoraciones basadas en hechos, centradas en dimensiones identificables, cuando se presentan similitudes o diferencias. Por ello intentaré –con la siguiente tabla– demostrar, por medio del marco de comparación esbozado aquí, mis conclusiones sobre Grass y Waldheim.

### Comparación tabular de los casos “Waldheim” y “Grass”

	Waldheim	Grass
Edad a finales de 1944	26 años	17 años
Ideología en aquella época	Más bien católico-conservador	Nacionalsocialista
Postura política	Distanciado, adaptable, tradicional, elitista	Convencido, idealista, pangermánico, elitista
Idea del Reich	Antiguo austríaco, alemán global	Hegemonía europea alemana
Miembro de	Asociación estudiantil nazi, SA-Caballería	Juventudes Hitlerianas, SS
Servicio militar	Wehrmacht	Waffen-SS

*Continúa en página siguiente*

<sup>27</sup> Böhler, Ingrid. “‘Wenn die Juden ein Volk sind, so ist es ein mieses Volk.’ Die Kreisky-Peter-Wiesenthal-Affäre 1975”, en: Gehler, Michael-Sickingher, Hubert (eds.). *Politische Affären und Skandale in Österreich. Von Mayerling bis Waldheim*. Thaur, Kulturverlag, 1995, pp. 502-531.

<sup>28</sup> En 1987, el gobierno norteamericano apuntó a Waldheim en la llamada “*Watch list*”, por sospechar que había participado en crímenes nacionalsocialistas, y se le prohibió la entrada a los Estados Unidos.

<sup>29</sup> Carta al director del diario *Österreich*, 9/9/06 (copia en mi poder).

	<b>Waldheim</b>	<b>Grass</b>
Entrada	Llamamiento a filas	Transferencia o voluntariamente
Graduación máxima	Oficial del Estado Mayor del Grupo Sudeste	Artillero de la sección panzer de la 10ª División de las SS
Participación directa en crímenes de guerra	No	No
Conocimiento de estos crímenes	Sí, debido a las tareas propias de su función	Probablemente no
Conocimiento del Holocausto	Probablemente sí	No
Cambio de ideología	Pocos cambios después de 1945	Cambio radical después de 1946
Confesión pública	No	En clave literaria
Estrategia de represión de la memoria	Omisión, externalización, olvido	"Silenciamiento comunicativo"
Consecuencias políticas	Pasar por alto con el silencio	Actividades antifascistas
Descubrimiento del pasado	1986/87. Involuntariamente, paso a paso	2006. Voluntariamente
Reacción propia	Negar, minimizar	Reconocer, ¿vergüenza?
Justificación del propio comportamiento en tiempos del nacionalsocialismo	Una víctima más entre cientos de miles	Fascinación por la "hombría" y modernidad del nacionalsocialismo
Medio principal	Autobiografía política, discursos electorales, entrevistas, etc.	Creación autobiográfica, escritos periodísticos y políticos, etc.
Posición más importante después de 1945	Secretario general de las Naciones Unidas, Presidente de Austria	Autor de libros que fueron best sellers, Premio Nobel

Waldheim había contribuido al funcionamiento del régimen nacionalsocialista de forma meramente estructural y no había formado parte de las Waffen-SS, ni fue nacionalsocialista. (La explicación de su integración al club de hípica, del que era miembro entre 1937 y 1938, tras la "anexión" a las SA, no es improbable; como ocurrió con otras organizaciones secundarias nacionalsocialistas,

se pudo haber producido de forma corporativa, aunque no sin conocimiento de los afectados; de este modo, Waldheim habría formado parte de las SA sin solicitud formal de ingreso. Su pertenencia a la asociación estudiantil tampoco es grave desde el punto de vista ideológico, a la vista de una dictadura que fomentaba la adaptación.) Tampoco parece probable que se diera una participación personal directa o con responsabilidad en actos de crímenes de guerra, de la cual se habló en 1986 y 1987 a causa de su falta de memoria o su desgano por recordar lo acontecido.

Grass, en cambio, (después de su inscripción) mantenía –en lo formal– una relación más intensa con el régimen nacionalsocialista que Waldheim (las Waffen-SS, en contraste con las organizaciones secundarias nacionalsocialistas) y pertenecía, además, a una organización armada, que, por sus objetivos, cometía –generalmente– crímenes de guerra con más frecuencia y mayor brutalidad que el ejército de Waldheim (Waffen-SS vs. Wehrmacht); pero Waldheim tenía más edad y se encontraba en un grado (es decir, a causa de las órdenes recibidas durante el servicio) más cercano a la política de crímenes de guerra del Tercer *Reich* que Grass. Mientras que éste, situado en la base de la jerarquía, posiblemente ignoraba cuáles eran los condicionantes militares de su unidad, aquél pertenecía al grupo de oficiales mejor informados del “Grupo E”, que estaba estacionado en una proximidad estratégica para la deportación de los judíos de Tesalónica a Auschwitz y era responsable de sangrientos fusilamientos de rehenes (“medidas de expiación”) en Grecia; algunos informes sobre estas actividades llevan las siglas de Waldheim.

### Largo silencio y omisión

Waldheim no pasó por alto sus cuatro años de servicio militar en las memorias publicadas antes de proclamarse candidato a Presidente de Austria, con observaciones y paréntesis: “*Tras la licencia para estudiar y la curación de mi pierna (1941/42) también fui llamado de nuevo al servicio de las tropas. Poco antes del final de la guerra estuve en la región de Trieste*”.<sup>30</sup> ¡Nada más! Ni tan sólo cuarenta años después de 1945 se le ocurrió otra respuesta que decir que había “cumplido con su deber” cuando estuvo en la Wehrmacht, sin reconocer que con este “cumplimiento del deber” había servido a un régimen criminal (cosa poco halagadora –por cierto– para un patriota austríaco, pues como tal se consideraba, sin duda). Todavía en 1996 escribió sobre la “guerra sucia” en los Balcanes y el enemigo: no fue “*un enemigo uniformado, regular, sino partisanos*”. Esto dio lugar a una dinámica propia: “*Si el enemigo se compone de personas imposibles*

<sup>30</sup> Waldheim, Kurt. *Im Glaspalast der Weltpolitik*. Dusseldorf, Econ, 1985, pág. 7.



de distinguir de los civiles, surgía el peligro de que –a la inversa– todos los civiles se convertían en potenciales enemigos. La frontera entre combatientes y civiles se desdibujaba”. “Los atentados contra los derechos humanos, los excesos, las mutilaciones, las represalias, el fusilamiento de rehenes y las masacres estaban a la orden del día, en todos los bandos. Eso fue indiscutiblemente así.”<sup>31</sup> Suena a intento de compensar responsabilidades por parte de una persona involucrada de alguna manera, que si bien no intenta presentarse como un combatiente de la Resistencia, sí como un “opositor” al Tercer Reich.

No fue hasta después de salir elegido y la “*campana de descrédito*” que se organizó contra él –en sus propias palabras– que empezó a distanciarse de esta versión, y en enero de 2006 declaró, en una entrevista al periódico austriaco *Der Standard*, con bastante credibilidad, que en 1986 y 1987 no había apreciado bien las fuertes reacciones provocadas por su pasado durante la guerra porque había aceptado “*el consenso de Estado de la época, según el cual Austria había sido ‘la primera víctima’ de Hitler*”. Manifestó que aquello “*fue, durante décadas, el fundamento de la Segunda República*” y marcó “*nuestro trabajo como diplomáticos*”.<sup>32</sup> Al parecer, fue justamente esta “*mentira vital*”, colectiva y personal, la que le dificultó a Waldheim el hacer una autocrítica de su actuación durante la guerra. Simon Wiesenthal, a quien puede calificarse de “crítico moderado” de Waldheim, se tomó muy mal esta obstinación del presidente austriaco y las –en sus propias palabras– mentiras sobre las informaciones de las cuales disponía cuando estuvo en la Wehrmacht.<sup>33</sup> Incluso en su “*testamento político*”<sup>34</sup> repitió Waldheim, fallecido el 14 de junio de 2007: “*Sí, he cometido errores (...). Ahora veo que las causas del tardío procesamiento de esos acontecimientos se deben, principalmente, al ajetreo de mi muy intensa vida internacional y, durante décadas, a no estar presente en Austria y Europa. (...) Pero en buena medida, también fue aquel razonamiento oficial de ‘la primera víctima de Hitler’ el que nos allanó, a los jóvenes diplomáticos de la posguerra, el camino de la libertad y el Staatsvertrag*”.<sup>35</sup>

Grass habló y escribió sobre el tema de un modo totalmente diferente, como –por ejemplo– en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ): “*Es bien sabido*

<sup>31</sup> Waldheim, Kurt. *Die Antwort*. Viena, Amalthea, 1996, pág. 75.

<sup>32</sup> Entrevista realizada por Barbara Tóth, en: *Der Standard*, 15/1/06, pág. 9. Citada en: Botz, Gerhard. “Die ‘Waldheim-Affäre’ als Widerstreit kollektiver Erinnerungen”, en *Czernin y Tóth*, 1986, pp. 74-95.

<sup>33</sup> Wiesenthal, Simon. *Recht, nicht Rache. Erinnerungen*. Frankfurt am Main, Ullstein, 1988, pp. 394 y ss.

<sup>34</sup> “Das Waldheim-Vermächtnis im Wortlaut”, en *Die Presse*, 15/6/07. En: <http://diepresse.at/home/politik/innenpolitik/310737/index.do> (4/8/07).

<sup>35</sup> **N. del T.**: Tratado con la cuatro potencias victoriosas de la Segunda Guerra Mundial, por el cual Austria recobraba su independencia (15 de mayo de 1955).

que nuestros recuerdos, la imagen que tenemos de nosotros mismos, no sólo pueden ser confusos, sino que realmente lo son. Vemos las cosas a una luz más favorecedora, dramatizamos, hacemos que las vivencias se junten, formando una anécdota”.<sup>36</sup>

El recuerdo no “es”, sin más, pues también se hace –individual o colectivamente– en comunidades de recuerdos, como lo han demostrado la historia oral y el estudio cultural de la memoria. “Recordar” significa –y eso lo han visto muchos historiadores dedicados a la historia oral, también durante las entrevistas sobre la vida de supervivientes de los campos de concentración, víctimas de violaciones rusas o antiguos soldados de Vietnam– un doloroso y difícil proceso de luchar consigo mismo y de superar los límites de lo decible en cada caso. Es un trabajo duro ése de recorrer los (casi inevitables) autoengaños y los embellecimientos de la propia biografía, con el cual se modifica o abandona la identidad de la persona.

No obstante, según la filóloga alemana Aleida Assmann, basándose en teorías psicológicas de la memoria hay que suponer la existencia de los así llamados “recuerdos flash”, que se caracterizan por un grado elevado de detallismo, la presencia de imágenes y una buena fiabilidad, y se manifiestan en relación a situaciones, lugares, *souvenirs*, sentimientos y condiciones similares que evocan un recuerdo. Al parecer, estas huellas de recuerdos “auténticos” se guardan indefinidamente si en el momento de producirse el acontecimiento, éste se clasifica como “significativo” o se considera que puede cambiar la vida.<sup>37</sup> En este sentido, sólo se recuerda aquello que en el pasado se consideró digno de ser recordado. De este modo, en el momento de producirse el acontecimiento se marcan los límites “estructuradores” de las narraciones autobiográficas e histórico-colectivas, como ocurre con los “acontecimientos” que sus contemporáneos califican inmediatamente de “históricos” (fundamentales): la declaración de la guerra, el asesinato de Kennedy, la caída del Muro de Berlín, el ataque terrorista a las Torres Gemelas.

La técnica reflexiva de recuerdos de Grass, una obstinación poética que se manifiesta reiteradamente en su autobiografía, vive de este mismo efecto. Así ocurre con la cebolla cortada sobre una tabla de cocina en *El tambor de hojalata*, en la época de la posguerra, que permitió a las generaciones posteriores a la guerra llorar por “lo que el mundo y el sufrimiento del mundo no consiguieron”, con lo que se refiere –probablemente– a los crímenes nacionalsocialistas, su participación personal y, también, la posterior “catástrofe nacional”. En 1959,

<sup>36</sup> Grass, Günter. “Warum ich nach sechzig Jahren mein Schweigen breche”, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12/8/06. Citado en: Kölbel, M., op. cit., pp. 27-36 (esto, en pág. 28).

<sup>37</sup> Assmann, Aleida. *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München, Beck, 2006, pp. 126-133.

Grass escribió, en clave literaria: Los clientes del local berlinés Zwiebelkeller,<sup>38</sup> “*todos los que hoy se definen como intelectuales*”, pelaban y cortaban las cebollas que les servía el tabernero, Schmu: “*Los clientes de Schmu ya nada veían –o al menos, algunos ya nada veían–, los ojos rebosaban, no porque los corazones estuvieran llenos –porque no se sabe si, con el corazón lleno, por fuerza rebosan los ojos–; algunos nunca lo consiguen –especialmente, durante las últimas décadas–; por eso, nuestro siglo se llamará, en el futuro, ‘el siglo sin lágrimas’, a pesar de haber visto tanto sufrimiento, y justamente por esta razón, sin lágrimas, la gente que se lo podía permitir iba al Zwiebelkeller de Schmu. (...) Allí, por fin podía llorar. Llorar como es debido, sin freno, sin amago alguno*”.<sup>39</sup>

Esta imagen, tan plástica, de superar la “*imposibilidad de llorar por la muerte*”<sup>40</sup> pelando cebollas, o incluso de ahorrarse el llorar, sigue ocupando un lugar destacado en la obra literaria y gráfica posterior de Grass. Al escribir su novela autobiográfica, Grass se veía “*pelando la cebolla*”, y le dio ese título al libro. “*Al pelar la cebolla; es decir, al escribir, una cosa se hace más visible e inteligible capa a capa; frase a frase, lo perdido recupera la vida*”, dice Grass.<sup>41</sup> Pero la metáfora de la cebolla implica, también, que puede haber un núcleo que no se procesa. Es fundamentalmente este problema, y no el largo tiempo que ha pasado desde 1945, el que les hace perder definición a los recuerdos. Grass mismo lo refleja. ¿Es posible, entonces, que tras algunas de las imágenes incompletas de sus recuerdos y pasajes narrados puedan esconderse otras capas, todavía no cortadas, de sus recuerdos? ¿Cómo entró en las Waffen-SS? ¿Qué pasaba con su entusiasmo por Alemania y el nacionalsocialismo, que si bien empezó a quebrantarse tras la “*catástrofe*” de 1945, duró un tiempo más? ¿Cómo es que, durante tanto tiempo, no pudo recordar? ¿Cómo es que no quiso hablar?

Grass no afirma poder acordarse exactamente de lo que pensó en aquella época o de lo que anotó en su diario perdido. Eso no se podría reconstruir de forma fiable a partir de los conocimientos y la conciencia actuales, y de todas formas, lo que así se habría reconstruido no sería “*inteligible*”, sin más, desde el punto de vista actual. Sólo quienes no pasaron por un cambio de su concepción del mundo y un esclarecimiento personal acerca de su pasado nacionalsocialista parecen acordarse, incluso hoy –¿sin lagunas?–, de sus actuaciones de entonces y su forma de pensar, pero no quieren hablar de ello ni pueden hacerlo.

<sup>38</sup> N. del T.: Bodega de cebollas.

<sup>39</sup> Grass, G. *Blechtrommel*, op. cit.

<sup>40</sup> Mitscherlich, Alexander y Margarete. *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*. München, Piper, 1968. Acerca de la incapacidad del mismo Alexander Mitscherlich de hablar de sus contactos con el “*nacionalbolchevismo*” ver: Dehli, Martin. *Leben als Konflikt. Zur Biographie Alexander Mitscherlichs*. Göttingen, Wallstein, 2007.

<sup>41</sup> Grass, G. “*Warum...*”, op. cit., pág. 28.

Me parece que Waldheim también ha estado sometido a un “no-poder-acordarse” parecido, si bien no desde el punto de vista de un intelectual de posguerra comprometido con la lucha contra el fascismo, sino del mito de la víctima austríaca, condicionado por las regulaciones lingüísticas del servicio diplomático de la Segunda República, después de 1945. Él mismo lo ha expresado en sus últimos años de vida, en la autojustificación antes mencionada. Su oportunismo y el orgullo por su capacidad de adaptación más allá de un régimen concreto –que me confesó en 1989, durante el descanso de una entrevista– constituyen un craso contraste con la subversiva cabezonería del narrador en primera persona de *El tambor de hojalata*, Oskar Matzerath. Grass, en cambio, adoptó repetidamente la postura de la antítesis: a sus diecisiete años, ante la estrechez de su aburguesada familia, cosa que le hizo vulnerable al nacionalsocialismo; ante la tematización del pasado nacionalsocialista bloqueada por la restauración cristiano-conservadora desde finales de los años 40; ante el tabú esquemático-antifascista de hablar de las víctimas civiles alemanas de las actuaciones aliadas contra el barco “Wilhelm Gustloff”, lleno de refugiados y tropas, que fue hundido por un submarino soviético;<sup>42</sup> y finalmente, él mismo cuestiona su larga condición de “autoridad moral” ante la opinión pública.

Waldheim, en cambio, cuando fue evidente que su biografía de la guerra contenía numerosas lagunas, se opuso a reconocer que había callado estos pasajes –con una testarudez que irritó incluso a sus más cercanos asesores–, que existían esas lagunas en sus recuerdos y que había embellecido algunas cosas; se negó al ritual político de pedir perdón político,<sup>43</sup> que empezaba a ser común en el mundo occidental, y reconocer la propia culpa (justificada ante las dimensiones del Holocausto), y al parecer, ni siquiera entendió la importancia política y cultural de ese acto. Por esta razón nunca encontró esas palabras justas que pronunció el presidente alemán Richard von Weizsäcker, sobre la responsabilidad de los alemanes por su pasado nacionalsocialista, en el cuarenta aniversario de la liberación.<sup>44</sup>

Grass era, por la fuerza, consciente de que el mero hecho de pelar las capas más profundas de la cebolla provocaría burla y sarcasmo, que se le negaría dignidad intelectual y se pondría en duda su calidad artística. Aun así, se atrevió a saltar por encima de su propia sombra, tal como lo habría definido el historiador y editor austríaco Friedrich Heer (1916-1983).<sup>45</sup> También habla de que

<sup>42</sup> Grass, Günter. *Im Krebsgang. Eine Novelle*. Göttingen, Steidl, 2002. Traducción al español: Grass, Günter. *A paso de cangrejo*. Madrid, Alfaguara, 2003.

<sup>43</sup> Lübke, Hermann. “Ich entschuldige mich”, en *Das neue politische Bußritual*. Berlin, Siedler, 2001.

<sup>44</sup> Weizsäcker, Richard von. *Von Deutschland aus. Reden des Bundespräsidenten*. München, DTV, 1987, pp. 9-36.

le costó “*un cierto esfuerzo*” empezar a hacer pública su personal negación del pasado. Efectivamente, su novela autobiográfica, que no se puede leer como mera ficción literaria, parece haber tenido realmente un “parto difícil”. De ahí la ridiculez de las especulaciones en el sentido que estos descubrimientos no eran más que un intento de dar más publicidad a su obra más reciente. Aun así, los paralelismos del no hablar sobre las correspondientes experiencias del pasado nacionalsocialista y militar en personas tan diferentes como Grass y Waldheim nos dan que pensar.

### **El momento tardío en que se manifiesta**

Una clave para entender la dificultad del acordarse y el hablar tardío nos la ofrece Grass con la frase que empieza así: “*Más claro, porque puede ser contado, es un acontecimiento*”.<sup>46</sup> Eso también significa –creo que se puede completar así– que sólo al explicar las cosas acuden los recuerdos; o al menos, lo que uno cree que son los recuerdos. Sólo lo que se manifiesta, lo que se puede repetir una y otra vez, puede constituir una memoria clara, si bien de una forma más estandarizada y poco auténtica. Las narraciones sobre los recuerdos se elaboran y adaptan también en función del receptor y la capacidad de procesamiento y las expectativas que se le suponen. Si no es así, se paga el precio de la incompreensión, el malentendido, el rechazo moralizante escandalizado y la escenificación de un proceso de acusación pública como el que se inició en verano de 2006 contra Grass. De lo contrario, sólo queda la retirada al silencio o la presentación de una historia políticamente correcta y estandarizada sobre héroes o víctimas, cosa que se observa –una y otra vez– en los supervivientes de las persecuciones nacionalsocialistas.

El “*marco de los recuerdos*” (Aleida Assmann), predefinido por el contexto político global y difícil de superar en el caso de Grass, era el siguiente, como observa el historiador alemán Hans Mommsen: “*La falta de disposición de la nación a reconocer su propia implicación en los crímenes nacionalsocialistas y sus intentos de proyectarlos en los criminales nacionalsocialistas, en un sentido más estricto, explica que –sobre todo quienes entraran hacia el final de la guerra en las Waffen-SS, la NSDAP y otras organizaciones del régimen– callaran su participación, para evitar, así, la difamación pública*”.<sup>47</sup> (No obstante, Grass contribuyó intensamente a la creación de semejante clima, con sus apari-

<sup>45</sup> Heer, Friedrich. *Sprung über den Schatten. Christsein ist kein Hobby*. Freiburg im Breisgau, Herder, 1959.

<sup>46</sup> Grass, G. *Beim...*, op. cit., pág. 131.

<sup>47</sup> Mommsen, Hans. “Kritik an Grass ist ‘scheinheilig’”, en *Focus*, 16/8/06. En: [http://www.focus.de/kultur/buecher/hans-mommsen\\_nid\\_33736.html](http://www.focus.de/kultur/buecher/hans-mommsen_nid_33736.html) (16/8/06).

ciones públicas desde los años cincuenta, engendrando –así– una situación que le ofrecía cada vez menos salidas.)

Éste es el fundamento del “*silenciamiento comunicativo*” (Hermann Lübke),<sup>48</sup> que no se practicó sólo en Alemania (y Austria), sino también en el entorno antifascista de Grass, que podría haber mostrado más interés por conocer el pasado nacionalsocialista del autor: también aquí se calló a nivel público, mientras que a nivel privado y en el círculo más estrecho del escritor se “sabía” algo, pero –simplemente– no preguntaban para averiguar más.

El escritor Erich Kästner, prohibido por los nacionalsocialistas, había tematizado este dilema de la sociedad alemana de la posguerra en 1946, parafraseando a Wittgenstein: “*Sobre lo que uno no puede callar, mejor no hablar*”.<sup>49</sup> Esto no significa represión de la memoria y olvido total, sino negación pública, como ya ha dicho el politólogo alemán Claus Leggewie: “*La mayoría de quienes participaron, con mayor o menor intensidad, se dieron cuenta a posteriori de lo terrible de los actos en los que habían estado involucrados. Esto hizo que callaran incluso aquellos cuya ‘desnazificación’ personal resulta creíble, y ayudaron a proteger a la joven República Federal de una recaída en el autoritarismo. Crearon unas bases nuevas para su existencia privada, política y social, al hacer pública la transformación de su ego*”.<sup>50</sup> No obstante, escribir para evitar este proceso y hacer retroceder algo a los “*límites de lo decible*”<sup>51</sup> es una de las tareas de escritores e historiadores.

Grass practicó una fórmula de “externalización” diferente a la de Waldheim y la mayoría de los austríacos después de 1945, que se refugiaron en la tesis de la víctima y pasaron la responsabilidad del nacionalsocialismo exclusivamente a los alemanes.<sup>52</sup> En el caso de Grass parece haberse dado una especie de “externalización interna”, pues pasó la responsabilidad por el nacionalsocialismo a los conservadores y a los círculos nacionalistas de derecha de la República Federal, relacionándolos –por medio de la culpa colectiva– con Auschwitz y Hitler. La habitual actividad político-moralizante de Grass y su indignación con

<sup>48</sup> Lübke, Hermann. “Der Nationalsozialismus im Bewußtsein der deutschen Gegenwart”, en: Lübke, Hermann. *Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus*. Graz, Styria, 1989, pp. 334-350.

<sup>49</sup> Assmann, Aleida-Frevert, Ute. *Geschichtsvergessenheit-Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*. Stuttgart, DVA, 1999, pp. 129-132.

<sup>50</sup> Hauffler, Daniel. “Kommunikatives Beschweigen”. Entrevista en *Die Tageszeitung*, 16/8/06. En: <http://www.taz.de/pt/2006/08/16/a0170.1/textdruck> (16/8/06).

<sup>51</sup> Pollak, Michael. *Die Grenzen des Sagbaren. Lebensgeschichten von KZ-Überlebenden als Augenzeugenberichte und als Identitätsarbeit*. Frankfurt am Main, Campus, 1988.

<sup>52</sup> Rainer Lepsius, Mario. “Das Erbe des Nationalsozialismus und die politische Kultur der Nachfolgestaaten des ‘Großdeutschen Reiches’” en: Rainer Lepsius, Mario. *Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen*. Göttingen, Vandenhoeck, 1993, pp. 229-245.

el nacionalsocialista Kurt Georg Kiesinger (canciller alemán de 1966 a 1969) y el "alterador de la historia" Helmut Kohl (canciller de 1982 a 1998), a quien acusó –todavía en 1985– de haber colocado en un mismo nivel a los muertos de las Waffen-SS y los de la Wehrmacht, todo ello hay que verlo a la luz de este proceso y en contraste con la postura honrada y democrática de uno que "no participó", como el antiguo editor del FAZ e historiador Joachim Fest.<sup>53</sup>

Huelga especular si era conveniente que Grass confesara antes. "Como mínimo, habría sido más sincero –dijo el historiador alemán Hans-Ulrich Wehler al FAZ– si se hubiera manifestado en 1959, justo después de publicarse El tambor de hojalata, diciendo: 'Escuchadme, sé algo de la guerra, estuve allí'".<sup>54</sup> Pero en los primeros años de la República Federal de Alemania, ¿no habría pasado inadvertida una narración como su actual historia autobiográfica sobre las SS, en medio de la perspectiva dominante, la de perdonar la guerra y el nacionalsocialismo? La consternación pública habría sido probablemente mayor en 1985, después del "asunto Bitburg", que surgió a raíz del acto estatal en memoria de los fallecidos organizado por Kohl y Reagan en un cementerio militar donde también hay enterrados miembros de las SS. Si Grass hubiera reconocido en esa época que aquello de lo que acusó al canciller alemán también se le podía aplicar a él mismo y que la ignorancia de los crímenes nacionalsocialistas de la que es responsable uno mismo no supone "una absolución personal", se habría visto al lado de Helmut Kohl y de quienes minimizan las responsabilidades de las Waffen-SS. O la RDA podría haber orquestado una campaña contra Grass, cosa que en el Oeste habría llevado más a una consolidación del clima apologetico en la historia política del pasado y no a una transformación del mismo.

Sin embargo, desde 1990 resulta más fácil hacer confesiones como la de Grass. En este caso, ¿por qué Grass esperó quince años más? ¿Quiso hacer igual que Waldheim –quien de haber confesado su pasado bélico, probablemente no habría llegado a ocupar el cargo de las Naciones Unidas y, posteriormente, la Presidencia de Austria–, para mantener intactas sus expectativas de llegar algo más lejos y hacerse con el premio Nobel? En este caso, "Grass se ha destruido a sí mismo como instancia moral" (Claus Leggewie). ¿O se ha mantenido Grass fiel a sí mismo, desacreditando con radical franqueza la imagen de su anterior honorabilidad intelectual?<sup>55</sup>

<sup>53</sup> "Moral versteht sich von selbst", en *Der Spiegel*, 3/4/06 (21/8/06), pp. 154 y ss.

<sup>54</sup> "Für die Zukunft ist er beschädigt", en *FAZ.net*, 14/8/06. En: <http://www.faz.net/s/Rub117C535CDF414415BB243B181B8B60AE/Doc~ECD34C5BE3FA94EBC82305826BCFA8994~ATpl~Ecommon~Scontent.html> (4/8/07).

<sup>55</sup> Radatz, Fritz J. "Ich habe mich verführen lassen". In seinen Memoiren befragt sich Günter Grass schonungslos", en *Die Zeit*. Nº 34, 17/8/06, pp. 41 y ss.

Waldheim, en cambio, eligió la solución del silencio duradero, y cuando –desde afuera– lo enfrentaron con su pasado en la Wehrmacht, que simplemente omitió, adaptó aquello que era incapaz de explicarse a sí mismo y ante la nueva y naciente conciencia crítica del Holocausto: la compleja corresponsabilidad de la política de destrucción del Tercer *Reich*, incluso al servicio de la Wehrmacht, sin participación directa en actos criminales. Si el no acordarse no fue una mentira desde el mismo principio –algo que me parece improbable–, entonces el descubrimiento progresivo de sus excusas demuestra –una y otra vez– que las decía. Del mismo modo quedó claro que Waldheim no trazó una divisoria clara, después de 1945, con su postura de adaptación, participar, “sobrevivir con mentirillas” y hacer la vista gorda con el Tercer *Reich* y durante la Segunda Guerra Mundial. Fue una costumbre muy corriente entre sus contemporáneos, que había contribuido a un funcionamiento sin problemas del dominio nacionalsocialista.

El “caso Grass” y otros, también tardíos, de participación nacionalsocialista de escritores, políticos, historiadores y científicos alemanes de la generación de las Juventudes Hitlerianas, como Martin Broszat, Hans-Ulrich Wehler, Jürgen Habermas, Walter Jens o Martin Walser,<sup>56</sup> nos permite ver –una vez más– que la aprobación del Tercer *Reich* y su poder integrador fue mucho más fuerte de lo que a menudo se supone y acepta, y que la fascinación por el nacionalsocialismo sólo puede entenderse teniendo en cuenta el contexto global de la época y la historia previa. Ante este trasfondo histórico y social, resultan admirables incluso los actos de resistencia consciente. Pero, ¿hasta qué punto fueron condicionantes predeterminados del entorno personal, familiar y político los que llevaron a muchos a no dejarse fascinar –a pesar de todo– y aceptar el riesgo de la resistencia, ya sea como comunistas, “austrofascistas”, viejos conservadores prusianos, católicos, liberales burgueses, marxistas socialdemócratas o, simplemente, conciudadanos? ¿Y hasta qué punto podía exigirse visión de futuro y capacidad de sacrificio en una lucha sin futuro contra un régimen totalitario en cuanto a su exigencia de unidad y ansias de destrucción? Aunque es cierto que existía el personaje –más bien, poco frecuente– del “nosotrosnohacemoscosasasí”, nombre que Grass le da, en su autobiografía, a un objetor de conciencia y testigo de Jehová al que recluyen en un campo de concentración.

Éste es, justamente, el dilema de cualquier paso de una dictadura radical, basada en un elevado grado de aceptación, a una forma de gobierno menos dictatorial o democrática, ya sea en forma de revolución o transición. Este paso tiene que darse, primero, con una gran parte de los soportes del régimen anterior. La “generación de la reconstrucción” y la “nueva élite” están más o menos

<sup>56</sup> Frei, Norbert. *1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewußtsein der Deutschen*. München, Beck, 2005, pp. 12 y ss.



involucradas y conservan la marca del espíritu anterior; al principio, muchos confiesan de palabra, incluso si están al servicio del nuevo orden político (democrático). Resulta sintomático un "silenciamiento" público de muchos años de duración, a la vez que la "memoria comunicativa" conserva la conciencia del pasado convertida en tabú. Así ocurrió después de la derrota del nacionalsocialismo, la caída del régimen de Franco o el colapso del sistema comunista. Es como si la asimilación del pasado dictatorial y criminal, a nivel individual y colectivo, sólo pueda hacerse por fases y con el paso de las generaciones: llegado un nivel determinado de superación de la dictadura, se hacen visibles efectos escondidos del involucramiento dictatorial y de la sutil represión de la memoria, haciéndose –así– asimilables a nivel de la política histórica. Las "mentiras vitales" juegan un papel en muchas naciones, no sólo en la Austria de posguerra.

A nivel individual, la narración reflexiva de Grass sobre sus recuerdos nacionalsocialistas y de guerra –que parecen muy armónicos, especialmente en los primeros cuatro capítulos de su autobiografía– puede leerse como un ejemplo de la magistral obra de Aleida Assmann sobre *"la cultura del recuerdo y la política histórica"*.<sup>57</sup> El estudio cultural de la memoria destaca constantemente este tipo de "mecanismos". Muchos de los tipos y estrategias de "represión del recuerdo" los vemos en Grass. Constituyen el gran tema de la autobiografía de su juventud: traumatización, omisión, no hablar intencionalmente –a la vista de un "doble muro del silencio"–<sup>58</sup> y externalización política, pero también olvido real y luto, y finalmente, labor de recordar. ¿O ha leído Grass las autobiografías literarias sobre el nacionalsocialismo y la guerra de autores como Christa Wolf, Heiner Müller, Günter de Bruyn y otros, o ha estudiado, a conciencia, las abundantes publicaciones –ya sean libros o revistas– sobre la investigación biográfica<sup>59</sup> y el acto de recordar? ¿Acaso sólo nos presenta el "teatro de acordarse", como comentó un crítico con cinismo? ¿Acaso esto lo diferenciaría, realmente, de las situaciones clásicas que se dan en muchas otras entrevistas sobre historias de vida?<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Assmann, A., *Der...*, op. cit.

<sup>58</sup> Bar-On, Dan. *Die Last des Schweigens. Gespräche mit Kindern von Nazi-Tätern*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1996, pág. 22.

<sup>59</sup> Ver especialmente los volúmenes de los diecinueve años de la revista *Bios*, en la que recientemente apareció un número dedicado al nacionalsocialismo y la guerra en las autobiografías literarias (19/2/06).

<sup>60</sup> A Oliver Wurzer (Salzburgo) le agradezco la información sobre las Waffen-SS. Mi referencia fueron artículos específicos aparecidos en las publicaciones *FAZ*, *Der Spiegel*, *Zeit* y *taz*, así como en los diarios austríacos *Die Presse* y *Der Standard* e Internet.



**Abraham  
Zylberman**

Los “Justos de la Humanidad”

## Ser diferentes en un mundo indiferente

En julio de 1996, dijo en Washington el congresista Tom Lantos, un sobreviviente de la *Shoá* fallecido recientemente: “Es importante que no recordemos sólo las atrocidades y la violencia y el asesinato y el terror de esa época, sino que consideremos los destellos de humanidad que brillaron en el medio de la noche más oscura. Siempre es instructivo y alentador examinar las vidas de aquellos hombres y mujeres decentes”. Los “destellos de humanidad” a que hacía referencia Lantos son los llamados “Justos de la Humanidad” o “Justos entre las Naciones” o “Justos Gentiles”. Se los podía encontrar en todos los medios, en todas las clases sociales. No se contentaban con una desaprobación muda o con un servicio fortuito prestado clandestinamente a un judío, sino que arriesgaron su vida misma en un acto de rebeldía frente al horror y la crueldad. Es por eso que el recuerdo de lo ocurrido en la *Shoá* sería incompleto si no se consideraran los capítulos escritos por quienes, viviendo bajo las reglas de los nazis, no aceptaron con indiferencia lo que sucedía con los judíos.

Por medio de la Ley de Recordación de los Héroes y Mártires, aprobada por el Parlamento de Israel en 1953, se encargó a Yad Vashem —el ente de recordación de la *Shoá*— establecer un memorial para perpetuar el recuerdo de los “*Justos entre las Naciones que arriesgaron sus vidas para salvar judíos*”. El nombre se origina en un concepto hebreo, “*Jasidei Umot Haolam*”, empleado por los maestros talmudistas, que decía: “*Los justos entre las naciones del mundo tienen un lugar en el mundo por venir*”.

Las acciones de estos hombres estaban generalmente condicionadas por las limitaciones en sus posibilidades de acción, y quienes intentaban estas acciones, se exponían a peligros y castigos muy severos, en caso de ser detenidos por los nazis. La capacidad de las comunidades judías fuera de Europa,

**Abraham Zylberman**, Docente de Historia e Historia Judía, especializado en estudios de la *Shoá*. Asesor de *Nuestra Memoria*.

por su parte, era limitada: dependían totalmente de las decisiones de sus respectivos gobiernos. Los móviles de las grandes potencias que luchaban contra la Alemania nazi no siempre se adecuaban a las exigencias judías de actuar a favor de sus hermanos que se encontraran en territorio europeo, bajo la conquista nazi.

Las circunstancias de la Europa conquistada no eran homogéneas, y el régimen establecido por los nazis estaba definido por varios factores: el lugar que ocupaba cada país en la ideología nazi, la cantidad de judíos, la relación hacia la población no judía, etc. Éstos y otros factores influyeron sobre las posibilidades de ayudar a los judíos. La ubicación geográfica de cada país era fundamental para las probabilidades de ayuda o fuga. Cuanto más cerca de un país neutral se estaba, mayores posibilidades existían. También favorecía si se trataba de un Estado con tendencias democráticas o antisemitas en su población. En países como Francia o Bélgica, y en especial en Italia o Dinamarca, quien intentaba ayudar a un judío casi no se exponía al peligro de ser delatado por sus vecinos o conocidos, mientras que quien se arriesgaba en Europa oriental, generalmente tenía que estar alerta para que quienes formaban su entorno no se enteraran de sus actos. En Polonia, el judío era fácilmente reconocible, e intentar ocultarlo se tornaba un acto más arriesgado, tanto para él como para quien lo ayudara. Un ejemplo es el siguiente fragmento extractado del *Diario* de Sabina Dłuzniewski, una mujer no judía de Varsovia:

*7 de junio (de 1943).*

*(...) Cuando ambos salieron de la casa, Henryk saltó por la ventana para no tener que atravesar el patio (...). Regresó del peluquero por el mismo camino, pero una mujer de origen alemán, llamada Podgorska, observó desde lo alto de su balcón cómo Henryk saltaba hacia afuera y, luego, hacia adentro. Como se vio más tarde, ella sospechaba desde antes que Teresa escondía judíos. Inmediatamente corrió al puesto de Gendarmería, y en pocos minutos la casa se encontró cercada. Los gendarmes rompieron la puerta y sólo encontraron a Henryk. Lo golpearon, pero éste no habló. Fingió ser mudo. Los gendarmes esperaron a Teresa.*

*Los ocupantes de la casa decidieron avisarle a Teresa por medio de sus hijos. Ella, cuando supo lo que ocurría, en vez de escaparse, regresó a la casa. Daba la impresión de ser una mujer ordinaria, que no tenía cabeza, pero demostró ser una mujer valiente. Le pareció que podría salvarse si declaraba conocer a Henryk desde hacía muchos años y que estaba convencida de que era un "ario". No pensó en sí misma. Cuando entró Henry, que sangraba profusamente, le dio a entender que no había dicho nada. Empezó un interrogatorio para descubrir quién era*

*y por qué no había hablado. Ella explicó: “Debe haber tenido miedo”. También explicó que lo conocía desde hacía dos años y que era polaco. Le preguntaron por qué había saltado por la ventana y contestó que se habían puesto de acuerdo para hacer así cuando ella no estuviera en la casa. Entonces, sin vacilar, uno de los alemanes ordenó interrogar a Henryk de manera brutal, en presencia de Teresa. Los llevaron a ambos. Mataron a Henryk. Con muchos esfuerzos y gracias a parientes suyos, de origen alemán, que tenían relaciones con influencia, se consiguió salvar a Teresa. Fue enviada a un campo de concentración.<sup>1</sup>*

Comparativamente con las necesidades de las masas judías necesitadas de ayuda en la Europa ocupada, los “Justos entre las Naciones” fueron pocos. Los actos de estos pocos demostraron que ayudar y rescatar eran conductas posibles, con esfuerzo y sacrificio. Aunque no conocemos a todos ellos, era un pequeño número; para aquellos que fueron salvados, fueron un gran número. Mucho más se hubiera podido hacer si más hubiesen visto en la ayuda a quien estaba en peligro una obligación humana. El conocimiento de las acciones de los Justos nos brinda la comprensión de qué los hizo actuar de ese modo. Hay quienes sostienen que es erróneo estudiarlos como parte de la *Shoá*, pues ello eclipsaría los males que ocurrieron y haría creer que todo estaba bien. Sin embargo, debemos ver todos los aspectos de la época para entender por completo qué sucedió. Día a día se cuentan más y más historias, a medida que los sobrevivientes se esfuerzan por mantener vivos los recuerdos de aquellos que perecieron. El número de sobrevivientes del Holocausto rescatados gracias a la ayuda de ciudadanos europeos bajo dominio nazi es desconocido, y no es fácil localizarlos a todos. Tanto salvados como salvadores están dispersos por el mundo. Algunos de los judíos salvados murieron luego, durante la guerra, y desaparecieron las posibilidades de testimoniar. Por otra parte, hubo salvadores que murieron junto con los judíos que ocultaban. Otros prefirieron permanecer en el anonimato, incluso después de la guerra, y a partir del surgimiento de dificultades en las relaciones entre Israel y los Estados comunistas y por temor a las represalias, fue casi imposible obtener información. Desafortunadamente, muchos sobrevivientes no informaron acerca de sus salvadores ni los detalles de la ayuda recibida, no pudiendo ser reconocida la tarea del Justo.

<sup>1</sup> Arad, Ytzhak-Gutman, Israel-Margalio, Abraham (edit.): *El Holocausto en documentos. Selección de documentos sobre la destrucción de los judíos de Alemania y Austria, Polonia y la Unión Soviética*. Jerusalén, Yad Vashem, 1996, pp. 362-363.

Hasta el 1<sup>o</sup> de enero de 2002 habían sido reconocidos, por Yad Vashem, 18.262 personas como “Justos”. Ello surge de la siguiente tabla:

Polonia	5.503	Albania	60
Holanda	4.376	Rumania	57
Francia	2.008	Moldavia	45
Ucrania	1.609	Suiza	36
Bélgica	1.247	Bosnia	33
Hungría	530	Noruega	17
Lituania	488	Dinamarca <sup>2</sup>	14
Bielorrusia	440	Bulgaria	13
Eslovaquia	375	Gran Bretaña	13
Alemania	342	Macedonia	9
Italia	281	Suecia	7
Grecia	234	Armenia	6
Serbia	109	Eslovenia	3
Letonia	93	España	3
República Checa	89	Estonia	2
Austria	83	China	2
Croacia	66	Japón	1
Rusia	63	Brasil, Luxemburgo, Estados Unidos, Turquía y Portugal (1 por país)	5

Se cree que su número es mayor, aunque nunca se conocerá, debido al fallecimiento de muchos y la voluntad de permanecer en el anonimato de otros.

El rabino Harlod Schulweiss dijo: “Simplemente no sabemos cuántos estaban involucrados en las conspiraciones de la bondad. No se ha instigado ninguna búsqueda sistemática de los salvadores por ningún organismo nacional o

<sup>2</sup> El movimiento clandestino danés, cuyos miembros participaron en la salvación de la comunidad judía, solicitó se lo considerara como un grupo y a nivel individual. En: Gutman, Israel. *Holocausto y memoria*. Jerusalén, Yad Vashem, 2006, pp. 333-334.

internacional. Lamentablemente, no existen los Wiesenthal para buscar a los salvadores y sus cómplices de proteger, esconder, alimentar y salvar a los perseguidos”.

Desde inicios de 1960, un comité público, creado en el marco de Yad Vashem e integrado por personalidades –en su mayoría, sobrevivientes de la Shoá–, trabaja para otorgar el reconocimiento de “Justo entre las Naciones” a quien le corresponda. En los primeros años de su actividad estuvo presidido por Moshé Landau, entonces presidente de la Corte Suprema de Justicia de Israel. Las acciones de quien es propuesto para ser “Justo entre las Naciones” son cuidadosamente analizadas y debatidas en el seno del comité, después de un detallado estudio que se complementa con información provista por el Departamento de “Justos entre las Naciones” de Yad Vashem y las evidencias aportadas por los sobrevivientes involucrados o –cuando ello no fuera posible– por declaraciones y aportes ante agentes consulares de Israel en el lugar de residencia del sobreviviente.

La ley no entra en detalles al definir el término “Justo entre las Naciones”. En general, es aplicado a un individuo con calidad moral que, en tiempos conflictivos, brindó desinteresadamente su ayuda a judíos, aunque en la interpretación del concepto se exigen otros requisitos para ser incluido en esta categoría. Algunos casos relacionados con estas normas planteadas ante el comité creaban problemas de interpretación. Un ejemplo es el de quienes poseían inmunidad diplomática y desafiaban las instrucciones de sus gobiernos, otorgando visas para países donde los judíos no eran perseguidos. En casos prominentes, el comité interpretó el sentido legal en un aspecto amplio. En muchos casos, sin embargo, la ayuda brindada dependía de algún pago –generalmente, grandes sumas de dinero, y no para cubrir gastos de manutención–. Todo aquel que ofreció ayuda en estas condiciones no fue considerado “Justo entre las Naciones” en el sentido de la ley, incluso si puso en peligro su vida para salvar a los judíos. Quien es reconocido en la categoría de tal es honrado con la plantación de un árbol a su nombre en la Avenida de los Justos, en Yad Vashem, y a cada uno se le otorga un certificado de honor y una medalla con el grabado de su nombre y la máxima talmúdica “*Aquel que salva una vida es como si salvara a toda la Humanidad*”.

Tres son las condiciones para ser reconocido “Justo”:

- a) que el rescate o ayuda se haya concretado;
- b) la acción o ayuda implicaba un riesgo personal para quien la realizaba;
- c) no se pedía ningún tipo de compensación monetaria por la acción o ayuda.

Al hablar de los Justos se debe remarcar que sólo representan un pequeño número de personas. Una sobreviviente polaca, Pesa Cimerman, dijo: “Debe-

mos hablar de esta gente. Debemos sacarlos a la luz. Del mismo modo que se puede propagar el mal si se lo saca a la luz, también puede hacerlo el bien. Pero no se habla lo suficiente”.

La Segunda Guerra Mundial mostró las peores características de la humanidad, como así también las mejores. Un autor alemán, Enno Kind, señala que “el año 1941 señaló el comienzo de la exterminación de los judíos de Alemania; todos los adversarios del régimen, al igual que los neutrales, estaban obligados –en adelante– a demostrar su valor personal, no abandonando a sus amigos perseguidos por Hitler”. Y es necesario decir que la mayor parte de los elementos indiferentes perdió –en esta ocasión– las últimas veleidades de resistencia y se pasó al campo de los nazis. En lo sucesivo, los sentimientos humanos quedaron excluidos de Alemania. Lo que hizo que la gente “buena” se inclinara por sus vecinos y amigos de la manera que lo hizo no tiene comparación. Por qué tanta gente les dio la espalda a los oprimidos es difícil de entender. Mucha gente se negó a abandonar su creencia en ayudar al prójimo. Estas personas continuaron viviendo sus vidas de la mejor manera posible, a pesar de las tremendas dificultades.

¿Qué los hizo suficientemente fuertes para defender lo que creían correcto y arriesgar todo para ayudar a los demás? Hubo diferentes formas de ayuda, pero la más arriesgada y difícil era la de esconder a judíos en el propio hogar, utilizando sus casas o partes de ellas, o acondicionando un sótano o un depósito, para ocultar por semanas, meses o incluso años a las personas que, en todo ese tiempo, no veían la luz del día. La provisión de comida constituía un problema, dadas las carencias ante la situación de guerra. Este tipo de ayuda era quizá el más peligroso, por el largo período de ocultamiento, las frecuentes búsquedas de personas ocultas y –a veces– las denuncias de colaboradores de los alemanes. Tal fue el siguiente caso:

*Miriam Karkinowtzky fue evacuada del campo de trabajo en el que se encontraba, junto con el resto de los prisioneros, en agosto de 1944. Durante la marcha, Karkinowtzky logró salir de la fila y comenzó a caminar junto a la orilla del río. Repentinamente vio que un hombre la seguía desde un bote. El hombre, Jonas Paulavicius, la alentó a seguirlo y la llevó a su casa. Después que comió junto a la familia, Paulavicius se agachó, abrió una entrada que estaba oculta en el piso y condujo a Miriam a través de un largo y oscuro corredor. “No veía adónde me llevaba –cuenta Miriam–, pero no dije nada. Lentamente, la habitación se llenó de luz y me encontré en una habitación cálida y estrecha, llena de judíos semi-desnudos. Cuando me preguntaron qué había sucedido con el ghetto, irrumpí en llanto.” Durante el transcurso de la guerra, Paulavicius escondió a 12 judíos y, por lo menos, dos prisioneros de guerra soviéticos*



*en diferentes lugares de su casa. Todas las mañanas les daba pan y café, y cada tantos días los llevaba a la casa para que se pudieran bañar.*

*Como era consciente del riesgo al que se exponía, alquiló para su hijo una habitación en la aldea ciudad de Kovno, para que nada le aconteciera en caso que fuera detenido. Paulavicius fue asesinado después de la liberación, por nacionalistas lituanos que no le perdonaron su conducta durante la guerra.<sup>3</sup>*

Otros prestaban su ayuda proveyendo documentación que les permitía a judíos vivir como cristianos, fuera de los ghettos o campos, o ayudándoles a cruzar la frontera hacia otro país. Vinieron de todos los estilos de vida y de todas las clases sociales; eran granjeros, secretarias, amas de casa, dueños de fábricas y empresas, diplomáticos, sacerdotes, miembros del clero, estudiantes. No existía en ellos nada que los hacía destacarse, y nada los diferenciaba de otros a su alrededor, con excepción de su solidaridad con el prójimo y –posiblemente– su rechazo a los nazis, ocupantes de su patria. Quizá lo que los diferenciaba de otros es que siguieron sus conciencias, ayudaron porque era lo que debían hacer. No querían reconocimiento, y todavía no lo quieren. No se ven como héroes o seres especiales. Aunque lo dicen de distintos modos, hicieron lo que hicieron por el hecho simple que era lo que creían que debían hacer y porque no podían hacer otra cosa. Niños fueron salvados a través de su adopción por familias no judías o su ocultamiento en orfanatos y monasterios. Muchos salvaron a una persona o a una familia. Hubo pocos que salvaron a muchos judíos.

Miembros de diferentes corrientes religiosas defendieron a los judíos, pero no eran lo suficientemente numerosos ni enérgicos. Juntos podrían haber hecho más. Cuando se opusieron a la matanza de los discapacitados, las ejecuciones se detuvieron. Como no lo hicieron en el caso de los judíos, nunca sabremos qué habría pasado. Los cuáqueros fueron los primeros en oponerse a la política antijudía y ayudar a su salvamento, no porque las víctimas fueran judías, sino porque su religión les enseña a no permitir la persecución de cualquier ser humano. También lo hicieron los católicos, aunque a título individual, ya que el Papa nunca se manifestó abiertamente respecto a la política antijudía, y esta conducta creó numerosas controversias, discutidas hasta hoy.

¿Cómo rescataron los Justos a los judíos? Los modos fueron tan variados como los salvadores. Algunos los escondieron detrás de paredes falsas, en altillos, bodegas, graneros, sótanos, cuevas, jaulas de zoológico sin uso, gallineros, cestos de residuos y cualquier lugar donde cabía un ser humano. También lo hicieron en el campo, en granjas, con parientes o colaboradores. Era más fácil

<sup>3</sup> Gutman, I., op. cit., pp. 332-333.

encontrar escondites para quienes no se veían como judíos, sino como arios. También era más fácil hacerlo en Europa occidental que en Europa oriental.

Si en Alemania un patriotismo elemental y mal comprendido acentuaba la indiferencia o la hostilidad hacia los judíos, la cuestión se planteaba de una manera diametralmente opuesta en los países sojuzgados por el Tercer *Reich*. Es decir que en éstos, la idea nacional debía –al parecer– estimular todo acto, toda manifestación en su favor. Todo socorro prestado a los judíos era un desafío al invasor, y ellos no podían escapar a su destino más que con la ayuda de una serie de actos que entraban –lógicamente– en el cuadro de la insubordinación o rebelión abiertas.

En el caso de Polonia, cualesquiera que hayan sido las profundas razones históricas, el número y la calidad de las excepciones individuales, los innumerables testimonios y declaraciones de sobrevivientes concuerdan en que la actitud popular polaca, ante la agonía de los judíos, nunca se diferenció de la alemana. Más lejos, en el Este, en Ucrania, el ánimo popular fue el mismo: *“La población autóctona, que no ignora el proceso de liquidación, lo considera con calma, en parte con satisfacción, y la milicia ucraniana toma parte de él”*, sostenía un informe de 1941. Y agregaba: *“La población de Crimea adopta una actitud antijudía, y en casos aislados, ella misma entrega a los judíos a los comandos, para su liquidación”*.

La densidad de la población judía en cada país, tomado aisladamente, era un importante factor –según algunos sociólogos judíos– en la relación entre la población local y los judíos. Entonces, éstos encontraban ayuda con mayor facilidad en Bulgaria y Yugoslavia, donde su número era menor que en Hungría y Rumania. En cada país se sumaba, además, el grado de asimilación e integración de las masas judías, grado que estaba –a su vez– en función directa al nivel general de la cultura y el desarrollo económico.

En los países de Occidente, las reacciones fueron muy diferentes. En estos países, de vieja civilización europea, la compasión era general y el rechazo a la brutal variante nazi del antisemitismo era casi unánime. De todos lados se ayudaba activamente a los judíos, ya sean particulares como simples funcionarios, y esta actitud fue la razón esencial por la que hubo una proporción más grande de sobrevivientes. Sin embargo, éstos han salido de la prueba con confusos sentimientos. Porque el recuerdo de la discriminación quedó tan aferrado a la conciencia como la visión de los hechos terribles que hubo que sufrir. Cuando, después de la liberación, retornaban anhelosos a sus hogares, intentando recuperar su vieja condición y rehacer sus vidas, los judíos chocaron –muchas veces– con la oposición de quienes se habían instalado en sus lugares. De modo que no importa cuáles hayan sido las innumerables muestras de benevolencia y solidaridad prodigadas en el transcurso de los años de vicisitudes, su condición de eterno proscrito era duramente recordada al Pueblo de Israel. Estas actitu-

des no invalidan, bajo ningún punto de vista, la capacidad de los Justos entre las Naciones de actuar en todas las circunstancias y a pesar de ellas. Cuando un periodista le preguntó a Giorgio Perlasca por qué había ayudado a salvar judíos en Hungría, Perlasca le contestó: “¿Usted qué hubiera hecho en mi lugar?”

### **Algunas historias de “Justos entre las Naciones”**

#### **Alemania**

*Pastores Eric Perwe y Eric Myrgren*

Eric Perwe se desempeñaba como pastor en la iglesia Victoria, en Berlín, después de su arribo en 1942, desde Suecia, con el expreso propósito de salvar judíos. Perwe transformó su iglesia en un refugio para judíos fugitivos. Mediante sobornos a funcionarios de empresas aéreas y del ferrocarril, pudo lograr que muchos de esos judíos llegaran a Suecia, pese a las dificultades, pues a veces era necesario encontrar –para esas personas– lugares de residencia en los lugares más insólitos, incluyendo parques, estaciones de tren o edificios bombardeados. El 20 de noviembre de 1944, Perwe murió en un accidente de aviación, mientras volaba a Suecia. Unos días antes había llegado a Berlín Eric Myrgren, pastor de la Iglesia Sueca de los Marineros. Lentamente comenzó a integrar la maquinaria que Perwe había construido. Durante los últimos meses de la guerra, el régimen nazi intensificó la caza de judíos, y Myrgren consiguió la ayuda de oficiales alemanes, que le proporcionaron medios para abandonar Alemania en el último vuelo que salió de Berlín, el 11 de abril de 1945.

En 1987 fue reconocido como “Justo entre las Naciones” por Yad Vashem. Dijo entonces que “lo que hice durante mi estadía en Berlín nunca lo sentí como algo especial. Simplemente traté de hacer lo mejor. Siempre traté de hacer lo que me enseñaron mis padres: ayuda a tu prójimo, cualquiera sea éste, cualquiera sea su necesidad”.

*Elizabeth Abbeg*

Después de la derrota alemana en la Primera Guerra se estableció en Berlín, siendo docente en un bachillerato para mujeres. En 1933 fue expulsada de su trabajo por sostener ideas antinazis. En 1942 comenzó a activar en la red de escape montada por sus amigos cuáqueros, donde también activaban representantes de otras órdenes religiosas y antiguos estudiantes suyos. Financió sus actividades clandestinas vendiendo sus joyas y otros bienes personales. Ayudó a docenas de judíos de Berlín que trataban de evitar ser arrestados y deportados, y en algunos casos les ayudó a huir a Suiza. Adoptó niños judíos, que residían en su casa y –al mismo tiempo– le ayudaban a distribuir documentos, dinero y alimentos clandestinamente. Todos los viernes al atardecer, los dispersos judíos que habían estado vagando por parques públicos, escondidos en sótanos

y edificios en ruinas, se reunían en su casa para compartir una comida. Dijo de ella Itzjak Schwersentz, líder de un grupo perteneciente a movimientos juveniles que vivían en la clandestinidad: “Ella nos dio fuerza para no desesperar y para creer en un futuro mejor. No actuó por compasión, sino por amor a los perseguidos”.

#### *Herman Graebe*

Nació en Solingen, Alemania, y fue miembro del partido nazi por unos meses, pero luego se le opuso y estuvo un corto tiempo en prisión. Trabajó en la empresa constructora Jung, de Solingen, y en octubre de 1941 le fue encargado abrir una sucursal en Zdolbunov, para construir y reparar edificios usados por la empresa de ferrocarriles del *Reichskommissariat* de Ucrania. En la tarea fueron empleados miles de judíos, insistiendo Graebe en que fueran tratados con corrección. Su intervención evitó que el comandante alemán del distrito impusiera multas a los judíos. Además, salvó a sus trabajadores de las *aktionen* en Rovno, en noviembre de 1941 y julio de 1942, no dudando en intervenir ante el comandante de la SD para lograr su fin. En el verano de 1942, a sus empleados administrativos judíos –viendo el peligro que les rodeaba– les entregó papeles “arios” y los envió a Poltava, a trabajar en una sucursal que nunca funcionó y que Graebe abrió sin autorización de sus patrones, con el sólo fin de salvarlos. En octubre, alertado por su secretario judío, fue a Dubno, donde presencié el asesinato de los judíos de la ciudad. En los juicios de Nurenberg testificó acerca de los crímenes nazis, y su descripción de lo ocurrido en Dubno produjo una profunda impresión. Esto le creó mucha animosidad en Alemania y, con la ayuda de organizaciones judías, emigró a los Estados Unidos. En 1966 le fue entregado el reconocimiento de “Justo Gentil”, y un árbol fue plantado en la Avenida de los Justos, en Yad Vashem, Jerusalén.

#### *Karl y Eva Hermann*

Trabajaban en IG Farben, en Mannheim. Ambos eran cuáqueros, pacifistas y críticos del régimen nazi. En octubre de 1940, cuando los judíos de su ciudad fueron deportados a Francia, ayudaron a tantos como pudieron con alimentos, ropa y dinero. Durante un buen tiempo, las autoridades no los reprimieron por ser su trabajo vital para la guerra, pero finalmente fueron arrestados y, el 9 de julio de 1943, juzgados ante un tribunal especial, cuyos integrantes declararon –sobre Karl– que “su gran devoción a la ciencia lo había engeguecido y le había impedido captar que los judíos eran el enemigo, y en consecuencia, había sido inducido a actuar contra los intereses del Estado en una cuestión vital”. Fue sentenciado a 8 años de cárcel, y su esposa, a 3. Por las noches permanecía en su celda, y durante el día trabajaba en la IG Farben. Al terminar la guerra fueron liberados y en 1976, cuando su esposo fue honrado con la distinción de “Jus-

to”, escribió Eva: “*Soy plenamente consciente de que mi fallecido marido y yo no hicimos nada especial. Simplemente tratamos de permanecer siendo seres humanos en medio de la inhumanidad*”.

### *Oskar y Emilie Schindler*

Oskar nació en Zwittau, región de los Sudetes, llegando a Cracovia a finales de 1939, a poco de producirse la invasión alemana. Allí se hizo cargo de dos firmas, que habían sido propiedad de judíos y fabricaban y distribuían vajilla de cocina. En una de ellas actuaba como representante de la administración alemana de ocupación. Schindler estableció, luego, su propia fábrica en Zablocie, en las afueras de Cracovia, donde empleó especialmente a obreros judíos, protegiéndoles –así– de ser deportados. Cuando comenzó la liquidación del ghetto de Cracovia, a comienzos de 1943, muchos judíos fueron enviados al campo de trabajo de Plaszow, conocido por la brutalidad de su comandante, Amon Goeth. Schindler aprovechó sus relaciones con altos oficiales de la Administración de Armamentos para convertir su fábrica en el campo en filial de la misma, empleando a unos 900 trabajadores judíos, incluyendo a personas inexpertas o no calificadas para las necesidades del trabajo de producción. De esta manera, los alejaba de los horrores del campo. En octubre de 1944, al aproximarse el “Ejército Rojo”, Schindler obtuvo el permiso para establecer su fábrica donde supuestamente se producían armamentos, en Brönnlitz, en los Sudetes, pudiendo llevar consigo a sus trabajadores judíos de Zablocie. En un operativo único en los anales de los países ocupados, trasladó exitosamente a la nueva planta a unos 800 judíos del campo de Grossrosen y a unos 300 de Auschwitz.

En Brünnitz, los 1.100 judíos recibieron un trato humano, acorde a las posibilidades del momento: alimentos, medicinas y necesidades religiosas. Informado de que un convoy con judíos evacuados del campo de Golezow estaba detenido en las cercanías de Zwittau, Schindler pidió autorización para tomar trabajadores del convoy. Después de abrir las puertas de los vagones, unos cien hombres y mujeres casi congelados fueron llevados a la fábrica y revividos, ante la acción dedicada particularmente de la esposa de Schindler, Emilie. A quienes no se pudo salvar, se los enterró según el ritual judío.

Schindler se ocupó de sus trabajadores devotamente; en especial, de los aspectos físicos y psíquicos. Empleó sus conexiones con la Abwehr, el servicio de informaciones de las Fuerzas Armadas, y sus amigos en altas posiciones de gobierno para su jovial predisposición amistosa a congraciarse con altos comandantes de las SS en Polonia. De esta manera obtuvo beneficios personales, como mejorar las condiciones de los judíos y mitigar los castigos de quienes estaban bajo su cuidado. Fue preso varias veces, acusado por la Gestapo de corrupción, siendo liberado por sus conexiones en los ministerios, en Berlín.

Después de la guerra emigró a la Argentina, país que dejaría para retornar a Alemania. En 1962 plantó un árbol a su nombre en el Jardín de los Justos entre las Naciones, en Yad Vashem, Jerusalén, siendo reconocido como tal posteriormente.

#### *Anton Schmidt*

En 1941 fue destinado a Vilna, integrando las tropas de ocupación alemanas. Estaba a cargo de una unidad de transporte que se ocupaba de restituir a soldados alemanes que habían perdido contacto con sus propias unidades. Los alemanes cambiaban frecuentemente los pases y sus colores, y el sargento Schmidt, habiéndose enterado de la difícil situación en la que se encontraban algunos judíos que no los poseían, los ocultó en los sótanos de su unidad. Muy pronto intensificó y diversificó su ayuda. Comenzó a enviar a los judíos que trabajaban con él a Bielorrusia, donde la situación no era aún grave. Entre julio y diciembre de 1941, más de 1.300 judíos de Vilna se salvaron con este sistema. Schmidt fue arrestado a mediados de enero de 1942, juzgado por una corte marcial y fusilado el 11 de abril de 1942. Póstumamente fue designado “Justo entre las Naciones”.

#### **Bélgica**

##### *Joseph Andre*

Sacerdote belga que ayudó a rescatar a cientos de niños judíos. Vinculado con el Comité de Defensa de los Judíos, una organización clandestina que buscaba lugares para ocultar a los judíos en desgracia, Andre coordinaba sus actividades de rescate desde su lugar de trabajo, cercano a los cuarteles alemanes de Namur. Viajando de lugar en lugar, pedía en monasterios, conventos y casas particulares que tomaran a niños judíos bajo su protección. No le tomó mucho tiempo a la Gestapo descubrir su labor clandestina, que frustraba en parte sus planes para deportar a todos los judíos belgas. Al ser identificado por los alemanes, se ocultó hasta que se produjo la liberación de Namur por el ejército norteamericano, en septiembre de 1944. Después de su liberación se dedicó a buscar a los niños y devolverlos a sus padres o a organizaciones judías. Nunca intentó convertirlos al cristianismo, sino –por el contrario– siempre enfatizó la obligación de mantener a cada persona en su fe y que muchos niños bajo su protección conocieran el *Hatikva*, la canción nacional judía. En 1968 fue reconocido como miembro de los “Justos entre las Naciones” por Yad Vashem.

#### **Dinamarca**

Del total de la población judía que habitaba en el país, casi el 90% pudo esconderse. Para eso fue necesaria la colaboración de mucha gente, que dio refugio a

los judíos alojándolos en toda clase de lugares inimaginables. Además de velar por su seguridad, debían conseguir alimentos en un país donde éstos escaseaban, cambiar de escondite frecuentemente y buscar una solución definitiva, porque tarde o temprano los nazis los descubrirían. Cuando llegó la orden de deportación de los judíos, en octubre de 1943, se empezó a organizar su escape a Suecia. La empresa era complicada y riesgosa. El Movimiento de Resistencia coordinó toda la empresa, imponiendo su autoridad y logrando que las cosas se fueran haciendo de la mejor manera. Coordinó las actividades para trasladar a Suecia a 8.000 judíos, tomando todas las precauciones y evitando que los alemanes se enteraran. La operación se realizó a lo largo de todo octubre de 1943, hasta que salió el último judío.

Yad Vashem, que destaca la acción de individuos que han arriesgado sus vidas para salvar judíos, resolvió que toda la Resistencia de Dinamarca merezca el reconocimiento de “Justos entre las Naciones”.

### **Estados Unidos**

Oficialmente, el gobierno cerró –durante 1940/41– las puertas a la inmigración judía, pero organizaciones privadas realizaron operaciones de rescate. El Comité de Rescate de Emergencia ayudó a dos mil refugiados judíos que se encontraban en Francia. Gracias a los esfuerzos de Varian Fry, su representante en Marsella, mil judíos pudieron escapar; entre ellos, importantes personalidades como Marc Chagall, Heinrich Mann y Walter Mehring. Desde agosto de 1940 y a lo largo de un año, Fry dirigió la huida de cientos de refugiados y, frustrado por las restricciones para la emigración, organizó operaciones clandestinas y buscó rutas secretas. Se vinculó incluso con el hampa para lograr pasaportes falsos y pasajes en barco. En agosto de 1941 fue expulsado por las autoridades francesas. En 1996 fue designado “Justo entre las Naciones”, 29 años después de su muerte.

### **Francia**

#### *Pastor André y Magda Trocmé*

Ambos iniciaron y supervisaron una vasta operación, protegiendo a miles de judíos en la región del Macizo Central Francés, con mayoría de población protestante. Ése era el primer paso para escapar hacia España o Suiza. Los Trocmé recibieron la ayuda de otras organizaciones protestantes y de clérigos católicos, que emprendieron arriesgadas acciones conduciendo a judíos a través de las montañas, en dirección a la frontera suiza. El centro de las actividades era el pueblo de Le Chambón sur Lignon, y la historia completa de esta comunidad, y de la región que salvó a miles de judíos, aún no ha sido contada. Tampoco se han publicado los nombres de los centenares que integraban esta “mayoría silenciosa”. Prefirieron seguir manteniendo el anonimato. “Las cosas debían ser hechas, y sucedió

que estuvimos allí para hacerlas”, dijo uno de los habitantes del pueblo. Uno de ellos agregó: “Ayudar a esta gente fue una de las cosas más naturales del mundo... Bueno, tal vez no fue razonable, pero tenía que hacerlo, de todos modos”.

#### *Denise Bergon*

Era una joven enfermera que dirigía el Pensionado Notre Dame de Massip, un vasto campamento para niños católicos que se transformó en un refugio para niños judíos y algunos adultos. Unos 65 niños y 11 adultos pasaron por la institución, desde fines de 1942 y hasta mayo de 1944, cuando una denuncia obligó a abandonar rápidamente el lugar y dispersar a los niños entre familias elegidas o restituirlos a las propias, escondidas en otras partes. Uno de los niños de entonces recordó que “éramos un grupo de chicos perturbados porque no teníamos a nuestros padres, que –por lo general– habían sido deportados. Sin embargo, cuando *madame* Bergon nos sonreía, cuando sentíamos su calidez, eso nos consolaba”. Otro escribió: “*Guardamos en nuestro corazón un gran amor y aprecio por la persona que –a pesar de su joven edad–, con su ambición y seguridad, nos juntó, y salvó muchas vidas humanas*”.

#### *Alban y Germaine Fort*

En 1935 fundaron, en Cannes, un hogar de estilo familiar para niños sin hogar. Allí darían refugio a niños judíos durante la fase más peligrosa de las cacerías humanas que realizaban los nazis en la región, a fines de 1943. En el hogar se encontraban entre 40 y 60 niños, una cuarta parte de ellos abandonados, que estaban esperando ser adoptados. Uno de aquellos niños recordó que “aunque nos encontrábamos a pocas millas de Cannes, la casa y –sobre todo– la presencia de Alban y Germaine nos permitía llevar una vida aparte, protegidos de las brutalidades que sucedían afuera. Esto sucedió en una época en que los arrestos y las desapariciones eran hechos diarios, cuando tantos en Europa estaban sufriendo duramente”.

#### *Camille Ernst*

Era un funcionario público que ocupaba el cargo de secretario general de Herault, que le daba responsabilidad en el manejo de la policía. En 1942 comenzó a advertirles, por anticipado, a los judíos de los allanamientos que habrían de realizarse. En consecuencia, la región de Herault tenía el porcentaje más bajo de judíos arrestados, comparada con otras de la zona no ocupada de Francia. Acusado de ser ineficiente en la aplicación de las leyes antijudías, fue trasladado a Marsella y, finalmente, deportado a Dachau. En 1972, al ser designado “Justo entre las Naciones”, dijo: “Los Justos no son sólo aquellos que cumplieron su obligación humana, sino también los que murieron en el período ‘Noche y Niebla’”.



## Grecia

### *Anghelos Evert*

Jefe de la Policía de Atenas en 1943 e inspirado por la denuncia pública del metropolitano Damaskinos acerca de la persecución de los judíos, ordenó que se les entregara, a quienes lo pidieran, credenciales nuevas y falsas, según las necesidades. Se estima que 1.200 credenciales fueron preparadas para satisfacer las necesidades de los judíos, y algunas de ellas fueron directamente otorgadas por Evert, como la de Haim Efraim Cohen, un abogado a quien Evert dio un nuevo documento de identidad con el nombre “Pavlos Georgiu Panopoulos”. Gracias a esta valiente decisión de Evert, quien con este involucramiento personal ponía en peligro su persona, en caso de ser descubierto por los alemanes, incontables judíos pudieron eludir el ser detectados como tales, protegidos bajo nuevas identidades.

Por esta acción, Anghelos Evert fue reconocido por Yad Vashem como “Justo entre las Naciones” en 1969.

## Holanda

### *Miep y Jan Gies*

Fue la pareja que ayudó a la familia de Ana Frank y a otras personas a ocultarse. Fueron 8 personas que se escondieron en un anexo secreto al negocio de los Frank, lugar donde Ana escribió su *Diario*. Durante más de dos años, desde julio de 1942 hasta agosto de 1944, estuvieron ocultos. Para los Gies, la compra de una gran cantidad de alimentos era una actividad muy peligrosa, por las sospechas que podía levantar. El lugar del escondite tampoco era común, pues no era usual que alguien se escondiera en su propia casa.

### *Arnold Dowes*

Fue un miembro de la Resistencia holandesa que ocultó a personas perseguidas. En su *Diario* escribió que “*los refugiados carecen de bienes, y varias veces tienen que huir repentinamente. Ahora tengo que ir de casa en casa para encontrarles lugar. Nadie quiso hospedar a judíos, siquiera por una noche. El Sr. Kramer, un evangelista, nos recibió con toda clase de pretextos (...) Fui a ver al maestro Otten. Para él, todo era posible. La Sra. Otten me preguntó por qué no había ido a verlos inmediatamente. ‘Tú sabes que siempre puedes venir a vernos y contar con nosotros’*”.

### *El grupo NV, sigla de Naamlose Vennootschap (Sociedad Anónima)*

Era una organización, dentro de la Resistencia, que comenzó a actuar en el verano de 1942 y se dedicaba a encontrar lugares para esconder a niños judíos. Estaba dirigida por Jaap Musch. El NV colocó a niños judíos en una docena de localidades diferentes. La Casa Vermeer, una de sus sedes, era una estación de

tránsito y asilo pasajero. También se preparaban documentos falsos y cupones de racionamiento. El grupo estaba dirigido por Hetty Vonte, Gisela Sohnlein (sobrevivieron a la guerra) y Joop Musch, capturado y muerto por los nazis.

Dos integrantes del grupo recordaron que “entrábamos en las casas como verdaderos extraños. Nunca mencionábamos nuestros nombres, pero los padres nos confiaban a sus niños, y les agradecíamos por confiar en nosotros. Los urgíamos a que también ellos se escondiesen, pero en la mayoría de los casos no lo hicieron. Lo único que les preocupaba era si sus niños estaban bien”. Denunciadas por sus actividades, fueron enviadas al campo de mujeres de Ravensbruck. Varios años después, en una recepción en Yad Vashem, una de ellas dijo que “a diferencia de las mujeres judías, que estaban allí por la única razón de ser judías, nosotras estábamos allí por una razón, y nos sentimos orgullosas de haberlo hecho”.

### **Hungría**

#### *Gabor Sztehlo*

Ministro evangélico en Budapest, Sztehlo representaba al Comité Protestante del Buen Pastor ante los organismos internacionales de rescate y ayuda. Originalmente establecido como una asociación de judíos convertidos al protestantismo, el comité –bajo el liderazgo de Sztehlo– se dedicó, a mediados de 1944, al rescate de niños judíos abandonados, en coordinación con la Cruz Roja. En noviembre de 1944, con el auge del terror antijudío en las calles de Budapest, decidió expandir sus servicios para salvar a niños judíos. Otros beneficiarios de esta ayuda eran los jóvenes judíos incorporados a los batallones húngaros de trabajo que habían desertado de sus unidades y buscaban refugio.

Con la intensificación del avance soviético, en diciembre de 1944, los edificios de la institución fueron dañados por el bombardeo, y muchos quedaron inutilizados como refugio. Sztehlo trasladó a 33 niños, con documentos falsos, a los sótanos de su propia casa. Allí los ocultó con su familia, durante veinte febriles días, mientras alemanes y soviéticos combatían en los pisos superiores, piso por piso. Cuando Budapest fue liberada, Sztehlo reunió a los niños y los llevó a otro lugar, cuidándolos hasta que se hicieran cargo de ellos organizaciones judías o los reclamaran sus familiares. Sensible a sus necesidades espirituales, facilitó la realización de servicios religiosos en las sinagogas reconstruidas.

En 1972 fue reconocido por Yad Vashem como “Justo entre las Naciones”.

### **Italia**

#### *Arrigo Beccari y Giuseppe Moreali*

Sacerdote en Nonatola, cerca de Bolonia, norte de Italia, junto con Moreali, un médico local, salvaron la vida de 120 judíos; en su mayoría, niños. En julio de

1942, un grupo inicial de 50 niños llegó a Nonantola, después de haber residido un tiempo en la zona de ocupación del norte de Yugoslavia, tras haber sido separados de sus padres, quienes desaparecieron. Josef Itai, el líder del grupo, llevó a los niños a un lugar seguro en Italia, con la ayuda de Delasem (Delegazione Assitenzza Emigranti Ebrei; Delegación de Asistencia a Emigrantes Hebreos), la oficina de ayuda judía, reconocida oficialmente por el gobierno fascista. Los niños fueron alojados en Villa Emma, en el pueblo de Nonantola. Allí se les agregaron otros 50 niños, refugiados recientes del terror nazi. Cuando los nazis ocuparon el norte de Italia, el 8 de septiembre de 1943, los niños ya no estaban seguros y fueron tomadas medidas preventivas en forma inmediata, para impedir su caída en manos alemanas. Sin esperar la aprobación de sus superiores en Módena, Beccari, un instructor en un seminario católico de las proximidades, de quien Itai se había hecho amigo, abrió el seminario para los niños. Los campesinos de la vecindad también aceptaron a niños en estas condiciones. Cuando el rector vio por primera al grupo, dentro del cual había niñas, se santiguó y exclamó: “Por mil años ningún pie de mujer pisó estos lugares, pero dejemos que se haga la voluntad de Dios”.

Cuando los nazis intensificaron la búsqueda de judíos escondidos, fue preparado un plan para mover a los niños y a sus cuidadores adultos, un total de 120 personas, fuera de la zona ocupada.

Primero se pensó en escabullirlos detrás de las líneas aliadas, al sur de Roma, pero eso era impracticable. Se decidió, entonces, trasladarlos a la frontera suiza, hacia el Norte. Con la ayuda de Moreali, el médico del pueblo, fueron provistos de documentos falsos y llevados en tren a la frontera, que fue cruzada en la víspera de *Iom Kipur* de 1943. Los peligros eran grandes, sobre todo el hecho que los niños no tuvieran suficientes conocimientos del idioma, a pesar de ser “italianos” en los papeles. La Gestapo descubrió la huida de los niños, arrestó a Beccari y lo interrogó para que diera a conocer los nombres de los involucrados en el operativo de rescate y la ubicación de otros judíos ocultos. Beccari soportó las torturas e interrogatorios, y después de varios meses de encierro en una prisión boloñesa, fue liberado.

Tanto Beccari como Moreali fueron reconocidos por Yad Vashem como “Justos entre las Naciones” en 1964.

## **Lituania**

### *Sofjia Binkiene*

Era la viuda de un conocido escritor lituano. Binkiene vivía en las cercanías del ghetto de Kovno. A pesar de no tener contactos previos con los círculos judíos y de atender a su esposo enfermo, ayudó a judíos ofreciéndoles refugio temporario en su hogar. Muchos judíos, en su huida del ghetto, encontraron inicialmente refugio en su casa. En ocasiones, especialmente durante la liquidación

final del ghetto, en 1944, recorría las calles cercanas con la esperanza de traer a la seguridad de su hogar a judíos que escapaban. Muchos fueron ayudados y salvados de esta manera.

En 1967, Sofja Binkiene editó un libro acerca de los lituanos que rescataron a judíos, *Ir be ginklo kariai* (Vilna, 1962). Fue reconocida por Yad Vashem, en 1967, como miembro de los “Justos entre las Naciones”.

### *Petras Baublys*

Médico pediatra y director de un orfanato en Kovno. Contactado por la Resistencia judía que operaba en el ghetto, accedió a que el orfanato –ubicado en el sector Slobodka de la ciudad– fuera utilizado como refugio temporal y un camino para transferir a niños judíos a lugares seguros y permanentes. Docenas de niños fueron aceptados en el orfanato, entre ellos quienes habían sido abandonados en el umbral de las puertas por madres que escapaban. Aquellos que sobrepasaban la edad de aceptación en el orfanato eran rápidamente llevados a escondites con familias lituanas, proveyéndoles Baublys ayuda médica para los enfermos. Para minimizar el peligro de ser traicionado ante las autoridades, sólo un reducido número de empleados del orfanato conocía la labor con los niños judíos.

Baublys, su hermano Sergejus y su cuñada Jadwiga, que ocultó a niños judíos en su hogar, fueron reconocidos por Yad Vashem como “Justos entre las Naciones”.

### *Elena Kutorgiene-Buivydaite*

Nacida en Shavli, completó sus estudios de Medicina en la Universidad de Moscú. En 1922 retornó a Lituania, trabajando en instituciones médicas de Kovno. Activó en una institución judía de ayuda para niños y estableció vínculos cercanos con los médicos judíos.

Durante la ocupación alemana de Lituania, Kutorgiene ocultó a judíos en su casa, en Kovno, y encontró otros lugares para mantener ocultos a otros. Estableció relaciones cercanas con el Movimiento de Resistencia del ghetto. Las reuniones que mantenían, ella y los partisanos locales, con el comandante de la Resistencia judía en el ghetto, Haim Yelin, tenían lugar en su casa. Kutorgiene ayudó a la Resistencia a conseguir armas, buscaba lugares para realizar actividades clandestinas y distribuía literatura antinazi. Su hijo Viktoras le ayudaba en la tarea. Ella llevaba un diario, el *Diario de Kovno*, algunas de cuyas secciones fueron publicadas en la Unión Soviética e Israel. También ocultó los escritos de Yelin y su hermano Meir en su hogar en Kovno.

Después de la liberación de la ciudad, en agosto de 1944, Kutorgiene trabajó en la Comisión Gubernamental Especial para la Investigación de Crímenes de Guerra. Después de la guerra fue condecorada con la Orden de Lenin, por

su extensa actividad social y médica, y la Medalla al Trabajo durante la Gran Guerra Patriótica. En 1958 recibió el título de Doctor Destacado de Lituania. En 1982 recibió el nombramiento de “Justo entre las Naciones”, otorgado por Yad Vashem, de Jerusalén.

## **Polonia**

### *Ana Borkowska*

Era la madre superiora de un pequeño convento de las Hermanas Dominicas, cerca de Vilna. Un amigo le pidió que permitiera a miembros de una organización juvenil sionista esconderse en el convento por un breve período. Ana describió de esta manera a los fugitivos: “Algunos de ellos habían perdido a sus seres queridos, pero parecían tranquilos y taciturnos. Sólo sus ojos reflejaban el sufrimiento”. Muy pronto, el convento bullía de actividad. Los jóvenes, dirigidos por Aba Kovner, se estaban preparando y organizando un levantamiento en el ghetto. Allí se realizaron las reuniones previas y, a fin de ocultar la presencia del grupo, todos vestían hábitos de monja cuando trabajaban en los campos vecinos. La monja traía armas a escondidas, y cuando las sospechas de los alemanes aumentaron, la arrestaron, en noviembre de 1943. El convento fue cerrado y las monjas, dispersadas. Kovner se enteró en 1984 de que Ana vivía en Varsovia. Cuando se le entregó el título de “Justo”, dijo: “¿Por qué merezco este honor?”.

### *Jan Zabinsky*

Era un ingeniero agrónomo que se desempeñaba como director del zoológico de Varsovia. Los bombardeos alemanes causaron serios daños al lugar, y muchos animales fueron trasladados. Zabinsky, quien en su época de estudiante se había hecho de muchos amigos judíos, decidió utilizar las jaulas vacías para ocultar a judíos escapados del ghetto. Sincronizada la tarea con la Resistencia judía, los fugados se ocultaban mientras esperaban encontrar un lugar definitivo en hogares de familias cristianas en la parte aria de Varsovia. Tomado prisionero, fue enviado a Alemania, donde sobrevivió a la guerra. Su labor de ayuda fue continuada por su esposa e hijo.

Cuando le preguntaron acerca de los motivos que tuvo para rescatar judíos, respondió: “No arriesgué mi vida y les ofrecí mi hospitalidad porque fueran judíos, sino porque eran personas perseguidas. Habían sido condenadas a la destrucción sin haber cometido ninguna ofensa. Solamente cumplí con una simple obligación humana”.

### *Jan Karski*

Su apellido real era Kuzielewski. Nacido en Lodz, completó sus estudios de Demografía en la Universidad de Lvov, en 1935, y trabajó en el Ministerio de

Asuntos Exteriores de Polonia. Después de la ocupación de Polonia, en septiembre de 1939, se unió a la Resistencia polaca y fue el correo entre ella y el Gobierno Polaco en el Exilio, cuya sede estaba en Londres.

En 1942, Karski fue enviado en una misión a Londres para transmitir un informe sobre la situación en la Polonia ocupada, en general, y en particular, sobre la situación de la población judía. Para que el informe fuera fidedigno, Karski visitó varias veces el ghetto de Varsovia, donde se encontró con los líderes judíos Menajem Kirschenbaum, de los Sionistas Generales, y Leon Feiner, del Bund. Ellos le pidieron que informara a los líderes del mundo acerca de la desesperada situación de los judíos polacos.

En octubre de 1942, Karski llegó a Londres, transmitió el informe al Gobierno Polaco y se encontró con Samuel Zygelboim, representante judío en el Gobierno, y en noviembre, con Winston Churchill y otros hombres de Estado, periodistas y figuras públicas. Basándose en el informe de Karski, el Gobierno Polaco llamó a los gobiernos aliados, en diciembre de aquel año, a tomar medidas que obligaran a Alemania a detener las masacres de judíos. Después de su misión en Londres viajó a los Estados Unidos, donde se entrevistó con el presidente Roosevelt y otras figuras, intentando despertar a la opinión pública contra las masacres. Al finalizar la guerra, permaneció en los Estados Unidos. Escribió un libro acerca de sus experiencias, *La historia de un estado secreto* (1944). En 1982 le fue otorgado, por Yad Vashem, el título de “Justo entre las Naciones”.

### *Irena Sendler*

Empleada en el Departamento de Ayuda Social de la Municipalidad de Varsovia, recibió un permiso especial para visitar el ghetto las veces que quisiera, con la excusa de combatir enfermedades contagiosas. Esto le dio la oportunidad de proveer a muchos judíos de ropa, medicinas y dinero. Cuando caminaba a través de las calles del ghetto, solía portar un brazalete con la estrella amarilla, en solidaridad con los judíos y para no llamar la atención sobre su persona. A fines del verano de 1942 fue invitada a unirse a la Zegota, convirtiéndose en una valiosa colaboradora, dado que había conformado un grupo de seguidores, incluyendo a su amiga Irena Schulz, que mantenía una amplia red de contactos en el lado ario de la ciudad. Sendler se especializó en sacar clandestinamente a niños del ghetto y encontrarles un lugar seguro entre las familias no judías de la región. En octubre de 1943, Sendler fue arrestada por la Gestapo, llevada a la prisión Pawiak y brutalmente torturada para que revelara información, pero todo fue inútil. El día que debía ser ejecutada, fue liberada, al ser sobornado –por sus amigos– uno de los agentes de la Gestapo. Oficialmente se la dio por muerta y fue forzada a permanecer fuera de acción por el tiempo que se mantuvo la ocupación alemana. Continuó trabajando su-

brepticamente para la Zegota. En 1965 fue reconocida como “Justa entre las Naciones” por Yad Vashem.

## **Suiza**

*Paul Grüniger*

Después de la anexión de Austria, en marzo de 1938, la corriente de refugiados judíos que buscaba dejar el *Reich* creció, y muchos querían entrar a Suiza. Pero en esta coyuntura crítica, el gobierno suizo cerró sus fronteras a refugiados judíos. Grüniger, comandante de la Guardia Fronteriza en el cantón de Saint Gall, en el límite con Austria, recibió, el 18 de agosto de 1938, instrucciones para negar la entrada a refugiados que huían de Alemania por cuestiones raciales. Enfrentado a una incesante ola de refugiados en su puesto fronterizo, no cumplió con la orden de su gobierno y les permitió a los judíos cruzar por su puesto y entrar al país. Como cobertura legal, falsificó en los pasaportes –con sellos oficiales– la fecha de entrada, indicando que sus portadores entraron al país antes de agosto de 1938, cuando fueron dictadas las normas restrictivas del gobierno. Entre agosto y diciembre de 1938 –cuando fue sumariamente suspendido–, Grüniger les autorizó a unas 3.600 personas la entrada al país (de acuerdo al procurador fiscal del Estado suizo). Alertado por la legación alemana en Berna, el gobierno suizo comenzó, en enero de 1939, a investigar las actividades de Grüniger. Lo encontraron culpable de insubordinación y lo sentenciaron, en 1941, a la pérdida de su cargo, salarios y jubilación. También se le negó el acceso, en el futuro, a cargos oficiales o en el sector privado. Nunca sería rehabilitado. En 1971 recibió el reconocimiento de Yad Vashem como “Justo entre las Naciones”.

## **Diplomáticos**

Era el sector que mayores posibilidades tenía de prestar ayuda a los judíos perseguidos. Tenían acceso a muchas cosas que los demás no tenían y mayor libertad de movimiento. No todos, pero muchos diplomáticos se involucraron, desde 1938. La mayoría tenía orden de ayudar solamente a quienes poseían pasaporte de sus países o tenían parientes en ellos. No debían preocuparse por otros. Algunos siguieron estas directivas, mientras que otros las ignoraron todo el tiempo que les fue posible. Aquellos que ayudaron, actuando en directa violación de las directivas de sus propios países, al final perdieron su condición de diplomáticos y sus pensiones. Un denominador une a todos los diplomáticos: en sus propios países no obtuvieron ningún reconocimiento ni agradecimiento por parte de sus superiores. Lo único que pudieron decir en su contra fue que “no observaron estrictamente las normas diplomáticas”. En total, emitieron más de 200.000 visas, a pesar de las prohibiciones de sus gobiernos. Éstos son los héroes no declarados por sus gobiernos, que –de algún modo– desafiaron el silencio de sus gobiernos.

*Carl Lutz*

Actuó junto a Raoul Wallenberg y otros diplomáticos en Hungría. Confeccionó varios informes acerca de su actividad, que consistió en inventar y difundir una ficción jurídica, la “Carta de Protección”, y emitir 8.000 cartas, con el permiso de los nazis y el gobierno húngaro. Cambió el lenguaje para interpretar “familias” en vez de individuos, y así, las 8.000 cartas representaron alrededor de 62.000 personas. Tiene la distinción de ser “el más grande emisor de visas, al haber salvado a más de 60.000 personas”.

*Raoul Wallenberg*

Aunque Suecia era un país neutral, el rey estaba trabajando con los líderes judíos y la Junta de Refugiados de Guerra de los Estados Unidos. Wallenberg fue consultado si quería colaborar, y aceptó bajo la condición de que le fuera otorgada libertad para hacer lo que necesitara y que no tuviera que informar de sus actividades, además de recibir mucho dinero. Sus condiciones fueron aceptadas y se le otorgó el rango de diplomático sueco, aunque trabajaba y le pagaban los estadounidenses. Llegado a Budapest creó el “*SchutzPass*”, un papel con una aparatosa escritura, que establecía que la persona estaba protegida por el gobierno sueco. Los alemanes lo aceptaron, pero fuera de Hungría el papel no tenía valor alguno. Wallenberg y la Cruz Roja compraron tres casas para ser usadas para albergar “suecos” hasta que éstos pudiesen viajar a ese país. Todos sabían que esos “suecos” eran judíos. Al terminar su misión, Wallenberg había salvado a 100.000 personas.

*Sempo Sugihara*

Mientras estuvo destinado en Kovno, Lituania, vio lo que los alemanes hacían con los judíos. Como su país era aliado de Alemania, poco podía hacer. En julio de 1940 se despertó y vio su consulado lleno de judíos buscando visas para dejar Lituania, vía Japón. Acordó solicitar a su país permiso para emitir una cantidad de visas. La respuesta del gobierno fue negativa, y a pesar de ello, decidió otorgar visas, que permitían a sus portadores escapar a Japón y, de allí, emigrar a otros países. Hizo las visas personalmente, para no involucrar a su personal. Hasta el cierre del consulado emitió más de 2.200 visas oficiales. Como era para individuos, grupos y familias, no hay manera de saber cuántas personas se beneficiaron. Tampoco se conoce cuántas visas no oficiales emitió, pues no se registraron una vez que cerró el consulado. Después de la guerra fue expulsado del servicio diplomático. Cuando le fue otorgado el título de “Justo entre las Naciones” se supo que había emitido más de 6.000 visas.

*Aristides de Sousa Mendes*

Abrió las oficinas del consulado portugués en Burdeos, Francia, y comenzó a



emitir visas portuguesas en los pasaportes de los judíos que querían huir de Francia, con la ayuda de su esposa e hijos. Su gobierno le exigió explicaciones, dado que esta actividad se oponía a las instrucciones recibidas. Gracias a su intervención, lograron cruzar la frontera caravanas de refugiados. Es difícil, en la actualidad, reconstruir las fechas y cantidad de personas que lograron salvarse de esta manera. De regreso en Lisboa, fue despedido del servicio diplomático y trabajó durante cierto tiempo en la pequeña comunidad judía de Lisboa.

### *Ángel Sanz Brinz*

Hacia julio de 1944 había comenzado a conceder visados españoles a los judíos de Hungría. Días después, envió a Madrid un informe de 30 folios, redactado por dos fugitivos de Auschwitz, los “Protocolos de Auschwitz”, en el que describen las crueldades que se estaban perpetrando en el campo. Sanz Brinz alquiló varios edificios, declarados anexos a la legación de España, por lo que los mismos no estaban en Hungría, sino en España. El número total de protegidos llegó a 2.795 personas; de ellos, 1.898 tenían cartas de protección.

### *Giorgio Perlasca*

Continuó la tarea de Sanz Brinz cuando éste recibió la orden de abandonar Budapest. Dirigió la legación española, con papeles falsos de diplomático, entre el 1º de diciembre de 1944 y el 16 de enero de 1945, manteniendo abiertos los anexos a la legación hasta el fin de la guerra y permitiendo, así, que miles de judíos salvaran sus vidas.

## **Consideración final**

Los miles de salvatajes hechos por los “Justos” en los países ocupados de Europa demuestran que en todas partes y circunstancias, aun en los campos de exterminio, ayudar era posible, a pesar de los peligros y dificultades. Con sus actos, los “Justos entre las Naciones” no sólo salvaron vidas judías, sino también el honor de la humanidad en el terrible período del Holocausto.

Miles de personas salvaron a miles de judíos durante el Holocausto, en cada país. Aunque miles fueron los salvadores, fueron demasiado pocos. Muy pocos que hicieron lo que pudieron. Muchos no serán reconocidos ni agradecidos. Algunos prefieren el anonimato y se niegan a contar sus historias. Yad Vashem se abocó a la tarea de hallarlos y honrarlos. Y mientras leemos acerca de sus actos, seguimos preguntándonos qué los hizo hacer lo que hicieron, por qué lo hicieron, sabiendo los riesgos que corrían, ellos y sus familias. Mientras miramos la vida de éstas y otras personas, recordamos el pasaje bíblico: “Y Abraham dijo: ‘¿No perdonarás a la ciudad por los cincuenta justos que moran en ella?’”. Los “cincuenta justos” que no estaban en Sodoma y Gomorra sí

existieron en la Europa de Hitler. Podían ser encontrados en todos los medios, en todas las clases sociales, no contentándose con una desaprobación muda o un servicio fortuito prestado clandestinamente a un judío, sino arriesgando su vida misma, en un reflejo de horror y rebeldía. Para estos justos, “salvar una vida era como salvar a toda la humanidad”, siguiendo el precepto talmúdico. Y reafirmaban su conducta porque “aquel que mata un alma, es como si matara a toda la humanidad”. Con sus actos, los “Justos entre las Naciones” no sólo salvaron vidas judías, sino también el honor de la humanidad en el terrible período del Holocausto.

### **Bibliografía adicional**

Huberman, Abraham. *Justos de la Humanidad. La gesta de quienes salvaron vidas en la Shoá*. Buenos Aires, Milá, 2002.

AA. VV. *Crónica del Holocausto*. Libsa, 2002.

Zadoff, Efraim. *Enciclopedia del Holocausto*. Jerusalén, Nativ, 2004 (en inglés).

Poliakov, León-Wulf, Josef. *El Tercer Reich y los judíos. Documentos y estudios*. Barcelona, Seix Barral, 1960.

Gilbert, Martin. *Atlas of the Holocaust*. London. Michael Joseph, 1982.

### **Websites**

[www.fmh.org.ar](http://www.fmh.org.ar) (Fundación Memoria del Holocausto-Museo del Holocausto de Buenos Aires).

[www.imagenhistoria.blogspot.com](http://www.imagenhistoria.blogspot.com) (blog sobre películas vinculadas al tema).

[www.raoulwallenberg.net](http://www.raoulwallenberg.net) (Fundación Internacional Raoul Wallenberg).

[www.ushmm.org/museum](http://www.ushmm.org/museum) (Museo Memorial del Holocausto de los Estados Unidos, Washington).

[www.yadvashem.org](http://www.yadvashem.org) (Autoridad de Recordación de los Mártires y Héroes del Holocausto-Yad Vashem, Jerusalén).

## El *pogrom* de Kielce\*

El 4 de julio de 1946, a un año de finalizada la Segunda Guerra Mundial y un año y medio de la liberación de Polonia, la población de la ciudad de Kielce perpetró un *pogrom* contra los judíos, en el que fueron asesinadas 42 personas y 50 resultaron heridas. El suceso, que conmovió a los sobrevivientes de la comunidad judía de Polonia y a la opinión pública mundial, fue el centro de una polémica entre las distintas corrientes políticas en la etapa de consolidación del nuevo régimen en Polonia.

A consecuencia del *pogrom*, muchos de los sobrevivientes de la *Shoá* de Polonia que volvieron a reunirse en este país, decidieron emigrar a Israel y otros países.

Diferentes conjeturas e interpretaciones fueron expuestas respecto de las causas que provocaron el estallido del *pogrom* y el desarrollo de los hechos durante el mismo.

### Reconstrucción de los hechos

El 2 de julio de 1946, un niño de 9 años, Henryk Blaszczyk, salió de su casa y, sin decir nada a sus padres, fue a visitar a unos parientes de una aldea cercana.

En Kielce, el padre, preocupado, buscó a su hijo, y dado que no pudo dar con su paradero, denunció su desaparición en la comisaría local.

El 3 de julio, el niño regresó, y ante las preguntas de su atormentado padre, respondió que había sido detenido y apresado en un sótano por personas que no hablaban polaco.

**Bozena Szaynok**, Especialista en la historia de los judíos en Polonia, a partir de 1945. Sostiene que fue la primera historiadora en tener acceso a los archivos sobre el *pogrom* de Kielce del Ministerio del Interior y al archivo de Kielce.

Recopilación y síntesis: **Lic. Bruria Sorgen**.

\* Szaynok, Bozena. *Pogrom of Jews in Kielce, July 4, 1946*. Warsaw, Bellona Publishing, 1992.

Vecinos y conocidos, que presenciaron el interrogatorio, “fabricaron una escena” haciendo aparecer a los “secuestradores” como que habían sido judíos o gitanos. Al preguntársele cómo se salvó, el niño sostuvo que logró escaparse por la ventana del sótano del edificio.

El 4 de julio, toda la pandilla de vecinos se dirigió a la comisaría, y a su paso por el “edificio judío” en la calle Palenty 7 —en el que habitaban más de 100 sobrevivientes de la *Shoá* de la ciudad y sus alrededores—, el niño “identificó” el lugar en el que había sido apresado y señaló a un judío de baja estatura, con un sombrero verde, como la persona que lo había encerrado en el sótano de la casa. En la comisaría, la versión del secuestro fue adoptada como totalmente confiable. La policía arrestó al hombre de sombrero verde, de nombre Zinguer. El rumor se extendió por toda la ciudad y numerosas personas se reunieron en el frente del “edificio judío” en medio de un acalorado clima.

(En el juicio llevado a cabo posteriormente se escuchó una versión diferente del mismo grupo, que no menciona al judío del sombrero verde y señala sólo la identificación de la casa. Por otra parte, existe un testimonio de un periodista norteamericano que conversó con el niño y éste le dijo que su tío le había ordenado relatar la versión del secuestro, que nunca existió.)

El presidente del Consejo Judío, el doctor Kahane, se dirigió a la comisaría para liberar a Zinguer y advertir a las autoridades del acto de provocación. El jefe de la policía decidió enviar al lugar un equipo de investigación. Un grupo de 14 policías se dirigió al “edificio judío” junto con el niño, su padre y un grupo de conocidos, mientras que a los transeúntes les explicaban que estaban investigando el asesinato de niños polacos en una casa judía. Los policías y sus acompañantes ingresaron al edificio, mas el niño tuvo dificultad para encontrar el sótano en el que había sido encerrado. (Simplemente, ¡no existía un sótano en el edificio!)

La policía rodeó el edificio y les ordenó a los judíos permanecer bajo arresto domiciliario hasta tanto finalizara la investigación.

Ya a esta altura, Kahane comprendió cuál sería el desarrollo de los acontecimientos y telefoneó al Servicio de Seguridad para que acudiese en su ayuda. El jefe del Servicio de Seguridad le informó que no disponía de unidades con uniformes polacos, sino sólo rusos, y que temía que se protestara ante el Servicio de Seguridad porque “los rusos matan a polacos”. Por lo tanto, no podía enviar a nadie... Mientras tanto, muchos de los habitantes de la ciudad comenzaron a agruparse alrededor del edificio.

Luego de la infructuosa búsqueda, el comandante de la patrulla increpó al niño por desorientar a la policía. Como reacción, la población presente vociferaba que la policía trataba de ocultar el delito. Mientras tanto, llegaron fuerzas adicionales para dispersar a la muchedumbre, con orden de arrestar a quienes difundieran rumores sobre los judíos.

El manejo de los acontecimientos comenzó a estar fuera de control. El comandante del Servicio de Seguridad de la ciudad se percató de su error y exigió a la policía que se hiciera cargo de la situación, dado que el acontecimiento tenía carácter político. El comandante de seguridad de la ciudad solicitó el envío de la Unidad Superior del Servicio para proteger a los judíos y dispersar a la muchedumbre a la fuerza. La respuesta a la solicitud de envío fue negativa, alegando que los soldados se habían ido a dormir. En su lugar se envió una guardia local de siete soldados, a la que se le ordenó actuar en coordinación con la policía. La guardia bloqueó la entrada al edificio y les impidió a los revoltosos el acceso a la calle, llevándose al niño y a su padre a la comandancia del Servicio de Seguridad. La reducida fuerza que permaneció en el lugar no logró frenar a la muchedumbre y se debió recurrir al ejército.

A las 10.30 llegaron unidades militares de diferentes comandancias, dando comienzo a un caos total, ya que tres grupos, sin comandancia clara o definición de la consigna, actuaron de manera contradictoria frente a los hechos.

El ingreso del ejército y la policía al edificio fue el principio del *pogrom*. Los soldados y los policías penetraron al edificio y comenzaron a sacar a los judíos, con el fin de encontrar a niños aparentemente asesinados. Simultáneamente, recorrían los pisos exigiendo las armas que poseían algunos de los judíos. (Allí residía el *Kibutz*, un grupo que se capacitaba para emigrar a Israel y poseía pistolas con autorización, pero la policía les confiscó siete de las armas.) La muchedumbre, que presenció el hecho, desbordó a la frágil guardia e irrumpió en el edificio, dando lugar a una violenta reyerta. A consecuencia de un tiroteo, la policía mató e hirió a los primeros judíos.

Un grupo de cuarenta judíos se atrincheró en el primer piso, impidiendo el ingreso del ejército.

Los soldados subieron al segundo y dispararon contra los que permanecían allí. Comenzaron, además, a saquear objetos de valor: relojes, joyas y efectos personales. Se escuchaban también disparos fuera del edificio, provenientes de la muchedumbre.

Yehiel Alpert relató: “Llegó un sargento, entonces Kahane le dijo: ‘Señor, ¡están disparando! ¿Qué sucede?’. No reaccionó, y se fue (...) En el segundo piso estaba el “*Kibutz*” (...), de allí bajó una mujer gritando: ‘¡Están asesinando en el *Kibutz*!’ (...) Voy corriendo al segundo piso, quiero pasar y me encuentro con soldados con ametralladoras (...) al cabo de unos minutos, bajaron a dos de los baleados”.

El comportamiento de los soldados enardeció a la muchedumbre. Disparaban contra los judíos y los desalojaban del edificio. El policía Richard Salapa relató: “El ejército desalojó de las casas a los judíos, y la gente los golpeaba con todo lo que podía: palos, hierros (...) la gente gritaba: ‘¡Pégúenles a los judíos por nuestros hijos! ¡Viva el ejército polaco!’. Condujeron a los judíos desde el

edificio a la plaza, y allí los asesinaron sin piedad. Los soldados, que estaban armados, no reaccionaron. También la policía actuó con salvajismo. Dos jóvenes judías fueron arrojadas desde el segundo piso al patio, y abajo, la muchedumbre asesinó a las moribundas”.

A las 11 entraron tres oficiales del ejército polaco a la habitación del doctor Kahane y lo asesinaron de un tiro, mientras mantenía una conversación telefónica con una autoridad policial, para informarle acerca de los sucesos.

En ese momento llegaron los bomberos y trataron de dispersar a los revoltosos, pero éstos cortaron las mangueras de agua y los echaron.

Los sucesos se extendieron a la ciudad. En la estación hacían descender a los judíos del tren y los asesinaban en la plataforma. Muchas veces, las víctimas del ataque eran personas sospechadas de ser judíos por su aspecto. De esta manera fueron también asesinados algunos polacos que ese día pasaban por Kielce. Fracasaron todos los intentos para involucrar a la Iglesia y sus sacerdotes para frenar a la muchedumbre y evitar la masacre.

Alrededor de las 12, las fuerzas militares y policiales lograron estabilizar la situación. Pero media hora después se interrumpió la calma.

A las 12.30, durante la pausa de mediodía, 500 obreros salieron de la empresa de acero Ludwiczow para participar en el *pogrom*, incitados por el tío del niño, y atravesando la valla de soldados, se abalanzaron sobre el “edificio de los judíos”.

Con el asesoramiento de la oficina local del Partido Comunista, que se reunió a raíz del estallido de los obreros, se planteó la necesidad de enviar un representante pleno que los hiciera regresar a la empresa, pero fue imposible hallar a dicho representante por el temor de que “todavía van a decir que el Partido defiende a los judíos”. Se decidió, entonces, recurrir nuevamente al Servicio de Seguridad.

A las 14.30 llegaron unos 500 cadetes de la escuela del Servicio de Seguridad para dominar la situación. Comenzó la dispersión de la muchedumbre y los obreros, la calle fue bloqueada y la situación se fue calmando.

A las 16 llegó una fuerza militar de Varsovia, bajo las órdenes de un brigadier ruso, quien se hizo cargo de todas las fuerzas de seguridad que se encontraban en el lugar.

Los muertos y heridos fueron trasladados al hospital, mientras que el resto de los que se salvaron fueron conducidos a un estadio y a las oficinas del Servicio de Seguridad.

Judíos que se salvaron de la masacre informaron que, durante el desalojo, fueron maltratados y despojados de sus pertenencias personales.

Los médicos del hospital, a su vez, informaron que los muertos llegaron desnudos, sin sus ropas, que —aparentemente— fueron robadas por la muchedumbre revoltosa. Durante toda la tarde, la gente continuó congregándose alrededor del hospital.

Esa misma tarde se realizó un encuentro entre las distintas facciones políticas de la ciudad, en el cual no hubo acuerdo respecto del trasfondo y los motivos que generaron los hechos. Algunos sostenían que era una provocación antisemita, mientras que otros alegaban que las quejas de la población respecto de los judíos tenían sustento.

Se decretó un toque de queda nocturno en la ciudad, mientras continuaban los arrestos para ubicar a los asesinos.

### **Final del pogrom**

42 judíos fueron asesinados, de los cuales 40 fueron enterrados en Kielce el 8 de julio de 1946, y los dos restantes fallecieron a raíz de las heridas, en la ciudad de Lodz.

No fue posible determinar fehacientemente quiénes fueron asesinados en el “edificio de los judíos” y quiénes fallecieron en el hospital, después del *pogrom*.

## Después del *pogrom*

Después del *pogrom* de Kielce, la situación cambió drásticamente para los judíos sobrevivientes de la *Shoá*. El *pogrom* puso en evidencia que el antisemitismo seguía vigente aun después de Auschwitz. La renuencia de las autoridades comunistas a frenar el asesinato de judíos y la silenciosa complicidad de la policía, el ejército, el Servicio de Seguridad, políticos locales y nacionales y la Iglesia católica enfrentaron a cada judío polaco con la dolorosa realidad de que ya no podría sentirse seguro en su propia tierra.





## Mentiras en torno del Holocausto\*

Los historiadores se ocupan de interpretar el pasado. A veces lo hacen en base a fuentes documentales recientes; otras, reconsiderando los datos ya conocidos desde una posición política distinta, o tomando en cuenta un período completamente diferente, o bien, empleando una nueva metodología. Cada tema histórico sufre una revisión cuando una nueva generación reescribe la historia del pasado, a la luz de sus propias perspectivas y valores. Pero el término “revisiónismo” se aplica específicamente a posiciones disidentes, que están en desacuerdo con la corriente principal de la Historia sobre ciertos tópicos, desde la época de la Primera Guerra Civil<sup>1</sup> en adelante. Tres de esos tópicos han sido politizados más allá de los límites de la verdad histórica: la Primera Guerra Mundial, la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría (y hay un nuevo tópico, la Guerra de Vietnam, que está en gestación).

En estas tres instancias, los revisionistas –más ideológicos que académicos en su enfoque– han intentado refutar las opiniones dominantes respecto de quién habría de ser culpado por el estallido de la guerra. Usando –y a veces, abusando de– datos históricos, los revisionistas de la Primera Guerra Mundial han intentado probar que los alemanes no debían ser culpados, o que deberían ser menos culpados que Inglaterra. Los revisionistas de la Segunda Guerra Mundial han recorrido el mismo camino, pintando a Franklin D. Roosevelt como el archivillano. Los revisionistas de la Guerra Fría han acusado a los Estados Unidos y absuelto a la Unión Soviética respecto de su iniciación. El revisionismo de la Primera Guerra Mundial fue lanzado, en los finales de la década del '20, por Sidney B. Fey, en *Los orígenes de la Guerra Mundial*, que dio cierta dignidad histórica a lo que era más a menudo un tema político que ideológico. En la

**Lucy Dawidowicz**, Historiadora, catedrática de la Universidad del Estado de Nueva York. Autora de *La guerra contra los judíos. 1933-1945* y *El Holocausto y los historiadores*.

\* En: *No olvidarás... el Holocausto*. Buenos Aires, DAIA, 1982, pp. 21-33.

<sup>1</sup> **N. de R.:** En los Estados Unidos.

derecha, conservadores y aislacionistas culparon a Inglaterra, eximiendo a Alemania. En la izquierda, los comunistas y grupos afines atribuyeron los orígenes de la guerra a manipulaciones conspirativas de los fabricantes de municiones de los financistas. En Alemania misma, el debate histórico continuó desde el fin de la Primera Guerra Mundial hasta muy pasado el fin de la Segunda, pero al presente parecería que viniese a darle reposo el trabajo definitivo de Fritz Fischer, titulado *Los propósitos bélicos de Alemania en la Primera Guerra Mundial*.

En cuanto a la Segunda Guerra Mundial, la reacción universal contra el Tercer Reich y los manifiestos antecedentes de su beligerancia no crearon un clima propicio para un revisionismo. Ni aun en la Alemania de posguerra, donde los nazis intransigentes seguían creyendo en su causa, pudieron atreverse a defender abiertamente al Tercer Reich. El primer –y único– trabajo revisionista sobre la Segunda Guerra Mundial intentado por un reputado historiador fue el libro malévolo de A. J. P. Taylor *Los orígenes de la Segunda Guerra Mundial*. En él, Taylor arguye que Hitler no había planeado una conflagración general y que el conflicto, lejos de ser premeditado, había sido “*un error resultante de desatinos diplomáticos de ambos bandos*”. Con todo, como Hitler –al igual que otros estadistas de su tiempo– estaba en la conducción de sus asuntos diplomáticos, Taylor declara concretamente que, en cuanto a artimañas, los superó a todos.

Historiadores de todas partes atacaron abiertamente a Taylor por la perversidad conceptual de su libro y por sus dislates metodológicos, pero éste se transformó rápidamente en el estandarte tras el cual se reunieron apologistas nazis, maniáticos y antisemitas. Por cierto que, después de un lapso de veinte años, los argumentos adelantados por Taylor parecerían benignos e inocuos, dado que en 1980, los así denominados “revisionistas” ya expresan no sólo que la Alemania de Hitler no debería ser culpada de la Segunda Guerra Mundial, sino que el asesinato de seis millones de judíos por los nazis jamás tuvo lugar, puesto que el Holocausto es una patraña inventada por los propios judíos. Pero lo que más choca de todo esto es que esas gruesas y maliciosas falsificaciones, lejos de ser atacadas y repudiadas, han ganado un respetable eco en las instituciones académicas de Historia de los Estados Unidos.

El mismo año en que el libro de Taylor fuera publicado, 1961, apareció en Alemania un libro revisionista escrito por un norteamericano, David L. Hoggan. Originariamente, el libro había sido una tesis doctoral, realizada en 1948 para Harvard, pero fue revisada, ampliada y “nazificada” en los años siguientes. No pudiendo encontrar un editor norteamericano o alemán de buena fe, Hoggan confió su manuscrito a un conocido editor nazi.

La tesis de Hoggan –según uno de sus consejeros de Harvard– no había sido más que “un ensayo sólido y concienzudo, crítico de las políticas polaca y británica de 1939, pero sin ir más allá de lo que pudiera ser probado”.

Publicada trece años más tarde, se convirtió en una apología de la Alemania nazi, en la que los ingleses están presentados como fomentadores de la guerra; los polacos, como sus verdaderos promotores; y Hitler, como el “ángel de la paz” (el libro incluye, también, una breve sección sobre los judíos, en la que se asevera que, desde 1933 hasta 1938, el Tercer *Reich* había tratado a sus judíos más generosamente de lo que lo había hecho Polonia).

Para respaldar sus ultrajantes pretensiones, Hoggan hizo un uso espurio de las fuentes, distorsionando o desfigurando las que no se adaptaban a sus teorizaciones y prejuicios, adulterando aquellas que estaban en conflicto con las suyas y –por fin– ignorando aquellas que –de hecho– las refutaban. Según el presidente de la Asociación de Historiadores alemanes, tampoco se sustrajo a la falsificación. Un notorio historiador alemán resumió el trabajo de Hoggan de la siguiente manera: “Pocas veces han sido apiladas tantas tesis vacías y sin fundamento, tantas argumentaciones y ‘conclusiones’ (...) en un volumen pretendidamente histórico”.

¿Cómo pudo el otrora “sólido y concienzudo ensayo” haberse metamorfoseado en este desecho de apología nazi? El mérito de la alquimia revisionista pertenece al difunto Harry Elmer Barnes, presunto decano de los historiadores norteamericanos aislacionistas, *gurú* de los emplumados libertarios y santo patrono de los maniáticos y de los pobres diablos neonazis que van en busca de una legitimación académica.

Harry Elmer Barnes (1889-1968) fue un historiador y sociólogo norteamericano con una amplia gama de conocimientos, cuya carrera como profesor y, luego, como periodista quedó truncada debido a su espíritu de contradicción y a su altanero desprecio no sólo por la exactitud, sino también por la verdad. No realizó ningún trabajo académico original, sino que sintetizó información proveniente de sus vastas lecturas, en una serie de trabajos prolijos y llenos de citas sobre la historia de la civilización occidental. Además, por su cuenta, dedicó al tema de la responsabilidad de la guerra mucho más tiempo que a cualquier otro.

En la década del '20, Barnes se hizo revisionista de la Primera Guerra Mundial, y muy pronto se sintió obsesionado por la idea de que detrás de la versión “oficial” de la responsabilidad de Alemania en el estallido de la guerra existían “intereses creados, tanto históricos como políticos”. La feroz energía que esta noción despertó en Barnes lo promovió como revisionista del período de la Segunda Guerra Mundial. Ya en 1937, Barnes –que odiaba fanáticamente a Roosevelt– se autocalificó como “no intervencionista”. Su ira contra Roosevelt se intensificó aún más después de Pearl Harbor –hecho del que Barnes responsabilizó a Roosevelt– y del ingreso de Estados Unidos en la guerra, en 1941.

Las obsesiones de Barnes sobre las conspiraciones de los traficantes de guerra, tanto en el gobierno como en la profesión de historiador, lo tuvieron esclara-

vizado hasta el fin de su vida. Su labor literaria se tornó cada vez más estridente, irresponsable e irracional (al encontrar pocas posibilidades para publicar sus ensayos polémicos, se vio obligado a imprimirlos privadamente). La gente que –al principio– le guardaba respeto dejó de prestarle atención a medida que aumentaba progresivamente su paranoia, viendo conjuras siniestras y enemigos poderosos por doquier. Empezó a escribir sobre la “censura histórica”; es decir, acerca de una conjura tendiente a impedir la publicación de sus opiniones aislacionistas. He aquí un ejemplo de uno de sus primeros artículos:

*No sería exageración decir que la calumnia norteamericana, exteriorizada por directores y columnistas de periódicos, por inescrupulosos críticos literarios, por comentaristas radiales, por la presión de los grupos de intriga y de espionaje, por las presiones y los temores académicos, al intimidar a los intelectuales honestos de este país ha conseguido casi tanto como Hitler, Goebbels, Himmler, la Gestapo y los campos de concentración de la Alemania nazi.*

Por aquel entonces, convertido ya en un aislacionista recalcitrante, Barnes se opuso al compromiso de los Estados Unidos en Corea, y pronto se encontró en compañía no sólo de la extrema derecha aislacionista, de norteamericanos de antiguo linaje y de apologistas nazis, sino también de libertarios radicales consagrados al *laissez-faire* en la economía, a la no intromisión del Estado en la vida local y a un aislacionismo (no intervención) en los asuntos exteriores. Durante este período, Barnes se relacionó con un tal James J. Martin y escribió la introducción para una excéntrica historia de Martin sobre el “anarquismo individualista”, publicada en Nueva York por el Libertarian Book Club. Fue en aquella época que Barnes se interesó en la tesis de Hoggan, que –a través de los años– lo fue llevando hacia la apología nazi.

El tiempo no cambió a Barnes en su posición sobre la realidad política. Había iniciado su carrera de revisionista aislacionista eximiendo a la Alemania del káiser Guillermo de toda culpa, para terminar absolviendo a Hitler. En 1962, Barnes ya dudaba que el Tercer Reich hubiera cometido atrocidad o crimen alguno. En un libelo editado privadamente, *Descubriendo la censura histórica* –en el que elogia el libro de A. J. P. Taylor, aunque con cierta reserva (opinaba que el de Hoggan era mejor)–, Barnes se refiere a lo que denomina “los pretendidos crímenes de guerra de Alemania”, expresando: “Aun admitiendo que todos los cargos imputados a los nazis por cualquier persona cuerda fueran verdaderos, los aliados no saldrían en modo alguno más airosos”. Luego, con la desfachatez propia de un impostor consuetudinario, osó denunciar que los sufrimientos de los alemanes expulsados de las zonas fronterizas de Checoslovaquia y Polonia, después de la Segunda Guerra Mundial, que regresaron a Alemania habían sido

*“obviamente mucho más horribles y persistentes que los de los judíos, de quienes se afirma fueron exterminados en gran número por los nazis”.*

Cuatro años más tarde, en 1966, en otra pieza paranoica y divagante titulada *Revisionismo. Una clave para la paz*, aparecida en una efímera revista libertaria, Barnes negó que la Alemania de Hitler hubiera cometido un asesinato masivo. El párrafo siguiente es una elaboración de lo citado anteriormente:

*Incluso si uno aceptara como cierta la más extrema y exagerada acusación contra Hitler y los nacionalsocialistas, por sus actividades después de 1939, que persona mentalmente sana pudiera formular, es casi alarmantemente fácil demostrar que las atrocidades de los Aliados en el mismo período fueron más numerosas en cuanto a víctimas y perpetradas –en su mayoría– con métodos más brutales y penosos que el del presunto exterminio en cámaras de gas.*

En aquellos días, hasta los neonazis en Alemania fueron cautelosos, en su revista *Europa Nacionalista* (que también publicó artículos de Barnes), al no intentar negar completamente la verdad del asesinato masivo, optando por minimizarlo. Sólo un tal Paul Rassinier, en Francia, estuvo lo suficientemente divorciado de la realidad, al punto de negar que el Tercer *Reich* hubiera asesinado a los judíos.

Rassinier –que en otro tiempo fuera comunista, y luego, socialista– había sido conducido, durante la guerra a Buchenwald, convirtiéndose –más tarde– en fanático antisemita. En 1949 publicó un libro declarando que las atrocidades cometidas en los campos nazis habían sido grandemente exageradas por los sobrevivientes. Según Rassinier, si algunos judíos habían sido asesinados, ello había sido obra de los *kapos* judíos de los campos. Este libro fue ampliamente condenado en Francia. Más tarde, Rassinier demandó al director de un diario por haberle llamado “fascista”, ya que –según insistía– era arquitecto. Pero la Corte de París se pronunció en contra de Rassinier, sobre la base de que su libro expresaba ideas “*idénticas a las proclamadas por los neonazis*”. En 1964, Rassinier escribió otro libro, *El drama de los judíos europeos*, una incoherente compilación de refritos de algún depósito de literatura antisemita. Rassinier empleó un novedoso artificio: la “aritmomanía”. Se presentó con misteriosos cálculos, según los cuales exactamente 4.416.108 de entre los seis millones de judíos pretendidamente asesinados estaban –en realidad– vivos, y probablemente tampoco el resto había sido muerto por los alemanes. Alrededor de esa época, Rassinier y Barnes se conocieron; la cita había sido concertada por Mabel Narjes, de Hamburgo, cotraductora de *La guerra impuesta*, de Hoggan.

Rassinier y Barnes tenían, obviamente, mucho en común; Barnes se encargó de traducir el libro de Rassinier al inglés y también hizo un comentario

sobre Rassinier para el público norteamericano, o al menos, para aquellos que podrían estar interesados, como los lectores de *American Mercury*. (Fundado como revista iconoclasta en 1924, por H. L. Mencken, *American Mercury* perdió prestigio después de su renuncia, y acabó por convertirse en un periódico antisemita.) He aquí a Barnes en su peor ferocidad:

*[E]l valiente autor (Rassinier) culpa de 1a tergiversación a aquellos que debemos llamar 'estafadores de los crematorios', los políticos israelíes que sacaron miles de millones de marcos de ganancia por cadáveres inexistentes, míticos e imaginarios, cuyo número ha sido calculado de una manera desusadamente distorsionada y deshonestamente.*

Rassinier murió en 1967 y Barnes, un año más tarde, pero el fanatismo del que hicieron gala siguió inspirando a otros necesitados de legitimación. En 1969, un libro de 119 páginas, *El mito de los seis millones*, de "Anónimo", apareció con una introducción en la que se rinde homenaje a Barnes, calificándosele como "uno de los más grandes historiadores de los Estados Unidos". La introducción fue escrita, bajo seudónimo, por Willis A. Carto, jefe del Liberty Lobby, la organización antisemita mejor financiada de los Estados Unidos, que opera fuera de Washington. *El mito de los seis millones* fue publicado por una subsidiaria del Liberty Lobby, Noontide Press. (*American Mercury* es también parte de la cadena financiada por el Liberty Lobby.)

En su introducción, Carto explica que "Anónimo" es un profesor universitario que desea proteger su posición en la comunidad académica escondiendo su identidad. Parecería que el autor es nada menos que David L. Hoggan, que en 1969 demandó por daños a Noontide Press, alegando ser el autor de *El mito de los seis millones*. El juicio se prolongó hasta 1973, año en que el accionante retiró su demanda (quizá Carto transó el juicio extrajudicialmente). En 1974 apareció una nueva edición de *El mito de los seis millones*, siempre firmada por "Anónimo".

*El mito de los seis millones* intentó refutar todas las pruebas del asesinato de los judíos de Europa y poner en tela de juicio los testimonios oculares, incluyendo los de Rudolf Hess, comandante de las SS en Auschwitz, y de Kurt Gerstein, oficial de las SS que despachaba el gas venenoso hacia Belzec y Treblinka. El autor de *El mito de los seis millones* hizo prácticamente lo mismo que el autor de *La guerra impuesta*: distorsionar y falsificar algunas fuentes, suprimir otras e inventar otras más. Un ejemplo bastará, ya que se trata de un punto que reaparece repetidamente en la literatura antisemita.

Benedikt Kautsky, un socialista austríaco, había sido internado en Buchenwald y, más tarde, reducido a trabajador esclavo en Auschwitz. En sus memorias, *El demonio y la condena*, Kautsky escribe:

*Ahora quisiera referirme brevemente a las cámaras de gas. Si bien no las vi personalmente, me han sido descritas por tanta gente merecedora de confianza que no dudo en reproducir su testimonio.*

Los neonazis incluyen esta cita de Kautsky hasta con el número de página en que se encuentra, pero modifican el fragmento de forma tal que aparezca corroborando sus tesis de que no existieron cámaras de gas.

Puede que no le demos mayor importancia a lo que Hoggan barruntara anónimamente, pero su folleto fue bien recibido en su círculo. En Inglaterra, un panfleto titulado *¿Murieron realmente los seis millones?* –groseramente inspirado en *El mito de los seis millones*– fue presentado como un estudio histórico publicado en Surrey por una denominada Historical Review Press, dándose como autor a un tal Richard E. Harwood, “un especialista en los aspectos políticos y diplomáticos de la Segunda Guerra Mundial”, con un cargo “en la Universidad de Londres”. En realidad, trátase de Richard Verrall, director de la revista *Spearhead*, órgano no oficial del Frente Nacional, un grupo racista inglés.

Por ese entonces, los neonazis habían empezado a explotar regularmente términos como “revisión histórica” y “revisiónismo”, en un esfuerzo por captar la atención en círculos respetables. En Nueva York, un grupo desprendido del pro nazi Congreso Nacional Germano–Norteamericano se lanzó a la idea de una Revisionist Press para publicar material pseudoacadémico. Encubrieron su identidad detrás de un número de casilla de correo; primero, de Brooklyn; luego, de Rochelle Park, New Jersey. En 1973, esta Revisionist Press reimprimió, como libro de bolsillo, el paranoico ensayo de Barnes *Revisiónismo. Una clave para la paz*, de la que extrajeron la cita anterior.

El afán nazi por alcanzar una respetabilidad académica dio un gran paso adelante al correrse la voz de que un profesor de la Northwestern University llamado Arthur R. Butz había publicado un libro titulado *El engaño del siglo XX*, siendo ese engaño la “leyenda del Holocausto”. El libro de Butz, publicado en 1976 por la Historical Review Press de Surrey, la editorial de Harwood-Verrall, expresaba –simplemente– que los judíos de Europa “ni habían sido exterminados, ni había habido un intento alemán de exterminarlos”. Butz, profesor adjunto de Ingeniería eléctrica y Ciencias de la Computación, estaba convencido de que todos los judíos supuestamente asesinados permanecían vivos, y emprendió la tarea de probarlo, en la que su pericia en computación iba a serle –por cierto– de no poca utilidad.

En su revisión de los diversos escritos neonazis sobre el tema, Butz sólo destaca a Rassinier, aun cuando no lo encontrara enteramente exacto o fidedigno. Butz descartó *El mito de los seis millones* por “terrible”, pero consideró “bastante bueno” a *¿Murieron realmente los seis millones?* (probablemente porque los dos autores tuvieron el mismo editor). Como ejemplos de “importantes

mitólogos del exterminio”, Butz junta a Gerald Reitlinger (*La solución final*), Raul Hilberg (*La destrucción de los judíos europeos*) y a mí (*La guerra contra los judíos*).

Las noticias sobre la carrera extraacadémica de Butz como erudito antisemita se infiltraron en la Northwestern desde Inglaterra, y finalmente, un artículo de *New York Times*, de enero de 1977, trajo a Butz a la notoriedad nacional. Su presencia en la Northwestern University produjo incomodidad en esa alta casa de estudios, especialmente porque los contribuyentes judíos de la misma amenazaron con retirar su apoyo financiero. El claustro de profesores, por su parte, mantenía firmemente el principio de la libertad académica y del derecho a la inamovilidad (hoy día, enseñar en una universidad es considerado un derecho civil fundamental, como la libertad de expresión).

Para demostrar que la Northwestern no aprobaba las ideas de Butz, la administración de la universidad movilizó a su Departamento de Historia para que organizara una serie de conferencias, de las que surgiría la certeza de que los seis millones de judíos europeos habían sido efectivamente asesinados. Estas conferencias, dadas por tres judíos y un filosemita, fueron reunidas en un folleto, *Las dimensiones del Holocausto* (1977), distribuido con el fin de demostrar que la universidad estaba firmemente del lado del honor y de la decencia. En mi carácter de disertante en el ciclo de la Northwestern, sostuve –privadamente– ante algunos miembros de la administración y del claustro de profesores que la respuesta de la universidad había sido inadecuada, ya que daba la impresión de que ésta consideraba el asunto simplemente como un desafortunado incidente que afectaba la sensibilidad judía. De hecho, tanto el presidente como el director de la universidad, en sus declaraciones públicas, habían tratado el “escándalo Butz” como si fuera una desgracia familiar judía, “un vil insulto a los muertos y a los deudos”. Nadie en este gran centro de enseñanza pareció considerar las barbaridades de Butz como una ofensa a la verdad histórica, un tema de preocupación para una comunidad intelectual y académica. Ese mismo año, 1977, apareció *La guerra de Hitler*, de David Irving. Irving, un periodista inglés con fuertes simpatías hacia los alemanes y un gran caudal de desprecio por la verdad o la comprobación, pretende –en su libro– que el asesinato de los judíos europeos –cuya historicidad no niega– fue obra de Himmler y que Hitler fue –en realidad– inocente de esas terribles muertes. Dado que Irving no cuestionó la verdad histórica de que los judíos habían sido asesinados, su trabajo no tuvo aceptación en el medio antisemita.

El que se convirtió en celebridad fue Butz, incluso dando conferencias ante una audiencia compuesta por quienes habían sido partidarios del difunto Gran Mufti de Jerusalén (un colaborador de los nazis). Su libro fue distribuido, en los Estados Unidos, por la Noontide Press de Carto y por prácticamente todos los demás grupos antisemitas. Uno de los padrinos “académicos” de Butz fue



el doctor Austin J. App, que solía enseñar inglés en el La Salle College de Filadelfia y que pretende haber estado asociado con Barnes. Las simpatías nazis y las actividades antisemitas de App datan ya desde el principio de los años '40; panfletario prolífico, es también autor de *La estafa de los seis millones*, un desahogo de 39 páginas que se vendió con las obras reunidas de Butz, Harwood y Hoggan.

En Alemania, Udo Walendy, un reputado nazi de los viejos tiempos, tradujo a Butz (*El engaño del siglo*) y publicó su versión por medio de una editorial “revisionista” que él maneja. Walendy tiene su propia ocurrencia: arguye que las fotografías de prisioneros muertos o moribundos y de cadáveres putrefactos son “fotografías adulteradas de atrocidades”.

Francia tuvo su equivalente de Butz en la persona de Robert Faurisson, que fue profesor adjunto de Literatura francesa en la Universidad de Lyon-2. En 1978, Faurisson empezó a escribir artículos, asegurando que las “*supuestas cámaras de gas y el supuesto genocidio eran una sola y única mentira (...), en gran medida, de origen sionista*”. Además, dice Faurisson, “*los responsables de esta mentira (...) distorsionan el propósito y la naturaleza de la investigación revisionista*”. Los artículos de Faurisson provocaron tal furor que la universidad lo suspendió, hecho que motivó que toda clase de “libertarios” salieran en su defensa. Entre ellos estaba Jean-Gabriel Cohn-Bendit, hermano de “Danny, el Rojo”, el de los tumultos estudiantiles de París, en 1968. Según Faurisson, Cohn-Bendit escribió, para expresar su apoyo: “*Luchemos para destruir esas cámaras de gas que se muestran a los turistas en campos en los que –hoy sabemos– nunca habían estado*”. En este país, Noam Chomsky se excedió firmando un llamado en defensa de los derechos civiles de Faurisson.

En Australia, el libro de Butz tuvo un efecto profundo y desquiciante sobre John Bennett, un abogado de Melbourne, secretario –durante años– del Council for Civil Liberties. Convertido por Butz, Bennett distribuyó cerca de 200 ejemplares del libro y miles de copias de los artículos de Faurisson a personalidades públicas australianas. A principios de 1979, Bennett empezó a hablar del asesinato de los judíos europeos como de “una gigantesca mentira” creada por la “propaganda sionista sobre el Holocausto” para conseguir el apoyo de la gente en favor de Israel. Varias de sus sensacionalistas “cartas al director” fueron publicadas en importantes diarios australianos. La conmoción que ello produjo pronto provocó su renuncia al Council for Civil Liberties. A raíz de este desafortunado episodio, la embajada de la República Federal Alemana, con la colaboración de la comunidad judía de Melbourne, organizó una muestra sobre el Holocausto, con la intención de recordar a los que habían olvidado, o informar a los que no lo sabían, que el Tercer *Reich* había emprendido la destrucción de los judíos europeos y que, en 1945, prácticamente lo había conseguido.

Mientras tanto, volviendo a los Estados Unidos, la Revisionist Press de

Brooklyn había publicado un libro llamado *Los historiadores revisionistas y la culpa alemana por la guerra*. Su autor era Warren B. Morris Jr., doctorado en la Oklahoma State University con una difusa tesis sobre un diplomático alemán de segundo orden del siglo XIX.

La idea de *Los historiadores revisionistas y la culpa alemana por la guerra* le fue proveída a Morris por la propia Revisionist Press, según lo reconoce éste en el prefacio, en el que –asimismo– expresa su estima hacia Austin J. App, autor de *La estafa de los seis millones*. Morris se fijó la tarea de determinar quién tenía razón, si los “revisionistas” o los “tradicionalistas”, en materias tales como la destrucción de los judíos europeos, aspectos de la política exterior de Hitler y la legitimidad de los procesos de Nüremberg. Sobre los judíos, sus “revisionistas” son Butz, Rassinier, App y Harwood (Hoggan es su “revisionista” en lo que respecta a la política exterior de Hitler). Sus “tradicionalistas” incluyen a Reitlinger, Hilberg y a mí. Morris advierte que los tres somos judíos, pero piensa que es “natural” que judíos “estén al frente de los estudios sobre el Holocausto” porque “ellos o sus parientes sufrieron por la persecución nazi contra los judíos”.

Después de evaluar los descubrimientos de Butz y compañía y compararlos con los de los “tradicionalistas”, Morris concluye –de mala gana– que “Rassinier, Butz, App, Harwood y otros revisionistas han fracasado en su intento de descalificar la versión tradicional sobre los empeños nazis para exterminar a los judíos”. *Ipse dixit*. Aun así, Morris sigue agradecido a Revisionist Press y a su amigo, el doctor App. Aunque los “revisionistas” hubiesen fracasado en “probar la mayoría de sus importantes argumentos”, escribe, “al forzar a los historiadores a reconsiderar sus evaluaciones sobre la política nazi respecto de los judíos”, ellos, “por cierto, han hecho un aporte muy valioso a la investigación”.

En uno de los episodios más sorprendentes de la historia aquí desarrollada, el número de junio de 1980 de *American Historical Review*, la revista de la American Historical Association, la prominente organización profesional de los historiadores norteamericanos, publicó un respetable comentario sobre el libro de Morris. En primer lugar, resulta un poco misterioso este sutil intento de dar legitimidad académica a las deposiciones de una variedad de neonazis y antisemitas, a través de un comentario bibliográfico; y en segundo término, el que éste se hubiera producido dos años después de la publicación de las mismas. Una podría haber pensado que un inteligente jefe de página literaria debería haber reconocido de inmediato el carácter despreciable de ese material y que un historiador de relieve se habría negado a comentarlo (el libro transcribe un desprolijo original mecanografiado de 141 páginas, a un precio de U\$S 44,95). En cuanto al comentario en sí, éste es “agnóstico” e imparcial hasta un punto de absoluta vaguedad.

A medida que fue creciendo el número de los pseudoestudiosos, Willis Carto se entusiasmó con crear un Institute of Historical Review, valiéndose de los recursos del Liberty Lobby y su red de adictos. En 1979, este instituto convocó a una “Convención Revisionista” en el Northrup College de Los Ángeles. Se leyeron ponencias de Butz, Faurisson, App y Walendy, en las que se aseveraba que no había habido Holocausto ni cámaras de gas, que todas las fotografías de los campos habían sido fraguadas, que los judíos estaban con vida. La audiencia también oyó discursos de Carto, John Bennett (que vino desde Melbourne) y Devin Garrity, presidente de la editorial de extrema derecha, Devin-Adair.

La convención estuvo dedicada a la memoria de Harry Elmer Barnes; el expositor que la inauguró fue nada más ni nada menos que James J. Martin, el protegido de Barnes desde los años '50. En 1964, Martin había producido un compendio de 1.337 páginas en dos volúmenes, publicado por Devin-Adair, en el que acusaba a los liberales norteamericanos de haber estado incursos, entre 1931 y 1941, en un giro conspirativo que pasó de la defensa de la paz a la defensa de la guerra. (Un crítico sintetizó esta “mixtura de citas, reseña y comentario” como “un desastre académico”.) Ahora, Martin luce los laureles de Barnes y está instalado en el panteón neonazi, en el carácter de “decano de los estudiosos del revisionismo histórico”. Es el director de Ralph Myles Publishers, una firma que publica libros revisionistas; algunos, más fascistas que académicos. También opera en la atmósfera más enrarecida de los libertarios, donde la derecha y la izquierda a veces duermen juntas, aun cuando no siempre coincidan. El Instituto Cato, un grupo libertario con sede en San Francisco, subsidiado por la fundación Koch (que apoya al Partido Libertario), publicó –recientemente– una colección de los ensayos más paranoicos de Barnes, con una introducción de Martin.

En la convención revisionista de 1979, Carto anunció que, en 1980, el Institute of Historical Review lanzaría una revista trimestral, *Journal of Historical Review*. Apareció tal como se prometiera, encabezada por un artículo de Butz y con trabajos de Faurisson, App, Walendy y otros de la especie. Le siguió un segundo número, con un contenido similar, y una segunda convención –realizada en agosto, en el Pomona College, Claremont, California–, que estuvo dedicada a la memoria de Rassinier. Mabel Narjes, traductora de Hoggan, quien hace años vinculara a Barnes con Rassinier, voló desde Hamburgo para hablar sobre aquel histórico encuentro. Martin leyó una síntesis de un próximo libro suyo sobre “genocidio”, publicación que se debe aguardar con inquietud.

¿Es importante todo esto? ¿Puede alguien sensible y decente dejarse embaucar por esa absurda y maliciosa patraña de que la Alemania de Hitler jamás asesinó a seis millones de judíos? ¿Quién podría creer falsedad tan monstruosa de que no hubo cámaras de gas en Auschwitz? Como se ve, éstas no son preguntas retóricas.

Mientras estaba escribiendo este artículo, una persona vinculada al programa radial de Larry King, que tiene difusión nacional, me llamó para preguntarme si aceptaría un debate con Faurisson. Cuando repliqué, con indignación, que no debería proporcionarse a Faurisson una tribuna para su monologomanía, el hombre me preguntó –con delicadeza– por qué era contraria a discutir por radio temas “controvertidos”. Entonces le pregunté –a mi vez– si pensaba que el asesinato de los judíos europeos era un tema “controvertido”. ¿Acaso no era ello cosa establecida como un hecho histórico? “No sé”, me respondió. “No estaba allí en ese momento. Tengo solamente treinta años”.

Después de todo, quizá no sea tan difícil embaucar a los ignorantes; especialmente en temas judíos, los que –en el mejor de los casos– les resultarán indiferentes. Pero, ¿prestarían respetuosa atención los norteamericanos a quien insistiera en que la esclavitud jamás existió en los Estados Unidos y que los negros inventaron esa historia para conseguir un trato preferencial y asistencia del gobierno federal, o que los negros son –en realidad– dueños de las plantaciones? Lo dudo un poco.

Tampoco se trata de involucrar aquí sólo al ignorante y al desinformado. Las acreditadas academias e instituciones de historia de los Estados Unidos, que debieran ser las primeras en salvaguardar la verdad del pasado, han prestado –en cambio– una respetable atención a la más ruidosa falsificación del ayer reciente. El insensato comentario de *American Historical Review* sobre el opúsculo de Morris es solamente un lamentable ejemplo. Otro es la respuesta de la Organización de Historiadores Norteamericanos (OAH) a *Journal of Historical Review*, la nueva publicación trimestral de los “revisiónistas”. En la primavera de 1980, cada uno de los 12.000 miembros de la OAH recibió un ejemplar suplementario del número inicial de *Journal...* Una ojeada de medio minuto debería haber bastado para probar que no era más que una selección de propaganda antisemita, camuflada de publicación erudita. Algunos miembros de la OAH protestaron por el hecho que se hubiera entregado a los neonazis la lista de los asociados de la OAH; otros entendieron que, en el interés de la libertad intelectual, tal lista debía estar al alcance de todos. El secretario ejecutivo de la OAH respondió a esta división de criterios con una objetividad irreprochable: propuso proveer al consejo directivo de la entidad de un “estudio que analizara si *Journal of Historical Review* es realmente una publicación histórica”, el que sería “realizado por historiadores autorizados”, encargados de “examinar prolijamente las credenciales de los colaboradores y la utilización de documentación”. Luego, pertrechado de un análisis fundamentado sobre este engendro, realizado por historiadores autorizados, el consejo directivo de la OAH informaría debidamente a sus miembros.

Lo que no está claro es qué debería informar. ¿Que los neonazis no tienen títulos académicos o que omiten utilizar fuentes de primera mano? Una vez más,

una se pregunta: ¿habría reaccionado la OAH de igual forma ante una revista pseudocultural que difundiera propaganda del Ku Klux Klan?

A una le queda el consuelo de los historiadores franceses. En la época del “caso Faurisson”, treinta y cuatro de los más importantes historiadores de Francia emitieron una declaración en la que atestiguaban la verdad histórica del Holocausto y denunciaban –a la vez– el intento nazi de borrar el pasado. El párrafo final de esta declaración podría muy bien servir de guía para los historiadores norteamericanos:

*Cada cual es libre de interpretar un fenómeno como el genocidio hitleriano conforme a su propia filosofía. Cada cual es libre de compararlo con otras empresas asesinas cometidas con anterioridad, al mismo tiempo o más tarde. Cada cual es libre de ofrecer tal o cual tipo de explicación; cada cual es libre, a lo sumo, de imaginar o fantasear que esas muertes monstruosas no tuvieron lugar. Desgraciadamente tuvieron lugar, y uno no puede negar su existencia sin cometer un ultraje a la verdad. No es necesario preguntar cómo semejante asesinato masivo fue “técnicamente” posible. “Técnicamente” fue posible, habida cuenta que sucedió. Éste es el punto de partida requerido para cualquier cuestionamiento histórico sobre la materia. Esta verdad la podemos mentalizar en estos simples términos: no hay ni puede haber debate sobre la existencia de las cámaras de gas.*

Hace cerca de cincuenta años, el gran historiador holandés Johan Huizinga hizo notar que la aptitud para la crítica histórica requeriría tres elementos: “sentido común, experiencia y –por encima de todo– sentido histórico, una forma refinada de esa diferenciación que usa un *connaisseur* para distinguir una obra de arte verdadera de una falsa”. Huizinga creía que entre las personas instruidas de nuestros tiempos prevalecía un nivel de discernimiento histórico mayor que en el pasado y que los historiadores profesionales habían adquirido mayor competencia en lo concerniente al uso del testimonio histórico. “Consecuentemente”, concluía, “en la actualidad sólo los aficionados están inclinados a aceptar versiones flagrantemente falsas”. De la relación aquí presentada surge que su optimismo respecto de la profesión de historiador era prematuro.



**Arnoldo Siperman**

## El “mal elemental”\*

La culpa y los crímenes de lesa  
humanidad

### SEGUNDA PARTE

#### 9. Los crímenes contra la humanidad

La traducción del “mal elemental” al discurso jurídico, en el cual se funda la cultura de nuestra modernidad secular, es el denominado “crimen de lesa humanidad”. En su tipificación y castigo se cruzan fuertes tensiones políticas, así como exigencias éticas.

La vocación subhumanizadora que tuvo su momento cumbre en el nazismo amplió el espacio teórico en el que se desarrolla la concepción actual sobre los crímenes contra la humanidad. No hay que confundirlos con los delitos contra el derecho de gentes, que son figuras de más larga tradición, formas delictivas que se caracterizan por tener lugar pasando por sobre límites territoriales nacionales. De ahí que concurran, a su respecto, diversas jurisdicciones:<sup>1</sup> porque estaban previstos en el Derecho internacional (convencional o consuetudinario, *ius cogens*). Por ejemplo, los delitos de piratería, tráfico de esclavos, trata de blancas, tráfico de estupefacientes, etc. Aunque a veces haya categorías coincidentes o superpuestas, como en el caso del tráfico de esclavos.

El concepto de “crímenes de lesa humanidad” data de mediados del siglo XIX. Aunque la primera lista de tales crímenes se elaboró al final de la Primera Guerra Mundial, no quedaron recogidos en un instrumento internacional hasta que se redactó la Carta del Tribunal de Nüremberg, en 1945. (El acuerdo suscripto en Londres, el 8 de agosto de 1945 –a su vez, basado en la declaración

**Arnoldo Siperman**, Abogado. Ex vicerrector del Colegio Nacional de Buenos Aires. Ex docente de las Facultades de Derecho y de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires.

\* Ésta es la segunda y última parte de este trabajo, que tiene carácter introductorio a temas cruciales. La primera se publicó en el número anterior: *Nuestra Memoria*, N° 29, Diciembre 2007.

<sup>1</sup> Ver: *Constitución Nacional* (1853-60), art. 102; hoy, art. 118, párrafo final.

de Moscú del 30 de octubre de 1943 y los acuerdos de Potsdam, del 26 de julio de 1945–, se refirió a “delitos contra la humanidad”, en alusión a los cometidos por funcionarios militares o civiles del enemigo que –impulsados por odios políticos, raciales o de religión– hubiesen perseguido despiadadamente y exterminado en masa a personas civiles.) Los crímenes de lesa humanidad determinados en esa Carta... fueron reconocidos, al año siguiente, como parte del Derecho internacional por la Asamblea General de las Naciones Unidas y se incluyeron en posteriores instrumentos internacionales.

Veamos, en términos generales, sus características más salientes.

a) Hay un acuerdo generalizado sobre el hecho que los crímenes de lesa humanidad se caracterizan por configurar una agresión generalizada o sistemática orientada a la destrucción de la vida humana o de sus condiciones elementales; en otras palabras, el ejercicio de políticas que implican desconsiderar la condición humana de las víctimas. Por ejemplo: en ese contexto, el asesinato, la aplicación de tormentos, la reducción a la esclavitud, el sometimiento a la prostitución involuntaria, la desaparición forzada, la deportación, el genocidio bajo cualquiera de sus formas.

b) El genocidio (la palabra fue utilizada por primera vez hacia fines de la Segunda Guerra; se le atribuye a Rafael Lemkin el haberla acuñado) constituye una forma típica y especialmente relevante de crimen de lesa humanidad y tiene como característica esencial el tratarse de actos perpetrados contra un grupo nacional, étnico, racial o religioso, cuyos individuos son tratados con la mayor crueldad por el solo hecho de formar parte de alguno de esos colectivos. Se trata de la agresión contra grupos definidos biológica o culturalmente (en sentido amplio, incluye a lo nacional y lo religioso). Para el integrante del colectivo agredido, lo que lo define como tal es “lo dado” para el individuo (independiente de sus propios actos, convicciones, etc.), según los términos en que lo define el atacante. Por ejemplo, las leyes raciales nacionalsocialistas de Nüremberg, de 1935, definían qué se entendía por “judío” y, por lo tanto, determinaban quiénes formaban parte de la categoría de individuos alcanzados por sus disposiciones.

Hay que formular dos precisiones esenciales. Primeramente, que el crimen de genocidio implica, en el autor, un elemento subjetivo específico orientado al exterminio del grupo atacado. En segundo lugar, que el crimen queda consumado con la agresión exterminadora, evidenciada en la ejecución de los actos de ese carácter previstos en la regulación jurídica, sin que sea necesario que ese propósito criminal haya sido logrado, ni totalmente ni en alguna parte determinada.

Todo genocidio es crimen de lesa humanidad –por ello aparece incluido, con plena autonomía conceptual, en el artículo 6° del Estatuto de Roma–, pero no son sinónimos, la relación es de género a especie. Hay crímenes de lesa humanidad que no entran en la definición de genocidio.



c) Se sostiene, en el orden doctrinario, que para considerarlos crímenes de lesa humanidad debe tratarse de actos cometidos por autoridades estatales o que hayan usurpado sus funciones, o por grupos u organizaciones paraestatales, cuerpos armados con control territorial, ya sea contra sus propios ciudadanos o contra ciudadanos de otros Estados. Ello así porque, a diferencia del mal aplicado por particulares, frente al cual pueden las víctimas recurrir al Estado –dotado de las atribuciones policiales y judiciales que le asisten como detentador del monopolio de la violencia legítima, como decía Max Weber–, los crímenes desde el Estado presuponen una indefensión que es en sí misma subhumanizadora. Esto último porque, al privar a la víctima de la posibilidad de requerir la protección jurídica del Estado, se le está negando la calidad de sujeto.

d) Algunos sostienen que deben haberse perpetrado masivamente o por medios catastróficos; se trata de un aspecto sobre el cual hay discusión. De todas maneras, hay ejemplos de matanzas en las cuales su carácter masivo impone considerarlas como crímenes contra la humanidad sin demasiadas consideraciones adicionales. Para citar ejemplos cercanos en el tiempo: las matanzas de Ruanda y las perpetradas en Darfour, de clara inspiración racista, y las llevadas a cabo por el Khmer Rojo.

e) La definición precisa de los crímenes de lesa humanidad depende de consideraciones políticas y del modo en que se reflejan en los respectivos órdenes normativos legales, nacionales y –sobre todo– supranacionales. Pero en lo que puede decirse que hay coincidencia, aunque no siempre explícita, es en la idea de que se trata de actos de subhumanización, lo que conlleva la idea de extrema crueldad.

f) Hay, actualmente, un dispositivo internacional importante a su respecto, tanto en el ámbito de las Naciones Unidas como en organismos regionales. Sus características principales, en cuanto a los efectos, son: la concurrencia de jurisdicciones habilitadas para su juzgamiento y la no extinción de la pretensión punitiva por los medios ordinarios del Derecho penal y constitucional, lo que conduce a la imprescriptibilidad (de la acción penal y de la pena), y que no son susceptibles de amnistía o indulto. Veamos estos temas más de cerca.

f.1.) Inexorabilidad de juzgamiento. Es principio de *ius cogens* la inexorabilidad de juzgamiento de los crímenes de lesa humanidad, lo que excluye la posibilidad jurídica de indultar o amnistiar. Esa inexorabilidad implica, además, la concurrencia de jurisdicciones (como el "caso Pinochet", en España, el juicio y condena a Astiz en Francia y juicios tramitados en varios países europeos contra responsables de crímenes de lesa humanidad perpetrados por agentes de la dictadura argentina, en el marco del terrorismo de Estado, contra nacionales de esos países) y excluye la prescripción. Este principio supera las limitaciones

provenientes de la territorialidad y supone la colaboración internacional plena para arribar al juzgamiento.

f.2.) En cuanto a la prescripción, hay un régimen convencional multilateral: la Convención sobre imprescriptibilidad de crímenes de guerra y lesa humanidad (ONU, 26 de noviembre de 1968).

f.3.) Sobre esa base se otorgó a Francia la extradición de Josef Schwammberger. La Corte Suprema, por otra parte, en la “causa Erich Priebke”, dispuso el otorgamiento de la extradición de este criminal a Italia. Se hizo mérito de tratarse del ejecutor de una masacre de población civil desarmada; del alto grado de crueldad; de un total desprecio por la vida humana, evidenciada hasta lo grotesco por el “error de contabilidad” incurrido (en las Fosas Ardeatinas se fusiló a 335 prisioneros en lugar de los 330 que “correspondían” a la magnitud de la represalia que se estaba tomando); de la concurrencia del elemento genocida (dado por la cantidad de judíos, que estaban presos esperando deportación, que fueron incluidos –por ese motivo– en la matanza). En este fallo, del 2 de noviembre de 1995, hubo opinión minoritaria que consideró que los crímenes imputados a Priebke, cometidos antes de la convención de 1968, estaban prescriptos.

## 10. Instrumentos jurídicos internacionales

Los principales instrumentos internacionales vigentes, relacionados con los crímenes de lesa humanidad y sus aspectos más relevantes, son los siguientes:

### a) Convención referente al crimen de genocidio

Según el artículo 2º de la Convención de París para la prevención y sanción del delito de genocidio (1948), ratificada por la Argentina, se entiende por “genocidio” *“cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal: a) Matanzas de miembros del grupo; b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo; e) Traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo”*.

La característica específica del genocidio es que está dirigido al objetivo de “destruir”, en todo o en parte, a un colectivo de personas que constituyen un “grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal”. Por lo tanto, la convención no incluye entre los actos de genocidio a las acciones enumeradas cuando éstas constituyan un ataque contra un grupo de disidentes políticos. Tampoco constituye genocidio –según el concepto jurídico plasmado en la convención– la explotación económica de un pueblo sojuzgado, a menos que

constituya un medio idóneo para concretar el objetivo de su destrucción total o parcial.

Hay que tener en cuenta que la Convención de París es consecuencia de negociaciones –en la inmediata posguerra– entre intereses políticos nacionales encontrados, los cuales cuidaban celosamente que sus propias actitudes no los dejaran atrapados en la definición de un crimen cuya ejecución máxima por parte del nazismo estaba tan fresca en la memoria. Por ejemplo, la Unión Soviética estaba –sin duda– interesada en que la fórmula no alcanzase a la destrucción de grupos políticos.

El uso de la calificación "genocidio" es de gran fuerza expresiva y de importante repercusión política. Por esa razón, y en base a una interpretación amplia del alcance de la convención, fue utilizada como argumentación de refuerzo en las condenas pronunciadas por la Cámara Federal de La Plata en los casos de Etchecolatz y Von Wernich, condenados por la comisión de pluralidad de graves delitos previstos en la ley penal argentina, a los que se calificó –asimismo– de crímenes de lesa humanidad (imprescriptibles, por lo tanto). Hay que hacer notar –como refuerzo de la calificación de "genocidio" que se probó–, en el terrorismo de Estado de la dictadura argentina, un especial grado de ensañamiento y ánimo destructivo contra detenidos y desaparecidos a los que se atribuía la calidad de judíos, lo que incorporaba al plexo criminal el componente racial.

#### **b) Convención contra la tortura**

La Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó, en 1984, una Convención contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes, la cual también ha sido ratificada por la Argentina. Cuando concurren los requisitos allí determinados, la aplicación de tormentos, las penas y tratamientos crueles, inhumanos o degradantes constituyen crímenes de lesa humanidad.

Hay, asimismo, acuerdos regionales. Por ejemplo, la Convención interamericana.

Incide en este tema la cuestión sobre la pena de muerte. Los acuerdos internacionales les impusieron a los países que la habían suprimido de sus prácticas penales el compromiso de no restablecerla. Es de hacer notar que la mayor parte de los estados que integran la Unión norteamericana –incluso algunos que habían aceptado una moratoria– la aplica y que la Corte Suprema Federal, interpretando la VIII Enmienda de la Constitución, considera constitucional su imposición, a menos que se la aplicase por medios particularmente crueles.

#### **c) El Estatuto de Roma y la Corte de Justicia Penal de La Haya**

El tratado fue firmado en 1998 y entró en vigor el 1° de julio de 2002. La Argentina lo ha ratificado. No así, entre otros, los Estados Unidos.

El tratado establece la competencia de la Corte de Justicia Penal de La Haya en cuatro supuestos: genocidio (art. 6°), crímenes contra la humanidad (art. 7°), crímenes de guerra (art. 8°) y agresión (art. 9°).

c.1.) Sobre genocidio remito a lo dicho más arriba, en 10.a). Hay que recordar, además, la constitución de tribunales especiales para el juzgamiento de esos crímenes, como en el caso de Ruanda y la ex Yugoslavia (asesinatos masivos y otros delitos atroces cometidos contra grupos raciales, religiosos y nacional-culturales).

c.2.) Veamos el artículo 7° del estatuto.

c.2.1.) Para que un delito sea crimen contra la humanidad tiene que haber sido cometido *“como parte de un ataque generalizado o sistemático”*. El término “ataque” no denota una agresión militar, sino que se puede aplicar a leyes y medidas administrativas; pero los actos aislados, que no formen parte de una agresión generalizada o sistemática, no son considerados crímenes contra la humanidad. En segundo lugar, tienen que ir dirigidos *“contra una población civil”*. En tercer lugar, tienen que haberse cometido de conformidad con *“la política de un Estado o de una organización”*. Por consiguiente, pueden cometerlos agentes del Estado o personas que actúen a instigación suya o con su consentimiento o aquiescencia, como los “escuadrones de la muerte” u otros grupos paramilitares, cuando reciban asistencia o apoyo estatal. Por esa razón puede sostenerse que los perpetrados por la “Triple A” en la Argentina, que fueron ataques contra población civil, de carácter generalizado y en base a una decisión política, deben considerarse crímenes contra la humanidad y, en consecuencia, imprescriptibles.

c.2.2.) Hay controversia sobre si ataques generalizados contra población civil ejecutados por grupos rebeldes o que lleven a la práctica objetivos de organizaciones sin relación con el gobierno pueden ser considerados dentro de esta categoría. Algunos consideran que los actos de grupos rebeldes pueden constituir siempre crímenes contra la humanidad (obviamente, en tanto se cumplan los demás requisitos), otros opinan que solamente cuando los grupos rebeldes han desplazado a la autoridad estatal, ya sea en la totalidad del territorio, ya en una parte determinada del mismo, como podría ser el caso de las FARC colombianas. Sólo en estos casos, se arguye, quedan los particulares afectados impedidos de recurrir a la asistencia estatal, situación de indefensión que los caracteriza como sujetos pasivos de crímenes contra la humanidad.

c.2.3.) Los actos que constituyen crímenes de lesa humanidad son los que satisfagan esos requisitos y consistan en alguno de estos hechos: asesinato; exterminio (operación a gran escala sobre miembros de un grupo, incluida la privación de alimentos o medicinas, con la intención de provocar la destrucción de parte de la población); reducción a la esclavitud (incluido el tráfico de personas: la deportación o traslado forzoso de población; o sea, la expulsión de

personas de la zona donde están presentes legítimamente sin motivos autorizados por el Derecho internacional, entendiéndose que la deportación supone cruzar fronteras nacionales y el traslado forzoso, no); encarcelamiento u otra privación grave de la libertad física, en violación de normas fundamentales del Derecho internacional; tortura (toda forma de tormentos físicos o psicológicos); violación, esclavitud sexual, prostitución forzada, embarazo forzado, esterilización forzada u otros abusos sexuales de gravedad comparable; persecución de un grupo o colectividad con identidad propia por motivos políticos, raciales, nacionales, étnicos, culturales, religiosos o de género o por otros motivos universalmente reconocidos como inaceptables con arreglo al Derecho internacional; desaparición forzada de personas (detención o secuestro de personas por un Estado o una organización política o con su autorización, consentimiento o aquiescencia, junto con la negativa a reconocer la privación de libertad o proporcionar información sobre la suerte que han corrido los "desaparecidos", con la intención de privarlos de la protección de la ley); el crimen de *apartheid* (actos inhumanos cometidos en el contexto de un régimen institucionalizado de opresión y dominación sistemáticas de un grupo racial por otro, con la intención de mantener ese régimen) y otros actos inhumanos de carácter similar que causen intencionadamente grandes sufrimientos o atenten contra la integridad física o la salud mental o física; actos inhumanos de gravedad similar a otros crímenes contra la humanidad.

Para que los hechos incriminados sean considerados como crímenes de lesa humanidad no es necesario que haya conflicto armado, éstos pueden cometerse en lo que el Derecho internacional considera "tiempo de paz".

c.3.) Sobre crímenes de guerra. Es un tema que presenta dos aspectos: por una parte, el de los usos legítimos o ilegítimos entre beligerantes, y por la otra, el referente a las exigencias de la protección de la población civil en tiempo de guerra. En relación con ambos hay que acudir a las normas establecidas por las conferencias de La Haya de 1899 y 1907, acuerdos internacionales que –en la certidumbre de que no podría erradicarse la guerra entre los Estados– establecieron, al menos, normas orientadas a humanizar y hacer menos cruentos los enfrentamientos bélicos y morigerar sus graves consecuencias. Hay que señalar que la mayor parte de las reglas y prohibiciones allí establecidas respecto a los usos de la guerra fueron violadas por todos los beligerantes en las guerras libradas en el siglo XX. En los procesos de Nüremberg, tramitados contra los jefes nazis, se incluyó en lugar prominente el juzgamiento de los crímenes contra las leyes y usos de la guerra.

Forman parte de este plexo normativo los dispositivos humanitarios de la Cruz Roja Internacional, establecida a instancias del filántropo suizo Jean Henri Dunant en 1852, cuyas actividades están reguladas por las sucesivas convenciones de Ginebra, de las cuales la primera data de 1864.

Lo que interesa especialmente, en el contexto de este trabajo, es la protección de los civiles en tiempo de guerra. Sobre ese tema, la Argentina aprobó los convenios de Ginebra de 1949 y sus protocolos adicionales de 1977, por medio de la ley 23.379.

c.4.) Agresión. Apartado final del régimen del tratado que ha quedado sin definir. Las controversias a su respecto se remontan a la atribución de responsabilidad por el desencadenamiento de la guerra 1914/18, se reflejan en el pacto de la Sociedad de las Naciones, los juicios de Núremberg y el Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca de Río de Janeiro (1947) y no quedan resueltas en el Estatuto de Roma.

## 11. El terrorismo

Un tema de gran actualidad es si el terrorismo debe ser considerado crimen contra la humanidad. Hay que señalar que existen numerosas convenciones internacionales referentes a formas específicas de terrorismo. Generalmente se llega a esos acuerdos como respuesta a la aparición de esas formas en el escenario público.

Una enumeración de las más consolidadas por el transcurso del tiempo:

a) Convenio para la represión del apoderamiento ilícito de aeronaves y Convenio para la represión de actos ilícitos contra la seguridad de la aviación civil, 1970/71, y Protocolo complementario de Montreal, 1988, para la represión de actos ilícitos de violencia en los aeropuertos que prestan servicios a la aviación civil internacional; b) Convención sobre la prevención y el castigo de delitos contra personas internacionalmente protegidas, inclusive los agentes diplomáticos (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1973); c) Convención internacional contra la toma de rehenes (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1979); d) Convenio de Viena sobre la protección física de los materiales nucleares; e) Convenio para la represión de actos ilícitos contra la seguridad de la navegación marítima (Roma) y Protocolo para la represión de actos ilícitos contra la seguridad de las plataformas fijas emplazadas en la plataforma continental; f) Convenio internacional para la represión de los atentados terroristas cometidos con bombas (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1997); g) Convenio internacional para la represión de la financiación del terrorismo (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1999) y acuerdos adicionales orientados a impedir la utilización de fondos de cualquier origen en el financiamiento de actos de terrorismo.

No existe, en el ámbito del Derecho internacional convencional, una definición de "terrorismo". No obstante, la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, mediante una declaración de indudable peso político y fuerte contenido ético, ha expresado que en dicha categoría deben ser comprendidos *"los actos criminales, con fines políticos, concebidos o planeados"*

*para provocar un estado de terror en la población en general, en un grupo de personas o en personas determinadas” y ha dicho, asimismo, que tales actos “son injustificables en todas las circunstancias, cualesquiera sean las consideraciones políticas, filosóficas, ideológicas, raciales, étnicas, religiosas o de cualquier otra índole que se hagan valer para justificarlos”.*

Hay disposiciones contra el terrorismo en el Derecho internacional regional: Consejo de Europa: Convención Europea para la Eliminación del Terrorismo, del 27 de enero de 1997; Organización de la Unidad Africana: Convención sobre la Prevención y el Combate contra el Terrorismo, aprobada en Argel, el 13 de julio de 1999, entre otros. Sobre la base de su Derecho convencional, la Unión Europea ha definido como terroristas a diversas organizaciones, como –por ejemplo– *Hezbollah*.

En el sistema interamericano: Convención para prevenir y sancionar los actos de terrorismo configurados en delitos contra las personas y la extorsión conexa cuando éstos tengan trascendencia internacional, 1971; Asamblea General de la Organización de Estados Americanos, OEA, 1999, estableciendo el Comité Interamericano contra el Terrorismo, y la Convención Interamericana contra el Terrorismo, el 3 de junio de 2002, aprobada por la Argentina por la ley 25.762.

La Corte Suprema argentina (re Lariz Iriondo, 10/5/05) denegó un pedido de extradición de un miembro de ETA, requerida por España, por considerar que los delitos terroristas que le imputaban estaban prescriptos, lo cual significó considerar que no eran crímenes contra la humanidad, ya que ellos son imprescriptibles. En uno de los votos se dijo, en suma, que el tribunal considera que en el Derecho internacional no existe –al menos, por el momento– un desarrollo progresivo suficiente que permita concluir que todos y cada uno de los actos que, a partir de tratados internacionales, pasan a ser calificados como “actos de terrorismo” puedan reputarse, tan sólo por esa circunstancia, delitos de lesa humanidad. Tampoco que de ello –o de algún otro extremo– deba necesariamente derivarse su imprescriptibilidad.

## **12. El “mal absoluto” y la modernidad**

El tratamiento inhumano aplicado a diversas categorías de personas –largamente sostenido en el tiempo y articulado en diferentes contextos históricos– no es, en el mundo occidental, una novedad propia del siglo XX. La Inquisición, por ejemplo, llevó adelante –durante varios siglos– prácticas atrozmente crueles, inscriptas en el marco de actividades judiciales, contra los disidentes de la verdad oficial cristiana. El desarrollo colonial europeo, por su parte, se afirmó –también durante siglos– sobre el exterminio de poblaciones indígenas, la explotación de su trabajo y la deportación de millones de africanos reducidos a la esclavitud, trasladados a los territorios americanos.

El paroxismo de los procedimientos de aniquilación de seres humanos al que asistió el siglo XX es la prueba del fracaso de una idea general de progreso que no se limite a los desarrollos de la técnica. Los horrores de los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial y las políticas extremas de crueldad que tuvieron lugar en ese contexto son la expresión más refinada de la actuación del mal en la sociedad moderna. En palabras de Saul Friedlander, lo que hace de la “Solución final” un acontecimiento límite es el haber sido la forma más radical de genocidio que encontramos en la historia: el intento voluntario, sistemático, industrialmente organizado y ampliamente exitoso de exterminar un grupo humano.<sup>2</sup> Veamos algunas de sus características:

a) El programa de eliminación de judíos –la “Solución final” orquestada perversamente según los principios de la racionalidad vaciada a su extremo puramente instrumental– no debería ser visto sólo como una gigantesca masacre, sino como un ataque frontal contra el montaje cultural de las filiaciones; esto es, una afirmación de la “no ley” de la locura. El biologismo racial pretende eliminar el montaje simbólico de la institucionalidad occidental, es el advenimiento de una concepción de la filiación dependiente de los objetivos estratégicos de las mitologías raciales. Los ecos de esa renuncia a la racionalidad occidental de la ley y el principio concentracionario que la expresa resuenan en la Argentina del terrorismo de Estado, en la desaparición forzada de personas fuera de toda legalidad, en la clandestinidad y secreto que hacen que su propia operación constituya su olvido. Porque esfuma, disuelve al cuerpo insepulto, ya en el fuego del crematorio, ya en las aguas del océano; pone en juego a la filiación, convocando a Antígona en su reclamo trágico.

b) Esas políticas de horror fueron posibles en toda su magnitud por la contribución de los más característicos instrumentos de la modernidad: la organización burocrática y la tecnología. Esa sintonía entre la brutalidad subhumanizadora y el progreso tecnológico y gestor mantiene vigencia, en relación con la capacidad de lo técnico para desplazar tanto a la ética como a la política. Se ha dicho –en ese contexto argumental– que el nazismo revela la esencia misma de la técnica: que no es sólo un instrumento bueno o malo según quién lo utiliza, un útil sobre el cual ejerce el hombre su control, sino que venida a empresa planetaria, es ella la que –en adelante– controla la vida de los hombres y le impone sentido; y es eso en lo que el nazismo representa el advenimiento de un “mal absoluto”.

El desplazamiento de la ética y la política se advierte, entonces, en la adoración de la técnica y en el mito asociado del progreso general e indefinido. Su vertiente en el sentido del carácter absoluto del mal fue puesta al desnudo –como lo advirtiera, en su momento, Walter Benjamin con particular claridad–

<sup>2</sup> Friedlander, Saul (comp.). *Probing the limits of representation. Nazism and the “Final Solution”*. Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press, 1992.



por el fascismo. Se sostiene en numerosos foros intelectuales que a medida que la audacia tecnológica consolida sus éxitos, se muestra con claridad mayor que la técnica no es sólo una herramienta neutra en sí misma, sino un sistema que tiende a imponer su propio sentido. Lo hace al amparo de la compulsión consumista que renueva, a cada instante, la exigencia del cambio tecnológico, de la hipermodernidad globalizadora y excluyente y del destierro de la política como plataforma de cambio en las condiciones de vida. En la intersección actual de la genética y la informática puede estar acechando, tal vez como nunca antes, el “mal genocida”.

### 13. Actualidad del mal

Aunque las cuestiones sobre el mal han quedado –en gran medida– absorbidas por el diseño jurídico de las figuras de crímenes de lesa humanidad, quedan fuertes residuos sujetos a la controversia, que comprometen cuestiones filosóficas, religiosas y políticas plenamente vigentes. Que el discurso sobre los derechos humanos haya pasado a ser *lingua franca* de las relaciones entre los individuos, la sociedad civil y los poderes públicos no significa una clausura frente a interrogantes que mantienen su vigencia. Puede ser que lo más pertinente no sea interrogarse en abstracto sobre el mal, pero sí lo es –y en términos de gran exigencia– hacerlo en concreto, en relación con la subsistencia de grandes espacios en los cuales resulta evidente la impotencia de los sistemas institucionales para poner dique a la subhumanización, la crueldad y la insensibilidad frente al dolor.

Los actos de terrorismo a gran escala, cuyo momento culminante es el megatentado perpetrado contra las Torres Gemelas de la ciudad de Nueva York; las reacciones –en muchas oportunidades excesivas– en relación con los requerimientos del Estado de Derecho y el respeto por las personas; el recurso a la tortura; las matanzas masivas; la represión política violenta, entre otros acontecimientos, ponen de relieve que la reflexión sobre el mal es aún pertinente. Su condena en el terreno jurídico es absolutamente necesaria, pero –sin duda– insuficiente para erradicar las prácticas victimizadoras.

El que, lejos de exorcizar al mal, los instrumentos de la modernidad hayan contribuido a su exacerbación, ha dado lugar a diferentes tipos de reacción. Ha conducido a algunos pensadores a formular acerbas críticas a la situación actual, de la que se dice que es la culminación del “olvido del ser”, y a sugerir la búsqueda de la posibilidad de una comunidad cálida y contenedora, capaz de reemplazar a la sociedad fría y contractual que parece dominar a escala planetaria. Prefieren otros denunciar el “olvido de Dios”, propugnando llenar con convocatorias religiosas (tradicionales o de nuevo cuño) los espacios éticos que la dominación técnica parece ir vaciando.

Pero es también posible repensar la política, en tiempos en que las doctrinas de la necesidad histórica y el cientismo social gestionario parecen haber conducido al “olvido de la libertad”. Llamaré a un par de pensadores en mi auxilio. Massimo Cacciari, por ejemplo, ha puesto de relieve las razones profundas por las cuales la técnica no puede –pese a su enorme peso en la sociedad moderna– dominar por sí sola y requiere sustentarse en un discurso ético.<sup>3</sup> La lógica interna de lo técnico –agregó– no se basta a sí misma. Hasta los aspectos no deseados de la revancha religiosa de nuestro tiempo contribuye a mostrarlo. Dominique Lecourt, por su parte, ha señalado que hay una medida en la cual tiene sentido sostener la “idea” de progreso, exigiendo el rechazo de su desestimación como “ideología”: cuando se inscribe en la estela de una aventura humana, posible porque comprende la parte de riesgo que es necesaria para conferir sentido al ejercicio de la libertad y el pensamiento.<sup>4</sup>

La política, en el mejor sentido de la palabra –añado, por mi parte–, no ha muerto ni es previsible que ello ocurra. Sus cultores, aun los más dominados por el cinismo y oportunismo actuales, siguen siendo –generalmente sin proponérselo y, aun, sin siquiera advertirlo– portadores de valores y –en consecuencia– agentes del inerradicable conflicto humano. Conflicto que abarca, pero no se agota, en la discrepancia de intereses y que –lejos de ser una patología social o un quiebre de la lógica del ser– es la expresión misma de la pluralidad y la diversidad humana.

#### 14. Algunas conclusiones. “Hacerse cargo”

El “mal elemental” es conducta humana. No debe ser pensado como la obra del diablo ni entendido como la consecuencia (necesaria) de procesos naturales. No es una “idea” que se haga fenómeno mundano actuando “por medio” de sujetos humanos. Lo que llamamos “el mal” es la obra de humanos culpables, que deben responder en los diversos planos de su culpa: jurídica (penal, civil, administrativa), moral, política. Esa elementalidad, ese carácter primario del mal deviene “mal radical” (expresión que proviene de Kant), envenena a toda la comunidad y degrada a la humanidad misma cuando el deber de responder no es atendido. Cuando el Estado moderno, al que Max Weber definía como “el monopolio de la violencia legítima”, asume también el ejercicio de la ilegítima y desaparecen –entonces– las categorías de “legalidad”, “ciudadanía”, “Derecho

<sup>3</sup> Cacciari, Massimo. *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*. Buenos Aires, Eudeba, 1999.

<sup>4</sup> Lecourt, Dominique. *Prométhée, Faust, Frankenstein. Fondements imaginaires de l'éthique*. París, Synthélano, 1996; Lecourt, Dominique. *L'Avenir du Progrès*. París, Editions Textuel, 1997.

subjetivo”, “justicia”. Cuando ese Estado y el orden internacional que los diversos Estados integran no imponen la asunción de las responsabilidades y no fundan –a través de los mecanismos legales– el necesario reproche social.

El núcleo duro del “mal elemental” es la infrahumanización del prójimo. Tiene dos momentos. El primero corresponde a la identificación de un conjunto de personas como menos humanas, indeseables y aun superfluas. Sus modos de exteriorizarse son el racismo, la xenofobia y otras constelaciones fóbicas. Concorre una pseudociencia (biológica, antropológica, etc.) complaciente. El segundo es la aplicación de métodos discriminatorios en consonancia con la atribución de subhumanidad, en una amplia gama de grados y matices de cruel desconsideración. El antisemitismo político nazi muestra las etapas del proceso: identificación, hostigamiento, privación de derechos civiles, despojo de sus bienes, traslado forzoso, separación de familiares, concentración, trabajo forzado, tortura, anulación de signos distintivos humanos, exterminio.

Hay un efecto radicalizador del mal que se aloja en lo que podría llamarse “cultura de la indiferencia y la impunidad”. Gandhi decía que lo más atroz de las cosas malas de la gente mala es el silencio de la gente buena, y hay una larga historia de mirar para otro lado, de cerrar las puertas al perseguido y del olvido complaciente frente al despliegue del mal, una vez cesada la plenitud de su actuación que le da la razón.

La apelación a la violencia extrema, a la liberación de las fuerzas de la agresión en una escala casi infinita de matices que va del hecho bélico a gran escala a la victimización cuasi privada. Imponer sufrimiento, tratar de llevar al acto el “¡Viva la muerte!” que un arrogante militar profiriera –para mayor sarcasmo– en el ámbito de la Universidad de Salamanca. Todo eso resulta no solamente funcional a los fundamentalismos, sino inherente a su propia calidad de tales, tanto como una imprescindible necesidad para que su prédica encuentre terreno fértil.

Y el resultado es siempre el mismo: bastardeo de la representación política; renuncia a la legalidad, normalizando el momento excepcional de la exclusión social en términos morfológicamente concentracionarios (tal como lo expusiera brillantemente el sociólogo Zygmunt Bauman);<sup>5</sup> negación de todo cambio, en el sentido de algo que pueda redefinirse y experimentarse –más allá de la instrumentalidad técnica– como un progreso concreto, real y humano.

Frente a eso, apostar por un mundo con el menor mal posible, como opción de nuestra vida moral, y hacerlo con la trágica certidumbre de que el mal siempre sobrevivirá, bajo alguna de sus formas, porque es inseparable de la libertad, es su rostro dramático. Apostar, que quiere decir jugarse por algo, tomar los

<sup>5</sup> Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. Londres, Polity Press, 1989.

riesgos que ese algo implica. Hacerse cargo de sus consecuencias y exigir que los demás también lo hagan, de modo que al mal no le siga el “mal radical” de la impunidad. Con la única herramienta posible: la acción política en el marco de las instituciones y en el ámbito de la templanza de los opuestos, como tan bellamente ha definido Cacciari a esa forma felizmente imperfecta de convivencia que llamamos “democracia”.

### Bibliografía adicional

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 1998.
- Amselek, Paul. “Science et liberté. Le point de vue d’un juriste”, en *Commentaire*. N° 87. París, 1999, pp. 655 y ss.
- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- Browning, Christopher R. *The path to genocide. Essays on launching the Final Solution*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Bernstein, Richard J. *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires, Lilmód, 2005.
- Bernstein, Richard J. *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Buenos Aires, Katz Editores, 2006.
- Givone, Sergio. *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*. Madrid, Visor Distribuciones, 1991.
- Herf, Jeffrey. *Divided memory. The Nazi past in the two Germanys*. Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press, 1997.
- Legendre, Pierre. *Ce que l’Occident ne voit pas de l’Occident. Conférences au Japon*. París, Les Mille et Une Nuits/Librairie Arthème Fayard, 2004.
- Levinas, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, seguido del ensayo de Miguel Abensour, “El mal elemental”. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Lorenz, Chris. “Border crossings. Some reflections on the role of German historians in recent public debates on Nazi history”, en Dan Michman (ed.). *Remembering the Holocaust in Germany. 1945–2000. German Strategies and Jewish Responses*. New York, Peter Lang, 2002.
- Löwith, Karl. *Historia del mundo y la salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires, 2007.
- Marramao, Giacomo. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona, Paidós, 1998.
- Muchembled, Robert. *Historia del diablo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Neiman, Susan. *Evil in modern thought. An alternative history of philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 2002.
- Rabinbach, Anson. *In the shadow of catastrophe. German intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*. Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1997.
- Safranski, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona, Paidós, 2000.
- Safranski, Rüdiger. *¿Cuánta verdad necesita el hombre?* Barcelona, 2006.
- Schneewind, Jerome B. *The invention of autonomy. A history of modern moral philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Siperman, Arnoldo. *Una apuesta por la libertad. Isaiah Berlin y el pensamiento trágico*. Buenos Aires, Ed. de la Flor, 2000.
- Trachtenberg, Joshua. *El diablo y los judíos. La concepción medieval del judío y su relación con el antisemitismo moderno*. Buenos Aires, Paidós, 1975.
- Wellmer, Albrecht. “Verdad, contingencia, modernidad”, en *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*. Madrid, Cátedra, 1993.

**Moisés Kijak**

*En la noche de guardia*, de Zvi Eyzeman

## La culpa en los sobrevivientes de catástrofes sociales

### Introducción y propósitos

Los psicoanalistas, al finalizar la Segunda Guerra Mundial, se comenzaron a ocupar de los problemas psíquicos que presentaban los sobrevivientes de la persecución nazi. Los movía el interés por conocer dichos problemas, con el objeto de poder tratarlos y aliviar sus sufrimientos.

El psicoanalista William Niederland estudió los síntomas y signos que se observan en la mayoría de las víctimas directas de la persecución nazi. El hecho que la constelación de manifestaciones patológicas se repite en casi todos ellos, independientemente de sus características personales diversas, lo llevó a considerar a ésta como una entidad nosográfica particular, a la cual denominó como el “síndrome del sobreviviente”. Rebalsaría los límites de este trabajo la descripción detallada de todos los componentes de este síndrome. Quiero sólo recordar que entre los mismos son casi constantes los temores, insomnio, diversas fobias y pesadillas en las que se repiten –en forma recurrente– situaciones persecutorias. También están presentes la tendencia al aislamiento y depresiones crónicas de intensidad diversa, así como manifestaciones psicósomáticas.

Si bien su estudio se limitaba a las víctimas de la persecución nazi –de las cuales los que estuvieron confinados en los campos de exterminio son el ejemplo más dramático–, sus ideas fueron aplicadas, por muchos otros autores, a todos aquellos que estuvieron expuestos a persecuciones masivas.

Desde los primeros estudios realizados sobre los sobrevivientes, los investigadores se han ocupado de los sentimientos de culpa, tanto conscientes como inconscientes, que se observan en ellos. Muchos estudiosos sostienen que dichos sentimientos juegan un papel predominante en la génesis de dicho síndrome.

Mi propósito en este trabajo es ocuparme principalmente de la así llamada “culpa del sobreviviente”, considerar lo que diferentes autores opinan sobre

ella y agregar mis propias apreciaciones. Utilizaré como material clínico el relato de Zvi Eyzeman *En la noche de guardia*. Aunque se trata de una obra literaria, se expone en la misma, de una manera excelente, la compleja problemática psíquica que presentan muchos de los sobrevivientes.

## El relato

Zvi Eyzeman es un conocido escritor contemporáneo en lengua ídish, cuyas obras han sido traducidas a numerosos idiomas. Nació en Varsovia, en el año 1920. Durante la Segunda Guerra Mundial encontró refugio en la ex Unión Soviética. Después de la guerra se embarcó hacia la entonces Palestina, pero las autoridades coloniales inglesas –que habían impuesto un bloqueo a los sobrevivientes del Holocausto– interceptaron la nave y lo enviaron a un campo de confinamiento en la isla de Chipre. Recién pudo arribar a Israel después de la proclamación del Estado, en 1948. Su rica producción literaria está constituida –principalmente– por narraciones breves, y dentro de los variados temas que trata, se ocupa de la vida de los sobrevivientes de la *Shoá*. En el año 1980 obtuvo el premio Manger, la más alta distinción que el gobierno de Israel concede a los autores que escriben en ídish. Los problemas de los sobrevivientes le son bien conocidos, y no precisamente de fuentes indirectas.

El relato “En la noche de guardia”, que utilizo en el presente trabajo, pertenece a su libro *Tsvishn grenetsn* (Entre fronteras), publicado en 1974.<sup>1</sup> Es difícil transmitir en una breve síntesis el contenido del mismo, sin dejar de lado aspectos valiosos. Tanto el autor como los lectores tendrán que disculparme por ello.

Antes del anochecer, un vehículo de carga militar trae a dos reservistas a una estación de tren abandonada y medio derruida, donde se encuentra un depósito de material explosivo. Uno de ellos es Isaac, un judío oriundo de Marruecos de alrededor de cincuenta años de edad, y el otro, el personaje principal de relato, es Mijal, un muchacho de unos treinta años, proveniente de Rumania. A este depósito se los había asignado para permanecer las tres semanas que debían servir como reservistas.

Estaba anocheciendo y se preparaban para descansar algunas horas, hasta que comenzara la guardia. Alumbrado por una lámpara que no se deja fácilmente encender, saca Isaac de su bolso la comida que su mujer le había preparado y lo invita a Mijal a compartir el improvisado banquete. Mijal rehúsa la invita-

<sup>1</sup> Eyzeman, Zvi. “In der nakht oyf shmire”, en *Tsvishn grenetsn*. Israel, Hakibbutz Hameukhad, 1974.

ción y se acuesta en el lecho, esperando, con inquietud, el arribo de la noche. Afuera se oye el maullido de gatos.

*La oscuridad engulló todo el ambiente. Mijal estaba temeroso de quedar a merced de la oscuridad. La oscuridad siempre lo vuelve a llevar a aquella aciaga noche en la fría barraca de Transnistria, adonde había sido deportado: es un niño de cinco años, y junto a él –acurrucada– está su madre. Con su calor lo resguarda del frío que se filtra por las grietas y agujeros de los delgados tabiques de madera. Pero al hambre no la puede ahuyentar.*

El pequeño Miki está agotado, “se queja con una voz muy débil, que en su abdomen tiene un frío gato que quiere comer. El gato está saltando dentro de él. Lo siente cada vez más fuerte”. La madre se ausentó por un rato, y al volver, trajo consigo una cosa amarga que le metió en la boca y que también tragó ella. La madre no notó que él la había escupido. Las últimas palabras que escuchó de ella fueron: “también yo la tragué, y enseguida dormiré”. Estas palabras se acompañaron de un profundo llanto.

*Cuando Miki se despertó, ya no estaba su madre junto a él. Nunca más la volvió a ver. Personas extrañas lo cobijaron, y entre niños extraños se crió.*

Éste es el recuerdo que se repite cada noche y que le despierta tanto sufrimiento. También otros recuerdos lo asaltan de la época de la deportación. Sólo parcialmente se acuerda de la imagen de la madre: “ve su ropa, oye su voz, pero allí donde tendría que estar la cabeza, siempre hay una mancha, una oscura mancha y más nada. Contra esa oscura mancha dirige sus quejas y recriminaciones por haberse quitado la vida y no haberle dicho ni preguntado nada. ¿Por qué se alejó de él, se llevó la forma de su cara y lo dejó solo? Sabe que no tiene sentido pensar de esa manera. Era todavía muy pequeño para entender lo que significaba la guerra, el destierro, el frío y el hambre. Sin embargo, en sus pensamientos polemizaba con ella, se peleaba y le exigía una respuesta, pero la mancha negra que sustituía su rostro seguía siendo una mancha y no daba respuestas”.

Poco a poco y con dificultades se fue acostumbrando a la buena gente que lo adoptó como a uno de los suyos. Durante un largo tiempo rechazó el amor de la nueva madre, “temía sus caricias, su mirada”. A pesar de que “aprendió de nuevo a sonreír, de nuevo a hacer travesuras, y el miedo –de a poco– fue desapareciendo”, las vivencias de aquella noche quedaron profundamente grabadas, y con nadie quería ni podía compartirlas. “Siempre le parecía que por

*error estaba vivo y uno de estos días tendría que pagar una deuda que había quedado sin saldar.” “Este sentimiento lo acompañó durante todos esos años; a veces con mayor, a veces con menor intensidad. No pudo conseguir librarse del todo de ello, incluso cuando llegó aquí a Israel, donde todo es tan nuevo y diferente.”*

*“La guerra del mes de junio lo expuso nuevamente a una difícil prueba, repitiéndosele el viejo juego de estar entre la vida y la muerte.” Estaba parapetado junto con otros soldados, protegido del intenso fuego enemigo tras una protección de bolsas de arena. “Fragmentos de bombas y proyectiles llenaban el espacio, y cada partícula de metal ardiente buscaba su víctima. Ciegas eran sus trayectorias y ciegas, las elecciones que hacían. Uno de estos fragmentos impactó en la bolsa que protegía el cuerpo de Mijal. De la bolsa comenzó a salir un delgado chorro. Mijal apoyó su oído a la bolsa escuchando el continuo fluir de la arena. La bolsa se fue paulatinamente vaciando de su contenido, quedando totalmente contraída.” “Mijal se estremeció de alegría, ya que no fue él, sino la bolsa la que fue alcanzada por el proyectil; que no era su sangre la que se estaba derramando, sino la arena de la bolsa la que se perdía.”*

El relato finaliza describiendo cómo Mijal se siente. Se compara al material explosivo que está custodiando, capaz de estallar en cualquier momento y aniquilarlo. Acerca a su oído el receptor del teléfono, con la esperanza de escuchar a alguien. *“Del otro lado se escuchaba sólo un largo chillido”.* *“Finalmente se resignó y volvió a colocar el receptor en su lugar. Se sentía engañado, cansado y abandonado.”* Y más dramáticos aun aparecen los sufrimientos de Mijal cuando el autor describe, finalizando su relato, la paz y tranquilidad que reina en la zona, con los centenares de luces de las poblaciones de las colinas vecinas, *“como si nunca hubieran sabido lo que es la guerra”.*

### **La culpa del sobreviviente**

Se acepta que los sentimientos de culpa, tanto los que aparecen en forma manifiesta como los que se supone que se manifiestan a través de diferentes fenómenos patológicos, no son sólo una manifestación más del cuadro, sino que juegan un papel importante en la génesis y el mantenimiento del mismo. Muchos psicoanalistas que se ocuparon del tema concuerdan con respecto a la importancia de dichos sentimientos de culpa. Creo importante consignar, aunque en forma resumida, varias opiniones respecto a este punto.

Niederland está convencido de que la culpa está siempre presente en los sobrevivientes. La misma se acompaña de temores, conscientes o inconscientes, a ser castigados por el hecho de haber sobrevivido a las persecuciones, mientras que sus parientes y amigos fueron masacrados. La culpa inconsciente se ve —en parte— reforzada por los sentimientos ambivalentes hacia los seres que se per-



dió, apuntalada –aún más– por el sentimiento de que estos últimos no lo ayudaron durante las persecuciones. Dicha culpa inconsciente se ve luego reforzada por diferentes causas y a través de diversos mecanismos, sobre todo por las numerosas frustraciones que los mismos tuvieron que vivir después de ser liberados.<sup>2</sup> El mismo autor escribe, doce años después, que el hecho de ser el único o casi el único sobreviviente de toda una familia que ha sido aniquilada por los nazis es vivido como un peso que origina un gran sufrimiento, vergüenza y pena; sentimientos de los cuales nunca se puede liberar. Niederland renuncia a algunas de sus afirmaciones previas y sostiene que, “*apoyándome en mi larga investigación, tengo muchas razones para creer que el hecho de sobrevivir es sentido inconscientemente como si se hubiese traicionado a los padres y hermanos asesinados. Estar vivo es una causa permanente de conflicto y, al mismo tiempo, una fuente inagotable de culpa y sufrimiento*”.<sup>3</sup>

Peter Chodoff es de la opinión que algunos sobrevivientes no se pueden liberar de la culpa por haberse salvado debido a que ello los llevaría –inconscientemente– a olvidarse de las víctimas y a perdonar a los victimarios. Según este autor, ellos sufren para que el mundo no se olvide de lo sucedido. También cree que la causa de la culpa se puede encontrar en determinados episodios vividos durante la persecución nazi; por ejemplo, el hecho de haber tenido que recurrir a algunas estrategias para salvarse a sí mismos que –al mismo tiempo– exponían a otros a la muerte.<sup>4</sup>

Klaus Hoppe es de la opinión que las situaciones traumáticas por las que los sobrevivientes atravesaron los llevan a la depresión. Tanto la culpa como el odio pueden reforzar la culpa preexistente.<sup>5</sup>

Henry Krystal sostiene que para los niños y jóvenes sobrevivientes es imposible reconocer como propios a aquellos que reemplazaron a los padres asesinados. Este autor sostiene que es por los sentimientos de culpa que ello sucede. De otra manera, significaría que están traicionando a sus padres.<sup>6</sup>

Robert Lifton, en sus trabajos sobre los sobrevivientes de Hiroshima, encuentra una gran semejanza con los que atravesaron el infierno nazi. El que se salvó cree que quedó con vida gracias al hecho que otros perecieron. Esto y la forma en que las víctimas fueron asesinadas despierta, en los sobrevivientes,

<sup>2</sup> Niederland, William G. “The problem of the survivor”, en Krystal, Henry (ed.). *Massive psychic trauma*. New York, International Universities Press, 1968.

<sup>3</sup> Niederland, William G. “The survivor syndrome. Further observations and dimensions”, en *Journal of the American Psychoanalytic Association*. Nº 29. New York, 1981, pp. 413-425.

<sup>4</sup> Chodoff, Peter. “Discussion to K. Hoppe’s paper ‘The psychodynamics of concentration camp victims’”, en *Psychoanalytic Forum*. Nº 1. New York, Science House, 1965.

<sup>5</sup> Hoppe, Klaus. “The psychodynamics of concentration camp victims”, en *Psychoanalytic...*, op. cit., pp. 76-80.

<sup>6</sup> Krystal, H., op. cit.

intensos sentimientos de culpa. Lifton es de la opinión que los sufrimientos de los sobrevivientes son una forma de ocultar los sentimientos de culpa que –sin embargo– son tan fuertes que es imposible expiarlos. En el caso de los sobrevivientes de Hiroshima, sostiene que la culpa de uno de ellos se refuerza por la culpa de otro, creándose una comunidad de sobrevivientes culposos.<sup>7</sup>

Las ideas de los diferentes autores que se ocuparon de este tema dejaron abierta la posibilidad, según mi opinión, de internarse en el laberinto de los sentimientos de culpa. El hecho que los autores recién citados y muchos otros psicoanalistas se sigan ocupando de este tema es una prueba de que el mismo está aún lejos de haber sido agotado.

### La tragedia de Mijal

Zvi Eyzeman describe en forma clara la tormenta que tiene lugar en la mente de Mijal. Sus sufrimientos, su imposibilidad de liberarse de los terribles recuerdos que lo acosan, sus quejas contra su madre, el intenso dolor psíquico; todo es descrito claramente. Todo lo que le ocurre coincide con las manifestaciones del síndrome del sobreviviente. Sin la menor duda, al autor le son conocidos los sufrimientos de los que atravesaron por el infierno nazi y con quienes ha convivido.

Aunque mi propósito no es el de realizar un análisis literario del cuento, quiero –sin embargo– señalar la riqueza de metáforas utilizadas por el autor. Me referiré sólo a algunas de ellas, vinculadas con el tema que trato.

Zvi Eyzeman describe con detalles el aspecto de la casi derruida estación de tren donde tiene lugar el hecho. Casi todo falta en ella: puertas, ventanas, techo. *“Las paredes exteriores de la edificación se mantenían firmes. En el interior, en cambio, todo estaba resquebrajado y a punto de derrumbarse.”* No es difícil reconocer que ésta es una descripción del propio Mijal. Externamente parece como si se mantuviese íntegro. Una prueba de ello es el hecho que es capaz de llevar a cabo la importante misión que se le ha confiado. Pero en su interior son bien distintas las cosas.

Otra metáfora hace una impresión mucho mayor. El autor hace referencia a una lámpara de queroseno, la cual es difícil de encender y que apenas arde. *“A la pequeña llama de la lámpara le resultaba difícil sobrellevar la enorme carga de oscuridad y se doblegaba, queriendo extinguirse.”* Finalmente, sigue relatando el autor, *“la llamita no pudo resistir más y se apagó”*. El comparar una llama que se extingue a la vida, cuando predomina un estado de ánimo depresivo, se

<sup>7</sup> Lifton, Robert. “Observations on Hiroshima survivors”, en Krystal, H., op. cit., pp. 168-189; Lifton, Robert. “Testigos de la supervivencia”, en *Society*. Vol. 15, N° 3, Marzo/Abril 1978; en: *La muerte y el morir*. Buenos Aires, Fondo Educativo Interamericano, 1981, pág. 363.

utiliza con frecuencia en la literatura. El poeta Iosef Papiernicov dice en una poesía: “*Mi vida se asemeja a una lámpara con poco combustible. No termina de apagarse, pero no tiene fuerza para arder*”. Mientras que este último se vale de una comparación, para Zvi Eyzeman es una metáfora, entrelazada como una historia paralela que nos permite ver lo que ocurre en la mente de Mijal. Éste no cuenta con las fuerzas necesarias para alivianarse la pesada carga que lleva sobre sí; las vivencias traumáticas que no lo dejan en paz. La llama a punto de extinguirse representa, en forma gráfica, aquello que por otros medios sería tal vez difícil de expresar. Y cuando la lámpara termina por apagarse y domina la oscuridad total, queda Mijal atrapado por sus pensamientos, que –por desgracia para él– no se tratan sólo de recuerdos, sino también de una parte de su propia realidad actual. Esta última es una amalgama de su pasado –la deportación a Transnistria– con su presente –un reservista en el ejército de Israel–. Los gatos está peleándose en ambos mundos, tanto en la realidad –fuera del depósito de explosivos– como en sus recuerdos –dentro de su cuerpo–.

Mijal está atemorizado por la llegada de la noche porque sabe del sufrimiento que le espera, pero no tiene otra alternativa que repetir los mismos sufrimientos, las mismas quejas, la misma sensación de que “*vive por error y en uno de estos días deberá pagar una deuda impaga*”. Se siente culpable por haberse salvado, y por esta culpa deberá pagar, si no es con la vida, por lo menos con sufrimientos.

Sus sufrimientos y los síntomas a través de los cuales éstos se expresan aparecen en el relato resaltados gracias al paralelo entre Mijal y el otro personaje, Isaac, el judío de Marruecos que no pasó la *Shoá*. Este último come con apetito lo que su esposa le había preparado y, tranquilamente, se duerme.

El episodio con la bolsa de arena es un tema que necesita ser tratado detenidamente. Aparentemente no tiene ninguna relación con la historia central. Es sólo algo que Mijal recuerda. Si nos quedásemos con lo manifiesto, no tendría demasiado sentido entretejerlo en el relato. Pero Zvi Eyzeman no por casualidad lo incluye. Como analistas no nos es difícil reconocer cuán estrecha relación posee con los conflictos del héroe de este relato. Al mismo tiempo, nos puede servir de auxiliar importante para adentrarnos en la esencia de los mismos.

El recordar el episodio acaecido durante la Guerra de los Seis Días podría interpretarse como un deseo de aliviar sus sufrimientos. Fue, efectivamente, una experiencia en la que su vida estaba en extremo peligro, pero pertenece a la historia actual. Su situación en Israel es muy distinta a aquélla por la cual atravesaba siendo niño, en el campo de deportados. Aunque también ahora puede su vida estar expuesta a peligros, su situación es mucho mejor que en el pasado. Está activo, puede luchar contra el enemigo y tiene mejores posibilidades de protegerse. Esto sería cierto en lo que respecta a su situación actual. Pero el

episodio con la bolsa de arena posee un significado simbólico diferente, que en lugar de tranquilizarlo, por lo contrario, agrava más aún su sufrimiento.

Si se quiere entender el significado de este episodio, se debe tener en consideración el contexto en el cual está entretelado; es decir, las experiencias traumáticas de Mijal.

Si nos guiamos por las ideas de los psicoanalistas citados previamente, podemos llegar a la conclusión que los sentimientos inconscientes de culpa de Mijal juegan, tanto en la historia infantil como en la actual, un papel predominante. Parecería que desplaza a la bolsa aquello que pudo haber sentido con respecto a la madre en aquella terrible noche, cuando ella quedó vaciada de vida y él se salvó. Según esta concepción teórica, se entendería que la alegría por haber sobrevivido le genera un gran sufrimiento, ya que ello fue posible gracias a la muerte de la madre. A la culpa, entonces, se le podría atribuir la causa de sus síntomas, tan similares a los que se observan en la mayor parte de los sobrevivientes. Pero a esta conclusión –a mi entender, errónea– me referiré en el próximo apartado.

### **En el laberinto de los sentimientos de culpa**

Es fácil entender que la persecución nazi es la gran culpable, tanto de la tragedia de Mijal como de la de todo otro sobreviviente de la *Shoá*. La Alemania nazi condenó al exterminio a todos los judíos, al igual que a todos los otros considerados como pertenecientes a razas inferiores. Y puso todos sus recursos para la ejecución de su plan genocida. El mismo, a pesar de lo doloroso que es reconocerlo, fue realizado exitosamente. Si una minoría de víctimas pudo salvarse, fue por una conjunción de causas azarosas. Se sabe que el destino de estos últimos hubiese sido trágico si la guerra se hubiese extendido un poco más.

¿Cómo se puede entender que estas víctimas, al igual que las de otras catástrofes sociales, se consideren a sí mismas –consciente o inconscientemente– culpables?

Para responder a esta pregunta es necesario definir correctamente lo que es la culpa. Por otra parte, es necesario interiorizarse de los pormenores del síndrome del sobreviviente y de su génesis para comprender qué papel juega la culpa en el mismo.

El término “culpa” se utiliza en un sentido amplio, lo que lleva a confusiones. Me guió por las ideas de León Grinberg, el autor que –a mi entender– mejor ha estudiado este sentimiento. Según éste, hay dos tipos de culpa. A una de ellas la denomina “culpa depresiva”. Es la que se siente cuando uno es consciente de que ha obrado mal. Esta forma es la normal, la que permite reparar la falta cometida. En cambio, la “culpa persecutoria” –como la denomina Grinberg– no

proviene de hechos reales, sino que es la consecuencia de conflictos psíquicos que llevan a una interpretación errada de hechos o fantasías. Esta culpa puede presentarse tanto en forma consciente como inconsciente, y lleva a conductas patológicas.<sup>8</sup>

El síndrome del sobreviviente es diferente de los otros cuadros psicopatológicos no sólo por su particular conjunto de signos y síntomas, sino también por el hecho que su causa principal se debe a las terribles situaciones traumáticas, las situaciones extremas que los que lo padecen sufrieron.<sup>9</sup>

Según la concepción psicoanalítica, las enfermedades psíquicas son el resultado de la conjunción de situaciones adversas actuales y de situaciones conflictivas arcaicas que, por regresión, las primeras reactivan. Estas últimas provienen de una conjunción de factores constitucionales y otros adquiridos durante la primera infancia. Estos últimos generaron puntos de fijación, que son las disposiciones a enfermar. Estas enfermedades, por más que sean motivo de sufrimiento, son –sin embargo– un intento de restablecer un equilibrio y evitar peligros fantaseados mayores; un compromiso entre lo que se vive como peligroso y las defensas contra ello.

Mientras que en los cuadros psíquicos habituales la disposición juega un papel predominante, la misma tiene un papel secundario en el síndrome del sobreviviente. Es innegable la existencia de fijaciones previas, pero –teniendo en cuenta la similitud de los fenómenos patológicos observables en los sobrevivientes, cuya constelación es muy diferente a la de los otros cuadros– no se puede atribuir dicho cuadro sólo a la regresión a etapas infantiles.

Lo que todos los sobrevivientes poseen en común son los terribles padecimientos bajo la dominación nazi. Estas situaciones traumáticas extremas llevaron a que estas víctimas, especialmente las que estuvieron en campos de exterminio, estuvieran en una situación casi total de indefensión. Nunca habían atravesado –hasta ese momento– por situaciones como éstas, que ningún ser humano está preparado física y psíquicamente para sobrellevar. En una situación de esa naturaleza se pierde el sentimiento de confianza básico que, desde que se instauró en momentos muy tempranos, ayuda a sobrellevar situaciones traumáticas moderadas.<sup>10</sup> Gracias a esta confianza existe la esperanza de que se las podrá aguantar. En los sobrevivientes, esta desesperanza quedó grabada profundamente.

<sup>8</sup> Grinberg, León. *Culpa y depresión*. Buenos Aires, Paidós, 1963.

<sup>9</sup> Kijak, Moisés-Funtowicz, Silvio. “The syndrome of the survivor of extreme situations”, en *International Review of Psychoanalysis*. Vol. IX, 1981, pp. 25-33. También en: Kijak, Moisés-Pelento, María Lucila. “La culpa en los sobrevivientes de situaciones extremas”, leído en la Asociación Psicoanalítica Argentina, 1989.

<sup>10</sup> Freud, Anna. “Eine diskussion mit René Spitz”, en *Psyche* N° 21, 1967, pp. 3-15.

Después de la liberación ocurrió en el psiquismo del sobreviviente un profundo cambio, que se caracteriza por la coexistencia de dos aspectos. Una parte sigue viviendo en el campo de exterminio, desprovista de toda posibilidad de defenderse. La otra parte se adapta a la nueva realidad y se comporta como si pudiese continuar con la vida normal.

La relación entre estas dos partes del yo dista mucho de ser armónica. El “yo actual” se encuentra permanentemente acechado por el yo fijado a las situaciones traumáticas extremas que, en su momento, sufrió. Como el primero no tiene las posibilidades de controlar en forma apropiada a este último, pone en marcha modalidades arcaicas de control para llevar a terrenos conocidos las vivencias inéditas que le tocaron vivir durante la persecución: el verse arrojado a una situación de total indefensión. A raíz de esa regresión y como resultado de la transacción entre los dos aspectos del yo aparece la mayor parte de los síntomas componentes del síndrome del sobreviviente. La mayor parte de ellos –el sentimiento de culpa y las manifestaciones neuróticas, psicóticas y psicosomáticas– es el resultado de la búsqueda de nuevos exutorios de parte del “yo actual”, que –con sus recursos– busca controlar la permanente vigencia del yo que quedó fijado al campo de exterminio.

Anteriormente me he referido a las opiniones de diferentes autores respecto a la culpa de los sobrevivientes. Es muy probable que muchas de sus opiniones sean correctas. Sin embargo, creo que la causa principal de la culpa es diferente y está relacionada con ideas recién expuestas. Como ya lo he expresado, los sufrimientos extremos por los que atravesaron estas víctimas las han arrojado a una situación de extrema indefensión. Esta última es el núcleo que queda enquistado y constituye el centro del yo que aún sigue viviendo en el campo de exterminio. Esta parte del psiquismo aprovecha toda posibilidad para atacar al “yo actual”. Este último posee conductas defensivas, que fue adquiriendo durante su desarrollo, siendo una de ellas la elaboración melancólica.

El niño pequeño siente, en distintas circunstancias reales o fantaseadas, que está expuesto a situaciones peligrosas, ya que sus necesidades de alimento, cariño o cuidado no son satisfechas. Esto lo interpreta como que sus padres, de quienes depende en forma absoluta, no lo aman. Esta fantasía le genera un gran sufrimiento y lo lleva a suponer que ya nada puede esperar. Para defenderse de esta sensación de desesperanza recurre –en su fantasía– a la suposición que no son sus padres los malos, sino que él es el culpable de esta situación. Si sus padres no le brindan lo que necesita, ello es la consecuencia de su mal proceder. Si –en su fantasía– él se considera culpable, en algún momento sus padres lo perdonarán y lo volverán a amar. Esta elaboración melancólica es una estrategia defensiva que se pone en marcha en estadíos tempranos y se continúa utilizando durante el transcurso de la vida, tanto por el individuo como en forma grupal, cuando los sufrimientos se convierten en intolerables. “Por nuestros pe-

cados hemos sido castigados” o “arrepintámonos y seremos absueltos” son consignas que se usan frecuentemente en situaciones de catástrofes sociales. Con ello se intenta encontrar un sentido a los sufrimientos y un consuelo a los mismos. Durante estas catástrofes no es difícil entender el por qué las víctimas se autoacusan por lo que les está sucediendo y aceptan los sufrimientos como un castigo merecido. A pesar del dolor que ello genera, es un medio de mantener la esperanza de que vendrán tiempos mejores. Es mejor sentirse castigado por un padre –aunque sea severo, pero de quien se puede lograr el perdón– antes que reconocer la terrible realidad: el estar en forma total y absoluta en manos de un poder asesino, frente al cual se está totalmente indefenso.

La elaboración melancólica no es la única estrategia de la cual el yo dispone y que utiliza cuando es necesario controlar situaciones traumáticas actuales. Toda la gama de mecanismos defensivos que surgieron durante el desarrollo psicosexual y que fueron –en su momento– utilizados para intentar controlar situaciones traumáticas, también es –en parte– utilizada por el “yo actual” del sobreviviente. Estos mecanismos defensivos juegan un papel importante en la aparición y el mantenimiento de diferentes síntomas. Pero rebalsaría los límites de este trabajo el detenerme en ellos.

### **La pesada carga**

No existían en absoluto antecedentes, en la vida de los sobrevivientes, que se asemejasen a los sufrimientos padecidos por ellos durante los años de persecución. Estos últimos llevaron a que los internados de los campos de exterminio se sintiesen en un estado de total indefensión, en el cual ningún mecanismo de defensa podía ser utilizado con éxito. Este estado es el núcleo de esa parte del yo que quedó fijado a esa situación después de la liberación. Dicho estado está permanentemente amenazando al “yo actual”, poniendo en peligro el equilibrio relativo que éste llegó a establecer. Ésta es la amenaza que Mijal siente no bien anochece. La oscuridad lo transporta al confinamiento en Transnistria, como si fuese una vivencia actual. En aquel momento –nos recuerda el autor del relato– era Miki muy pequeño para entender lo que es la guerra, el confinamiento, el frío. Sin duda que eso es cierto. Lo que Miki sí sentía era una sensación de casi total impotencia. Esta situación traumática se abre paso a través de todas las barreras defensivas y amenaza aniquilarlo. Sin embargo, aún persisten medios con los cuales puede intentar protegerse. De una pesadilla, cuando la censura del sueño no es suficiente, existe la posibilidad de despertarse. ¿Cómo se puede defender el yo de esa sensación intolerable a la que quedó fijado el protagonista del relato?

Mijal vuelve a actualizar parte de esas experiencias terribles. Es como si el problema lo centrase en su relación con su madre. A ella le dirige sus re-

proches y recriminaciones. Con ella discute, pelea y exige respuestas. Inconscientemente –como lo podemos inferir del episodio con la bolsa de arena durante la Guerra de los Seis Días– se siente culpable. Es como si sintiese que sobrevivió gracias a que la muerte se llevó a la madre y no a él. Pero todo eso que aflora conscientemente –a pesar de lo penoso que es culpar a la madre o sentir que él es el culpable– no es más que una cortina de humo para mantener oculto lo que sería, para Mijal, mucho peor de sobrellevar: el sentirse en una situación de absoluta indefensión. Es ésta la pesada carga que resultaría imposible sobrellevar.

### **Luces centellean en paz**

Por más terribles que sean los sufrimientos de Mijal y por más penosas las experiencias vividas por éste, sin embargo, Zvi Eyzeman –en su relato– agrega algo que deja al lector con la sensación de que no todo está perdido. A pesar de la continua e inagotable lucha con su pasado, que se mantiene casi inalterable desde hace tanto tiempo, existe la esperanza de que su padecer pueda aliviarse. Es cierto que no existe ninguna certeza de que ello ocurra. Por el contrario: parecería que ese episodio de aquella fatídica noche –que viene repitiéndose miles de veces y que ni siquiera el venir a Israel y empezar una vida nueva pudo modificar– ya adquirió un estatus independiente. El episodio sigue vivo en él y no hay forma de controlarlo. No obstante, y tal vez se trate de una apreciación optimista mía, existe la posibilidad de leer entrelíneas que existe un camino para hacer más llevadero el sufrimiento.

El autor del relato está en lo cierto: Mijal era muy chico, durante la deportación en Transnistria, para entender lo que sucedía. Es posible que haya quedado con la convicción de que la madre tuvo que perecer para que él permaneciese con vida. Es posible también –como lo expresé anteriormente– que, para hacer más tolerable la situación traumática experimentada al sentirse arrojado a una situación de indefensión tan intensa, recurra a la elaboración melancólica, declarándose culpable por lo ocurrido con la madre. También es comprensible que dicha elaboración la utilice, durante una situación de extremo peligro, desplazándola hacia otra cosa; por ejemplo, la bolsa de arena. A raíz de este desplazamiento, se siente contento de que fue la bolsa con arena la que quedó vaciada y no él. Así entiende Mijal ambos episodios. Pero el autor le da la oportunidad al lector de entender estos episodios de una manera diferente.

Mijal recuerda el episodio –durante la Guerra de los Seis Días– en el que estaba, junto con otros soldados, parapetado detrás de las bolsas de arena. *“En algún lugar lejano, o cercano, explotaban las bombas. En algún lugar lejano, o cercano, se estremecía el espacio. Bombas, esquirlas y proyectiles volaban, y cada pedazo de hierro incandescente buscaba su víctima. Volaban en for-*



ma ciega, y ciega era su búsqueda. Uno de ellos alcanzó la bolsa detrás de la cual Mijal se resguardaba.” Es superfluo recordar que la repetición de las palabras “en algún lugar lejano, o cercano” muestra cómo se entremezclan, en su mente y en un presente continuo, tanto la situación traumática infantil como la reciente.

Zvi Eyzeman nos ofrece la oportunidad de comprender los hechos de un modo diferente. Los hechos acaecidos no se pueden modificar, pero sí se puede corregir su modo de entenderlos. El hecho que conscientemente sienta, con respecto a la bolsa, lo que se supone que inconscientemente haya sentido con respecto a la madre muestra que los sentimientos de culpa en él son muy intensos. Dicha culpa es la responsable de que se repita continuamente en su mente la misma tragedia. Sin embargo, la reedición de la misma a través de la historia con la bolsa de arena también es un medio que puede permitir el comprender que si las cosas sucedieron de esa manera, tanto en su infancia como ahora, ello no fue el resultado de sus deseos. No es a sí mismo a quien tiene que inculpar por la muerte de su madre, así como tampoco por el destino de la bolsa. El proyectil que hizo impacto en esta última erraba ciegamente buscando a su víctima. Era imposible saber quién iba a perecer y quién iba a salvarse. Este episodio actual, que en gran medida es una repetición de la tragedia del pasado, puede también ayudar a echar una nueva luz a lo ocurrido aquella funesta noche en el campo de concentración. Mijal era —en ese momento— muy pequeño para comprender lo que había sucedido, y ello ayudó —en cierta medida— a que se instaurase la culpa y permaneciese hasta la actualidad. Pero el comprender mejor el episodio actual puede servir como fundamento para comprender correctamente la vieja tragedia.

En ello reside la función terapéutica de este cuento. El mismo relata la complicada problemática del sobreviviente. Pero también da a entender que existe la esperanza de que, comprendiendo mejor los orígenes de sus sufrimientos, se los puede aliviar. Lograr neutralizarlos totalmente es una tarea imposible, por la profunda impronta que la traumatización masiva dejó en el psiquismo.

Las luces alrededor de la vieja estación ferroviaria, “*que titilaban pacíficamente y tranquilizaban, como si nunca hubiesen sabido lo que es la guerra*”, no estaban —sin embargo— tan lejos. Existiría la posibilidad de escapar de la siniestra oscuridad y llegar junto a ellas.



## La verdad oculta de la culpa

En el filme *La decisión de Sophie* (*Sophie's choice*, de 1982), el espectador se entera –bastante avanzada la película– de que la protagonista, interpretada por Meryl Streep, estuvo recluida en un campo de concentración nazi junto con sus dos hijos, una niña y un niño. En un *racconto* escalofriante se ve que un oficial alemán le ha dicho que tiene que elegir entre sus hijos, pudiendo llevar consigo a uno y debiendo abandonar al otro. Y que ella, desgarrada, ha elegido salvar (o eso creía ella en aquel momento) al varón y librar a la nena a su suerte. Y finalmente, que desde aquel día ha estado atenazada por una atroz sensación de culpa.

Esta secuencia ofrece un ejemplo paradigmático de que hay una verdad oculta que subyace al tema de la culpa. Es una verdad que debería serles evocada –cada vez que sea apropiado– a quienes sufren esa sensación tras sobrevivir a experiencias tan terribles como las que tuvieron lugar en el Holocausto. Es una verdad que puede parecer muy obvia, pero cuya obviedad sólo se nota una vez que ha emergido del escondite, una vez que ha sido expresada en palabras. Por razones casi inexplicables, rara vez o nunca se la oye mencionar, cuando podría ser tan útil enfatizarla.

Dicha verdad es que si una persona ha sido puesta en una situación imposible, lo que haga o deje de hacer no reviste culpa; toda la culpa, la culpa íntegra, es del desalmado que la colocó en esa situación imposible.

No es lo mismo decirle a alguien “Usted no tuvo la culpa”, frase general, casi abstracta, que señalarle en quién toda la culpa recae realmente. Una persona presa de un tormento moral de este tipo no tiene por qué darse cuenta de ello por sí sola. Y de hecho, pocas personas en tal situación se dan cuenta, y los demás tampoco, o el argumento sería esgrimido con mayor frecuencia.

En el filme dirigido por Alan J. Pakula, basado en una novela de William

Styron, Sophie sufre. Y la gente que la quiere se compadece de ella y busca consolarla, distraerla, etc. Pero nadie le dice: “Tú no tuviste absolutamente nada de culpa; la culpa fue exclusivamente del degenerado moral que te impuso esa decisión”.

Nada puede borrar el horror, ni subsanar la pérdida. Lo que sí se puede, y se debe, es intentar eliminar la carga adicional de una indebida sensación de culpa.

Una cuestión que puede plantearse es si un enfoque racional, como éste, puede hacer mella alguna en un profundísimo sentimiento de culpa que se ha adueñado totalmente de una persona. A esta cuestión me refiero más adelante.

Este artículo toma ejemplos del cine por dos razones. La primera es que –junto con la televisión– llega a más personas que la literatura y, a fortiori, que los casos personales, reales, que no han sido volcados a medios que les den amplia difusión. La segunda es que –nuevamente, como la televisión– refleja a la sociedad, a la par que la moldea. De manera que si un argumento rara vez o nunca aparece en el cine, aunque éste se ocupe constantemente de la temática, se puede inferir que es poco o casi nunca usado en la sociedad general.

En una situación como la enfrentada por Sophie, ninguna alternativa elegida puede ser “mala”, de la misma manera que ninguna es “buena”: son imposibles, todas. Por consiguiente, no hay culpa; para que la haya tiene que existir, al menos, un margen de libertad de acción. A veces se dice (por ejemplo, lo sostiene la abuela en el filme franco-estadounidense de 2007 *Persépolis*, autobiográfico de Marjane Satrapi, sobre la dictadura de los *ayatollahs* en Irán) que “siempre hay una (verdadera) elección”. Esto parece querer decir –en esencia– que siempre se puede elegir, al menos, morir con dignidad, en lugar de aferrarse abyectamente a la vida. Cuando se afirma eso se olvidan las condiciones reales del Holocausto. ¿Qué actitud digna podría haber adoptado Sophie en su momento de falsa “elección”, y de qué le hubiera valido para la vida de sus hijos? Piénsese en las distintas alternativas (“No, quítenme los dos”, “No, mátennos a los tres ya mismo”, o la tristemente risible “No, insisto en llevarme a los dos”) y a qué hubiera conducido cada una, en ese momento y en lo referente a la consecuente “culpa” de ella, la víctima adulta, en caso de sobrevivir.

Hay que recordar esto si la persona a la cual se le ha dicho que la culpa es exclusiva e íntegramente de sus perseguidores protesta que “no importa, igual tendría que haber hecho algo, algo distinto, reaccionado de otra manera...”. No, no es así. Puesto que la situación era imposible, por definición no había otra manera de actuar que hubiera sido “mejor”.

Incluso, el énfasis puesto en el mantenimiento de la dignidad equivoca el enfoque, como lo haría una insistencia en que todos deben indefectiblemente demostrar coraje. ¿Por qué exigirle esas cualidades a las víctimas? Son cualidades bellas, pero no son imperativos morales. En cambio, sí es un imperativo

moral no caer en la crueldad voluntaria, y ese imperativo fue violado por los nazis y por sus seguidores y émulos. En lugar de hallarles culpas a las víctimas, hay que condenarlas en los que armaron las situaciones, en los perpetradores del horror.

Por supuesto que las víctimas saben que los perpetradores tienen culpa. Lo que no les resulta claro es que, si armaron situaciones imposibles, tenían toda la culpa.

Ejemplos de la “verdad oculta” hay muchísimos. Elijo uno más: en la película británica *El dios fingido* (*The Magus*, de 1968), dirigida por Guy Green, sobre una novela de John Fowles, Anthony Quinn interpreta a Maurice Conchis, un personaje de comportamientos bastante extraños. La acción retrocede en el tiempo hasta un momento en que Conchis es alcalde de una aldea en Grecia, durante la ocupación alemana. Los nazis le dan un arma y le ordenan matar a tres partisanos capturados; caso contrario, asesinarán a ochenta personas tomadas como rehenes. Él no quiere matar a alguien. Pero, contemplando a los otros ochenta, se dispone –finalmente– a fusilar a los tres guerrilleros antinazis, para salvar a los demás. En ese momento, los alemanes le señalan que a un griego no se le permite tener un arma cargada; no podrá disparar el fusil, sino que tendrá que usarlo para matar a los tres hombres a golpes. Tras otra lucha interior, efectivamente enarbola el fusil como un garrote, pero al final no puede llevar a cabo la acción y deja caer los brazos. Los alemanes, al verlo, ametrallan a los ochenta rehenes.

Como era de esperar, décadas más tarde sigue culpándose de aquellas ochenta muertes. Y como era de esperar también, los demás personajes solamente se conmisieron de él. Nadie siquiera hace el intento de convencerlo de que los que mataron a los rehenes fueron solamente los alemanes, que habían armado esa diabólica situación, y de ninguna manera él.

Tras más de cincuenta años de ver filmes sobre el salvajismo nazi, desde el demoledor documental dirigido por Alain Resnais *Noche y niebla* (*Nuit et bruillard*, de 1955, sobre texto de Jean Cayrol y Chris Marker) y otras películas que tratan el tema centralmente, hasta las que sólo hacen referencia al mismo; y de leer libros y artículos sobre esta temática; y de mantener infinitas conversaciones sobre la misma, no me viene a la memoria una sola instancia en que alguien haya sacado a relucir esa verdad que recalca este artículo. Sin duda puede haber habido alguna que se me haya olvidado; también sin duda pueden haber habido instancias en las cuales se dijo esta verdad en películas que no haya visto, libros que no haya leído. Pero la evidencia es apabullante estadísticamente; si en semejante volumen de material es tan difícil encontrar alguna referencia a algo que –aunque se disienta con ese punto de vista– jamás podría ser considerado periférico dentro de la temática, es porque a ese algo generalmente no se lo tiene presente.

Ciertamente, la omisión no se debe a que la verdad que he llamado “oculta” sea pensada con frecuencia, sino que es tan evidente que se ha preferido siempre dejarla tácita. En incontables oportunidades se han dicho cosas como “Cómo debe haber sufrido usted”, “Debe haber sido terrible”, “Usted no tuvo la culpa” (así, a secas, sin enfatizar quién realmente la tuvo), “Es importante recordar, pero también hay que mirar hacia adelante”, “Piense que ahora tiene una familia que la quiere y la necesita”, y así sucesivamente. Todas ellas, afirmaciones verdaderas, importantes y necesarias –necesarias una y otra vez–, pero en absoluto menos obvias que señalar en quién realmente recae toda la culpa.

Los ejemplos antedichos han sido de situaciones en las cuales las víctimas habían sido puestas ante disyuntivas a la vez monstruosas y muy claramente carentes de verdadera salida. La elección de tales situaciones se debió a que son especialmente útiles para entender el argumento. Pero el mismo se puede extender igualmente a otros sentimientos de culpa con los cuales tantos sobrevivientes quedaron agobiados. La lista incluye –en particular– a la “culpa” de no haber sido tan heroicos o abnegados como tal vez habrían querido ser y a la “culpa” de haber simplemente sobrevivido, cuando tantos otros no lo lograron. La verdad crucial es reiteradamente ésta: las víctimas no tenían por qué ser algo que no les era necesario ser antes de ser arrojadas al infierno; eran los nazis los que no deberían haber creado el infierno. Y las víctimas no tenían por qué buscar la muerte si los nazis no llegaban a matarlos; eran los nazis los que no deberían haber matado a alguien.

No se crea que esta temática se extinguirá con la muerte de los últimos sobrevivientes de la *Shoá* o de aquellos de sus descendientes que también han quedado profundamente traumatizados. El mundo se encarga de que no sea así. Recorro otra vez a un ejemplo del cine: el provisto por el filme español, pero hablado en inglés, *La vida secreta de las palabras*, de 2005, escrito y dirigido por Isabel Coixet. La huraña enfermera Hanna, interpretada por la canadiense Sarah Polley, ha pasado –en las recientes guerras en la ex Yugoslavia– por experiencias aterradoras, que explican su comportamiento poco sociable y maniático de la limpieza y el ascetismo. Y por si alguien no ha entendido la relación de causa y efecto, hacia el final de la película –que hasta aquí ha dejado, sabiamente, que las cosas se desarrollen y expliquen solas– una consejera para refugiados (papel a cargo de Julie Christie) hace un discurso refiriéndose explícitamente al hondo sentimiento de culpa de los sobrevivientes de situaciones de ese tipo, aunque no alcancen las dimensiones y la naturaleza del Holocausto.

Previsiblemente, a la consejera no se le ocurre agregar, siquiera como en un paréntesis, “aunque por supuesto que la culpa no es en lo más mínimo de ellos, sino de sus verdugos”. Si se considera que hay alguien tan ajeno a todo este tema que hay que comunicarle la existencia del fenómeno de la “culpa” de los

sobrevivientes, y a esa persona se le están guiando los pensamientos como se hace en ese discurso, no puede ser tan innecesario explicitarlo.

Llega, finalmente, el turno de la cuestión de si todo este razonamiento –o cualquier otro– puede alcanzar algún efecto positivo al oponerse a intensos sentimientos de culpa basados menos en el raciocinio que en el estado de terror o de *shock* en el cual surgieron. Al respecto se pueden decir dos cosas.

La primera es que el hecho de ser tan difícil luchar contra tales sentimientos nunca ha impedido, por suerte, que los consejeros, familiares y amigos de los sobrevivientes –aquellos que se han atrevido a tocar el tema– probaran y volvieran a intentar lograrlo, con las formas de consuelo y las palabras que pudieran. Entonces, si de todas maneras se va a probar el empleo de argumentos, conviene que sean los mejores posibles.

La segunda es que se puede esperar que el argumento particular que propicia este artículo opere por un camino distinto al usual. Lo que buscan los argumentos habituales, del tipo del “Usted no tuvo la culpa” a secas, es disolver, pulverizar, hacer desaparecer la culpa. En cambio, señalar con todas las letras que “la culpa, toda, íntegra, fue de los nazis” es ofrecer algo así como un cable de pararrayos que, sin tratar de combatir la descarga, procura eliminarla conduciéndola a otro lugar. Al lugar que corresponde.





Los sombríos días de otoño traen consigo una terrible epidemia: una *selektsye*<sup>1</sup> tras otra. Ni bien las personas son llevadas al campo, su destino se abate sobre ellas. Pocos quedan de los números más “antiguos”. Un deseo demente de sangre se apodera de los alemanes. Cuanto peores son las noticias del frente, más enloquecidos y sanguinarios se vuelven, como si quisieran vengarse con los infortunados del campo por sus pérdidas en el frente. Cada pocos días se nos ordena correr desnudos, y los más débiles son enviados a los hornos. Resignadas, las víctimas designadas corren hacia las barracas, desde donde son llevadas para ser incineradas. Apáticos y sin fe, los demás se arrastran hacia el trabajo: ¡mañana podrían encontrarse con el mismo destino!

Cada día, nuevas personas son traídas al campo desde todas partes de Europa, para ser trágicamente asesinadas. Ya estamos acostumbrados al espantoso hedor de los huesos ardiendo. El hedor ya se considera parte de la naturaleza que nos rodea, como las hermosas montañas que circundan el campo como una corona; como el rocío que cubre el suelo cada amanecer; como el río, cuyas aguas murmuran secretos del ancho mundo en las noches tranquilas; como las estrellas en el firmamento y las hojas trémulas en los árboles; como el grano en los campos cercanos, que se mece acompasado con el viento; y como las brillantes nubes que se mezclan con el humo que se eleva de las chimeneas de los crematorios.

Siento toda esta gloriosa naturaleza como un dolor dentro de mí: todo eso está del otro lado del alambrado, pero nosotros estamos de éste, donde todo es

Yoysef Vaynberg, sobreviviente de la Shoá.

\* En: *Séfer Strizhuv (Stryzow) ve-ha-sevivá*. Reproducido en: Kugelmass, Jack-Boyarín, Jonathan (ed. y trad.): *From a ruined garden. The memorial books of Polish Jewry*. United States of America, Schocken Books, 1983, pp. 203-206.

Traducción del inglés: Julia Juhasz.

<sup>1</sup> N. de T.: “Selección”, en ídish.

muerte. Miro con resentimiento el fantásticamente maravilloso crepúsculo. La magnificencia de la naturaleza se burla de nuestro destino.

Así pasa cada día, más tremendo que el anterior. Pero en algún lugar de mi corazón, la esperanza aún se aferra; ¿sin embargo, quizás? Me sujeto a la última hebra de vida. Todavía no desapareció del todo el temor al próximo día.

Por unos días se rumoreó, por todas partes, el secreto sobre el campo de las mujeres. Las mujeres ya no eran llevadas a trabajar. Se las encerraba dentro de alambradas. Se dice que muchas mujeres se infectaron con sarna y que hubo una mayor selección. Por la noche se escucha un aullido salvaje, como si cientos de personas estuviesen siendo masacradas al mismo tiempo. Los *kapos* alemanes, que lo saben todo, dicen que cuatrocientas mujeres fueron elegidas para los hornos y que están todas amontonadas en una barraca. Estuvieron en ese lugar casi por cuatro días, encimadas una sobre la otra, sin comida ni bebida; torcieron el techo con sus cuerpos, las SS les están disparando como a conejos.

Por la noche, nadie puede dormir. Mañana es la víspera de *Iom Kipur*. Estas Altas Fiestas son trágicas.

Por la mañana, descubrimos que desde Berlín ordenaron no quemar a las mujeres, sino curar su infestación. Una pequeña esperanza se introduce en mi corazón; ¿sin embargo, quizás?

Después de la llamada de recuento nocturna vamos a *Kol Nidré*.

Desde hace mucho tiempo nos hemos estado prometiendo el uno al otro asistir al servicio de *Kol Nidré* este año. Un anciano judío nos permitió rezar en su pabellón. Alguien trajo un *talit* del almacén de vestimentas. La seriedad del momento se siente en el campo. Parece que el mundo entero se está preparando para *Kol Nidré*.

Por la mañana, el cielo estaba nublado. Al mediodía, las nubes aumentaron y llovió. El sol se escondió en algún lugar detrás de las nubes. El cielo lloró toda una tarde. Ahora, antes de *Kol Nidré*, se calmó un poco: la lluvia se detuvo. El mundo alrededor está desolado. El sol se siente culpable y no se anima a mostrar su rostro.

Provenientes de cada pabellón, las personas se juntan en la barraca del anciano judío. La gente se acuesta sobre los camastros o se para bien apretada, uno junto al otro. Ha venido todo aquel que siente latir dentro de sí un corazón judío, incluso los patriarcas de pabellones y los *kapos*. Ellos siempre son los grandes aristócratas; ahora están entre los “prisioneros” comunes. Se sienten sobrecogidos por el temor. Hasta los patriarcas y *kapos* del pabellón alemán, esos terribles asesinos, están en silencio. Evitan la barraca, moviéndose en un amplio semicírculo a su alrededor. Hoy, de alguna manera, sienten cierto miedo a los judíos.

El rabino reza.

Fue traído hace poco tiempo al campo. Quienes lo conocían, lo ayudaron y

apoyaron de todas las maneras posibles. Muchos rabinos han muerto ya, ningún otro quedó. Al menos éste debe quedar vivo.

Envuelto en el *talit*, recita la Oración de la Purificación. Todos escuchan claramente su voz. Todo está congelado “*como si nuestros cuerpos estuviesen en lo alto del altar, para ser voluntariamente aceptados por el Todopoderoso como un sacrificio dedicado totalmente a Dios*”. A través de los tablones de la barraca miro hacia el crematorio, desde donde el humo llega hasta los cielos grises.

Y entonces escucho la voz del rabino, como si ésta ya no proviniera de su corazón, sino su propio corazón se hubiese abierto y sollozara:

“*Y una parte de nuestra carne y nuestra sangre.*”

Se envuelve aún más apretado y repite las palabras, pero ahora su corazón sangra y omite “y una parte”: “nuestra carne y nuestra sangre”. La congregación repite: “nuestra carne y nuestra sangre”. Como si fuese bajo un hechizo, cada uno se detiene en estas dos palabras. El rabino no puede continuar. Fuerte, cada vez más fuerte, la congregación repite: “nuestra carne y nuestra sangre”.

Alguien grita: “la sangre y la carne de nuestros padres, hijos y parientes”.

Las lágrimas brotan de los ojos de todos. Los sollozos fluyen juntos, como si fuesen un río. Los corazones de piedra sucumbieron.

No lloro. No puedo quitar mis ojos del claro humo del crematorio. Siento una terrible fatiga en mis huesos. Hace un calor insoportable en la barraca.

Cuando el rabino dice “*con el consentimiento del Todopoderoso*”, me siento transportado a otro mundo. Me parece estar sentado en alguna parte de una catacumba en España. Veo la hoguera y al funesto Torquemada, a los desafortunados judíos que ardieron por la Santificación del Nombre (de Dios). El humo de los quemados va directo al Cielo. Escucho el *Shemá Israel* transportado por el humo y, luego, a personas envueltas de negro, que vienen con sus rostros cubiertos a la catacumbas.

“¡Rezamos junto con los pecadores!”, gritan las figuras de negro. Un grito terrible asciende desde las imágenes. Escucho al rabino diciendo: “*Desde este Iom Kipur hasta el próximo*”.

Y súbitamente todo se silencia. Una quietud mortal prevalece en la barraca: nadie ora, nadie solloza. Como si las lenguas de cada uno estuviesen atadas.

Sólo escuchamos el espantoso grito que proviene de afuera. Las mujeres están siendo llevadas a los hornos por el camino de los alambrados. El sonido de los motores de los camiones es ahogado por los llantos de las mujeres desnudas. Están siendo llevados seres queridos de muchas de las personas que están en la barraca. Todos están inmóviles, tratando de descubrir la voz de la amada entre los gritos. A través de los portones abiertos vemos a las víctimas levantar sus manos hacia el cielo y rogar por piedad. Las mujeres ven a los hombres en la barraca. Sus gritos son cada vez más altos. Todos los que están adentro están petrificados.

El rabino es el primero en despertarse. Interrumpe el *Kol Nidré* y comienza el servicio matinal: “*Permítenos juntar nuestras fuerzas para la santidad de este día*”.

Su voz es escuchada en el silencio de las barracas como una respuesta a los gritos de las mujeres. Su voz resuena, y cuando llega a las palabras “*y quién (perecerá) por el fuego*”, un lamento es arrancado de cada garganta: “¡y quién por el fuego!”.

La frase “quién por el fuego” llega como proveniente del otro mundo.

El rabino continúa, pero su voz es ahogada por los gritos trágicos de “quién por el fuego”, como si los judíos quisieran apagar el terrible fuego con sus palabras.

Pero los motores no dejan de retumbar. Cada vez más víctimas son sacadas para ser quemadas.

“¡Quién por el fuego!”, no deja de gritar la congregación. Las voces de las condenadas se mezclan con las plegarias de los hombres. Como si estuviese hipnotizado, cada uno grita: ¡“Quién por el fuego!”, como rezando para ser también quemado.

En medio de la oración interrumpe la voz del *shofar*:

*Tekiá, shevarim, truá.*

*Tekiá gdolá.*

El *shofar* despierta a los hombres como de un sueño. Al principio, la barraca está tranquila. Escucho a mi corazón golpear. Pronto, toda la multitud solloza. Las voces de las mujeres desnudas llegan al Cielo. La muchedumbre solloza suavemente.

En el bloque donde rezábamos, cerca del horno que había sido transformado en podio, el rabino yace envuelto en su *talit*. El alma del pastor ha partido.

El fuego arde en los leños del crematorio toda la noche; los hornos no son lo suficientemente grandes.

**Ruth Yolanda  
Artziniega**

# Mauthausen, Dachau, Bergen-Belsen, Theresienstadt, Sobibor, Treblinka, Auschwitz...\*

*Aquí se rompen las cuerdas de todos  
los violines del mundo.*

LEÓN FELIPE.<sup>1</sup>

...[E]xterminio, aniquilamiento, destrucción...

Eso aconteció.

Eso tuvo lugar en el mundo.

Eso cuyo horror ninguna palabra aproxima

ni mente imagina

ni lengua dice.

Eso los testimoniantes<sup>2</sup> se esfuerzan en triturar, desgajando fragmentos de sus carnes

de testimoniantes y Memorias “vestigadas”<sup>3</sup> de sus sangres de testimoniantes de eso.

Y desde sus llagas de testimoniantes ponen empero entrañas al “*Stück*”, pieza, a la que se les quiso reducir. Ponen rostros a la infamia del número grabado en sus antebrazos y nombres...

Oro, Baruj, Diamante, Dino, Sam, Estherina...

**Ruth Yolanda Artziniega**, Secretaria General de JEAA (Judéo-Espagnol A Auschwitz).

\* Prólogo al segundo tomo de *Libro de los testimonios. Los sefardíes y el Holocausto*, de Salvador Santa Puche.

<sup>1</sup> Felipe, León. “Auschwitz”, en *Anthologie bilingue de la poésie espagnole*. Paris, La Pléiade, Gallimard, 1995, pp. 622-625.

<sup>2</sup> Agradezco a Salvador Santa Puche el empleo de este término en lugar de “testigo” y me permito tomárselo prestado por la amplitud intensiva que conlleva.

<sup>3</sup> Sephiha, Haïm-Vidal. Poema “Nébuleuse de la mémoire”, en *Los Muestrros*. N° 6, mars 1992, pág. 80.

...[S]ovre los montones de pedasikos de kalavrinas  
de los mijos.<sup>4</sup>

Míos de una lengua... casi la misma... que lleva inflexiones de exilio y acentos  
impuestos por siglos de pérdida:

*Torno i digo*  
*Ke va ser de mi*  
*En tierras ajenas*  
*Yo me vo morir.*<sup>5</sup>

*Byervos djudyos* calcinados en gargantas de abuelos... padres... nietos... Manan-  
tiales atacados en su esencia misma, en las generaciones arrasadas. ¿Quién para  
consolar, con sus dulces entonaciones, a los chiquiticos de hoy?

*Durme, durme hermoso hijiko*  
*Durme, durme kon sabor.*<sup>6</sup>

“En apenas cinco años, la lengua sefardí perdió al 90% de sus hablantes”, nos  
recuerda Salvador Santa Puche en su excelente trabajo, que ofrece –con razón–  
un espacio preponderante a las voces testimoniantes que se abren paso desde  
la inmundicia que los engulló. Voces que –una a una– van extrayendo, desde  
donde el despiadado quebranto de lo humano dejó su huella, lo humano que  
centellea en el cieno.

*Cuando el trabajo nos libere*  
*Volveremos a casa.*

Cantaba junto a sus compañeros Haïm-Vidal Sephiha, y así, casi sin darse cuen-  
ta, en un inaudito acto de resistencia burlesco, respondían al escarnio de:

*Arbeit Macht Frei* (Trabajar Libera)<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Asséo, Henriette. *Attila Ecologique*, poema traducido al judeo-espagnol por Haïm-Vidal Sephiha. Ver: Sephiha, Haïm-Vidal. *Le Judéo-Espagnol*. Paris, Editions Entente, 1986, pp. 44-45.

<sup>5</sup> *Arvoles yoran por luvias*, canción judeo-española que Flory Jagoda entonó en la ceremonia de inauguración de la laja en judeo-español, el 24 de marzo de 2003, en Auschwitz-Birkenau.

<sup>6</sup> Nana judeo-española.

<sup>7</sup> Sephiha, Haïm-Vidal. “Résister en chantant. La dérision de la dérision”, en *Traces*. N° 12, 1985. Paris, pp. 106- 109.

O Felicio de Salónica, que en Auschwitz le gritaba en francés a Primo Levi: “*¡L’année prochaine à la maison! ..¡À la maison par la cheminée!*” (“¡El año que viene, a casa!... ¡A casa, por la chimenea!”), y que volvía –junto con sus conciudadanos– a dar golpes rítmicamente con los pies y a embriagarse de canción.<sup>8</sup>

O Max Jacob, que agonizando de una neumonía en Drancy, pide como última voluntad *un cache nez* (un tapanarices), bufanda que conlleva la terrible marca de una fisonomía -en su caso- difícil de esconder.

En la opera que Victor Ullmann creó en Theresienstadt<sup>9</sup> en 1943, el arquetipo de “La Muerte” se reconoce vencida por no poder matar a “La Risa”. Esto no impidió que él fuera asesinado el 18 octubre de 1944, en Auschwitz-Birkenau.

Pero hay, asimismo, otros muchos aspectos de lo casi inhumano a fuerza de ser humano que éste o aquél, y como si de nada fuera, realizaron en medio de la degradación más absoluta.

Jo Wajsblatt necesita inventar una palabra nueva que nombre el acto de su amigo de 16 años, que acompaña a la muerte a su hermanico seleccionado para la cámara de gas.<sup>10</sup>

Imre Kertész se interroga acerca de la figura del llamado “señor maestro” y, aunque suene a siniestro sarcasmo, sobre la empresa fructuosa que fue Auschwitz en materia de santos.<sup>11</sup>

A nosotros nos incumbe, hoy, oír todas estas voces y todos estos gritos, escuchar todos estos versos. Son el nervio vivo de nuestra especie humana.

“*¡Je suis vivante!*” “*¡Estoy viva!*” grita desde la torreta de Birkenau Marceline Loridan Ivens –por intermedio de Anouk Aimée– en su película *La praderica de los abedules*.<sup>12</sup> Así, la sobreviviente Marceline realiza el más íntimo anhelo de *kada uno i uno* de los sobrevivientes: gritar “*¡Estoy vivo!*” allí mismo donde se dispuso su muerte.

<sup>8</sup> Levi, Primo. *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik Editores, 1998, pág. 77.

<sup>9</sup> Theresienstadt fue, durante un tiempo, un campo-vitrina para recibir a la delegación del Comité Internacional de la Cruz Roja.

<sup>10</sup> Relatado en *Ke este lugar...*, documental de la ceremonia de inauguración de la dalle en judeo-español, en Auschwitz-Birkenau, el 24 de marzo de 2003. Es una coproducción Naimadoc-JEAA.

<sup>11</sup> Kertész, Imre. *Kaddish pour l’enfant qui ne naîtra pas*. Actes Sud, 1995, pp. 56-65.

<sup>12</sup> *La petite prairie aux bouleaux* (La praderica de los abedules) es la traducción de Birkenau y el título del documental-ficción que Marceline Loridan-Ivens realizó en 2003, en el campo mismo donde fue internada.





**Mariano  
Horenstein**

## Psicoanalizar después de Auschwitz\*

*Callémonos al menos por una temporada.*

GEORGE STEINER.

l)

Auschwitz marca un punto de quiebre en la civilización occidental, la misma que dio lugar –apenas medio siglo antes y en el mismo territorio– al psicoanálisis. Enzo Traverso, en un lúcido trabajo que da cuenta del estado de la reflexión intelectual acerca de Auschwitz, lo califica como “*una ruptura de la humanidad y un desgarramiento de la historia*”.<sup>1</sup>

Aquello a lo que se alude mediante la nomenclatura alemana de la localidad polaca de Oswiecim –Auschwitz– representa una inflexión, una ruina en el corazón de la civilización y no apenas un episodio más –por horroroso que pueda haber sido– en una supuesta evolución de la razón y el progreso. No se trata aquí de un “retorno” a la barbarie ni de un traspie ocasional en el domeñamiento al que la civilización confina lo pulsional. Tampoco se trata de competir por un lugar de privilegio en los cómputos de la muerte: han habido genocidios antes (aun cuando el término no hubiera sido inventado todavía), los han habido después. Auschwitz no se refiere tan sólo a una “cuestión judía”, sino que atañe a la especie humana en su conjunto. Aquello que elegimos nombrar como “Auschwitz” –de manera, quizás, insuficiente– es un *unicum* considerado por muchos (Levi, Mate, Arendt, Wiesel, Lanzmann y un largo etcétera) como epí-

**Mariano Horenstein**, Psicoanalista. Director de *Docta. Revista de psicoanálisis*.

\* Trabajo ganador del premio “Maximiliano Bergwerk”, dedicado a la articulación teórico-clínica entre el psicoanálisis y los genocidios. En: *Docta. Revista de psicoanálisis*. Figuras del mal. Año 6/Otoño 2008. Córdoba, Asociación Psicoanalítica de Córdoba, 2008.

<sup>1</sup> Traverso, Enzo. *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona, Herder, 2001, pág. 11.

tome de cualquier genocidio;<sup>2</sup> se diferencia de otros a la vez que –quizá desde el extremo– permite comprenderlos también. La especie esclarece al género en Auschwitz, que adquiere –entonces– el valor de un laboratorio de experimentación acerca del sujeto humano. Un laboratorio extremo, por supuesto, pero en psicoanálisis estamos familiarizados con la investigación de los márgenes que iluminan el centro, con el trabajo con los restos: es la psicopatología la que ilumina la “normalidad”. Lo que sucedió en Auschwitz ofrece, así, al pensamiento una tarea interminable que no ha cesado aún.

Según Imre Kertész, algún día –no demasiado lejano– se tomará conciencia de que Auschwitz es el acontecimiento traumático de la civilización occidental, el inicio de una nueva era.<sup>3</sup> Curiosamente o no –coinciden aquí las mentes más lúcidas del lado de las víctimas y las más críticas voces del lado de los victimarios–, Günter Grass llega a la misma conclusión: es un punto de ruptura y resulta lógico fechar la historia de la humanidad y nuestro concepto de la existencia humana con acontecimientos ocurridos antes y después de Auschwitz.<sup>4</sup>

Auschwitz no fue una explosión de masas enardecidas, un pogromo más o menos generalizado, sino una gigantesca operación de destrucción que surgió de una de las naciones más cultas del planeta y en la que se aplicó la tecnología industrial de su tiempo. No fue obra de algunos cuantos psicópatas, sino que –por acción u omisión– millones de personas colaboraron para que ello sucediera. Auschwitz fue un producto de la modernidad, no un resabio inquisitorial, y aun cuando su enclave geográfico se hallara en Polonia, fue en ciudades como Berlín –donde se había fundado, apenas algunos años antes, el primer instituto de psicoanálisis– o Viena –metrópoli por la que el joven Hitler vagabundeaba, mientras Freud construía sus teorías– donde se incubó la “Solución

<sup>2</sup> Reyes Mate diferencia tres planos de singularidad: moral, histórico y epistémico. Desde el primero de ellos, aun habiéndose expresado en Auschwitz el mal a una escala inimaginable, no hay graduación del sufrimiento de las víctimas, toda víctima –más allá del genocidio que se trate– pide justicia. Hay consenso en cuanto a la singularidad histórica de Auschwitz, pues se trata allí de una matanza que no es medio de alguna razón política o económica, sino fin en sí mismo, además de ser la primera vez que un Estado decide eliminar a la totalidad de un grupo humano con todo medio técnico disponible, todo un pueblo detrás, una técnica acorde y una filosofía que lo justificaba; alcanza, asimismo, una desmesura no igualable históricamente; y la pretensión, señalada por Vidal-Naquet, de negar el crimen en el seno del crimen mismo. Desde el punto de vista epistémico, se trata –con respecto a Auschwitz– de un acontecimiento del que conocemos casi todo y, sin embargo, no podemos comprender; es el acontecimiento impensado que da que pensar. Ver: Reyes Mate, Manuel. *Por los campos de exterminio*. Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 61 y ss; Vidal-Naquet, Pierre. *Los asesinos de la memoria*. México, Siglo XXI, 1994.

<sup>3</sup> Kertész, Imre. *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*. Barcelona, Herder, 2002, pág. 26.

<sup>4</sup> Grass, Günter. *Escribir después de Auschwitz. Reflexiones sobre Alemania. Un escritor hace el balance de 35 años*. Barcelona, Paidós, 1999 (1ª ed.: 1990), pág. 13.

final”. El mismo contexto cultural que vio surgir el psicoanálisis, gestó el nazismo. Pero la empresa de aparear al psicoanálisis con el topónimo “Auschwitz” no está sólo justificada por la contemporaneidad de ambos. Se trata de permitir que la ciencia del sujeto se vea interpelada por aquel lugar donde determinada concepción del sujeto –o al menos, de la civilización que lo ha posibilitado– se hace trizas, se desvanece con el humo que expelen sus chimeneas.

En psicoanálisis, la palabra, lo simbólico, goza –por lo general y más allá de las variantes teóricas, nada desdeñables– de cierta virtud pacificadora: desde Anna O. y la brillante manera de definir lo que hacemos como “*talking cure*”, los psicoanalistas nos las vemos con palabras y contamos con palabras –la interpretación– para lo que no está aún puesto en palabras. ¿Qué sucede cuando no hay palabras o cuando éstas ya nada dicen, cuando algo del lenguaje se ha pervertido radicalmente? Los psicoanalistas, llegados a un punto imposible de obviar en el trabajo clínico y luego de ingentes esfuerzos por trabajar con lo que sí tiene nombre, por descamar capas superpuestas de sentido, nos las vemos indefectiblemente con lo “innombrable”.

Ahora bien, la vacilación con la que aludimos a esa cultura que menciona Kertész<sup>5</sup> –engendada durante el nazismo y sus consecuencias, sus regímenes pares o herederos o aun sus precursores– no hace más que poner en evidencia –en su multiplicidad– ese punto de indecibilidad: “*Shoá*”,<sup>6</sup> “Holocausto”, “Auschwitz”, “Destrucción de los judíos europeos”... son nombres que no existían al momento del hecho. Sólo un eufemismo, “*Endlösung*”, suponía las consecuencias que conocemos. Sólo la palabra del verdugo existía para nombrar lo innombrable. Las otras, intentos todos de explicación más o menos fallidos, vinieron después. Si se hubiera tratado tan sólo de la multiplicación exacerbada de pogromos, como el sucedido setenta años atrás y que –conocido como “*Kristallnacht*”– preludiara los acontecimientos por venir, podrían haberse puesto en marcha ciertas defensas que sólo lo que es posible nombrar permite

<sup>5</sup> Kertész, I., op. cit., pág. 69 y ss.

<sup>6</sup> La manera más extendida de nombrar el genocidio con la palabra “Holocausto” ha sido cuestionada con razón por Giorgio Agamben e incluso por quien la introdujera, Elie Wiesel. Su significado religioso de “sacrificio” exculpa a los victimarios y carga lo sucedido de un sentido tal que nos resulta inutilizable, y por eso, cuando lo mencionamos es entre comillas. “*Shoá*”, palabra hebrea que significa “catástrofe”, “tempestad”, y difundida mayormente a partir de la película homónima de Claude Lanzmann, encierra alguna opacidad mayor, lo que consideramos una ventaja, pero queda también presa del circuito religioso (en la *Biblia* implica, a menudo, un castigo divino) y judío (si bien los judíos fueron las víctimas por definición, no fueron las únicas). En contrapartida, de utilizar el eufemismo “*Endlösung*” estaríamos asumiendo la lengua del verdugo, con las características que luego puntuaremos. “Destrucción de los judíos europeos”, también título del libro capital de Hilberg, es –además de extenso y descriptivo– limitativo. Por ello preferimos, aun permitiéndonos acudir a los otros términos, el más acotado y enigmático “Auschwitz”.

esgrimir. Todos sabían lo que era un pogromo y todos conocían también –pudieran hacerlo o no– la manera de escapar de él.

“Esa cosa indecible que uno duda en llamar por su nombre se dice ‘Auschwitz’.”<sup>7</sup> Cuando nombramos “Auschwitz”, entonces, nos referimos a la metonimia de lo indecible, que adquirirá –a su vez– el triste privilegio de ser la metáfora absoluta del horror.

## II)

Además de intentar dar cuenta de Auschwitz, las disciplinas humanas se han visto sacudidas –aunque más no sea desde sus márgenes– por tal acontecimiento. Muchas de ellas se han permitido severos cuestionamientos acerca de la lógica que las constituye, la fortaleza de sus fundamentos y la viabilidad de sus prácticas.

1) El hermoso libro de Esther Cohen, *Los narradores de Auschwitz*,<sup>8</sup> brinda un panorama general sobre los testimonios que la literatura ha podido construir acerca de Auschwitz. Aparecen allí precursores<sup>9</sup> –“alertadores de incendio”, al decir de Benjamin–, como Kafka o Joseph Roth, o aquellos que registraron –paso a paso– la manera en que el nazismo pervirtió el lenguaje, como Victor Klemperer, o las víctimas directas que lograron hacer verdadera literatura a partir de sus testimonios incoercibles, como Primo Levi o Kertész, entre otros. En muchos sobrevivientes se encuentra el sentimiento de un deber animado por la pulsión de contar, de impedir que el sueño nazi de un crimen sin huellas o un acontecimiento sin testigos se cumpla. Desde la obra de un Nobel hasta los manuscritos enterrados por los *Sonderkommandos* de Auschwitz o los escritos arrojados sobre las paredes del gueto de Varsovia o los poemas descubiertos en el abrigo que amortajaba el cuerpo desenterrado de Miklós Radnóti o la poesía –en la que se le iba la vida– de Paul Celan introducen en la ingente literatura ficcional sobre la *Shoá* el aire frío de la verdad en carne propia. Auschwitz lleva a escribir, a intentar entender aquello que se sabe no será entendido, pero aun así... La literatura se ha hecho eco de lo sucedido en Auschwitz, y hoy es difícil no encontrar en la vidriera de novedades de cualquier librería algún libro en torno a la *Shoá* o al nazismo o a la Segunda Guerra. Pero a la vez –y más allá de las temáticas que Auschwitz le haya acercado– la literatura misma, como forma artística, se ha visto cuestionada. La conocida sentencia de Adorno “Escribir un

<sup>7</sup> Jankelevitch, Wladimir, citado en: Reyes Mate, M., op. cit., pág. 55.

<sup>8</sup> Cohen, Esther. *Los narradores de Auschwitz*. México, Fineo & Lilmod, 2006.

<sup>9</sup> En el sentido borgeano de *Kafka y sus precursores* o en el muy freudiano “*nachträglich*”; es decir, cuando lo posterior funda o resignifica lo ya acaecido

*poema después de Auschwitz es un acto de barbarie*<sup>10</sup> interroga el sentido de la literatura toda, del acto mismo de la escritura. Este cuestionamiento radical es necesario, aunque quizá valga más como pregunta abierta, como llaga que no debe ser suturada, que como proscripción general, y así ha sido entendido por escritores tan disímiles como Günter Grass, quien habla de que el mandamiento de Adorno sólo puede refutarse escribiendo<sup>11</sup> –pero se trata de escribir con la vergüenza como fondo, asumiendo el peso de las palabras dañadas–, o Primo Levi, quien cuenta que –y en esto coincidirá Kertész–<sup>12</sup> después de Auschwitz no se puede escribir poesía que no trate de Auschwitz.<sup>13</sup> El mismo Adorno se retractó de su anatema al encontrar lo que Celan pudo hacer con la experiencia de Auschwitz antes que lo terminara de devorar el río. Desde las entrañas mismas de una literatura en carne viva, ésta se deja conmover por la *Shoá*, admite los cuestionamientos a su valor o existencia que representa la existencia de verdugos “*que también escriben poemas*”.<sup>14</sup>

2) La filosofía se ha visto, sin duda, conmovida por Auschwitz. Agamben sostiene que la ética ha fracasado ante Auschwitz, que “*casi ninguno de los principios éticos que nuestro tiempo ha creído poder reconocer como válidos ha soportado la prueba decisiva, la de una Ethica more Auschwitz* demuestra”. Auschwitz descompleta como una interpretación lacerante a cualquier disciplina con la que se enfrente. Interpreta desde su silencio, desde el testimonio de sus víctimas, desnuda la impotencia del pensamiento y pone a prueba a aquellos que se permiten escuchar ese clamor mudo.

Reyes Mate, en sus lúcidos análisis de la filosofía después de Auschwitz, dice que “*la razón no puede ya pensarse en abstracto, y en la medida en que se piensa concreta y contextualmente, se topa con Auschwitz*”.<sup>15</sup> Muestra las huellas de la *Shoá* en la filosofía actual: ni el existencialismo sartreano, ni la crítica radical a la filosofía de Arendt, ni el desconstruccionismo de Derrida o el posmodernismo de Lyotard habrían existido sin Auschwitz. Cada vez más, dice, se lee a clásicos como Kant, Nietzsche, Hegel o Heidegger con el telón de fondo del nazismo.<sup>16</sup> La filosofía se ha dejado interpelar por Auschwitz hasta el punto de rastrear entre sus corrientes aquellas que, como el viejo idealismo,<sup>17</sup>

<sup>10</sup> Traverso, E., op. cit., pág. 133.

<sup>11</sup> Grass, G., op. cit., pág. 24.

<sup>12</sup> Kertész, I., op. cit., pág. 66.

<sup>13</sup> Mesnard, Philippe. “Un texto sin importancia”. Introducción a: Levi, Primo. *Informe sobre Auschwitz*. Barcelona, Reverso Ediciones, 2005, pág. 45.

<sup>14</sup> Celan, Paul. *Obras completas*. Madrid, Trotta, 2004.

<sup>15</sup> Reyes Mate, M., op. cit., pág. 162.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, pp. 161-162.

<sup>17</sup> Reyes Mate, Manuel. *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid, Trotta, 2003, pág. 69.

conducirían –a sabiendas o no– a las cámaras de gas, según anunciaron aquellos que pudieron vislumbrar lo que se avecinaba, como Rosenzweig, Benjamin o Kafka. La historia de la filosofía es el registro de los ecos de Auschwitz. No hay pensamiento inocente, y el impacto de Auschwitz en la reflexión filosófica está lejos de haber cesado aún.

3) Pero si hay una disciplina en la que Auschwitz ha impactado ruidosamente es en el Derecho. Y ello ha sucedido en una doble vía: cuestionando –por una parte– las ideas de justicia y legalidad,<sup>18</sup> pues los crímenes nazis –recordémoslo– se inscribieron en la más absoluta legalidad, por parte de un gobierno legitimado por la voluntad popular, la sanción de las leyes raciales de Nüremberg, la aplicación de las mismas a través de una maraña de reglamentos perfectamente válidos.<sup>19</sup>

Por otro lado, ante la novedad que irrumpía en el corazón de la civilización, se hizo necesaria la creación de nuevas categorías jurídicas a partir de Auschwitz, tales como la de “genocidio”<sup>20</sup> u otra que también se forja a la luz del fuego de los crematorios: la noción de “crimen contra la humanidad”;<sup>21</sup> por definición, imprescriptible. Como afirma Wladimir Jankelevitch, al no tener el Derecho formas de ley en condiciones de contestar la escala de Auschwitz, los crímenes de la *Shoá* permanecen imprescriptibles.<sup>22</sup> El Derecho, reducido a la impotencia ante lo impensado, reaccionó con tipos delictivos nuevos, asumiendo –a la vez– que enfrentaba un problema “*tan enorme que ponía en tela de juicio al Derecho mismo y le llevaba a la propia ruina*”.<sup>23</sup> Auschwitz hace estallar las categorías del mundo tal como se lo pensaba, cuestiona la misma idea de la responsabilidad (jurídica y subjetiva) y se convierte en un verdadero ataque al

<sup>18</sup> Alguien dijo, a propósito del juicio a Eichmann en Jerusalén y lo que éste desnudó –bajo la lente de Hannah Arendt– acerca de un oscuro y banal funcionario obediente de sus deberes, que antes había que preocuparse por quienes violaban la ley, pero a partir de ese momento, había que hacerlo por quienes la cumplían...

<sup>19</sup> Hilberg, Raul. *La destrucción de los judíos europeos*. Madrid, Akal, 2005.

<sup>20</sup> El término fue propuesto por un jurista judeopolaco, Rafael Lemkin, a finales de 1942 ó principios de 1943; es decir, poco después de que la “Solución final” cobrara forma en la Conferencia de Wannsee, de enero de 1942. Si bien da cuenta de masacres previas (la de los armenios, por ejemplo), el momento en que se produce su conceptualización y difusión está directamente relacionado con Auschwitz.

<sup>21</sup> Reconocido por primera vez en el Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Nüremberg, en 1945, designa un crimen de una magnitud tan especial que no encuentra cabida en los conceptos legales hasta entonces forjados. Ver: Reyes Mate, M. *Memoria...*, op. cit., pp. 212-213.

<sup>22</sup> Fuchs, Jack. *Dilemas de la memoria. La vida después de Auschwitz*. Buenos Aires, Norma, 2006, pág. 80.

<sup>23</sup> Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Homo sacer III. Valencia, Pre-Textos, 2005, pág. 18.

fundamento del Derecho mismo –tal como lo ha estudiado Pierre Legendre–, desarticulando la construcción de todo el sistema jurídico occidental (el que se funda desde el judaísmo, por la vía del cristianismo hasta el Derecho romano, en la ligadura genealógica con la Referencia fundadora). Así, la ley, “*degradada, bajo el régimen nazi, a un gesto contable de esencia carnicera*”<sup>24</sup> por el “*asesinato genealógico*”<sup>25</sup> que implicó la Shoá, aparece cuestionada en sus mismos fundamentos. Esa vacilación de una ley fundante y ordenadora se advierte también en la proliferación metastásica de reglamentaciones y decretos que caracterizó al nazismo (tanto como a las dictaduras latinoamericanas), la degradación de una ley que pacifica y ordena en reglamentos que sólo dan coartadas a los verdugos y a sus cómplices para encubrir su participación personal en el crimen. Como sabemos también por la clínica del obsesivo, un exceso de reparo reglamentario encubre –a menudo– una quiebra radical en el registro de la ley.

Seguramente los grandes sistemas jurídicos no se han visto conmovidos por Auschwitz y los teóricos positivistas continúan su trabajo acrítico, pero desde los márgenes se han alzado voces que marcan un punto de duda, de inconsistencia, en el corazón mismo del Derecho. Abren allí una brecha que no se sutura sólo con más Derecho, con nuevos tipos delictivos, sino que lo cuestiona en sus fundamentos. Los vencidos de la historia –como hubiera querido, quizá, Benjamin– interpelan, con su testimonio y con su misma existencia, a una disciplina que nada pudo hacer para evitar Auschwitz, y poco, para castigar a sus ejecutores.

4) En 1989 apareció un libro de sociología escrito por Zygmunt Bauman, llamado *Modernidad y Holocausto*.<sup>26</sup> Se trata de un sesudo análisis de las interacciones sociales que posibilitaron la ejecución de la Shoá; podría pensarse, incluso, de una lectura más, brillante, meditada, en clave sociológica –esta vez–, del “Holocausto”. Sólo que Bauman maniobra para extraer al genocidio del campo de la anomalía o del retroceso, del fracaso de la racionalidad moderna y del reflujo de la civilización, para considerarlo como su “efecto directo”, como un producto típico de la racionalidad moderna, una experiencia de laboratorio que la desnuda en sus notas esenciales. Luego de analizar con pericia los mecanismos de la modernidad presentes y necesarios, en victimarios y víctimas, para

<sup>24</sup> Legendre, Pierre. *Lecciones VIII. El crimen del cabo Lortie. Tratado sobre el padre*. México, Siglo XXI, 1994, pág. 22.

<sup>25</sup> “*El tránsito al acto hitleriano –dice Legendre–, con respecto al intento de exterminar a los judíos, constituye también un gesto de condena a muerte en la dirección del sistema de la ley en la cultura.*” En: Ídem.

<sup>26</sup> Bauman, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Toledo, Sequitur, 1998.

que haya podido suceder lo que sucedió, luego de confrontar la experiencia recogida por los historiadores y lo que ha podido saberse del hombre en experimentos clásicos de psicología social, desnuda los vínculos del “Holocausto” con la burocracia moderna y su perfecto e inquietante isomorfismo con la modernidad. Bauman incluye, también, la dimensión de la responsabilidad en las conductas analizadas. No es casual que comience hablando de sociología y termine escribiendo acerca de ética. Pero va un paso más allá en el desmontaje de un acontecimiento que piensa tan singular como normal: apunta su análisis a la sociología misma y a sus presupuestos. El objeto de estudio mira a la disciplina que lo estudia, la cuestiona, y la sociología no volverá a ser la misma luego de la *Shoá*.

5) ¿Cómo transmitir lo implicado en la *Shoá*? ¿Qué hacer con sus “enseñanzas”? Ésas parecen ser las preguntas que orientan un lúcido ensayo de Joan-Carles Mèlich, donde se permite repensar la pedagogía a la luz de Auschwitz. Y allí, siguiendo el rastro de las víctimas, su voz inaudible, oyendo al testigo recrear la existencia perdida de quienes no volvieron de los campos, pensar la viabilidad de una “*pedagogía more Auschwitz demonstrata*”.<sup>27</sup> Mèlich aboga por una pedagogía y una ética configuradas a partir de los relatos del “Holocausto”, fundamentalmente relatos de una ausencia, de una “*ausencia del testimonio*”<sup>28</sup> que es preciso transmitir. Se trata –dice en una inquietante aproximación a nuestra práctica– de aprender a escuchar el silencio, pues es allí donde se “muestra” el grito de la víctima.<sup>29</sup> Resuena en estas ideas el otro mandato de Adorno: educar para que Auschwitz no se repita.<sup>30</sup> La pedagogía –en la enseñanza de cualquier contenido– no puede seguir siendo la misma a partir de tal calamidad.

6) Desde los gritos expresionistas de Munch o el destilado progresivo de las imágenes de Rothko hasta la vanguardia más radical, como la evidenciada en *Schibboleth*, “apenas” una grieta convertida por Doris Salcedo en instalación artística en la *Tate Modern* o las provocativas muestras que –más cerca nuestro– ha organizado Nicola Costantino, utilizando su grasa corporal para confeccionar jabones, o el cómic *Maus*, de Art Spiegelman;<sup>31</sup> del vacío mostrado por Malevitch a las imágenes imaginadas por Pink Floyd en *The Wall*; del *body art* al arte conceptual; desde

<sup>27</sup> Mèlich, Joan-Carles. *La ausencia del testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*. Barcelona, Anthropos, 2001, pág. 18.

<sup>28</sup> Tal es –en efecto– el nombre de su libro, rico en resonancias, tanto acentuando el genitivo subjetivo como el objetivo: falta del testimonio, testimonio que hace patente una falta e, invirtiéndolo, testimonio de una ausencia.

<sup>29</sup> Mèlich, J. C., op. cit., pág. 27.

<sup>30</sup> Traverso, E., op. cit., pág. 154.

<sup>31</sup> Spiegelman, Art. *Maus* (2 vols.). Buenos Aires, Emecé, 2006.



Resnais hasta Spielberg, pasando por Lanzmann o Benigni; de Camus a Jonathan Littell, de Celan a Gelman, de Beckett a Perec, la *Shoá* ha impregnado como ningún otro acontecimiento al arte contemporáneo.<sup>32</sup> El psicoanalista Gérard Wajcman, en un lúcido texto, ha afirmado –refiriéndose al arte de la segunda mitad del siglo pasado– que “*todo cuerpo representado, toda figura, todo rostro, de hecho toda imagen y toda forma estarían atravesados hoy, de una manera o de otra, por los cuerpos liquidados de Auschwitz*”<sup>33</sup> y, avanzando aún más en esa línea, reserva el nombre de “arte” sólo a aquel que toma la catástrofe como referente último, el que no pasa por alto la cuestión de los campos. Una suerte de vibración fósil, las cámaras de gas, resuena –entonces– detrás de cada obra contemporánea, más allá de toda cuestión de género, tema o estilo.<sup>34</sup>

Al arte le es más sencillo cuestionarse. Siempre por delante en cuanto a su capacidad anticipatoria, el arte ha anticipado<sup>35</sup> y –a la vez– se ha hecho eco de Auschwitz y lo que éste encierra de irrepresentable, de impensable, de “inasumible”.

En la línea que venimos puntuando, Kertész ha dicho que habría que inventar Auschwitz, prepararlo en el lenguaje como acontecimiento fundacional. “*Auschwitz –dice– obliga a repensar todo, la antropología, la cultura, la ética, la educación, la religión.*”<sup>36</sup> Está asumido que Auschwitz plantea problemas morales inéditos, pero también –dice Reyes Mate en una línea similar–<sup>37</sup> hace preguntas aún no contestadas a la antropología, a la política y a la ciencia. Así como Auschwitz ha puesto en cuestión el concepto de Dios,<sup>38</sup> también obliga a repensar lo humano. Auschwitz implica una ruptura con el ideal ético ilustrado y con la concepción del sujeto moderno.<sup>39</sup> “*El animal racional, el homo faber, el homo ludens, el animal simbólico (...) todos mueren en los hornos de Auschwitz.*”<sup>40</sup> Y el sujeto construido trabajosamente por el psicoanálisis desde hace más de un siglo, ¿podría haber salido indemne? ¿Cómo no va a morir también en Auschwitz el *homo analyticus*, o al menos, resultar tan severamente dañado que nos obligue a repensarlo? ¿Obliga Auschwitz a repensar el psicoanálisis? Ésas son las preguntas que, sin pretender responderlas, guían nuestra reflexión.

<sup>32</sup> Incluso retroactivamente, pues obras como las de Munch o Malevitch, en las que se advierten las huellas del horror, no habían sido creadas aún...

<sup>33</sup> Wajcman, Gérard. *El objeto del siglo*. Buenos Aires, Amorrortu, 2001, pág. 186.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, pp. 186-187.

<sup>35</sup> Virilio, Paul. *El procedimiento silencio*. Buenos Aires, Paidós, 2001, pág. 52.

<sup>36</sup> Mèlich, J. C., op. cit., pág. 22.

<sup>37</sup> Reyes Mate, M., *Por los campos...*, op. cit., pág. 93.

<sup>38</sup> Concepto de Hans Jonas, en: Mèlich, J. C., op. cit., pág. 47.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, pág. 45.

<sup>40</sup> *Ídem.*

## III)

El psicoanálisis, por supuesto, se ha visto tocado. De hecho, la mayor parte de los pioneros debieron huir debido al nazismo y puede entenderse el mapa de las genealogías y filiaciones analíticas y el de las corrientes posfreudianas como subproductos de la diáspora a la que fueron forzados los psicoanalistas por el nazismo.<sup>41</sup> Pero a diferencia de las disciplinas mencionadas anteriormente, que desde algunos de sus cultores se permitieron una reflexión acerca de las propias disciplinas a la luz de Auschwitz, el psicoanálisis se ha limitado mayormente a la aplicación de su formidable dispositivo terapéutico y de sus categorías teóricas para hacer inteligible Auschwitz, sus perpetradores, sus víctimas, incluso el comportamiento de la mayoría silenciosa que lo hizo posible. En ese sentido, como en una época solía hacer con el arte, el psicoanálisis ha “aplicado” su saber a Auschwitz.

Así, la mayoría de los trabajos –de por sí numerosos–<sup>42</sup> que desde el psicoanálisis recogen la experiencia de Auschwitz, lo hacen o bien desde la vertiente explicativa o bien desde la vertiente terapéutica (a través de la idea de “trauma” o de las vicisitudes identificatorias en sobrevivientes, por ejemplo; o en la transmisión de los ecos de Auschwitz hacia las generaciones sucesivas a la de las víctimas).

Existe una tradición, iniciada por Freud, en cuanto a la utilización del aparato conceptual psicoanalítico fuera del ámbito estrictamente clínico, donde encuentra su legitimidad, eficacia y consistencia originales. Tanto con respecto a obras de arte o literarias como a encrucijadas sociales o religiosas, el psicoanálisis no se ha privado de decir cosas, con mayor o menor fortuna, con mejor o peor recepción.

Si quisiéramos ubicar alguna articulación posible, alguna zona de superposición entre dos conjuntos, el del psicoanálisis –por un lado– y el de la *Shoá* –por el otro–, podríamos intentar aprehender también –en una vertiente casi socio-

<sup>41</sup> Un hecho tan aparentemente alejado de él, como la fundación de la Asociación Psicoanalítica Argentina, tenía entre sus motivaciones el construir un albergue científico a los refugiados de los totalitarismos europeos.

<sup>42</sup> Entre los que basta citar –a modo de ejemplos, tan sólo– los de Bettelheim, los de Ilany Kogan y Yolanda Gampel, los de Milmaniene, Gerson, Kestenberg, Bergmann, Langer, Laub y Auerhahn, Grubrich-Simitis, Benslama y Hounkpatin, Michel Granek, Rachel Rosenblum, amén de los dedicados al tema en el último congreso de la International Psychoanalytical Association (IPA). Es evidente que el tema es sensible en el mundo del psicoanálisis, y hacer una revisión bibliográfica exhaustiva se torna –por momentos– una tarea imposible y amenaza con diluir en un mar de citas nuestra propia enunciación. Ver, entre otros: Gampel, Yolanda. “El dolor de lo social”, en *Dolor Social, psicoanálisis*. Vol. XXIV, N° 1-2. Buenos Aires, ApdeBA, 2002; Granek, Michel. “Malaise dans la civilization après Auschwitz”, en *Revue Francaise de Psychanalyse*. Vol. 52, N° 6, 1988.

lógica— cómo afectó el nazismo al psicoanálisis, su proscripción como “ciencia judía”, la quema de los libros y la huida de Freud, la diáspora de la primera generación de analistas centroeuropeos (amén del exterminio de los que permanecieron en el Tercer *Reich*). También podríamos estudiar las complacencias políticas de Ernest Jones —en aras de “*salvar al psicoanálisis*”—<sup>43</sup> con el Allgemein Ärztliche Gesellschaft für Psychotherapy —el instituto de psicoterapia fundado por Matthias Göering, primo del lugarteniente hitleriano—, las oscuras ambigüedades de algunos psicoanalistas no judíos que permanecieron en Viena y también otra diáspora, la de analistas filonazis que anidaron en algunas asociaciones cercanas.<sup>44</sup> Acercando la lente más aún, podríamos hincar el diente sobre el papel de las asociaciones psicoanalíticas bajo la dictadura y cavilar acerca de cómo una práctica estructuralmente tan reñida con el poder como la nuestra, tan radicalmente “subversiva”, se las ve con las instituciones y la política en general.

Así, en una lectura del sintagma “*Shoá* y psicoanálisis”, utilizaríamos el conjunto “*Shoá*” para iluminar algunos aspectos del conjunto “Psicoanálisis”. Ahora bien, por lo general, la vía a la que más se acude en la extensa bibliografía psicoanalítica sobre el tema es la inversa; es decir, cómo, desde el conjunto “Psicoanálisis”, podemos entender algo que parece destinado a nunca entenderse del todo: la *Shoá*, sus causas y consecuencias. Allí, los psicoanalistas nos sentimos más cómodos y nos lanzamos con avidez a teorizar y a practicar nuestro saber, fundamentalmente por dos andariveles distintos:

1) Una encomiable línea de reflexión aparece junto al trabajo clínico con los sobrevivientes de la *Shoá* y sus descendientes de primera, segunda o tercera generación. Se “aplican”, así, los conocimientos del psicoanálisis a mitigar el sufrimiento de las víctimas. Y surgen, así, sutiles descripciones de cuadros clínicos, del impacto del trauma en el psiquismo, asimilaciones de la situación de los campos con las de la patología mental y toda una serie de conceptualizaciones que marchan hombro a hombro con la tarea asistencial y encuentran su prolongación en el trabajo con víctimas de genocidios más recientes, como los

<sup>43</sup> Roudinesco, Élisabeth-Plon, Michel. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 2005, pág. 410.

<sup>44</sup> El conocido y escandaloso episodio sucedido en el ambiente psicoanalítico brasileño años atrás puede entenderse como un eco tardío del nazismo, si consideramos la llegada a Brasil del filonazi Werner Kemper, quien fuera analista de Leao Cabernite, y éste —a su vez— de Amílcar Lobo, quien —recordémoslo— alternaba la asistencia a sus seminarios de psicoanálisis con las sesiones de tortura en las que participaba como médico. Como sabemos, en psicoanálisis, el retorno de lo reprimido es la otra cara de la represión, y el suceso escamoteado reaparece en la valiente denuncia efectuada por Helena Besserman Vianna y el no menor coraje mostrado por Horacio Etchegoyen, por entonces presidente de la IPA, al hacerle lugar. Ver: Besserman Vianna, Helena. *No se lo cuente a nadie. Política del psicoanálisis frente a la dictadura y a la tortura*. Buenos Aires, Pólemos, 1998.

perpetrados por las dictaduras latinoamericanas o por el régimen serbio en la ex Yugoslavia o en situaciones de tensión y riesgo extremos, como la que se vive en el conflicto israelo-palestino.

2) Otra vía de abordaje, también de notoria raigambre, es la de apelar al aparato teórico psicoanalítico para comprender cómo fue posible un hecho como la *Shoá*. Se han estudiado, así, la psicología del verdugo y la de la víctima, los procesos identificatorios, los fenómenos de masas y de sometimiento a un líder y un extenso etcétera. Esta vía –legitimada en numerosos trabajos desde Freud mismo–, por un lado, ha permitido situar al psicoanálisis como uno de los pensamientos más fecundos para entender los fenómenos humanos, pero –a la vez– si no se toman las debidas precauciones, puede caer en aquello que Freud nos advirtiera tempranamente: el psicoanálisis no es una *weltanschauung* (concepción del universo), y debemos cuidarnos de cualquier reduccionismo –aun del psicoanalítico– cuando se trata de fenómenos complejos y multideterminados. Así como ha estimulado el pensamiento, esta línea de trabajo –encolumnada, a menudo, bajo el nombre de “psicoanálisis aplicado” (al arte, a la cultura)– ha cometido, también, verdaderos dislates, generando la reacción de sobrevivientes, intelectuales y artistas que se sienten –a menudo, con razón– interpretados –los fenómenos que estudian, sus obras o ellos mismos– abusivamente y fuera de contexto.

De los trabajos desarrollados en las dos vías reseñadas, en general –resulta imposible, en este contexto, hacer una reseña pormenorizada– emerge como trasfondo cierta paradoja: por un lado, suele admitirse la inconmensurabilidad de Auschwitz, su carácter inaprehensible, de *unicum*, por usar la expresión de Levi; pero por otro, una vez aceptada su radical diferencia con cualquier otro fenómeno, se le aplican a su análisis las categorías teóricas psicoanalíticas habituales, como si se tratara de un hecho más.

#### IV)

En los testimonios de los supervivientes –o al menos, desde algunos testimonios *princeps*, los que podrían ser tomados casi como un material clínico de primera mano–<sup>45</sup> suele advertirse, sea con ironía o con irritación, contra la avidez con la que los psicoanalistas se han lanzado a explicar todo lo que pueda ser explicado. En tales testimonios se vislumbra, como fondo de sus lúcidos y dolidos análisis, cierta resistencia a la explicación.

Tomaremos entonces, como punto de partida, algunos fragmentos del testimonio de sobrevivientes de la *Shoá* no ya para servirnos de éstos para ilus-

<sup>45</sup> En ese sentido, Primo Levi decía que, para él, el acto de escribir equivalía a recostarse en el diván de Freud. Ver: Traverso, E., op. cit., pp. 184 y 202.

trar o aplicar nuestras teorías, cualesquiera que fueren, sino para “dejarnos enseñar”.<sup>46</sup> Pensamos que –de este modo– no nos alejamos un ápice de la tradición freudiana, dejándonos conducir por la palabra de los sujetos sufrientes hacia meandros de la subjetividad que la *Shoá* pone de manifiesto.

Si escuchamos a los sobrevivientes, nos encontramos perplejos ante una primera evidencia: no parecen tener demasiada consideración con lo que los psicoanalistas tienen para decir sobre la experiencia por la que ellos han transitado.<sup>47</sup> Esto es grave si pensamos que el psicoanálisis se precia de ser la disciplina que más ha iluminado la subjetividad contemporánea. Tomemos algunas citas de eminentes testigos de la *Shoá* como ejemplos de ello: luego de habernos alertado contra los “*freudismos mezquinos*”,<sup>48</sup> Primo dice con claridad: “*no creo que los psicoanalistas (que se han arrojado con avidez sobre nuestros conflictos) sean capaces de explicar este impulso* (de testimoniar). *Su saber ha sido elaborado y probado ‘fuera’, en el mundo que para simplificar llamamos ‘civil’: a él pertenece la fenomenología que describe y trata de explicar (...). Sus interpretaciones –aun las de quienes, como Bruno Bettelheim, han atravesado la prueba del Lager– me parecen imprecisas y simplistas*”.<sup>49</sup> Por su parte, Jean Améry escribe, refiriéndose al hecho que el pueblo de los poetas y los pensadores se haya convertido en criminal desde 1933 hasta 1945: “*hasta hoy me ha parecido oscuro y –a pesar de todas las laboriosas investigaciones de tipo histórico, psicológico, sociológico y político ya aparecidas y que todavía aparecerán– imposible, en el fondo, de aclarar (...). Todas las tentativas de explicación –en su mayoría, monocausales– fracasan del modo más irrisorio*”.<sup>50</sup> Luego, refiriéndose al sadismo de sus verdugos, dirá que era “*distinto del sadismo de los manuales de psicología en uso, distinto también de la interpretación del sadismo ofrecida por el psicoanálisis de Freud*”.<sup>51</sup> “*Yo estaba presente –dice Améry–. Ningún joven politólogo (podría haber dicho psicoanalista –agregamos nosotros– sin forzar demasiado las cosas...), por ingenioso que sea, puede venir a darme lecciones que resultan sumamente absurdas para cualquier testigo*

<sup>46</sup> A lo largo de este trabajo intentaremos hacer lo mismo con los artistas, esos avanzados exploradores que han encontrado una manera particular de acercarse a aquello que se desprende de Auschwitz y ante los cuales los psicoanalistas estamos siempre retrasados.

<sup>47</sup> Seguramente habrá otras opiniones, pero recortamos aquí aquéllas correspondientes a algunos testigos que se han ocupado de hacer pública su experiencia y sus reflexiones acerca de la misma.

<sup>48</sup> Levi, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona, Muchnik editores, 2000 (1ª ed.: 1989), pág. 23.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, pp. 73-74 (negritas nuestras).

<sup>50</sup> Améry, Jean. *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia, Pre-Textos, 2004, pág. 40.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, pág. 100.

ocular.”<sup>52</sup> Jack Fuchs, otro sobreviviente, se excusa diciendo que admira a los psicólogos que tienen respuestas para todo. Él no las tiene; en todo caso, piensa en el mejor modo de seguir formulando preguntas.<sup>53</sup> No hablamos de legos, sino de intelectuales sutiles que conocían la obra de Freud y que seguramente se hubieran confortado al encontrar ahí alguna respuesta para ese resto inexplicable que probablemente a tantos, como a Levi o Améry, les costara la vida.<sup>54</sup>

Kertész, aun siendo capaz de leer agudamente a Freud, descalifica las opiniones freudianas sobre el antisemitismo.<sup>55</sup>

Por otra parte, en el testimonio de los sobrevivientes siempre se arriba –tarde o temprano– a un punto en el que cesa cualquier posibilidad de explicación, en el que cualquier interpretación –aun la más avisada– se revela impotente, quizás imposible. Nosotros, como psicoanalistas, nos encontramos, así, con sujetos que no sólo albergan un saber acerca de ellos mismos y de lo que han vivido –como cualquiera de nuestros pacientes–, sino que también han atravesado una experiencia que roza con lo inimaginable, lo cual carga a sus relatos con el peso de un testimonio único. Se han convertido –muy a su pesar– en exploradores del límite, de los confines de la experiencia humana. Con nuestras categorías teóricas e instrumentos clínicos estamos en una evidente invalidez: no fueron concebidos para lidiar con eso que Auschwitz develó acerca de “*la especie humana*”, como decía Robert Antelme;<sup>56</sup> o más bien, de la “*conditio inhumana*” a la que se refería Améry.<sup>57</sup>

La teoría en psicoanálisis, sabemos, surge de una inextricable relación con la clínica, desde donde se la formula y en la que encuentra su validación última. Si evitamos tomar estos testimonios de sobrevivientes tan sólo como efectos de lo traumático vivido o como resistencias debidas a su compromiso subjetivo en los hechos –coartadas siempre a mano, para que los psicoanalistas no escuchemos–<sup>58</sup> y, sin contradecir las implicancias subjetivas –incluso, psicopatológicas– que puedan discriminarse en ellos, los tomamos –en cambio– como

<sup>52</sup> *Ibíd.*, pág. 41.

<sup>53</sup> Fuchs, J., *op. cit.*, pág. 145.

<sup>54</sup> Primo Levi, el optimista, se suicidó en 1987. Jean Améry, el escéptico, lo había hecho antes, en 1978. Entre ellos, son muchos los que redoblaron la verdad de sus testimonios sufriendos acabando con sus vidas: Paul Celan, Tadeusz Borowski, Sarah Kofman, Bruno Bettelheim, Stefan Zweig, el mismo Walter Benjamin...

<sup>55</sup> Kertész, I., *op. cit.*, pág. 60.

<sup>56</sup> Antelme, Robert. *La especie humana*. Montevideo, Trilce, 1996.

<sup>57</sup> Améry, J., *op. cit.*, pág. 39.

<sup>58</sup> Marcelo y Maren Viñar hablan de que se trata de una “*recuperación para un discurso médico-científico, recuperación tranquilizadora en la medida que invierte la realidad que abordamos y la somete a códigos conocidos. La literatura médica y psicoanalítica sobre los campos de concentración muestra que la misma realiza absolutamente esa reducción*”. Ver: Viñar, Marcelo-Ulriksen de Viñar, Maren. *Fracturas de memoria. Crónicas para una memoria por venir*. Montevideo, Trilce, 1993, pág. 49.

cuestionamientos dignos de ser escuchados, podríamos intentar efectuar una maniobra inversa a la habitual: esto es, en vez de aplicar el psicoanálisis a Auschwitz, aplicar Auschwitz al psicoanálisis.<sup>59</sup> Freud, imaginamos, no hubiera dejado de hacerlo. Si pudo escuchar a sus histéricas al punto de callarse –como en el pedido que le hiciera Emmy von N. y que diera origen, así, a la asociación libre–, ¿cómo no imaginar que se hubiera detenido a escuchar la voz, el sufrimiento, de las víctimas;<sup>60</sup> esa voz que, habiendo atravesado un dolor inenarrable, aparece como “*condición de toda verdad*”?<sup>61</sup>

Si Freud pudo, también, hacer espacio en la teoría a lo que la Gran Guerra sacaba a la luz y postular, así, una extraña “pulsión de muerte”, ¿cómo no pensar la atención que le hubiera prestado a Auschwitz, el espacio que le hubiera abierto en el seno de sus teorías? Sólo que, desde la perspectiva histórica, se advierte incluso cierta ingenuidad en el fundador del psicoanálisis –incrédulo y conocedor como pocos del alma humana– cuando está pronto a emigrar a Londres, luego de la llegada al poder de los nazis. Cuando éstos queman sus libros, dice con tristeza, no exenta de ironía: “es todo un progreso, en otra época me hubieran quemado a mí”... sin poder imaginar que bastaban apenas unos años –de haberse quedado en Viena después de 1938– para que sí, efectivamente, lo hubieran quemado también a él, luego de gasarlo, en lo que se advierten los beneficios de la revolución industrial a la que los nazis, a diferencia de los inquisidores medievales, pudieron apelar.<sup>62</sup>

Entonces –como decíamos– podríamos invertir la maniobra habitual del psicoanálisis aplicado –esto es, someter fenómenos extraclínicos a la lente rigurosa de nuestros conceptos– y, en vez de ello, “aplicar” la *Shoá* al psicoanálisis, ya no desde la óptica sociológico-científica más arriba enunciada, sino para intentar cernir si –y si es así, cómo– impacta la *Shoá* como situación de quiebre de la civilización, como cultura y como laboratorio extremo de la subjetividad en las categorías teóricas que constituyen al psicoanálisis mismo.

Podría argumentarse –quizá con justicia– por qué una disciplina que, más allá de su relativa juventud, se demuestra sólida y fértil tanto clínica como

<sup>59</sup> Aplicar al psicoanálisis un aparato conceptual extraanalítico debiera suscitar extrañeza: hacer extraños para nosotros mismos nuestros conceptos habituales y permitirnos, por esa vía, reinventarlos en cada ocasión.

<sup>60</sup> Y bien podríamos extender esta observación a lo que otros sujetos –desde un lugar también sufriente, pero, a la vez, resistente– tienen para decir acerca del psicoanálisis y que no siempre estamos dispuestos a oír: quienes militan teóricamente en los movimientos homosexuales, transexuales e intersexuales, entre otros. En sus críticas, muchas veces fundadas, se desnuda cuánto anida aún de prejuicio en una teoría innovadora y subversiva como el psicoanálisis.

<sup>61</sup> Cita de Theodor Adorno, en: Reyes Mate, M., *Por los campos...*, op. cit., pág. 119.

<sup>62</sup> En ese sentido, Heinrich Heine, tan admirado por Freud, fue un paso más allá de la ingenuidad freudiana: cuando se empiezan a quemar libros –decía–, se sigue con las personas...

teóricamente debería ser puesta en juego, cuestionada en sus fundamentos o en su legitimidad. “¿Es que acaso la física fue cuestionada por la producción de la bomba atómica –podría decir, indignado, un imaginario interlocutor–, o la biología ha sido puesta en duda por las barbaridades que ha dicho el racismo en su nombre?” Y podríamos responderle que quizá sí. Que aun con historias más antiguas y gloriosas que las de nuestra disciplina, muchas de éstas han sido cuestionadas, a veces por parte de sus mismos adalides. Baste recordar la frase de Oppenheimer –el inventor de la bomba atómica–, que habló de que en Hiroshima “la física conoció el pecado”. O la definición que dio Rudolf Höess, el último comandante de Auschwitz, acerca del nacionalsocialismo, que era –a su criterio– “biología aplicada”. O el papel elevado a un cuestionamiento disciplinario de la medicina, a juzgar por el rol de los médicos nazis y la utilización de sus saberes y prácticas al servicio de la muerte.<sup>63</sup> O el profundo cuestionamiento que recayó sobre la antropología al descubrirse el etnocentrismo y el carácter racista que caracterizaron su mirada durante décadas. Se trata, en realidad, de la pregunta sobre la ética inherente a cada saber. Y en pocas disciplinas la ética ocupa un lugar tan crucial como en el psicoanálisis, al punto que allí –con sus características particulares– deviene corazón mismo de su método.

## V)

Tamaña pretensión –reflexionar sobre el psicoanálisis, cuestionarlo a partir de la *Shoá*– excede, a todas luces, tanto los límites de este trabajo como las posibilidades de quien lo pergeña. Pero este punto de imposibilidad nos pone en la misma situación en que Auschwitz pone al pensamiento, que parece siempre impotente, siempre fragmentario y tentativo frente a un horror inconmensurable, difícil de cernir y resistente a la extracción de sus consecuencias. Entonces, tomaremos lo anterior como un programa de trabajo del que solamente ensayaremos algunas incursiones exploratorias, más destinadas a sembrar dudas en nuestras certidumbres que a llegar a conclusiones acabadas. Si se revela fértil la vía, cabe esperar profundizar esa tarea a futuro. A la par de poner en cuestión algunos conceptos fundamentales del psicoanálisis, que no parecen resistir indemnes el paso de los convoyes que van (siguen yendo) rumbo a Auschwitz, nos aproximaremos a algunos *impasses* de la teoría y la práctica analíticas, y desde ahí –para darle mayor fertilidad heurística a nuestra tarea–, a las maneras

<sup>63</sup> En 1947, al conocerse los horrores perpetrados por los médicos nazis, se establece un “Código de Núremberg”, que fija las condiciones en las cuales pueden llevarse a cabo ensayos sobre el hombre, constituyéndose en texto fundamental de la ética médica moderna; es decir, posterior a Auschwitz. Ver: Virilio, P., op. cit., pp. 78-79.



en que en otros campos se ha intentado abordar algo de lo que está en juego en Auschwitz.

1) Junto con la idea de lo traumático, del efecto sobre el psiquismo de las víctimas, la tríada freudiana recuerdo-repetición-elaboración –enunciada por Freud en uno de sus señeros trabajos sobre técnica–<sup>64</sup> ha sido y es uno de los puntos de referencia más habituales a la hora de pensar, desde el psicoanálisis, fenómenos como el que nos ocupa ahora. Surgida de la clínica, de un modo de ordenar y orientar el trabajo clínico analítico, ha sido extrapolada para hacer inteligibles catástrofes como Auschwitz. De hecho, no es casual que el último Congreso Internacional de Psicoanálisis, que tuvo lugar el año pasado, por primera vez en Berlín desde el período nazi, haya elegido por tema central al ternario antes enunciado. En líneas generales, y a riesgo de simplificar en exceso, suele entenderse que el trabajo analítico pasa por el recuerdo y la posterior elaboración, por el levantamiento de represiones que posibilitará la cura y dominará la repetición demoníaca, que medra allí donde el recuerdo se ausenta. Así, recordar –y redoblar ese trabajo a través de la *Durcharbeitung* de lo recordado– aparece como la alternativa más saludable frente al callejón sin salida de la repetición.<sup>65</sup> Fuera de la clínica, donde también podría ponerse en cuestión, en el campo social o histórico se presentan problemas. Podría pensarse que el recuerdo vivo de la masacre de los armenios a manos de los turcos otomanos podría haber funcionado como un antídoto contra la repetición, aunque diferenciada, del genocidio del pueblo judío.<sup>66</sup> Pero cada vez son mayores las evidencias de que una política del recuerdo activa en Europa –al menos, desde los años '70– no ha impedido que se tolerara –cuando no que se propiciaran abiertamente–<sup>67</sup> nuevos genocidios, y no en el remoto Tercer Mundo latinoamericano o africano, que también los hubo, sino en los Balcanes, en el corazón mismo de la Europa

<sup>64</sup> Freud, Sigmund. “Recordar, repetir y reelaborar. Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis II”, en *Obras Completas*. T. XII. Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

<sup>65</sup> Freud, Sigmund, 1914.

<sup>66</sup> Al parecer, ésa era –por la negativa– la idea de Hitler, quien –soñando con alguna inimpuntabilidad engordada de olvido– habría dicho, al comenzar el genocidio que infligió a los judíos: “¿quién recuerda hoy a los armenios?”.

<sup>67</sup> La defección de las tropas holandesas de la ONU en Srebrenica –que, habiendo prometido un “*safe heaven*” a los civiles que escapaban de los serbios, se retiraron, permitiendo una masacre, en la que murieron más de 6.000 personas– es sólo un ejemplo entre varios posibles. A esta altura es claro que el recuerdo, aun el militante, socializado y difundido globalmente, no ha sido antídoto suficiente contra la repetición. Basta tomar nota de los genocidios que asolaron el siglo XX luego de Auschwitz (Ruanda, Bosnia, Latinoamérica), la creciente judeofobia en el corazón de una Europa que aún no ha terminado de hacerse cargo de su responsabilidad en la *Shoá* o el preocupante ascenso de partidos radicales y xenófobos en países con tradición democrática (Suiza, Bélgica) para aceptar, sin duda alguna, que el recuerdo de Auschwitz contra nada ha inmunizado.

civilizada. La muy conocida frase de George Santayana –freudiana *avant la lettre*– escrita en las paredes de Dacha, “*Aquellos pueblos que no recuerdan el pasado están condenados a repetirlo*”, parece –al menos– insuficiente. Quizá no alcance con recordar para no repetir, salvo que consideremos el recuerdo en el sentido que Walter Benjamin plantea la articulación histórica del pasado. No significa, dice, conocerlo “*como verdaderamente ha sido*”, sino “*apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro*”.<sup>68</sup> Es decir –elegimos leerlo así–, apelar a un recuerdo menos contemplativo que militante, inconformista, que haga el intento –en cada época– de “*ganarle de nuevo la tradición al conformismo, que está a punto de avasallarla*”.<sup>69</sup>

La concepción de la historia de Benjamin –y la historia, en su capilaridad microfísica, es también nuestro territorio– implica contemplarla de la manera en que se muestra en el *Angelus Novus*, imagen de Paul Klee que Benjamin toma como figura alegórica: el ángel de la historia, arrastrado por una tempestad que representa el progreso, contempla horrorizado el pasado como un montón de ruinas. No es un detalle menor –en este contexto– que uno de los sentidos del término hebreo “*Shoá*” sea, precisamente, el de “tempestad”<sup>70</sup>; la *Shoá*/tempestad ha puesto de relieve, como ninguna otra cosa, la premonición benjaminiana: se trata de ruinas. Tanto en la historia macroscópica como en las historias mínimas de las que nos ocupamos a diario, se trata de ruinas. Wajcman lo dice con claridad: la ruina es un objeto freudiano, el objeto y la memoria del objeto. Pero la *Shoá* permite dar un paso más allá de la ruina, lo cual también es señalado por Wajcman –tal como aparece en el arte contemporáneo y en la película *Shoah*, de Claude Lanzmann–: también es “*la ausencia*” de ruinas, el agujero –en vez del desgarró– en la trama simbólica. Frente a la catástrofe de la historia –insistimos: en sus diversos planos, micro o macroscópicos– el recuerdo es, a todas luces, insuficiente.<sup>71</sup>

Por otra parte, una lección extraíble también del testimonio de los sobrevivientes –en la senda de Nietzsche–<sup>72</sup> es que para vivir también es necesario algún grado de olvido. Los recuerdos pueden hacer enloquecer. Es sabido que de quienes sobrevivieron a los campos de exterminio nazis, como recuerda el escritor y sobreviviente Aarón Appelfeld,<sup>73</sup> “*sólo aquellos que consiguieron*

<sup>68</sup> Benjamin, Walter. “Sobre el concepto de historia”, en *Discursos interrumpidos I*. Madrid, Taurus, pág. 51.

<sup>69</sup> Ídem.

<sup>70</sup> Wajcman, G., op. cit., pág. 22.

<sup>71</sup> Es una constatación clínica que, también en ese terreno, no siempre baste el recuerdo para impedir la repetición.

<sup>72</sup> “*Sin olvidar no hay manera de vivir*”, decía. Ver: Reyes Mate, M. *Por los campos...*, op. cit., pág. 66.

<sup>73</sup> Wardi, Dina. *La transizione del trauma dell'Olocausto. Conflitti di identità nella seconda generazione di sopravvissuti*, 1998.

olvidar pudieron vivir largo tiempo y los que poseían una memoria óptima murieron”. Jorge Semprún lo expuso con claridad desde el título mismo de una de sus obras: *La escritura o la vida*,<sup>74</sup> al relatar que tuvo que poner en barbecho su experiencia concentracionaria para reconectarse con la vida, hasta poder reintegrarla reflexivamente, cuarenta años después.<sup>75</sup> Semprún elige cuidadosamente el epígrafe de Blanchot que coloca al inicio de su obra: “*Quien pretenda recordar, ha de entregarse al olvido, a ese peligro que es el olvido absoluto y a ese hermoso azar en el que se transforma, entonces, el recuerdo*”. Muchos de los que hicieron de la memoria un deber ético y desembocaron en el callejón sin salida del suicidio quizá no pudieron entregarse a esa cuota de olvido imprescindible para la vida, y quizá no haya sido ése un ingrediente menor a la hora de acabar con sus existencias. Además de haber sido “preservado” por el totalitarismo estalinista luego de la liberación de Auschwitz, cierta distancia cínica le permitió –al parecer– a Kertész anclarse a la vida, al igual que a Vladek, el padre sobreviviente del guionista Art Spiegelman, retratado con maestría en *Maus*; lejos ambas posturas de la nobleza del deber de memoria ejercido, por ejemplo, por Levi.

Contamos –por fortuna– con los testimonios de los sobrevivientes, testimonios que no por ser numerosos deben hacernos olvidar que son una minoría absoluta de entre los testimonios posibles, no solamente frente a los verdaderos testigos –los “musulmanes” incapaces de testimoniar<sup>76</sup> o los gaseados sin pasar casi por el campo que “retrata” Lanzmann en su ausencia–,<sup>77</sup> sino frente a los miles que siendo capaces de hacerlo, prefirieron no dar cuenta de lo que (les) pasó. ¿Qué sucedió con tantos que eligieron voluntariamente la vía del olvido?

Frente al intento desesperado de los sobrevivientes que decidieron contarle todo para contrariar el presagio nazi de que nunca se sabría lo que ocurrió en Auschwitz (y en caso de sabérselo, no sería creído) encontramos, también, testigos mudos que no necesariamente testifican menos con su silencio que los que hablan con sus palabras. Alberga ese silencio –que tan bien muestra Lanzmann en su película– la “presencia del ausente”, la ausencia en la materialidad presente del relato como modo del recuerdo eficaz, de la memoria al menos como resistencia, si no barrera, frente a la repetición.

No pretendemos licuar el valor de la memoria ni de la pacificación que brinda el recuerdo de un trauma olvidado –pero vigente en el psiquismo–, sino tan sólo cuestionar cierta ligereza con que –a veces– en psicoanálisis pretendemos mudar repeticiones en recuerdos, sin lograr desarticular el componente gozoso

<sup>74</sup> Semprún, Jorge. *La escritura o la vida*. Barcelona, Tusquets, 2002.

<sup>75</sup> A Améry le llevó veinte años. Ver: Améry, J., op. cit., pág. 47.

<sup>76</sup> Agamben, G., op. cit.

<sup>77</sup> Reyes Mate, M. *Por los campos...*, op. cit.

que cimienta lo diabólico de la repetición. La memoria y su encarnadura personal, el recuerdo, no evitan necesariamente la repetición, y la elaboración se vuelve impotente. Aun así, no tenemos quizás otra posibilidad contra la repetición que esa exhumación del recuerdo; y si éste no basta, sabemos que el olvido basta aún menos. Quizás se trate de encontrar procedimientos, dentro y fuera del análisis, para que el recuerdo se torne memoria, y ésta devenga un mandato ético.

¿Qué sería recordar, entonces, en psicoanálisis? Probablemente no haya para tal pregunta una respuesta sencilla ni unívoca, pero entiendo que vale la pena dejarla abierta a partir de la lección de Auschwitz y la insidiosa identificación de nuestra praxis con los valores de la ciencia y, por ende, con los del progreso. Reyes Mate analiza esa deriva progresiva desde los aportes de Adorno y Benjamin y advierte –con Foucault–<sup>78</sup> que, para la Ilustración, la realidad es lo presente; entonces, lo ausente –lo fracasado, lo perdido, lo vencido– es irrelevante para el pensamiento. “*Pero –continúa– la memoria no es fundamentalmente un recuerdo del pasado, sino el reconocimiento de esa parte olvidada de la historia como parte de la realidad.*”<sup>79</sup> Eso ausente, según Adorno, es la expresión del sufrimiento pasado, y “*hacer hablar al sufrimiento es el principio de toda verdad.*”<sup>80</sup> El psicoanálisis surge como disciplina recogiendo ese resto expulsado por la lógica ilustrada, haciendo hablar al sufrimiento encerrado en los síntomas, dejándose subvertir por una verdad que aparecía contra todo pronóstico. Y en esa operatoria encontró una eficacia clínica arrasadora. Cabe preguntarnos, quizás, si no nos hallamos en una época de “reflujo” en ese sentido, donde nos hemos convertido en técnicos del recuerdo, en profesionales más o menos exitosos y postulantes siempre a punto de ser recibidos –sin serlo nunca del todo– en los salones de la ciencia, y si ello no ha mellado el filo de nuestro instrumento. Nos ocupamos de rescatar un pasado presente y sintomático, pero hemos perdido la luz con que el recuerdo “relampaguea en un instante de peligro”. El psicoanálisis ha dejado de ser una disciplina peligrosa –antes lo era, tanto para los analistas como para sus pacientes–, y de eso también se trata en la repetición.

2) Los psicoanalistas trabajamos con y sobre el lenguaje. Aun cuando pretendemos abordar lo insondable de la angustia o interpretamos el abanico de efectos que se despliega en una cura, lo hacemos a través del lenguaje. Al amor, que es efecto de la transferencia, lo conocemos a través del lenguaje. Tal como lo postulara Lacan en su lectura de Freud, el inconsciente está estructurado como un

<sup>78</sup> *Ibíd.*, pág. 169.

<sup>79</sup> *Ídem* (negritas nuestras).

<sup>80</sup> *Ídem*.

lenguaje, y el instrumental con el que operamos sobre él –la interpretación– es lenguaje, y por esto mismo, por ese isomorfismo, adquiere eficacia clínica. En la historia del psicoanálisis –sin embargo–, maestros de la talla de Freud, Lacan o Bion, luego de una confianza abrumadora en el trabajo significativo, terminan por reconocer siempre un punto de tope del lenguaje, un límite más allá del cual sólo puede aventurarse algo que se resiste al lenguaje y que, sin embargo, no podemos cernir sin él. Llámese “ombligo del sueño”, “O”, “Real”, tarde o temprano un analista se topa, en su reflexión teórica o en su cotidianeidad clínica, con ese borde. A veces se lo niega, a veces somos pretenciosos e imaginamos a la interpretación como un escalpelo todopoderoso que puede llegar a cualquier lado. A veces abusamos del lenguaje, al pretender nombrar lo que no se puede nombrar. No sería extraño que, como fruto de esa utilización excesiva del lenguaje, terminemos por anestesiar la palabra y hacer que ésta pierda su eficacia clínica.

Vivimos en una época donde la “narración” está en crisis y la comunidad de “oyentes” –tan cara a Walter Benjamin–, en peligro. Y el psicoanálisis ha de encontrar su legitimidad, en medio de esta crisis, como reducto de resistencia.<sup>81</sup> Entonces es problemático que, siendo como es una “cura de palabra”, las palabras pierdan su filo; y éstas sufren cierto desgaste si se las usa sin el debido cuidado, lo cual puede advertirse tanto en el habla cotidiana como en la jerga y la práctica analíticas. Los pacientes vienen a hablar de su sufrimiento y nosotros nos ofrecemos a escuchar su decir. Siempre se ha sabido de la dimensión catártica del hablar, y poder relatar lo traumático –por poner un ejemplo– cuando llega el tiempo de hacerlo es aceptado comúnmente como una vía que morigerará el dolor, haciendo ingresar una cantidad masiva de estímulos en el diafragma cualitativo de lo pensable. Pero de lo que se trata en cierta clínica y –sin duda– en el testimonio de los sobrevivientes es de cierto “exceso” difícil de aprehender a través del lenguaje, exceso de memoria o de olvido<sup>82</sup> frente al cual no es sencillo situarse.

Al ser la cura analítica una experiencia de palabra, a menudo tiende a devaluarse su utilización. Tal cosa sucede por parte de los analizantes, que navegan necesariamente en una lengua imaginaria, en la palabra vacía hasta poder parir una lengua original, una palabra verdadera que dé cuenta de su subjetividad de una manera iluminadora. Y también pasa con nuestra palabra, con nuestras interpretaciones, que –a menudo, sobre todo en curas que ya llevan cierto tiempo– tienden a desnaturalizarse, a perder filo, a ser más instrumentos de repetición de lo ya sabido que de descubrimiento o invención.

<sup>81</sup> Viñar, Marcelo. *Inquietudes en la clínica psicoanalítica actual*. Brasil, 2006.

<sup>82</sup> Viñar, M.-Ulriksen de Viñar, M., op. cit., pág. 14.

En la clínica, entonces, nos las vemos con las palabras y con ese punto en el que las palabras se acaban, donde –por lo general– aparece la angustia. La *Shoá*, como laboratorio perverso acerca de la condición humana, nos puede enseñar algo también aquí. Attendamos a la manera en que los sobrevivientes, que nos han legado su testimonio, relatan su relación con el lenguaje y la angustia. Nada como Auschwitz debería servir para cernir –en primer lugar– ese espacio de horror, de “terror sin nombre”, por usar las palabras de Bion, y –en segundo lugar– para ponderar al lenguaje como una herramienta con la cual acercarse a ese horror. Algunas preguntas nos acosan: ¿Qué es el lenguaje luego de Auschwitz? ¿Qué es una lengua “materna”? ¿Con qué lenguaje teorizar o construir nuestras interpretaciones? ¿No parecen, demasiado a menudo, nuestras disquisiciones psicoanalíticas estar formuladas en un lenguaje ampuloso y hueco, como el que describiera Klemperer, o cerrado a cualquier apertura al otro, como la lengua schreberiana?

El extrañamiento de la lengua materna, que terminó siendo la lengua del verdugo, fue una constante para muchos sobrevivientes. Victor Klemperer –filólogo de profesión, que pudo salvar su vida pues estaba casado con una alemana no judía, llevó, durante todo el régimen, un diario en el que anotaba la perversión de la lengua alemana bajo el nazismo–<sup>83</sup> bautizó a ese lenguaje, del cual sobrevivieron rastros aun después de muerto Hitler, “LTI”, “*Lengua Tertii Imperii*”. Para Antelme, el francés era un espacio de singularidad durante su cautiverio alemán. El caso de Améry es –en ese sentido– un síntoma revelador, pues –según relata–<sup>84</sup> al comenzar las persecuciones nazis en Austria, abandona el dialecto en el que se crió, pero no puede sino mantener el alemán –no tiene otra lengua– para pensar y para expresarse, aun contra la manera en que la nación alemana se lavó sus culpas. Fuchs dirá que no hay un lenguaje común, ni siquiera entre sobrevivientes; que no hay, a partir de la *Shoá*, un lenguaje general para hablar del sufrimiento humano.<sup>85</sup>

De todos modos, tanto como en relación al nombre que debía darse a algo que no tenía nombre hasta ese momento, los sobrevivientes relatan siempre –en coincidencia con los teóricos del análisis a los que aludíamos– un punto en el que el lenguaje no alcanza.

Quizás sean los poetas los mejor posicionados para devolverle al lenguaje su potencia luminosa, para abrazar ese punto de difícil acceso. Más que los narradores, acostumbrados a “vehiculizar” ideas y tramas a través de una historia

<sup>83</sup> En un interesante trabajo, Sneh y Cosaka hablan de un pasaje del “discurso del exterminio” al “exterminio del discurso”. Ver: Sneh, Perla-Cosaka, Juan Carlos. *La Shoah en el siglo. Del lenguaje del exterminio al exterminio del lenguaje*. Buenos Aires, Xavier Bóveda, 2000.

<sup>84</sup> Améry, J., op. cit., pág. 113.

<sup>85</sup> Fuchs, J., op. cit., pág. 26.

contada en palabras, en la poesía hay un efecto de reducción que muchas veces recuerda a una interpretación lograda. No aquella que engorda con saber a un analizante, sino la que le permite –a veces, en un fogonazo–<sup>86</sup> verse de una manera inédita, la que hace aparecer la desnudez de la historia tras el pesado ropaje del presente.

Muchos de los poetas de Auschwitz, no sin costo, no abandonaron su lengua materna: el ídich, para muchas de las comunidades del Este de Europa; el alemán, para la burguesía asimilada de Europa Central. Pero el lenguaje no permaneció incólume en Auschwitz, debió rescatarse de su bastardeo en la LTI, sufrió torsiones y debió someterse a una alquimia –seguramente personal en cada poeta– para que pudiera dar cuenta de aquello que se resistía a ser puesto en palabras.

El psicoanálisis no es poesía, pero al aunar en su praxis el lenguaje, como instrumento y materia viva de su operación, y la ética de la memoria, que lo justifica en sus indagaciones insolentes sobre el pasado perdido, debe, tanto como mantener afilado el filo de las palabras y el poder incandescente de los conceptos que utiliza, guardar una ética implacable frente al mal uso del lenguaje. Sin ser filología, no puede permanecer impávido frente al lenguaje del que testimonia Klemperer con su LTI, ni frente al pequeño léxico del alemán nazi aparecido en 1957.<sup>87</sup> Pero tampoco frente a los intentos de borrar el pasado liquidando la memoria que yace en los intersticios de las palabras, como se desprende del *Diccionario para la superación del pasado* que acaba de editarse en Alemania.<sup>88</sup>

Quizá ver cómo se las arreglaron los escritores, en general –y en particular, los poetas–, con un lenguaje “bastardeado” para dar cuenta de la devastación nos ilumine algo.

Probablemente la distinción entre poesía y narrativa en literatura pueda aplicarse también al cine, de algún modo. Si fuera así, atendiendo a nuestro tema, directores como Steven Spielberg o Roberto Benigni –uno, más en tono de drama épico; el otro, más en tono de tragicomedia– ejemplificarían un abordaje narrativo que pretendería “ficcionalizar” la Shoá. Hay todo un modelo interpretativo, creo –y mucho más allá de Auschwitz–, que toma este sesgo. En el otro extremo, hay otra manera de hacer cine, probablemente menos grata, más “insoportable”, más poética; esto es, más cercana a lo indecible. El filme de Claude Lanzmann *Shoah* es uno de los raros ejemplos de esta modalidad, y qui-

<sup>86</sup> Recordemos, con Benjamin: “apropiarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro”.

<sup>87</sup> Klemperer, Victor. *LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*. Barcelona, Minúscula, 2004, pág. 116.

<sup>88</sup> Según consta en un cable de noticias de la agencia EFE, 19/12/07.

zá debamos aprender de él, de su manera de preguntar, de “mostrar el vacío”. Cómo construir interpretaciones verdaderas acerca de lo imposible de cernir en palabras sabiendo que una buena interpretación debería saber detenerse frente al abismo.<sup>89</sup> Respetar ese punto de indecibilidad –lo que pone de manifiesto la película de Lanzmann– posibilitaría, tal vez, que el recuerdo –avizorado en ese instante de peligro, sin sueño reparatorio alguno– pueda, si no impedir, al menos acotar el demonio de la repetición.

Hay un lugar, el del silencio, que parece necesario preservar. Así como el *memento* es un mandato clave en la oración por los muertos y el “¡Zajor!”, llevado a la dignidad bíblica, muestra el valor de la memoria del trauma en la existencia de los supervivientes, también el silencio ocupa un lugar central allí. No es casual que el silencio –unos fragmentos de silencio– sea el vehículo elegido para homenajear a los muertos. Cuando las palabras se han prestado al abuso, la tarea que les es encomendada la asume ahora, por vía negativa, el silencio.<sup>90</sup>

Un silencio especial; no es el silencio cómplice ni el silencio inarticulado ni el silencio de la conveniencia, sino un silencio activo, militante; el silencio que hace cobrar relieve a cada letra que lo rasga. Sea con su silencio o con su palabra, el analista debe poder dar lugar a ese vacío que el silencio representa como ninguna otra cosa. Ese silencio que los poetas saben poner de relieve mejor que nadie es el que, a veces, se profana por una determinada manera de interpretar en psicoanálisis.

3) El edificio teórico freudiano está construido sobre la hipótesis de cierta represión necesaria para el nacimiento de la cultura. El mito freudiano forjado en *El malestar en la cultura* habla de ello, de cómo recién después del parricidio consumado surgen tanto la ley como la moral y la religión como formas de la obediencia retroactiva al padre muerto. Esta tesis freudiana central presenta a la cultura como un progreso de la humanidad a costa de cierta animalidad pulsional y está por detrás –a nuestro juicio– de una larga serie de análisis que pretenden ver en la *Shoá* un retorno de lo reprimido, una falla en el dispositivo represor de la cultura, un retroceso de la humanidad que ve –de pronto– a su

<sup>89</sup> El espectador queda atrapado en las películas de Benigni y Spielberg como ante cualquier buen filme que sabe captar la atención, dosificar la intriga, posibilitar ciertas identificaciones. En cambio, ver *Shoah* es una tarea difícil, más allá –incluso– de su duración: si estuviera a nuestro alcance la dosificaríamos, nos levantaríamos a cada momento para luego volver, nada hay que entretenga allí. Estamos ante la diferencia, quizás, entre el encontrarnos ante un tejido simbólico e imaginario que hace soportable uno real y angustiante, disimulándolo, y la mostración descarnada de este último.

<sup>90</sup> Ritvo señala el precario equilibrio que existe en el análisis entre las palabras que no se pronuncian, y designan –entonces– un espanto inextinguible (como en el caso de los “desaparecidos”), y el silencio debido y necesario, siempre en riesgo de ser anegado con palabras. Ver: Ritvo, Juan Bautista. “La memoria del verdugo y la ética de la verdad”, en *Conjetural*. N° 31. Buenos Aires, 1995, pág. 129.



disposición el acceso a un goce mortífero al que supuestamente había renunciado ya.

No es ocioso recordar que la *Shoá* fue perpetrada por una de las naciones más cultas de la Tierra, apelando –tanto en el plano ideológico como en el técnico– a un instrumental ajeno por completo al hombre primitivo. Ese solo rasgo debería hacernos sospechar de las lecturas a que nos referíamos.

Y aquí parece más apropiada –con toda su engañosa simpleza– una de las tesis benjaminianas, aquella que recuerda que “*todo acto de cultura es un acto de barbarie*”,<sup>91</sup> que la barbarie es inherente al progreso, a la cultura, y no un estadio anterior. Resuena también aquí la concepción lacaniana del “superyó” como “*mandato de goce*”, que se aleja un tanto del ideal regulador freudiano para iluminar buena parte de las atrocidades que se consuman a diario en nombre de los más piadosos ideales.

La barbarie así entendida es un reverso de la cultura, no su pasado superado. Y su resurgimiento no responde a una falla de los mecanismos regulatorios de lo simbólico, sino a su misma constitución. Entonces, pensar al mal hoy –sus “figuras clínicas”– no implica detenernos en un catálogo de las perversiones o buscar una suerte de cartografía de la abyección en un territorio que no deslinda con cuidado el terreno del psicoanálisis del de la moral. Quizás sea necesario mejor repensar al sujeto de la cultura, al sujeto con el que operamos en el análisis. Quizá no sea ya tan crucial hacer inteligibles los mecanismos de Dora, de Anna o de Hans, sino el de Adolf. No el apellidado Hitler –al fin de cuentas, hay ya mucho dicho de la excepcional psicopatología que le corresponde y los fenómenos de masa que lo entronizaron como líder absoluto–, sino los de Adolf Eichmann, modelo de ese sujeto gris, “banal”, que pulula por doquier.

## VI)

1) Hay un punto en el que quizás, aun contraviniendo la regla metodológica que nos hemos autoimpuesto –aplicar la *Shoá* al psicoanálisis y no a la inversa–, debemos rescatar algo que el psicoanálisis, como ninguna otra disciplina, tiene para decir con respecto a los genocidas.

Es aquí cuando el psicoanálisis se aparta de la psicología social –más acostumbrada a pesquisar lógicas y razones colectivas–, al pensar el caso a caso, el uno a uno, la responsabilidad subjetiva como un asunto absolutamente singular.

El devenir de la historia, las conveniencias políticas de siempre, favorecieron que la responsabilidad alemana se diluyera luego de la derrota sufrida. Conceptos tales como la “culpabilidad colectiva” encontraron un eco inusita-

<sup>91</sup> Benjamin, W., op. cit., pág. 52.

do, al permitirle a toda una generación de perpetradores o cómplices de crímenes inimaginables lavar sus culpas –por acción u omisión, culpas siempre individuales–<sup>92</sup> desde una razón de Estado que se convirtió en una virtual exculpación.<sup>93</sup>

En los textos revisados para el siguiente trabajo aparecen con persistencia algunos datos inquietantes: ni los alemanes odiaban a los judíos más que otros pueblos, ni los genocidas –al menos, en su mayor parte– presentaban cuadros psicopatológicos extremos.<sup>94</sup> Eichmann mismo, en el clásico estudio de Hannah Arendt,<sup>95</sup> ha sido presentado como un hombre de una “normalidad” rayana en lo vulgar. La dimensión colectiva de lo sucedido tiende a borrar la responsabilidad individual, aquella a la que en psicoanálisis atendemos antes que a ninguna. Pero a la vez, resalta en la bibliografía un dato no menor: en cada una de las situaciones grupales habituales en los campos, emergiendo de los flujos de comportamiento habituales, surgía alguien que decía “no”: desde algunos pocos miembros del tristemente célebre Batallón 101<sup>96</sup> que se negaron a asesinar hasta algunos dirigentes de los controvertidos consejos judíos que eligieron suicidarse antes que seleccionar a sus compañeros para la muerte, o la escasísima, pero real, presencia de “justos” –quienes ayudaron a las víctimas del genocidio aun a riesgo de sus propias vidas– en medio de la tragedia cuestionan, por su misma existencia, a las mayorías silenciosas que posibilitaron y perpetraron la masacre. Hay una distancia entre Eichmann, quien se defendió en el juicio aduciendo que era un simple engranaje de la maquinaria nazi que cumplía órdenes sin discutir,<sup>97</sup> y Claude Eatherly, uno de los pilotos de Hiroshima, quien intentó matarse al comprender las consecuencias de su acto, aun sin haber sido cuestio-

<sup>92</sup> Hannah Arendt dice, con claridad, que no hay inocencia ni culpabilidad colectiva. Retomando sus ideas, Karl Jaspers hablará de cuatro formas de culpabilidad: criminal, política, moral y metafísica. La primera debía ser perseguida y castigada legalmente, la segunda recaía sobre todo el pueblo alemán, la culpabilidad metafísica se asimilaba a la noción arendtiana de “responsabilidad colectiva” y ésta, junto a la moral, no podían ser sancionadas por la ley, pues afectaban exclusivamente a las conciencias. (Ver: Traverso, E., op. cit., pp. 87-89.) Nuestro concepto de “responsabilidad”, además de ser estrictamente individual, incluye al inconsciente.

<sup>93</sup> Desde ahí, no cabe asombrarse de que la “obediencia debida” haya sido una de las justificaciones más comunes en relación a los crímenes cometidos por las dictaduras latinoamericanas.

<sup>94</sup> Todorov, Tzvetan. *Frente al límite*. México, Siglo XXI, 1993, pág. 129.

<sup>95</sup> Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen, 1999.

<sup>96</sup> El mismo estaba constituido por civiles que, representando en manera aleatoria a la sociedad alemana en su conjunto, replicaban de forma *amateur* y fuera de toda coerción, en la retaguardia, la tarea asesina de los *Einsatzgruppen*. Ver: Browning, Christopher. *Aquellos hombres grises. El Batallón 101 y la Solución final en Polonia*. Barcelona, Edhasa, 2002.

<sup>97</sup> Aun cuando el propio código militar alemán autorizaba la desobediencia en casos extremos. Ver: Agamben, G., op. cit., pág. 102.

nado ni acusado, sin ni siquiera haber sabido lo que su avión estaba arrojando sobre Japón. Escamoteada o asumida, la responsabilidad subjetiva es lo que se juega aquí, y ése –más allá de las implicancias morales o religiosas– es el campo del psicoanálisis, el campo en el que cada quien es responsable de sus deseos, de su goce, de sus actos.

De la devastación producida por la *Shoá* surgen figuras que afirman el valor de decir “no”, la primera discriminación freudiana, y recrean la apuesta ética de Bartleby (“preferiría no hacerlo”, dice con terquedad el héroe de Melville a cada momento)<sup>98</sup> contra toda conveniencia. Quizá lo que la *Shoá* enseña al psicoanálisis se una con lo que el psicoanálisis pueda aportar, en su capilaridad, en la microfísica a través de la cual las catástrofes de un siglo de inusitada violencia infiltran los espacios subjetivos particulares, aquellos en los que el psicoanálisis reencuentra su potencial al posibilitar que un sujeto distinto surja producto de la responsabilidad asumida.

2) Así como los testimonios de los sobrevivientes de la *Shoá* son fundamentalmente el “registro de una ausencia” y la escucha de esos testimonios nos confronta a quienes no estuvimos allí con esa pérdida, el psicoanálisis ha aportado quizás un dispositivo, una “maquinaria” apta como pocas para poner de manifiesto ese vacío que tiende siempre a escabullirse, a cegarse, a llenarse. Nos referimos al “dispositivo” más que a las teorías psicoanalíticas, pues muchas de ellas, pese a hablar de la ausencia de una manera clara, por su utilización quedan convertidas en vehículos de la operación contraria, del cegado o desconocimiento de esa ausencia insoportable. Ese artificio que consiste en unos pocos elementos de radical simpleza: un lugar para que un sujeto se tienda, una escucha atenta y desprejuiciada, deseosa de alojar algo que habrá de producirse allí, la proscripción o –al menos– el olvido de todo interés, de todo saber previo, para que un sujeto sufriente pueda producir –vía asociación libre– un testimonio, no tanto de lo que sabe o de lo que ha vivido –al fin de cuentas, la confesión fue inventada antes que el análisis–, sino de la ausencia a la que aludíamos. Es a través de este sencillo dispositivo –más o menos común a todas las teorizaciones– que el psicoanálisis cura, revelando a cada analizante portador de una falta, testigo de una ausencia, de un vacío, de un silencio último.

Esta hendidura cavada en el torrente de sentidos que profiere un sujeto en análisis es liberadora –más aún que cualquier saber–, pero es también angustiante, sobrecogedora, y convoca –así como el sentido llama a la interpretación– a su clausura. Aquí cobra más relieve que nunca la advertencia proferida por Lacan (“¡No comprendan!”)<sup>99</sup> o por Bion (quien plantea que el analista

<sup>98</sup> Melville, Herman. *Bartleby, el escribiente*. Buenos Aires, Gárgola, 2004.

<sup>99</sup> Lacan, Jacques. *El seminario III. Las psicosis*. Buenos Aires, Paidós, 1981.

debe estar “sin memoria y sin deseo”, pero también “sin comprensión”<sup>100</sup> contra el llenado de ese silencio con palabras que pueden, quizás –aun persiguiendo la verdad del sujeto–, inundar ese hueco cavado en lo que habla el testigo en el diván, violar ese silencio –aparecido gracias al dispositivo– con interpretaciones que restituyan una consistencia que, más allá de los esperables efectos ansiolíticos, resultará –a la postre– iatrogénica. A la luz de las tristes “enseñanzas” de la *Shoá*, el dispositivo, esa máquina para hacer presente la ausencia –como el arte contemporáneo o la pedagogía, tal como la describíamos–, pone a todo sujeto que se recueste en un diván en el lugar de testigo, de superviviente que testifica “acerca de esa ausencia”.<sup>101</sup> Y resistirse a comprender allí equivale, en un punto, a resistirse a comprender aquello que la *Shoá* muestra acerca de los victimarios, de la “civilización” alemana, de la cultura occidental. No se trata tan sólo de la imposibilidad de comprender, de la roca con la que lo simbólico se topa ineludiblemente, sino de la negativa a comprender; no se trata tanto de un límite como de un acto: no hay que comprender, y ello en las distintas posibilidades que brinda el multívoco término: ni dar sentido, ni pacificar de ninguna manera. Tampoco –en un tercer sentido– de cercar, de considerar a la *Shoá* como un episodio limitado –sea de la Historia, de la historia de los judíos o de la historia del siglo XX–, sino como una virtualidad posible, inherente a la especie humana “*more Auschwitz demonstrata*”.<sup>102</sup>

La comprensión apura un duelo imposible. Ni congelado ni bloqueado,<sup>103</sup> sino asumido como imposible, pues efectuar ese duelo equivaldría a silenciar las voces de los “vencidos de la historia”, de la manera en que la entiende Benjamin. Sólo un duelo inacabado por inacabable, tan lejos de la melancolía como de la liquidación del pasado, quizás inmunice contra el demonio de la repetición.

Así como es difícil encontrar en los sobrevivientes referencias al psicoanálisis como un corpus que haya podido dar cuenta de aquello por lo que pasaron, nos asombramos al detenernos –en la ingente bibliografía sobre la *Shoá*– en alguien que sí desea comprender y apela –entonces– a Freud, al perpetuo combate que describe entre pulsiones de vida y de muerte para explicar la psicología

<sup>100</sup> Bion, Wilfred. “Notas sobre la memoria y el deseo”, en *Revista de psicoanálisis*. Año XXVI, Nº 3. Buenos Aires, APA, 1969.

<sup>101</sup> Y a cada uno de nosotros, en el lugar de “testigo del testigo”, lo cual no debería carecer de consecuencias... Ver: Ritvo, J. B., op. cit., pág. 126.

<sup>102</sup> Dice Primo Levi que no se puede –o no se debe– comprender porque hacerlo es casi justificar; comprender es contener, identificarse con ese comportamiento o con su autor. Ver: Levi, Primo. *Si esto es un hombre*. Barcelona, Muchnik editores, 1998, pág. 208.

<sup>103</sup> Granek, M., op. cit.

de Hitler.<sup>104</sup> Algo no está bien si es el nazi Albert Speer, arquitecto y posterior ministro de Armamento de Hitler, quien puede recurrir a Freud alegremente. Aun cuando Speer haya sido uno de los pocos jerarcas nazis en asumir la culpabilidad que le cabe, hay en él un ansia de comprensión, de ser comprendido, de comprender, y entonces apela al aparato freudiano. Resuenan, aquí, las palabras –anticipadas al principio– de Celan, espantado cuando escribe a Nelly Sachs: “*Sabe, algunos de ellos escriben poemas. ¡Esos hombres escriben poemas!*”.<sup>105</sup> Parafraseándolo, bien podríamos decir: “Sabe, algunos de ellos formulan interpretaciones. ¡Esos hombres hacen interpretaciones!”.

Entonces, hay que resistirse a comprender,<sup>106</sup> quizás en un sentido aun más radical que al que aluden Lacan o Bion cuando le proponen al analista sustraerse de la tentación de comprender demasiado pronto. Se trata de sostener, quizás, un punto de perplejidad metodológica, de mantener intacta tanto la capacidad de asombro como la de indignación ante aquel punto de vacío –a menudo, horroroso– que cuestiona, con su instante de silencio, kilómetros de parrafadas estériles.

**3)** Aquello a que la *Shoá* nos confronta no se discierne con facilidad, y lejos está de estas líneas pretender agotarlo. Sí creemos, aunque más no sea esto una tarea preparatoria para poner a prueba cada una de nuestras categorías conceptuales inherentes al sujeto a la luz de Auschwitz, que transitamos un terreno en el que se impone una ética del silencio, de poner –más que nunca– en barbecho nuestras explicaciones tranquilizadoras (frente a nuestra angustia y la de los otros), de aceptar encontrarnos en el corazón de algo que aún no sabemos ni podemos ni queremos encerrar en nuestros dogmas; al menos, hasta tanto no hayamos sido suficientemente interpelados. No nos apartamos del terreno de la teoría psicoanalítica si ponemos a un lado los intentos explicativos para situarlos en la misma situación de incertidumbre en la que nos ubicamos frente al discurso de un analizante. Disponemos, claro, de algunos instrumentos de navegación para orientarnos en un mar en el que, de otro modo, nos hundiríamos (entre los cuales, la atención “flotante” no es el de menor importancia), pero quizás se trate de dejarnos llevar por cierta corriente subterránea que ha emergido, dejar

<sup>104</sup> Albert Speer, en una entrevista concedida a Eric Norden y publicada en la revista *Playboy*, en junio de 1971. El personaje de Speer se presta bien para pensar los distintos niveles de la responsabilidad, desde el momento que –aun habiendo asumido su culpa y purgado prisión por ella– “*podía acusarse de crímenes espantosos en el mismo tono que utilizaba para ofrecer un trozo de Apfel Torte*”. Ver: Sneh, P.-Cosaka, J. C., op. cit., pág. 44.

<sup>105</sup> Celan, P., op. cit., pág. 26.

<sup>106</sup> “*Si se comprendiera el testimonio –dice M. A. Ouaknin–, la víctima desaparecería.*” Ver: Mèlich, J. C., op. cit., pág. 64.

de pretender el manejo del timón para ver hacia dónde nos lleva, para poner a prueba incluso las nociones elementales del arte de la navegación. Mientras, el silencio.<sup>107</sup> Y si debiéramos emerger de él –como sucede a menudo–, entonces sería preciso una palabra afín al silencio, una palabra más tributaria de la poesía que de la prosa. La interpretación, entonces, debe hurgar –para encontrar tanto sus materiales como sus formas– en la poesía. Como fue la poesía el modo más acabado<sup>108</sup> de abordar Auschwitz, su ininteligibilidad, por parte de las víctimas. Sólo con poesía tributaria de Auschwitz puede abordarse la imposibilidad de poesía luego de Auschwitz, y cabría imaginar que si alguien hubiera formulado el anatema de Adorno en relación a nuestro oficio –“Ningún psicoanálisis luego de Auschwitz”–, cabría responderle que sólo podría remontarse el camino con un psicoanálisis que tenga a Auschwitz en su reverso.

No se trata de apelar a ningún misticismo, sino de rastrear y capturar ese habla que guarda más afinidad con el silencio que con la multiplicación de palabras. Maurice Blanchot lo puntúa cuando escribe, a partir de Antelme, algo que quizá resulte imprescindible a la hora de pensar en la experiencia analítica post-Auschwitz. Comentando a Gershom Scholem, acerca de la imposibilidad de comprender perfectamente Auschwitz, Blanchot dice lo siguiente: “*Por lo tanto, imposible olvidarlo, imposible recordarlo. Asimismo, cuando se habla de él, imposible hablar de él. Y finalmente, como no hay más nada que decir sobre este acontecimiento incomprensible, el habla sola debe llevarlo sin decirlo*”.<sup>109</sup> Precisamente de eso, de lo que “el habla sola debe llevar sin decirlo”, es de lo que debería tratarse en el análisis, tanto en el plano de la teoría como en el momento en que ésta se encarna en cada interpretación.

Psicoanalizar después de Auschwitz implica, debe implicar, respeto por lo irrepresentable, por lo que no se puede decir. Ese exceso incomprensible e inimaginable que encarna la *Shoá* nos impone –en cierto punto– el deber del silencio, aunque resulte –en apariencia– paradójico, pues el mandato del psicoanálisis, si hubiera alguno, es hablar. Conquistar territorios del ello con el yo, del inconsciente con el preconsciente –como quiera llamarse–, nos lleva siempre a decir, a interpretar, a hacer hablar confiando en que hablar libera, alivia, que quitar la mordaza deshace los síntomas que padece/goza el sujeto. Pero en un punto no es así. Y no se trata solamente de la defensa del silencio *versus* el “*furor interpretandi*”. Hay un punto en el que es preciso callar, en relación a la *Shoá* y –extendiendo este acontecimiento como la encarnación de lo irrepresentable en la clínica psicoanalítica– también en relación a nuestra

<sup>107</sup> Un silencio que, si bien implica cierto fracaso del lenguaje, es también una forma intensa de expresión de la palabra. Ver: Mèlich, J. C., op. cit., pp. 21, 22 y 30.

<sup>108</sup> Sneh, P.-Cosaka, J. C., op. cit.

<sup>109</sup> Blanchot, Maurice. *El diálogo inconcluso*. Caracas, Monteávila, 1970 (negritas nuestras).

práctica cotidiana con nuestros pacientes, sean o no supervivientes de la Shoá o sus descendientes más o menos traumatizados.<sup>110</sup> Como decía Wittgenstein, aquel viejo compañero de escuela de Hitler, en su *Tractatus*: “de aquello que no se puede hablar, mejor callar, o **mostrar**”,<sup>111</sup> lo que abre, quizás, posibilidades inéditas a la intervención analítica.

Otra paradoja sólo aparente es aquella a la que alude Percec cuando –refiriéndose a Antelme– dice que no es cierto que se pueda callar y olvidar, sino que primero hay que recordar. Antelme debe –continúa– explicar, contar, dominar ese mundo del que fue víctima.<sup>112</sup> La negativa a comprender por la que abogamos ha de tener como antecedente la incoercible necesidad de comprender, de comprender todo lo comprensible que arribaremos –tarde o temprano– a un lugar en el que cualquier intento en ese sentido se revelará impotente.

Y aquí advertimos la razón de cierta irritación que nos embarga frente a algunos trabajos de colegas en torno a la Shoá; por otra parte, encomiables desde muchos puntos de vista. Es la falta de respeto a este silencio necesario –que nos enfrenta con un límite de lo representable y, por ende, de lo interpretable– lo que causa malestar, cuando se moviliza toda la teoría para rellenar ese vacío, cuando la profusión de repeticiones no hace sino enmascarar el punto de imposibilidad para interpretar lo no interpretable, en un exceso de lo simbólico. Hay una paradoja aparente ahí, un exceso de lo simbólico para abordar lo real, cuando quizás haya que tolerar el déficit de lo simbólico, el punto estructural donde nada puede (ni debe) decirse. El silencio con el que el analista acoge a su paciente –un silencio, digámoslo, particular; un silencio que, más allá de la paradoja, puede convivir con palabras, pues se trata de palabras que no ignoran el lugar estructural del silencio–, ese silencio analítico –decíamos– no tendría tan sólo la función de posibilitar la palabra no dicha de quien nos consulta, sino también de mostrar en acto la imposibilidad de una palabra última. Lejos de inhibir la palabra, este silencio la propicia, de la misma manera que la “prohibición” de escribir poesía después de Auschwitz ha generado, quizás, tanta o más poesía que ningún otro acontecimiento histórico. Sólo que es una poesía particular, una poesía que no desconoce Auschwitz, de la misma manera que no debería desconocerlo cualquier interpretación psicoanalítica. Después de la

<sup>110</sup> En un punto, en Occidente, como se ha dicho y sin pretender homologar nuestro intento de reflexión con el sufrimiento padecido por las víctimas, todos somos descendientes de la Shoá.

<sup>111</sup> Wajcman, Gérard. *Tres imposibles, en arte y psicoanálisis. El vacío y la representación*. Córdoba, Brujas-Centro de Estudios Avanzados (UNC), 2005, pág. 27; Fonteneau, Françoise. *La ética del silencio. Wittgenstein y Lacan*. Buenos Aires, Atuel/Anáfora, 2000 (negritas nuestras).

<sup>112</sup> Mesnard, P., op. cit., pág. 19.

*Shoá*, quizás habría que leer, escribir y practicar el psicoanálisis como se lee y se escribe poesía, respetando los espacios en blanco, descontando que no todo es significable.

En cierto modo, volviendo a la dificultad inicial de nombrar aquello que sucedió, los nombres disponibles bien podrían funcionar –en su opacidad, en lo que sugieren sin definir, en su capacidad alusiva– como una interpretación, pero hacia el psicoanálisis mismo; como una interpretación que, más que importar el contenido de lo que dice, vale por lo que hace decir. Dejarnos interpelar por Auschwitz equivale a asumir que “aquello” (o mejor dicho, “eso”, pues está menos lejano de lo esperable) nos cuestiona, que no es un objeto interpretable más, que no nos habilita –con su catálogo de monstruosidades– para esgrimir nuestras destrezas omniexplicativas, ni en el terreno de la psicopatología ni en el de la psicología de las masas ni en el de la condición humana ni en ningún otro. Los psicoanalistas deberíamos, quizá, dejarnos interpelar y correr el riesgo de que nuestros conceptos se revelen anacrónicos e incapaces de echar luz sobre Auschwitz. Eso no invalidaría nuestro método, más bien lo enriquecería, posibilitaría mantener en el campo de nuestra praxis el hueco de lo que no se sabe.

Luego de Auschwitz habría que psicoanalizar con la pérdida en mente, siempre presente –como tiene el deudo, en la tradición judaica, una prenda rota para demostrar que hay algo roto dentro suyo–. Analizar con el lenguaje desgarrado, como escribe Celan, como escribía Percec,<sup>113</sup> huérfano de la *Shoá* también, que compuso una novela donde aparecen todas las vocales menos una, la “e” (la “a”, en la traducción española), la más común en el idioma, en la que –tras la apariencia de una frivolidad más o menos ingeniosa– ponía en juego una escritura en torno a la pérdida. Una literatura donde la ausencia es patente, como la tributaria de la *Shoá*, conduce a pensar un psicoanálisis que se permita hacer presente la ausencia sin rellenarla de sentidos tan pacificadores como invalidantes. En el que podamos construir interpretaciones aceradas, carentes tanto de vanidad como de moralina, lejos de cualquier pretensión de saber absoluto; lograr que cada palabra que proferimos lleve en su reverso esa pérdida, ese vacío que Auschwitz hace evidente de una manera ineludible.

Para terminar, una nota autobiográfica que quizá dé cuenta de lo que se juega aquí: mientras redactaba este trabajo, en el tiempo de las lecturas previas, co-

<sup>113</sup> Al aceptar dejarnos enseñar por algunos escritores aparece un sesgo interesante, pues cabe suponer que muchos sobrevivientes y artistas han pasado por divanes psicoanalíticos, algunos muy conspicuos –Percec fue analizante de Dolto; Beckett, de Bion–. Podríamos preguntarnos cuánto de lo que los autores han postulado en la teoría se debe a la experiencia de escucha de esos analizantes. Así, permitiéndonos interrogar desde los artistas y los sobrevivientes, no haríamos sino oír a los pacientes. Ni más ni menos que lo que posibilitó, cien años atrás, que Freud inventara el psicoanálisis.



menzó a acometerme un insomnio ocasional, pero pertinaz. Me “desvelaba”, y despierto irremediadamente en mitad de la noche, me asaltaban pensamientos ligados a los testimonios que leía, a las películas que veía, a datos no necesariamente explícitos. La sensación general era la de toparme con algo “insoponible”, lo que imagino que debe haber incidido en el tiempo que hubo de pasar hasta que pudieran prestarse oídos a los testimonios de los sobrevivientes,<sup>114</sup> y que no garantiza que esa ventana abierta al testimonio de los ausentes –que de eso se trata– permanezca abierta por mucho tiempo más. Evidentemente, hay aquí algo que desvela en otro sentido también, que descubre un velo sobre algo que quizá no deba –no pueda– ser visto salvo fragmentariamente: la cabeza de la Gorgona de la que hablaba Levi, aquello que sólo los “musulmanes” han visto.

Luego de la *Shoá*, el psicoanálisis debería renovar más que nunca su pacto con la función del resto, de lo marginal –si surgió como disciplina, fue ocupándose de lo que la ciencia descartaba–, poniéndola en el centro de sus preocupaciones. Y operar así una inversión (en el doble sentido de dar vuelta y de apostar por el futuro) fundamental: situar en la periferia de nuestra escucha lo que puede ser dicho, manteniendo el lugar del centro, del corazón de nuestra praxis, a lo indecible.

Los perpetradores de la *Shoá* pretendieron no dejar rastros ni responsables. El psicoanálisis, como práctica capilar, es –en ese sentido– su reverso: si tiene eficacia, es por la recuperación de rastros; si guarda alguna razón de ser, es en la asunción de una responsabilidad siempre subjetiva e ineludible.

### Bibliografía adicional

- Sharpe, Ronald. “La pasión según George Steiner. Entrevista a George Steiner”, en revista *Zona Erógena*. Nº 36.
- Steiner, George. *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona, Gedisa, 1998 (1ª ed.: 1971).
- Steiner, George. *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Barcelona, Gedisa, 2006 (1ª ed.: 1976).

<sup>114</sup> Sólo a finales de los años '70, Auschwitz cobró importancia en la conciencia occidental. Hasta ese momento, por muchas razones, la actitud predominante fue el silencio (Ver: Traverso, E., op. cit., pág. 17) y no había oídos dispuestos a escuchar a los sobrevivientes. Cabría reflexionar cuánto de algunos conceptos psicoanalíticos centrales –como el “terror sin nombre”, en Bion, o el fundamental registro de lo “Real” en Lacan (donde éste ubicaba a los campos de concentración)– se debe a la aparición creciente y audible de testimonios de sobrevivientes de la *Shoá* en Europa. Quizá convertir a la *Shoá* en una palabra no demasiado extraña al vocabulario psicoanalítico permita acentuar distinto los conceptos con los que operamos, y a veces, es sólo un acento lo que convierte a una palabra en otra...



## Dilemas educativos en la enseñanza de la Shoá\*

La Shoá es una de las áreas de estudio más nutridas, por el enorme desarrollo de la investigación historiográfica, lo que incrementa el desafío de adaptar el material histórico a las necesidades de educandos jóvenes. El interés por el tema aumenta permanentemente, no sólo en el seno del pueblo judío, sino a nivel mundial, como lo ha demostrado la Conferencia de Estocolmo llevada a cabo en el mes de enero de 2000. Según lo establece el historiador israelí Yehúda Bauer, la Shoá se ha convertido en un paradigma que es comparado permanentemente con otros fenómenos históricos que aparentan presentar ciertas similitudes y es –hoy en día– un instrumento legítimo, utilizado también para combatir el racismo y los brotes neonazis. Un ejemplo cabal de ello fue la repercusión del juicio llevado a cabo en Londres, por iniciativa del historiador neonazi David Irving, contra la historiadora judeonorteamericana Déborah Lipzstadt, en el cual jugó un papel fundamental la investigación histórica y el material de archivos.

La enseñanza de la Shoá presenta diversos dilemas, principalmente en un plano ideológico, ético o filosófico. En un plano metodológico y didáctico existe un consenso generalizado en torno a varios principios centrales, a saber:

1. Se debe comenzar el tratamiento del tema desde edad preescolar (si bien en forma limitada en tiempo y profundidad y focalizándose en relatos personalizados, que abarcan temas cercanos a los niños, como el hambre, la separación familiar, la amistad en tiempos de guerra, etc.)

**Yossi Goldstein**, Educador e investigador. Director de proyectos educativos del Departamento de Educación de la Agencia Judía para Israel. Doctor en Judaísmo Contemporáneo de la Universidad Hebrea de Jerusalem.

\* En: *Nuestra Memoria*. N° 18. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, 2001, pp. 36-38.

2. A medida que se avanza en la edad del educando, la enseñanza debe ser más sistemática, no contentándose con actividades realizadas en el día de recordación oficial (19 de abril, según el calendario gregoriano, ó 27 de *nisán*, de acuerdo con el calendario hebreo).
3. Recién en los grados superiores de primaria o escuela media se debe comenzar a impartir una estructura cronológica y una explicación histórica de los sucesos que llevaron a la *Shoá*. Aun así, el énfasis en estas edades debe ponerse en el estudio personalizado, generando empatía hacia niños o jóvenes de la misma edad que fueron víctimas del nazismo y la *Shoá*, estudiando fragmentos de diarios personales.
4. En la escuela secundaria (divisiones altas), el estudio debe estar basado en una unidad histórica completa; en lo posible, que abarque 30 horas de estudio e incluya fuentes primarias y secundarias, filmes documentales, caricaturas y todo material que pueda brindar una visión amplia e interesante. No se debe obviar el debate en torno a temas con proyección actual; la clave del éxito en estas edades es el grado de relevancia que tiene el debate para el adolescente.
5. En general, el estudio debe ser interdisciplinario, incluyendo áreas diversas (como el arte, el cine, la educación no formal, la literatura, la psicología social, la sociología, la demografía, etc.), para despertar un mayor interés y motivación.
6. Hoy en día, un recurso didáctico imprescindible es Internet; es importante, por ejemplo, ingresar a los sitios de Yad Vashem ([www.yad-vashem.org.il](http://www.yad-vashem.org.il)) o el museo del *kibutz* Lojamei HaGuetaot ([www.gfh.org.il](http://www.gfh.org.il)), en los cuales se pueden realizar visitas virtuales y seleccionar importantes materiales. El Museo Federal de Washington ofrece también una importante selección de recursos didácticos y programas de ayuda al educador ([www.ushmm.org](http://www.ushmm.org)). La autopista informática sirve, también, para reseñar y analizar sitios neonazis y evaluar el peligro de esta tendencia, en expansión permanente.
7. No es recomendable utilizar filmes documentales con escenas morbosas, que despiertan animosidad y sólo aportan un enfoque ritual de la *Shoá*. La principal meta no debe ser enseñar la muerte, sino rescatar los valores de vida, como ser la solidaridad, la resistencia espiritual y no sólo la armada, los dilemas del liderazgo y modelos de liderazgo judío, etc.
8. Es común invitar a, al menos, un sobreviviente de la *Shoá* para facilitar un contacto directo, a través de un testimonio personal. No obstante, no todos los sobrevivientes están preparados psicológicamente o capacitados para enfrentar una sala de estudios o una clase de escuela. Es importante guiar al sobreviviente, aclarar conjuntamente las metas del encuentro-testimonio y anticipar posibles tensiones que pueden surgir por causas ajenas al programa de estudio.

El principal dilema educativo, hoy en día, se refiere a aspectos ideológicos: a la percepción de la Shoá como fenómeno histórico, sus proyecciones actuales y su significado teológico. Reseñaremos brevemente estos tres ejes:

### **A) El significado histórico**

Diferentes enfoques de la Shoá han impactado en el campo educativo. En el pasado, la principal discusión giraba en torno a la posibilidad de elevar explicaciones históricas cabales a este fenómeno tan particular. Durante muchos años primó el enfoque “místico”, sintetizado por el testimonio de un escritor y sobreviviente de Auschwitz en el juicio a Eichmann, en Jerusalem, en el año 1961, en el cual K. Zetnick (Iejél Dinur) argumentó que Auschwitz era otro planeta, y quien no haya estado allí, no puede entender su verdadero significado. Este enfoque traía consecuencias educativas nefastas, ya que no permitía más que una visión ritual y misteriosa del Holocausto, acompañada por una “demonización” de Hitler (encarnación del diablo y, supuestamente, el responsable exclusivo de todos los males) y la presentación del nazismo como un desvío en el curso normal de la historia alemana. Historiadores israelíes, como Saúl Friedlander, establecieron, en la década del '70, que la Shoá no tiene parangón y es imposible compararla con cualquier otro fenómeno histórico.

Tal percepción es inadmisibile desde el punto de vista educativo-pedagógico. No es casual, pues, que, hasta la década del '80, el tema no era estudiado sistemáticamente en Israel ni en el mundo en general, o era encarado solamente desde el dilema del heroísmo, enfrentado a la supuesta pasividad de las masas judías. La Shoá tenía sólo un mensaje educativo: resaltar el rol de la minoría de jóvenes que se levantaron en armas y avergonzarnos por la marcha pasiva de la mayoría, que fue “como rebaño al matadero”. Ante tal visión, sólo los sobrevivientes que combatieron en grupos armados clandestinos podían rescatar fuerzas para brindar su testimonio; la amplia mayoría de los sobrevivientes callaba. La única compensación fue la creación del Estado de Israel, y la única respuesta, el sionismo o la centralidad de Israel para el pueblo judío, como fuente de orgullo y defensa de la existencia nacional. Con el correr de los años y los aportes de la investigación histórica hemos descubierto la complejidad del tema y somos más cuidadosos en la emisión de juicios valorativos, respetando más a cada uno de los sobrevivientes. Hoy en día, el concepto de la pasividad judía es rechazado, y la resistencia armada es estudiada en el contexto de las diversas reacciones judías contra la opresión nazi, incluyendo la resistencia espiritual. Paralelamente, en las últimas dos décadas se han desarrollado unidades de estudio de la Shoá en todo el mundo, y existe una aceptación generalizada de la importancia del tema no sólo en el seno del pueblo judío.

## B) Universalismo versus particularismo

Es un dilema directamente derivado del anterior y se refiere, fundamentalmente, a las proyecciones actuales del estudio de la *Shoá*. Años atrás existía una dicotomía entre la visión particular de la *Shoá* desde la óptica judía –cuyo argumento establece la especificidad de la tragedia judía y la imposibilidad de compararla con otros genocidios–, acentuada también por los principales historiadores israelíes, y la visión universal, que apuntaba a deducir lecciones morales y políticas del Holocausto para combatir el racismo, el neonazismo o la xenofobia en general, y para fomentar el respeto a los derechos humanos. Hoy en día hay un mayor acercamiento entre ambos enfoques, sintetizado por el análisis de Yehúda Bauer (ver la teoría del paradigma antes mencionada), quien, si bien acentúa la especificidad de la tragedia judía, establece –a la vez– la legitimidad de una comparación con otros genocidios y reconoce que los judíos no tienen el monopolio ni la exclusividad en el sufrimiento humano a lo largo de la historia ni en la persecución nazi. Bauer acentúa, no obstante, que la *Shoá* es el paradigma más extremo de genocidio y que ningún otro fenómeno semejante se aproxima a sus dimensiones y significado, por varias razones:

- La ideología nazi antisemita acentuaba elementos biológicos hereditarios (hasta 4 generaciones atrás, ver leyes de Nürenberg del año 1935), y todo judío estaba condenado –de acuerdo al plan de “Solución final”– al exterminio, sin excepción.
- La intención nazi era global, universal: perseguir a todo judío dondequiera que esté, no solamente en Europa.
- No existió motivo o causa histórica lógica para la obsesión del exterminio, como ser conflictos territoriales, económicos o políticos.
- El odio antisemita es milenario, y en la época moderna adoptó ribetes de ideología asesina, que fue inculcada doctrinariamente a todo el pueblo alemán y sus pueblos aliados. No cabe duda de que el antisemitismo ocupó un rol central en la ideología nazi, que condujo al desarrollo de un plan de exterminio total.
- Los nazis no sólo desarrollaron métodos sistemáticos de exterminio casi sin parangón (cámaras de gas y hornos crematorios, marchas de muerte, etc.), sino que primero se destacaron en “el arte de la humillación y degradación” del judío.

En resumidas cuentas, ambos enfoques no son contradictorios y responden a diferentes necesidades; no cabe duda de que un requisito para el estudio de la *Shoá* en el mundo es la acentuación de sus aspectos o proyecciones universales, mientras que es lógica la necesidad del pueblo judío de enfatizar los aspectos judíos particulares de la *Shoá*.

### C) El significado teológico

Por último, analizaremos un aspecto que cobró resonancia recientemente por las declaraciones del líder espiritual del partido Shas en Israel (sefaradí, ultraortodoxo), el rabino Ovadia Josef. Este dilema fue muy debatido durante años, pero nunca llegó a un plano de conciencia pública universal como hoy en día, en parte por la difusión que le dio Elie Wiesel, quizás el sobreviviente de la Shoá más famoso y conocido en todo el mundo. Más allá del debate en torno a la teoría del pecado-castigo, el dilema central es la pregunta que todo educando se tienta a formular: ¿dónde estuvo D's y por qué no protegió a su pueblo elegido? Una muy vasta literatura filosófica fue publicada en el pasado encarando esta pregunta, en especial por pensadores judíos, pero la tendencia general era ignorarla, borrarla de la agenda o del programa de estudios. El mundo ortodoxo dio dos grandes respuestas a este dilema, la del D's escondido que no se hace responsable por los actos humanos, aunque sean atroces; que ya no incurre en milagros y permite el libre albedrío hasta sus máximas consecuencias, y la del "jurbán" (destrucción como parte de un castigo divino); es decir, la que establece que la historia judía es una cadena de pecados y castigos –algunos de capital envergadura, como ser la destrucción de ambos templos, la dispersión y la Shoá–, guiada por la Providencia divina hasta la llegada del Mesías y el retorno masivo y legítimo a Sión, la Tierra de Israel.

La actual discusión en torno al significado teológico de la Shoá es –a su vez– un debate político e ideológico entre diversas corrientes dentro del judaísmo y una continuación de la vieja polémica desatada por el sionismo hacia fines del siglo XIX. En gran medida es una de las formas de reinstalar el debate acerca de las diversas formas de encarar la modernidad en el judaísmo, y en el contexto de la posmodernidad, no es casual que haya reacciones que pueden ser interpretadas como fundamentalistas por una amplia mayoría de los judíos.

Pero a nivel humano, en un plano individual, no cabe duda de que Elie Wiesel fue el pensador que mejor encaró el dilema teológico. Durante años negó su significado teológico, acentuando el enojo por la pérdida de familiares y millones de víctimas inocentes. En sus memorias, recientemente publicadas, y en muchas notas periodísticas publicadas en todo el mundo aparece la reconciliación con D's, el reencuentro espiritual, el redescubrimiento del D's oculto y misericordioso.

Desde el punto de vista educativo, para judíos no ortodoxos u ortodoxos modernos –y más aún para el mundo no judío–, la visión de la Shoá como un castigo divino es inaceptable, vista como un argumento inmoral. Si la meta es enseñar la Shoá para comprender dilemas del pasado y analizar sus proyecciones actuales, la explicación teológica debe ceder ante la explicación histórica y sociológica, quedando solamente como un dilema moral y filosófico al cual tan sólo se pueden brindar respuestas personales.





**Nora Tage Muler  
Nasielsky**

## Las metáforas de la memoria

El presente artículo pretende hacer foco en el pensamiento y aporte de la filósofa Hannah Arendt.

Durante la lectura de sus libros identifiqué un concepto que se reiteraba en varias ocasiones en sus escritos: el concepto de “paria”.

La autora hace una caracterización de diversos tipos de parias, de acuerdo a las diferentes contingencias a las que estas personas se veían expuestas, además de que también se suman aspectos de su propia estructura de personalidad.

Arendt utiliza, por otra parte, en esta caracterización una poderosa metáfora: la de una familia sentada alrededor de una mesa. Esta imagen ayuda a explicar lo que para ella es la vida en comunidad. Todo esto operó en mí una asociación con un antiguo ritual que celebra el pueblo judío durante la celebración de *Pésaj*.

Esta asociación da lugar a la hipótesis que intentaré desarrollar a lo largo de este trabajo y que consiste en intentar probar que las diferentes acepciones del concepto de “paria” que Hannah Arendt nos trae se relacionan con unos personajes explícitamente descriptos en el libro que guía la celebración de *Pésaj* antes mencionada. Trataré de identificar a cada uno en su correlato con las descripciones que de los diferentes tipos de paria hace Hannah Arendt, en un intento por mostrar cómo los lenguajes y las metáforas se entrelazan para generar y guardar –persistentemente– la memoria colectiva. Intentaré contextualizarlos, tratando de identificar quiénes de ellos es cada uno, tanto en el período crítico al que la autora se refiere como en los lugares que ocupan dentro del escenario metafórico del rito de la mesa de *Pésaj*.

**Nora Tage Muler Nasielsky**, Licenciada en Ciencias y Humanidades, psicóloga social, docente y ex directora de la Fundación Memoria del Holocausto.

## Desarrollo

Ante todo, ¿quién fue Hannah Arendt?

Ella misma se presenta: “*Soy un individuo judío –como ustedes pueden ver–, nacida y educada en Alemania –como tampoco es difícil de adivinar–, y durante ocho largos y felices años me formé en Francia.*” (Así se autorretrataba en el discurso pronunciado en Copenhague en 1975, con motivo de la concesión del premio Sconning.)<sup>1</sup>

Podemos intuir, por su presentación, que su ser judío ocupa un lugar de prioridad, elemento que es confirmado en la producción de Arendt, en la que indaga acerca de este aspecto y de los efectos y consecuencias que le acarrea a un individuo el portar dicha ascendencia en la Europa del siglo XX.

El concepto de “paria”. Quien retoma este concepto es Bernard Lazare,<sup>2</sup> y posteriormente es empleado también por Herzl, Benjamin y otros coetáneos de la autora. Arendt profundiza en la propuesta conceptual que hizo Lazare de “paria”.

Dicho concepto, de acuerdo a la definición de la Real Academia de la Lengua Española, refiere a: “*una persona de la casta ínfima de los hindúes; considerados personas insignificantes, impuras, viles y –por tanto– intocables que, perteneciendo a la categoría social más baja, es evitada por el resto de las castas. Son privados de todos los derechos sociales y religiosos*”.

Para Hannah Arendt, el paria es mucho más que un apátrida, que un desarraigado: es un *outsider*.<sup>3</sup>

Para comprender con seriedad y profundidad el significado que la autora da a la palabra “paria” debemos remitirnos a la época histórica en la que la autora despliega su pensamiento y análisis.

Podríamos decir que el mismo abarca los acontecimientos acaecidos entre inicios del siglo XIX y el siglo XX. Durante ese período focaliza su visión en las causas, efectos y consecuencias del surgimiento de los movimientos políticos totalitarios, que fueron corolario de múltiples luchas intestinas y nacionales, revoluciones sociales y políticas, enfrentamientos y confrontación de ideologías en una Europa que declinaba de la Ilustración.

En este macromarco hay un elemento que atraviesa todo el cuadro, y es el antisemitismo arraigado en la cultura y la sociedad europeas.

Alemania, país de nacimiento de Hannah Arendt, no escapaba a esta descripción, sino que –de hecho– fue paradigma del despliegue de este odio visceral.

<sup>1</sup> Arendt, Hannah. “Introducción”, en *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993, pág. 13.

<sup>2</sup> Arendt, Hannah. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Buenos Aires, Paidós, 2005, pág. 58.

<sup>3</sup> Arendt, H., “Introducción”, op. cit., pág. 2.

Previo al surgimiento del nazismo regía en dicho país lo que se conoce como “estado de excepción”.

Según Agamben, Alemania estaba regida por una dictadura presidencial, con un Parlamento en funciones, pero sin normativa para legislar. Conclusión: absoluta anomia.

Era un “Estado dual”, poniendo junto a la Constitución legal, una segunda estructura –a menudo, jurídicamente no formalizada–, que podía existir al lado de la otra sólo gracias al estado de excepción.<sup>4</sup>

Agamben se refiere al contexto: “Antes de esto decíamos: ‘Está bien, tenemos enemigos. Es perfectamente natural. ¿Por qué no habríamos de tener enemigos?’. Pero lo de ahora era diferente. Era verdaderamente como si se hubiera abierto un abismo. Esto no debería haber pasado. Y no me refiero sólo al número de las víctimas. Me refiero al método, la fabricación de cadáveres y todo lo demás. No es necesario que entre en detalles. Esto no tenía que haber pasado. Allí sucedió algo con lo que no podemos reconciliarnos. Ninguno de nosotros puede hacerlo”.<sup>5</sup>

En otro párrafo del libro *Estado de excepción*, Agamben escribe: “Estado de excepción es ese momento del derecho en el que se suspende el derecho (orden jurídico), precisamente para garantizar su continuidad, e inclusive su existencia”.

“Estado de excepción” es la forma legal de lo que no puede tener forma legal, porque es incluido en la legalidad a través de su exclusión; liga y –al mismo tiempo– abandona al viviente en manos del “no derecho”.<sup>6</sup>

El estado de excepción es la doble naturaleza del Derecho, esta ambigüedad constitutiva del orden jurídico por el cual éste parece estar siempre –al mismo tiempo– afuera y adentro de sí mismo.

“El estado de excepción es el lugar en el cual esta ambigüedad emerge a plena luz.”<sup>7</sup>

Agamben retoma y escribe: “Foucault ha mostrado que cada subjetivación implica la inserción en una red de relaciones de poder (...). Pienso que tan interesantes como los procesos de subjetivación son los procesos de desubjetivación (...). El sujeto no es otra cosa más que el resto, la no coincidencia de estos dos procesos”.<sup>8</sup>

Según una opinión difundida –escribe Agamben–, de hecho, el estado de

<sup>4</sup> Agamben, Giorgio. *Estado de excepción*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2004, pág. 96.

<sup>5</sup> Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia, Pre-Textos, 2000, pág. 73.

<sup>6</sup> Agamben, G., *Estado...*, op. cit., pág. 14.

<sup>7</sup> Ídem.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, pág. 17.

excepción constituye un punto de desequilibrio entre el derecho público y el hecho político.<sup>9</sup>

Y concluye: Es la “tierra de nadie” entre el derecho público y el hecho político.

Walter Benjamin se refiere al estado de excepción escribiendo: “*La tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en el cual vivimos es la regla, tendremos –entonces– enfrente, como nuestro deber, la producción del estado de excepción efectivo, y esto mejorará nuestra posición de lucha contra el fascismo (1942)*”.<sup>10</sup>

También Primo Levi se refiere al estado de excepción: “*Cualquiera de nosotros puede ser procesado, condenado y ajusticiado sin siquiera saber por qué*”.<sup>11</sup>

Y agrega: “*Auschwitz es precisamente el lugar en el que el estado de excepción coincide perfectamente con la regla y en que la situación extrema se convierte en paradigma mismo de lo cotidiano*”.<sup>12</sup>

En otro párrafo, nuevamente Agamben cita a Primo Levi:

*La específica aporía ética de Auschwitz: es el lugar en que no es decente seguir siendo decentes, en el que los que creyeron conservar dignidad y respeto por sí mismos sienten vergüenza con respecto a los que la habían perdido de inmediato.*<sup>13</sup>

Como podemos apreciar en la pluma de estos pensadores, la situación imperante en la época precedente al ascenso del nazismo al poder preparó el terreno y aceitó todo el instrumental social, cultural, político y jurídico en donde el tan mentado descrédito, vituperación, aislamiento, confinamiento y posterior aniquilación se darían en masa, una vez que el nazismo se apoderara de Alemania y gran parte de Europa.

Muchas fueron las voces que alertaron y se pronunciaron en vísperas de la ascensión nazi y durante el proceso de aplicación de su política. El Parnaso Alemán es una de ellas.

Esta agrupación es uno de los tantos ejemplos de resistencia frente al contexto hostil y a la ideología imperante de “estado de excepción”.

Intentaban alzar su voz en respuesta a este tipo de orden impuesto.

Una de esas voces es la de Moritz Goldstein, quien escribe en 1912:

<sup>9</sup> *Ibíd.*, pág. 23.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, pág. 111.

<sup>11</sup> Agamben, G., *Lo que queda...*, op. cit., pág. 16.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, pág. 50.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, pág. 62.

*Nosotros, los judíos, administramos la propiedad intelectual de un pueblo que nos niega el derecho y la capacidad de hacerlo.*

*Entre nosotros podemos tener la impresión de hablarles como alemanes a otros alemanes –tenemos la impresión–. Podemos llamarnos Max Reinhart y haber llevado el teatro a nuevas alturas, o podemos –como lo hizo Hugo von Hofmannschtal– haber reemplazado el lenguaje trillado de Schiller con un nuevo estilo poético. Podemos llamar a esto “alemán”, los otros lo llaman “judío”. Detectan el elemento “asiático” y extrañan el “sentimiento alemán”, y si –a pesar de sus reservas– se ven obligados a reconocer nuestros logros, su único deseo es que logremos mucho menos (...). No queremos renunciar a nuestra herencia alemana. Pero tampoco queremos mendigar favores que se nos han negado tanto tiempo –favores que, después de un tiempo de aparente reconciliación, se nos niegan de nuevo otra vez–.*

Concluye esta carta, que rompe tabúes tanto intrajudíos como asimilacionistas, diciendo: *“hubiera preferido lavar la ropa sucia en casa (...). Pero nosotros no tenemos casa propia”*.<sup>14</sup>

¿Por qué eligió este grupo llamarse “El Parnaso alemán”?

Parnaso –en la mitología griega– fue hijo de Poseidón y de la ninfa Cleodora, héroe epónimo de la cadena montañosa que se extiende entre los territorios de los dorios y los focenses. Se le atribuye la fundación del oráculo de Delfos –que luego habría de ocupar Apolo– en la ladera de esta montaña, en la que tenían su morada las Musas, que acudieron –llamadas por este dios– procedentes del monte Helicón. Considerada por los griegos como morada de las Musas y de Apolo; en la literatura, así como en la poesía, se considera al Parnaso como la patria simbólica de los poetas.<sup>15</sup> El Parnaso Alemán fue una agrupación de hombres de la cultura alemana, absolutamente representativos de la misma, que destacaron en las diferentes artes, desde la literatura al teatro, desde la poesía hasta la filosofía. Eran considerados la “*Intelligentzia* Alemana” por excelencia, de ahí la inspiración en este nombre: “Parnaso”.

Este grupo fue integrado por personalidades de la talla de Freud, Walter Benjamin, Adorno, Gershom Scholem, Kafka, entre otros tantos. Los unía su ascendencia europea y su pertenencia al judaísmo.

Con esta descripción podemos comprender más profundamente la carta de Moritz Goldstein, en la que –ya en 1912– denuncia el prejuicio y la censura y

<sup>14</sup> Wohlfarth, Irving. *Hombres del extranjero*. México D. F., Taurus, 1999, pág. 65.

<sup>15</sup> Concepto “Parnaso”, en Wikipedia: [es.wikipedia.org/wiki/Parnaso](https://es.wikipedia.org/wiki/Parnaso).

alerta a defender el derecho de expresarse, en línea con su herencia alemana y con su particular mirada crítica legada, por su ascendencia judía. La “emigración interior”, que los mejores alemanes escogerían durante la época nazi, había sido –por mucho tiempo– la situación normal de los más perspicaces entre la “*Intelligentzia* judeoalemana”.<sup>16</sup>

Benjamin se la describe a Rang en una carta, citada en *Hombres del extranjero*, “como un exilio interior en la Alemania misma y uno de Alemania de sí misma, un exilio que es –por tanto– representativo de la nación como un todo”. “No es como un guardián oficial, sino como exiliado que uno puede –paradójicamente– hablar en nombre de la nación en su conjunto.” No obstante, y aun con todas las dificultades que conllevaba la Ilustración, era –según algunos– la opción más enriquecedora: “A pesar de lo ambigua que –entretanto– había mostrado ser la emancipación –en especial, si uno era un judío europeo–, la realización del proyecto de la Ilustración seguía siendo la única consumación que se podía celosamente desear”.<sup>17</sup>

Según Roberto Esposito, “La situación a la que fueron empujados estos pensadores –a la vez de ser forzada– puede leerse como una imposición artificialmente peligrosa, ya que consiste en una trampa con la realidad”. Retoma Esposito, con el pensamiento de Kant: “¿Pero hasta qué punto pensaríamos si no pensáramos –por decirlo así– en comunidad con otros, a los cuales participamos de nuestros pensamientos y ellos, a nosotros, de los suyos? No es posible pensar fuera de la comunidad porque la comunidad constituye más que el objeto del pensamiento, su propia raíz. Pertenece al mundo antes, incluso, que a nosotros mismos”. La comunidad es lo que relaciona a los hombres en la modalidad de la diferencia entre ellos, que Kant llama “*respeto*” y distingue del “*amor*”.<sup>18</sup>

A la luz de los hechos expuestos, ¿podemos decir que esta *Intelligentzia* alemana era representativa de la “comunidad alemana”? O al menos, ¿podemos afirmar que era parte integrante de la misma? Para responder a este interrogante será conducente consultar las definiciones que realiza Roberto Esposito, en su libro *Communitas*. Según Esposito, el término “comunidad” (*communitas*: común, y *munus*: común) es lo diferente a lo propio, no es lo propio. En realidad, comienza donde lo propio termina. Se puede relacionar, allí, lo público diferenciado de lo particular. *Munus* es la caracterización social del deber y el don. Nos indica que hay una obligación de intercambio, de retribución.<sup>19</sup> Continúa el autor, definiendo: “Lo que une a todas estas concepciones es el

<sup>16</sup> Wohlfarth, I., op. cit., pág. 72.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, pág. 37.

<sup>18</sup> Esposito, Roberto. *Communitas*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pág. 113. También ver: Esposito, Roberto. *Inmunitas*. Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

presupuesto no meditado de que la comunidad es una ‘propiedad’ de los sujetos que une. Un atributo, una determinación, un predicado que los califica como perteneciente al mismo conjunto. Inclusive, una ‘sustancia’ producida por su unión”.<sup>20</sup> “Se agrega a su naturaleza de sujetos, haciéndolos también ‘sujetos de comunidad’. Entidad mayor, superior, mejor, que la simple identidad individual.”<sup>21</sup> “Tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común.”<sup>22</sup> “Communitas” es el conjunto de personas a las que une no una propiedad, sino –justamente– un deber, una deuda. Unidas no por un más, sino por un menos, una falta. O una modalidad carencial para quien está “afectado”, a diferencia de aquel que está “exento” o “eximido”.<sup>23</sup> Por ello, la comunidad no puede pensarse como un cuerpo, una corporación, una fusión de individuos que dé como resultado un individuo más grande. “No es un modo de ser ni de hacer del sujeto individual. (...) La comunidad lo empuja a tomar contacto con lo que no es, con su nada.”<sup>24</sup>

Y citando a Rousseau, agrega: “La falta de relación entre sus miembros es lo que hace posible la comunidad (...). De manera paradójica, de esta falta resulta la inmediatez, transparencia e inocencia distintivas de la comunidad, antes de que las mediaciones sucesivas de las que se compone la civilización (lenguaje, poder, dinero, escritura, leyes) sobrevengan para alienarla, fragmentarla, desnaturalizarla”.<sup>25</sup> Según estas definiciones, el concepto “comunidad” no solamente permite, sino que auspicia la diferencia de sus miembros, ya que en todos ellos reconoce la afectación de la carencia, y frente a ella, todos –sin excepción– se convierten en dadores y beneficiarios del común. No ciertamente en búsqueda de una virtual fusión, sino en responsables de desobligar una obligación. “Es el don que se da porque se debe dar y no se puede no dar (...). Es la obligación contraída con otros, y requiere una adecuada desobligación.”<sup>26</sup>

Arendt piensa en un mundo, una comunidad, en la que viven juntos los hombres, compartiendo lo que hay en común. El mundo metafórico por una mesa que une, pero que también distancia. Que acerca, pero mantiene equidistantes a sus integrantes. En ese mundo coexiste lo que hay en común y lo que es diferente, en cada uno y entre cada cual.

*Vivir juntos en el mundo de cosas entre quienes lo tienen en común, como una mesa está puesta entre aquellos que se sientan a ella. El mundo,*

<sup>19</sup> *Ibíd.*, pág. 25.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, pág. 22.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, pág. 23.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, pág. 25.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, pág. 29.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, pág. 32.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, pág. 91.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, pág. 28.

*como todo en medio (in between), relaciona y –al mismo tiempo– separa a los hombres.*<sup>27</sup>

Esto no agota el problema porque la distancia, entendida como la figura de la comunidad, implica un segundo interrogante acerca del vínculo entre tal diferencia y los sujetos que relaciona. ¿La diferencia está fuera o dentro de los sujetos? ¿Es tan sólo el espacio que los separa, conservando su individualidad, o lo que anula su individualidad, penetrándola y derribándola en cuanto tal? En síntesis, ¿el límite pasa junto a los sujetos o por su interior?

El sujeto es un lugar determinado y vacío que puede ser llenado –efectivamente– por individuos diversos.

Es en este contexto y bajo esta contingencia que la pensadora Arendt introdujo el concepto de “paria”, en referencia a la anómala operación que cercó el pensamiento y la participación de los intelectuales y del común de la gente de esa época y esa latitud.

El paria es resultado del precario equilibrio entre la sociedad y el Estado, sobre el que descansó social y políticamente la Nación-Estado que produjo una ley que gobernó el ingreso de judíos en la sociedad.

Esta realidad demostró que ninguna de sus clases se hallaba preparada para conceder la igualdad social y que sólo serían admitidas excepciones dentro del pueblo judío.

Si los judíos deseaban este género de relación, trataban de “ser y no ser judíos”.

Se les exigía que estuviesen educados como el resto y que, aunque no se comportaran como un “judío ordinario”, fuesen y produjeran algo fuera de lo “ordinario”, ya que eran judíos. Los que propugnaban la emancipación exigían asimilación.<sup>28</sup>

La emancipación moderna significó nuevas condiciones de exclusión.<sup>29</sup> Frente a dicha exclusión surgen –según Arendt– diversos modos de jugar el rol de paria: “paria conciente”, “paria advenedizo o *parnevu*” y “paria inocente”.

Los “parias concientes” han propuesto diversas maneras de salir de esta carencia de mundo, de este acosmismo ligado sólo a la filantropía.

Su actitud es la de sentir gratitud por el don recibido, por el presente de la judeidad o de cualquier otra diferencia y tomarla como propia, tener iniciativa; re-presentarla, ponerla en juego a través de la palabra y la acción en un contexto donde se encuentran los otros y las otras.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> *Ibíd.*, pág. 137.

<sup>28</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del antisemitismo*. Madrid, Alianza, 1981, pág. 92.

<sup>29</sup> Arendt, H., “Introducción”, en *Una revisión...*, op. cit., pág. 19.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, pág. 15.



Lazare es quien acuña el concepto de “paria conciente”, que intenta definir la situación de los judíos emancipados, contraponiéndola a la existencia inconsciente de paria de las masas judías no emancipadas del Este.

El judío debía convertirse en un rebelde, en representante de un pueblo oprimido que asocia su lucha por la libertad con la lucha por la libertad nacional y social de todos los pueblos oprimidos de Europa: “*Debemos luchar contra el judío parvenu, es necesario que lo rechacemos como una porquería que nos envenena*”.<sup>31</sup>

Lazare quería que el judío se defendiese como paria, pues cada criatura tiene el deber de resistir a la opresión de todos los poderes hostiles –los del entorno y el de los propios hermanos acaudalados–.<sup>32</sup>

Benjamin, a través de una combinación de decisiones y circunstancias, se acerca más a la figura del “paria conciente” de Lazare, opuesta a las figuras judías relacionadas con el paria: el *shéimihl* (miserable), el *shnórer* (pordiosero), el *parnevu* (arribista).<sup>33</sup>

El objetivo programático, como intelectual revolucionario, era para él –en efecto– el traicionar a su clase de origen, y su verdadera trayectoria fue la del gentilhombre.<sup>34</sup>

Para Benjamin, el judío ciertamente no debe hablar. ¿Acaso debería tomar parte en la conversación? Como miembro de una minoría que no tenía voz legítima en los asuntos nacionales, el judío alemán es un menor de edad; literalmente, un “sin boca”.<sup>35</sup>

*En la fantástica autobiografía de Agesilaus Santander, Benjamin da cuenta de la estrategia asimilacionista de sus padres, que fracasan ya que en el cambio de un seudónimo por otro. Él llega al de “Scholem”, puesto que –según el autor– nunca sería el seudónimo utilizado por un judío.*<sup>36</sup>

Según Arendt, el autor de *Agesilaus Santander* juega con variaciones autobiográficas en su más amplio proyecto de “*refundir y rehusar*” la teología. Al rescribir traviesamente su genealogía, se sale de la alternativa bloqueada entre asimilación y regreso al redil. El hijo de sus padres se ha convertido en escritor, pero no en el que ellos tenían en mente.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Arendt, Hannah. *La tradición oculta*. Buenos Aires, Paidós, 2004, pág. 58.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, pág. 59.

<sup>33</sup> Wohlfarth, I., op. cit., pág. 57.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, pág. 64.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, pág. 76

<sup>36</sup> *Ídem.*

<sup>37</sup> *Ibíd.*, pág. 79.

Ahora, si tomamos el ejemplo de Kafka, lo que lo distingue de Benjamin y otros es una nueva y agresiva forma de reflexión. Sin arrogancia, sin superioridad irónica (Heine), sin la astucia inocente del hombrecito apurado (Chaplin), el héroe de Kafka se enfrenta a la sociedad con una agresión conciente y deliberada. Para las autoridades, él es una casualidad burocrática y su existencia ciudadana corre peligro de transcurrir entre “*columnas de actas*”. Por él habla el judío, que no quiere sino sus derechos como ser humano: hogar, trabajo, familia, ciudadanía. Kafka describe a “K” como si sólo hubiera uno en el mundo, un único judío. En eso atina en la realidad humana concreta. El aislamiento.<sup>38</sup>

Según Deleuze y Guattari, ese ser paria al que estamos aludiendo en este trabajo –“Fremde”–, extraño, se distingue del que propone Kafka; es como una desterritorialización absoluta, sin reterritorialización compensatoria alguna.<sup>39</sup>

Podemos citar y agregar múltiples ejemplos de personalidades que eligieron mantener un hilo de conciencia y actitud alerta frente a los acontecimientos que se sucedían. Herzl, quien puso la “cuestión judía” en la arena internacional. Freud, quien habla de sí mismo como uno que está completamente alienado de la religión de sus padres o de cualquier otra: “*Incapaz de participar de los ideales nacionalistas*”, y sin embargo, alguien que nunca ha negado pertenecer a su pueblo. Si se le preguntara qué es lo que sigue siendo judío en él después de haber renunciado a mucho de lo que es común a sus compañeros judíos, respondería: “No mucho, probablemente lo esencial”. “*Algún día será sujeto, ciertamente, del entendimiento científico.*”<sup>40</sup>

Gershom Scholem afirma: “*Y la igualmente reductora y particularista inversión de prioridades: ‘No hay algo judío que me sea ajeno’.*”<sup>41</sup>

También engrosarían esta lista numerosas figuras que alcanzarían renombre después de haber sobrevivido la experiencia de los campos: Bruno Bettelheim, Primo Levi, quienes –a través de su reflexiones– colaboraron en intentar allanar el camino del acercamiento a la comprensión del horror.

La tradición de una minoría de judíos que no han querido convertirse en advenedizos, que prefirieron el “*estatuto de parias concientes*” (Rahel Varenhagen, Scholem Aleijem, Lazare, Kafka). Todos exhibieron cualidades judías: el corazón judío, la humanidad, el humor, la inteligencia desinteresada. Todas cualidades de parias, según Arendt.

“*Paria advenedizo-parvenu*”: Su actitud es la de negar lo dado; esto es, renunciar a “*las fibras que le constituyen*”, con el fin de ser reconocido y poder asimilarse.

<sup>38</sup> Arendt, H., *La tradición...*, op. cit., pág. 67.

<sup>39</sup> Wohlfarth, I., op. cit., pág. 82.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, pág. 55.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, pág. 37.

La actitud del asimilado, la de negación del don del presente, tiene un alto precio. “*Si uno quiere realmente asimilarse, no puede escoger desde afuera a qué querría asimilarse, lo que le gusta y no (...). No hay asimilación si uno se limita a abandonar su pasado, pero ignora el ajeno. En una sociedad que es –en su conjunto– antisemita, sólo es posible asimilarse, asimilándose también al antisemitismo.*”<sup>42</sup>

Como el caso de Stefan Zweig, quien –a través de la fama y el éxito– parecía haber logrado un lugar de arraigo y considerábase una excepción.<sup>43</sup>

Como el señor Cohn de Berlín, que había sido siempre un 150% alemán. En 1933 pasó a Praga. Pasó a Viena. Llegó a París en un mal momento, y nunca obtuvo un permiso de residencia regular. Habiendo adquirido ya una destreza en confundir deseos con realidades, se negó a tomarse en serio las medidas administrativas, convencido de que pasaría su futura vida en Francia.

*Mientras no pueda hacerse a la idea de ser lo que –de hecho– es, un judío, nadie puede pronosticar todos los cambios por los que tendrá que pasar.*<sup>44</sup>

Según Isaac Deutscher, el “*paria parvenu*” es el judío no judío (incluye, entre otros, a Marx y Trotzky), que rastrea a partir de Spinoza y coloca bajo el amparo de “*Ajer*”, el extranjero o el otro, quien –de acuerdo con el *midrash* (leyenda)– abandonó un día la comunidad judía, para jamás regresar.<sup>45</sup>

Benjamin describe a Ernst Bloch como otro tipo de personalidad. Alguien que muestra sus tesoros en un área demolida por un terremoto, en vez de hacer que sus tapetes persas se corten para hacer cobijas y sus lujosos vasos se fundan.<sup>46</sup>

Benjamin escribió, en 1929, respecto de las relaciones judeo-alemanas: “*Tres veces desconfía de toda reconciliación: entre clases, entre naciones, entre individuos*”. Lo mismo fue válido para la simbiosis judeoalemana. Una forma de engañarse a uno mismo, que confundió los deseos con la realidad, para mejor negar la realidad del antisemitismo.<sup>47</sup>

Otro ejemplo de judío advenedizo fue Benjamin Disraeli, quien se preocupó más apasionada y descaradamente que cualquier otro intelectual judío de ser admitido en círculos cada vez más elevados de la sociedad; fue el único entre ellos que descubrió el secreto de preservar la suerte, ese milagro natural del estado de *paria*, y que supo –desde el principio– que no había que humillarse

<sup>42</sup> Arendt, H., “Introducción”, en *Una revisión...*, op. cit., pág. 15.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, pág. 24.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, pág. 11.

<sup>45</sup> Wohlfarth, I., op. cit., pág. 56.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, pág. 57.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, pág. 61.

para remontarse desde lo alto hasta lo más alto. Disraeli, que nunca negó su ser judío, sentía una admiración por todo lo judío a la que sólo igualaba su ignorancia sobre todo lo judío. La mezcla de orgullo e ignorancia acerca de estas materias resultaba característica de todos los judíos asimilados.<sup>48</sup>

Todos los defectos judíos –la falta de tacto, la estulticia política, los complejos de inferioridad y la mezquindad con el dinero– son características de los advenedizos.<sup>49</sup>

“Paria ingenuo/inocente”: La inocencia, lejos de ser una cualidad, es una posición en relación con la acción que convierte a los individuos en altamente vulnerables, ya que no disponen de clave alguna para interpretar lo que les sucede. La situación de inocencia a la que se ven reducidos, tal como se refleja en los relatos de los supervivientes, es absolutamente inhumana. Cancela toda distinción en el grupo de los inocentes, impidiéndoles entender qué relación tiene lo que les ocurre con lo que hayan podido hacer o dejar de hacer. Tendrían mejor que ser culpables de algo.<sup>50</sup>

En esta tipología, Arendt incluye a Heine: *“Es tan inocente y tan puro, es tan poco lo que quiere lograr en este mundo, que incluso la gloria no es para él sino señal de su condición de shéimihl. Trae las ganas de broma y risa”*.<sup>51</sup> *“Es el único judío alemán que hubiera realmente podido decir de sí mismo que era alemán y judío, ambas cosas a la vez.”*

Chaplin también es considerado por Arendt un paria inocente, conocido como el “sospechoso”.

*“Lo que une a las figuras del ‘sospechoso’ y el ‘shéimihl’ es la inocencia.”* La inocencia no es un rasgo de carácter, sino expresión de la peligrosa tensión que siempre supone aplicar leyes generales a fechorías individuales.<sup>52</sup>

Bertolt Brecht escribió:

*Todos saben que es un hombre. Tiene un nombre.  
Camina por la calle. Se sienta en un bar.  
Todos pueden ver su rostro. Todos pueden oír su voz.  
Y una mujer le lava la camisa. Y una mujer le peina los cabellos.  
¡Pero matadlo! ¡Por qué no hacerlo?  
Si nunca fue nada más que  
el hacedor de su mala acción o  
el hacedor de su buena acción.*<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Arendt, H., *Los orígenes...*, op. cit., pág. 109.

<sup>49</sup> Arendt, H., *Una revisión...*, op. cit., pág. 14.

<sup>50</sup> Arendt, H., “Introducción”, en *Una revisión...*, op. cit., pág. 23.

<sup>51</sup> Arendt, H., *La tradición...*, op. cit., pág. 53.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, pág. 63.

<sup>53</sup> Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa, 1990, pág. 260.

De este poema podemos extraer una enseñanza. La misma nos remite a la arbitrariedad con que los hechos se sucedían, y frente a ellos, poco importaba el buen accionar o la trasgresión. La “no lógica” era la lógica.

Las diversas modalidades de acción, expuestas en las diferentes actitudes de los parias, no están vinculadas a situaciones por demás disímiles: a todos ellos les alcanzó la irracionalidad de la época del terror. Absolutamente todos estaban a merced de la volatilidad de la contingencia.

Uno podía entender que determinado accionar era conducente y beneficioso para sortear la trampa del victimario, pero esa elección podía ser exactamente la contraria a la esperada, lo que devenía –de inmediato– en el fin de elucubraciones y cálculos. Era el fin.

Son sus posturas éticas, su crítica o la falta de conciencia las que permiten identificar el lugar de cada uno en ese mundo.

En la introducción adelanté que intentaría relacionar el concepto de “paria”, que Arendt desarrolla en diferentes párrafos de su producción, con un aspecto particular, presente en unos de los rituales más antiguos del pueblo judío.

Para la mejor comprensión del mismo sintetizaré lo mejor posible dicho ritual y su procedencia.

El pueblo judío rememora y celebra anualmente la epopeya de la liberación de la grey de manos del faraón egipcio. Es una celebración de gran peso en la constitución de este pueblo como tal, ya que de ahí en más –por un lado– asume un estatus de libertad en pleno derecho y –por otro– es acreedor de la normativa de su cultura plasmada en la *Torá*, las Tablas de la Ley.

Esta festividad tiene varios elementos significativos. En primer lugar, se la celebra en el hogar, en familia. Es una celebración que se distingue de otras, siendo que es oficiada por el adulto varón, que es quien la conduce.

El segundo elemento es que la celebración tiene un orden prefijado, un *séder*. Este mismo nombre es con el que se denomina al rito: “*Séder de Pésaj*”, Orden de *Pésaj*.<sup>54</sup>

Este orden está tipificado y registrado en la “*Hagadá de Pésaj*”, un texto desde el cual se sigue la secuencia del rito.

La palabra “*Hagadá*” posee, en hebreo, el doble significado de “narración” y “leyenda”. Sin embargo, “narración” y “leyenda” no son conceptos incompatibles ni excluyentes. “Narración” sugiere un relato verídico y exacto, pero “leyenda” va más allá de lo que es la verdad simple y franca, para elevarnos al nivel de la moraleja y de la enseñanza. De ese modo nos hace ver lo que hay oculto detrás de la mera descripción de los hechos y de los acontecimientos. La *Hagadá* es el tradicional relato acerca de la salida de Egipto, repetido una y otra vez, año tras año y generación tras generación.

<sup>54</sup> *Hagadá de Pésaj tradicional*. Jerusalem, Koren Publishers, 1989.

Los niños son el corazón de la fiesta de *Pésaj*. Desde pequeños se los inicia en el ritual de la *Hagadá*, con el objetivo de que cuando esos niños se transformen en padres, también leerán y explicarán la *Hagadá* a sus hijos. De ese modo, el ciclo quedará perpetuado. “Y le dirás a tu hijo ese día: ‘Es a causa de lo que hizo conmigo el Eterno, cuando salí de Egipto’” (Éxodo 13:8). Este versículo da origen y justificación a la *Hagadá*, el relato de la liberación del pueblo de Israel, el cual constituye el punto crucial de la festividad de *Pésaj*. La *Hagadá* es enseñanza, transmisión de valores y conjunción de generaciones presentes, pasadas y futuras; es compromiso en el sentido de la responsabilidad individual y colectiva y de un exigente concepto acerca de la dignidad del ser humano, propia del judaísmo. Como dijimos, en este *Séder* de *Pésaj* los niños tienen un rol preponderante. Y es por ello que se los estimula a participar activamente y a mantenerse despiertos hasta la finalización del encuentro. Sabiendo que hay diversas topologías de hijos es que la misma *Hagadá* indica, sugiere y propone modalidades de conducta y actitud diferentes, de acuerdo con cómo sea cada niño. Leemos en la *Hagadá* que hay cuatro tipos de hijos sentados a la mesa:

*Uno es sabio, uno es malvado, uno es ingenuo y uno es quien no sabe preguntar. El sabio pregunta: “¿Qué dice esto? ¿Cuáles son los testimonios, las leyes y los juicios que el Señor, nuestro Dios, ordenó?”. Y contéstale tú, de acuerdo con los preceptos de Pésaj: “No se permite comer después de la comida de Pésaj sobrecomida”. El perverso pregunta: “¿Qué servicio es éste para vosotros?” ¡Para vosotros y no para él! Y porque se excluye de la comunidad, reniega del principio del judaísmo. Dile: “Es por ello que Dios me hizo estos prodigios cuando salí de Egipto. A mí, no a ti. Si hubieses estado allí, no te habría liberado”. El ingenuo pregunta: “¿Qué es eso?”. Y contéstale: “Con la fuerza de la mano nos ha sacado Dios de Egipto, de la casa de los esclavos”. Y al que no sabe preguntar tienes que iniciarlo tú, según se ha dicho: “Y dirás a tu hijo, aquel día: ‘Es por ello que Dios me hizo los prodigios cuando salí de Egipto’”.*

Hasta aquí, el sucinto relato de la consistencia del ritual.

Podríamos comenzar relacionando la centralidad que tiene la mesa en dicho ritual con la metáfora de la mesa con la que Arendt simboliza al mundo. En la mesa de *Pésaj*, que –por cierto– no es un aspecto menor, se intenta dar testimonio de una epopeya, se la dramatiza desde el relato, las bendiciones y los cánticos ancestrales. La mesa reúne a todas las generaciones presentes, y cada una tiene un rol significativo. Ninguna es prescindente. También están presentes las generaciones pasadas, ya que no sólo se las evoca, sino que se exhorta a que los participantes se identifiquen con ellos, como si ellos mismos hubieran salido de Egipto. Esa mesa reúne y también hace referencia a la diferencia de estar allí

sentados, recordando, y no esclavizados. No olvida, los recuerda celebrando la libertad en libertad. Arendt escribe: “Y ciertamente podemos acentuar lo que los relaciona o los separa, pero sin la mesa, sin un espacio donde singularizarnos, quedaríamos comprimidos –unos contra otros– en un solo modelo de judeidad, reducidos a lo dado. (...) Hay un mundo entre los hombres, en la medida en que están –al mismo tiempo– separados (son plurales) y entrelazados (no aislados), y por ello, el acosmismo o atrofia del mundo puede resultar tanto de la absoluta separación o atomización como de la fusión”.<sup>55</sup> Esta mesa de *Pésaj* no es cualquier mesa. Es una mesa especial, que tiene un orden, un *séder*. Ese orden permite que lo prioritario, que es la transmisión del espíritu de libertad y justicia de un pueblo, no se diluya. Permite, además, que todos los participantes sean protagonistas de la experiencia de liberación y de constitución del pueblo. Según Arendt, “pueblo” es –al mismo tiempo– lo “dado” y el fruto de organizarse a partir de intereses comunes. “Pertener a un grupo es –antes que nada– una condición natural. Pero en un segundo sentido –es decir, formando un grupo organizado–, es una cosa enteramente distinta. Quiere decir ‘participar’”.<sup>56</sup> Como vemos, la tradición valoriza el estar unidos alrededor de una mesa, con un orden y con participación plena, aun la de los más pequeños. Un elemento es el que –a mi entender– sobresale en todo este rito. Y es la alusión a los cuatro hijos, a quienes va dirigida la historia.

Ahora bien, tenemos cuatro hijos, que son –naturalmente– integrantes de esta familia, de esta comunidad. Cada uno de ellos asume un rol propio, que lo diferencia del resto de los hijos. Ese rol que desempeña en ese espacio es un lugar que asume en dicha mesa, en esa comunidad. La actitud que juegan desde cada lugar los acerca o los aleja –según sea su comportamiento– de lo que acontece en esa mesa. El modo de vincularse con lo que en esa mesa ocurre provoca diversos efectos y respuestas. Pero en modo alguno uno de ellos queda excluido como consecuencia de su actitud. Podríamos, ahora, ver si entre estas tipologías de hijos se encuentra alguna relación con las diferentes derivaciones de parias que planteó Arendt. En la *Hagadá* se nombra primero al hijo sabio, el *jajam*. Su sabiduría consiste en estar y sentirse involucrado en lo que allí acontece. Sus preguntas son atinadas y pertinentes. Toma la palabra, interrogando el acontecer. Sus sentidos están aguzados y su palabra es clara. Demuestra conocimiento previo, y hasta parecería que ya cuenta con la respuesta que recibirá. Los parias concientes, que Arendt nos presentó, también sienten gratitud por el don recibido, por disfrutar de su judeidad. Tienen múltiples formas de manifestarlo y dan curso a ellas. Estos parias, lejos de actuar arrogantemente con sus congéneres, re-presentan al resto, toman la palabra, asumen la representación de su

<sup>55</sup> Arendt, H., “Introducción”, en *Una revisión...*, op. cit., pág. 22.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, pág. 17.

legado. Sin superioridad irónica, sí astucia inocente. Preguntan y cuestionan la ley, los preceptos (en la *Hagadá*), los derechos y a la propia Justicia (en la vida). No reniegan de su pasado, ni de su pertenencia (Herzl, Scholem, Freud). A través de ellos se expresa “un corazón judío”. Lazare, testigo del juicio a Dreyfus, a medida que se fue encontrando con el odio de las masas se dio cuenta de que era un paria y aceptó el reto. Único entre los defensores de Dreyfus que ocupó su puesto como un judío conciente, en la lucha por la justicia, en general, y por el pueblo judío, en particular.<sup>57</sup> A este hijo se le responde desde la misma altura de su pregunta. Pertinente y justamente.

El perverso, el hijo malvado, *rashá*, también interroga. Su pregunta está formulada desde otra vereda, y no otro extremo de la mesa. Se ubica fuera del acontecer del rito y también de la narración. Dice: “¿Qué servicio es éste para vosotros?”, no “para nosotros”. Se autoexcluye, se aleja, re-niega del principio del judaísmo, en general, y del suyo, en particular.

Sin embargo, aunque aparentemente indigno de ser considerado, sigue ocupando un lugar en la mesa, y no el último. Y ese lugar es al lado del sabio, que es el más apto y el que posee la fortaleza de despertar en el malvado la chispa de la pertenencia. La consigna es no resignarse a su alejamiento, no renunciar a su presencia, sino aceptarlo y ayudarlo.<sup>58</sup> También en Arendt el *parvenu* niega su don. Renuncia a las fibras que lo constituyen. Hay una decisión anticipada de no querer ser parte. Es posible la intención de querer negarse, mas, ¿es posible un resultado exitoso? Arendt escribe que: “*Los judíos asimilados lograron una hazaña sin precedentes: aún probando todo el tiempo su carácter no judío, consiguieron continuar siendo judíos a pesar de todo*”.<sup>59</sup> ¿Cómo lograr despojarse de su don? ¿Será que imaginan que otra mesa los cobijará, que otra comunidad los albergará? Y si no es una mesa, otra, y otra. ¿Cómo el señor Cohn? Resulta ser que Marx es conocido como “el judío Marx”. Arendt, escribe: “*Ha venido a convertirse en un distintivo de los judíos asimilados el hecho de ser incapaces de distinguir entre amigo y enemigo, entre cumplido o insulto, así como el sentirse halagados cuando un antisemita les asegura que no se refiere a ellos, que hay excepciones, judíos excepcionales. Los acontecimientos han demostrado que el ‘judío que es una excepción’ es más judío que excepción*”.<sup>60</sup>

El inocente, el *tam*, pregunta –desde su simpleza– “¿qué es eso?” y no “¿qué es esto?”, como el sabio. Eso es aquello que el inocente desconoce. ¿Y por qué lo desconoce? ¿No estuvo antes incluido? ¿No se le ha respondido antes a su interrogación? La figura de este hijo remite –en mi interpretación– a que las

<sup>57</sup> *Ibíd.*, pág. 54.

<sup>58</sup> Página *web* del Seminario Rabínico Latinoamericano.

<sup>59</sup> Arendt, H., *Una revisión...*, op. cit., pág. 13.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, pág. 37.



respuestas que se le deben dar deben ser contundentes, a que las acciones que tengan por objetivo el afán de transmisión deben ser claras, precisas y oportunas. A este hijo se le responde con el versículo: “*Con la fuerza de la mano nos ha sacado Dios de Egipto, de la casa de los esclavos*”. Ya que en este versículo se sintetiza claramente el motivo de celebración y unión de la mesa. Ahora, puede ocurrir que de no haber respuestas contundentes, esta inocencia se convierta en ignorancia, y esta ignorancia en perversidad, y de allí, en asimilación. Arendt escribe en relación a Lazare y a Herzl: “*Ambos se mantenían al margen de la tradición, ambos –como intelectuales– estaban alejados de las estrechas camarillas provincianas, ya que habíanse desarrollado en el marco de la sociedad gentil. Y sin embargo, ambos eran su producto natural, era ese gueto el lugar del que ambos habían escapado, cuando se les empujó de nuevo a él. No podían hallar un lugar en el mundo, si el pueblo judío no se constituía en nación*”.<sup>61</sup>

Hay otros pensadores que también aluden al fracaso de la transmisión y que –afortunadamente– por diversas vías lograron pasar de la inocencia a la conciencia. Uno de ellos es Kafka: “*El de una generación perdida, cuyos padres fracasaron tanto al transmitir la fe de sus padres como al romper de manera franca con ella (Carta al padre, 1919)*”.<sup>62</sup> “*Se aferran todavía con las patas traseras al judaísmo del padre, y con sus patas delanteras no encuentran suelo nuevo*.”<sup>63</sup> Benjamin escribe: “*La náusea más general de toda tradición y, concomitantemente, de toda autoridad es esta consistencia de la verdad –verdad en su consistencia hagádica–, la que se ha perdido*”.<sup>64</sup> Arendt escribe: “*El desarrollo de una cultura judía, o su ausencia, no dependerá –de ahora en adelante– de circunstancias que vayan mas allá del control del pueblo judío, sino de su propia voluntad*”.

El inocente no está exento de responsabilidad. Debe participar, cuestionarse, y ello devendrá en pertenencia. La *Hagadá* incluye a un cuarto hijo, que es: “quien no sabe preguntar”. A él hay que iniciarlo en el conocimiento. Decirle, contarle, para –a través de él– ser dicho. ¿En qué se diferencia este hijo del hijo inocente? El inocente pregunta. Este hijo aún no tiene capacidad de pregunta, de testimoniar sobre su lugar. Agamben escribe: “*El sujeto de la enunciación está hecho íntegramente de discurso y por el discurso; pero precisamente por esto, en el discurso no puede decir nada, no puede hablar*”.<sup>65</sup> “*La enunciación no se refiere al texto enunciado, sino a su tener lugar, y el individuo puede*

<sup>61</sup> *Ibíd.*, pág. 55.

<sup>62</sup> Arendt, H., *Hombres...*, op. cit., pág. 30.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, pág. 24.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, pág. 45. El autor se refiere a la preponderancia del dogma por sobre la religiosidad.

<sup>65</sup> Agamben, G., *Lo que queda...*, op. cit., pág. 123.

*poner en funcionamiento la lengua sólo a condición de reconocerse en el acontecimiento mismo del decir y no en lo que se dice.*<sup>66</sup> Quien no sabe preguntar, de la mesa de *Pésaj*, podría incluirse en la historia contemporánea como la memoria de aquellos que no pudieron testimoniar acerca de su lugar en la mesa, pero que aún están presentes, en nuestras propias preguntas y cuestionamientos. Escribe Primo Levi: *“Hurbinek no puede testimoniar porque no tiene lengua. Y sin embargo, testimonia a través de estas palabras mías”*. Tampoco el superviviente puede testimoniar íntegramente, decir la propia lengua. El testimonio es el encuentro entre dos imposibilidades de testimoniar, que la lengua –si es que pretende testimoniar– debe ceder su lugar a una “no lengua”, mostrar la imposibilidad de testimoniar. No basta, pues, para testimoniar, con llevar la lengua hasta el propio no sentido, hasta la pura indeterminación de las letras; es preciso que este sonido, despojado de sentido, sea –a su vez– voz de algo o de alguien que, por razones muy diferentes, no puede testimoniar. La laguna que constituye la lengua humana se desploma sobre ella misma para dar paso a otra imposibilidad de testimoniar: la del que no tiene lengua.<sup>67</sup> La relevancia que tiene este lugar en la mesa es que se permite la laguna, el vacío, de la palabra, que en esta ocasión no puede expresarse, pero que cabe la posibilidad que asuma articulación de sonido en otra instancia generacional.

## Conclusión

En la introducción adelanté que intentaría relacionar el concepto de “paria”, tan presente en la obra de Arendt, con el elemento de los cuatro tipos de hijos que el ritual de *Pésaj* nombra. Efectivamente, considero que hay un hilo conductor entre ambas metáforas. Me surge interrogarme acerca de si la epopeya de la salida del pueblo judío de Egipto fue desde los remotos tiempos celebrada, o si con el correr de los tiempos fue *in crescendo* como paradigma de liberación de este pueblo. Y si es así, podríamos adherir a la postura que sostiene que aquellos hechos traumáticos van tomando, con el tiempo, mayor fuerza y se convierten en arquetípicos y paradigmáticos. Esto vale para la vivencia tanto personal como cultural. Las diversas maneras de aproximarse a la experiencia del exilio y de la liberación de Egipto persisten –de alguna manera– en el metalenguaje transmitido de generación en generación. Y frente a dicho hecho, obviamente hubo diversas modalidades de aproximación, identificación o –por el contrario– indiferencia. Son, en definitiva, estructuras de personalidad que se ponen en juego en todos sus matices. Arendt escribe: *“La vitalidad de una nación se mide en función del recuerdo vivo de su historia.*

<sup>66</sup> *Ibíd.*, pág. 122.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, pág. 39.

*Nosotros, los judíos, propendemos a tener una perspectiva histórica invertida. Cuanto más alejados del presente están los acontecimientos, con tanta mayor viveza, claridad y precisión aparecen. Semejante inversión de la perspectiva histórica significa que en nuestra conciencia política no queremos asumir la responsabilidad por el pasado inmediato y que –al igual que nuestros historiadores– queremos refugiarnos en períodos pasados, que nos hacen sentir seguros en cuanto a las consecuencias”.*<sup>68</sup> Fueron estos cuatro hijos quienes, voluntaria o involuntariamente, consciente o inconscientemente, preservaron la memoria de la epopeya hasta estos días. ¿Les cupo a todos ellos la responsabilidad, y cómo la asumieron?

La insistencia en relatarles a los cuatro de la *Hagadá* reside en que: “*La comunidad es un bien, un valor, una esencia que se puede perder y reencontrar como algo que nos perteneció en otro tiempo y que podría volver a pertenecernos*”.<sup>69</sup> Todos, los cuatro hijos son merecedores de ocupar un lugar en nuestra comunidad, por derecho propio. Ellos deberán compartir y responsabilizarse –a su vez– del don. “*La sucesión de generaciones puede ser una garantía natural de la continuidad de la historia, pero no ciertamente una garantía de progreso. Puesto que somos los hijos de nuestros padres y los nietos de nuestros abuelos, sus errores pueden perseguirnos hasta la tercera o cuarta generación.*”<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Arendt, H., *Una revisión...*, op. cit., pág. 37.

<sup>69</sup> Esposito, R., op. cit., pág. 23.

<sup>70</sup> Arendt, H., *Una revisión...*, op. cit., pág. 38.



# El Holocausto en documentos

Protocolos de los debates internos del  
aparato nazi

Notas introductorias: **Abraham Zylberman**



# Leyes de Nuremberg

*En el centro de la ideología nazi está el concepto de “raza”: esta concepción sostiene que la raza es la fuerza motriz de cualquier acontecimiento histórico, incluyendo la formación de Estados y la creación cultural. A su vez, la raza se define biológicamente casi como una sustancia hemática, determinando a los pueblos y a los individuos no sólo en cuanto a su aspecto físico exterior, sino también respecto de sus funciones culturales y espirituales, y diferenciándolos –básicamente– en grupos jerárquicos de pueblos de mayor o menor valor, los pueblos creadores de cultura y los carentes de ella. Por esta razón había que mantener a la raza pura, sin contaminaciones. La infestación era producto del contacto con la raza inferior, la judía. En septiembre de 1935, poco más de un año después de la muerte del presidente Hindenburg y de la concentración del poder (Cancillería y Presidencia) en manos de Hitler, fueron promulgadas las “Leyes de Nuremberg”. Su importancia radicó en:*

1. Cobró validez legislativa una situación que ya existía de hecho.
2. Fue aceptado oficialmente el principio racial en la ley germana.
3. La política antijudía ulterior tuvo –a partir de entonces– una base jurídica.

Los siguientes documentos han sido extraídos de: Arad, Ytzhak-Gutman, Israel-Margalio, Abraham (edit.): El Holocausto en documentos. Selección de documentos sobre la destrucción de los judíos de Alemania y Austria, Polonia y la Unión Soviética. Jerusalén, Yad Vashem, 1996.

## Ley de Ciudadanía del *Reich*\*

El *Reichstag* ha decretado –por unanimidad– la siguiente ley, que ha sido promulgada como sigue:

### §1

- 1) Un súbdito del Estado es una persona que goza de la protección del *Reich* alemán y que, por consiguiente, tiene obligaciones específicas respecto de él.

- 2) El *status* de “súbdito del Estado” se adquiere de conformidad con las disposiciones del *Reich* y la Ley de Ciudadanía del Estado.

### §2

- 1) Un ciudadano del *Reich* es un súbdito del Estado, de sangre alemana o de sangre parentesco, que demuestre –con su

\* En: *Reichsgesetzblatt I*, 1935, pág. 1.146. En: op. cit., pp. 83-84.

conducta— su buena voluntad y su disposición a servir con lealtad al pueblo alemán y al *Reich*.

- 2) La ciudadanía del *Reich* queda adquirida con el otorgamiento de un certificado de ciudadanía del *Reich*.
- 3) De conformidad con la ley, son los ciudadanos del *Reich* los únicos beneficiarios de plenos derechos políticos.

### §3

El ministro del Interior del *Reich*, en coordinación con el lugarteniente del *Führer*, publicarán las ordenanzas legales y administrativas requeridas para ejecutar y completar esta ley.

*Nüremberg, 15 de septiembre de 1935,*  
en el Congreso de la Libertad del Partido.

El *Führer* y canciller del *Reich*,  
**Adolf Hitler**

El ministro del Interior del *Reich*,  
**Frick**

## Ley para la Protección de la Sangre Alemana y del Honor Alemán\*

Consciente de que la pureza de la sangre alemana es la condición esencial para que persista la existencia del pueblo alemán y guiado por su firme determinación de garantizar la perennidad de la nación alemana, el *Reichstag* ha adoptado, por unanimidad, la ley que a continuación se expone:

### §1

- 1) Quedan prohibidos los casamientos entre judíos y súbditos del Estado de sangre alemana o de sangre parentesco. Serán considerados inválidos los casamientos contraídos en el extranjero para eludir la ley.

- 2) Sólo a través del procurador del Estado podrán iniciarse los procesos de invalidación.

### §2

Quedan prohibidas las relaciones extramaritales entre judíos y súbditos del Estado de sangre alemana o de sangre parentesco.

### §3

Los judíos no podrán emplear en sus casas a mujeres súbditas del Estado, de sangre alemana o de sangre parentesco, menores de 45 años.

\* En: *Reichsgesetzblatt I*, 1935, pp. 1.146-1.147. En: op. cit., pp. 86-88.



**§4**

- 1) Los judíos no están autorizados a enarbolar la Bandera Nacional o la del *Reich*, ni tampoco a exhibir los colores del *Reich*.
- 2) Se les autoriza, en cambio, a exhibir los colores judíos. El ejercicio de este derecho queda protegido por el Estado.

**§5**

- 1) Toda persona que transgreda la prohibición referida en §1 será castigada con pena de prisión y trabajos forzados.
- 2) Todo varón que transgreda la prohibición referida en §2 será castigado con pena de prisión, con o sin trabajos forzados.

- 3) Toda persona que transgreda las disposiciones referidas en §3 ó §4 será castigada con una pena de prisión de hasta un año, una multa o ambas.

**§6**

El ministro del Interior del *Reich*, en coordinación con el lugarteniente del *Führer* y el ministro de Justicia del *Reich*, publicarán las ordenanzas legales y administrativas requeridas para ejecutar y cumplir esta ley.

**§7**

La ley tomará efecto al día siguiente de su promulgación, exceptuando §3, el cual entrará en vigor el 1º de enero de 1936.

*Nüremberg, 15 de septiembre de 1935,*  
en el Congreso de la Libertad del Partido.

El *Führer* y canciller del *Reich*,  
**Adolf Hitler**

El ministro del Interior del *Reich*,  
**Frick**

El ministro de Justicia del *Reich*,  
**Dr. Gürtner**

El lugarteniente del *Führer*,  
**R. Hess**

## Primer reglamento de la Ley de Ciudadanía del Reich\*

*La Ley de Ciudadanía del Reich era sumamente ambigua en su definición y –por lo tanto– de difícil aplicación, especialmente cuando tenía que definir quién era el “súbdito del Estado de sangre alemana”. De esta manera, hubo que aclarar en su reglamentación a quiénes se hacía referencia. Era obvio que se trataba de los judíos. Al reglamentar la ley se consideró el “párrafo de ariedad”, por el cual se definía como “judío” a todo aquel que tuviese por lo menos un padre judío. Este párrafo se introdujo para definir quién era judío a partir de la Ley para el Restablecimiento del Servicio Profesional (abril de 1933), que excluía a los judíos del servicio profesional en la administración pública de Alemania.*

### §4

- 1) Un judío no puede ser ciudadano del Reich. No tiene derecho alguno a voto en los asuntos políticos; no puede ocupar un cargo público.
- 2) Los funcionarios judíos quedarán jubilados el 31 de diciembre de 1935.

### §5

- 1) Un judío es una persona que desciende de un mínimo de tres abuelos plenamente judíos de raza (...).
- 2) Un *mischling* es un súbdito del Estado a quien, igualmente, se considera judío cuando, además de ser descendiente de dos abuelos plenamente judíos:
  - a) ha sido miembro de la comunidad

- religiosa judía en el momento de la promulgación de esta ley o ha sido admitido en ella posteriormente;
- b) ha estado casado con un judío en el momento de la promulgación de esta ley o se ha casado con un judío posteriormente;
- c) ha nacido de un casamiento con un judío –según el párrafo 1–, contraído posteriormente a la promulgación de la Ley para la Protección de la Sangre Alemana y del Honor Alemán, del 15 de septiembre de 1935 (*Reichsgesetzblatt*, I, pág. 1.146);
- d) ha nacido como resultado de una relación extramarital con un judío –según el párrafo 1– y ha nacido ilegalmente después del 31 de julio de 1936 (...).

\* Fragmento del mismo, dictado el 14 de noviembre de 1935. En: *Reichsgesetzblatt I*, 1935, pág. 1.333. En: op. cit., pp. 89-90.

## Decisiones tomadas durante la Conferencia de Evian respecto de los refugiados judíos\*

*En marzo de 1938, Alemania había anexado Austria, y con eso, un elevado número de judíos se había incorporado al Reich. Sobre ellos también se desató la presión para emigrar, dando lugar al crecimiento del problema de los refugiados. El Presidente de los Estados Unidos, Franklin D. Roosevelt, convocó –entonces– a una reunión para tratar el tema. A la misma asistieron representantes de 33 países; entre ellos, la Argentina. La idea era aumentar la cuota para el ingreso de inmigrantes, pero –salvo la República Dominicana– ninguno aceptó, por diferentes motivos –querían agricultores o no deseaban que se instalara el antisemitismo en su país–, abrir la inmigración a un mayor número de judíos.*

*Es interesante mencionar que, para esta fecha, entró en vigencia la resolución 11, de alto secreto, del Ministerio de Relaciones Exteriores argentino, por la cual se instruía a los cónsules a no extender visas de ingreso a los judíos alemanes y austríacos, extendida luego a otros países. También vale mencionar que en el documento no se hace referencia alguna a los judíos.*

Habiéndonos reunido del 6 de julio al 13 de julio de 1938 en Evian, Francia:

1. Considerando que la cuestión relacionada con la emigración forzada ha tomado enormes proporciones y que el destino de las desafortunadas personas afectadas se ha transformado en un problema de deliberación intergubernamental;
2. Informados de que la economía general se está deteriorando a causa de la emigración forzada del país o los países donde se habían establecido de un gran número de personas con creencias, condiciones económicas, profesiones y comercios diferentes, quienes –en esta época de seria escasez de empleo– se ven obligadas a buscar refugio temporal o permanente en otros países; que por consiguiente, los países de asilo o asentamiento se ven confrontados no sólo con problemas de índole económica y social, sino también de orden público, y que hay seria presión sobre los servicios de la administración y las capacidades de absorción de los países de acogida;
3. Informados, por otra parte, de que la

\* Adoptadas por el Comité Intergubernamental, Evian, el 14 de julio de 1938. En: Archivos de las reuniones plenarias del Comité. Resoluciones e informes. Londres, julio de 1938. En: op. cit., pp. 107-110.

- emigración forzada de un gran número de personas ha cobrado proporciones tan importantes que los problemas raciales y religiosos se han hecho más agudos y que la inseguridad internacional se ha visto tan incrementada que pueden verse seriamente entorpecidos los procesos de apaciguamiento en las relaciones internacionales;
4. Convencidos de que resulta esencial contemplar un programa de largo alcance que permita ayudar a los emigrantes forzados, actuales y potenciales, con objeto de coordinar –dentro del marco de las leyes– las prácticas de emigración de que disponen los gobiernos;
  5. Considerando que si los países de asilo o asentamiento habrán de cooperar en el Comité para encontrar una solución adecuada, también deberán gozar de la colaboración del país de origen, con la seguridad de que este último incluya la autorización a los emigrantes forzados a llevar consigo sus bienes y propiedades y a emigrar de una forma organizada;
  6. Complacidos por la iniciativa del Presidente de los Estados Unidos, quien solicitara la reunión intergubernamental en Evian con el objeto principal de facilitar la emigración forzada de Alemania (incluyendo Austria), y expresando su profunda consideración al gobierno francés por la cortesía con la que acogió en Evian a la reunión intergubernamental;
  7. No olvidando la resolución adoptada el 14 de mayo de 1938 por el Consejo de la Liga de las Naciones respecto de la asistencia internacional a los refugiados;
 

Recomendamos:

    8.
      - a) que la actividad del Comité Intergubernamental involucre: 1) a las personas que aún no abandonaron su país de origen (Alemania, incluyendo Austria), pero se ven obligadas a emigrar por causa de sus opiniones políticas, creencias religiosas u origen racial, y 2) a las personas definidas en 1) que ya abandonaron su país de origen y aún no se hayan establecido permanentemente en otra parte;
      - b) que los gobiernos que participaron en el Comité Intergubernamental sigan proporcionando al Comité, de manera estrictamente confidencial, información sobre: 1) detalles relativos a los inmigrantes que están dispuestos a recibir, según sus leyes y prácticas en vigor, y 2) detalles sobre estas leyes y prácticas;
      - c) que dado que los países de asilo y asentamiento tienen derecho a tomar en consideración las facultades de adaptación económica y social de los inmigrantes, éstos –en muchos casos– deberán aceptar cambios en las condiciones de vida que llevarán en los países de asentamiento, durante cierto tiempo;
      - d) que los gobiernos de los países de asilo y asentamiento no asuman obligación alguna para financiar la emigración forzada;
      - e) que, en lo que a los documentos requeridos por los países de asilo y asentamiento se refiere, los gobiernos representados en el Comité Intergubernamental estudien la adopción de las siguientes disposiciones:
 

En los casos individuales en que los inmigrantes no puedan conseguir los documentos requeridos para la inmigración de las fuentes oficiales extranjeras, se acepten todos los documentos similares, que puedan satisfacer las condiciones legales, que el inmigran-

te pueda conseguir; y que, en lo que concierne al documento que sirva de pasaporte al emigrante involuntario, emitido por el país extranjero donde reside, se tengan en cuenta los distintos acuerdos internacionales previstos para emitir un documento de viaje que sirva de pasaporte, con las ventajas de su aplicación amplia;

- f) que se reúna en Londres un Comité Intergubernamental que esté constituido por los representantes que hayan sido nombrados por los gobiernos que participaron de la reunión de Evian. Este Comité debe proseguir y desarrollar el trabajo de la Reunión Intergubernamental de Evian, siendo constituido y funcionando de la siguiente manera:

El Comité estará encabezado por un presidente y cuatro vicepresidentes; este Comité Intergubernamental nombrará a un director administrativo y orientará sus acciones. Éste emprenderá negociaciones para mejorar las

condiciones actuales del éxodo y para transformarlo en una emigración organizada. Deberá dirigirse a los gobiernos de los países de asilo y asentamiento con vistas a fomentar oportunidades de residencia permanente.

El Comité Intergubernamental, reconociendo el mérito del trabajo realizado por los servicios de refugiados que existen, de la Liga de las Naciones, y de los estudios sobre la migración realizados por la Oficina Internacional del Trabajo, deberá cooperar plenamente con estas organizaciones y examinar, en Londres, los medios que permitan al Comité y al director cooperar con estas organizaciones. El Comité Intergubernamental deberá examinar, en su próxima reunión de Londres, la escala de reparto de los gastos entre los gobiernos participantes.

9. Que el Comité Intergubernamental celebre en Londres su primera reunión, el 3 de agosto de 1938.

## Segundo reglamento para la ejecución de la ley relativa a los cambios de nombres y apellidos\*

### §2

1) A partir del 1º de enero de 1939 serán obligados a añadir un nombre suplemen-

tario los judíos que lleven nombres distintos de los que les es permitido llevar, según §1;<sup>1</sup> los varones adoptarán el nombre Israel y las mujeres, Sara. (...)

*Berlín, 17 de agosto de 1938.*

El ministro del Interior del *Reich*,  
firmado por poder del **Dr. Stuckart**

El ministro de Justicia del *Reich*,  
**Dr. Gürtner**

\* Fragmento del mismo. En: *Reichsgesetzblatt I*, 1938, pág. 1.044. En: op. cit., pp. 110-111.

<sup>1</sup> Se refiere a los nombres obviamente judíos que fueron publicados en una lista separada.

## Reglamentos para la identificación de los judíos, hombres y mujeres, del Gobierno General\*

*A poco de haber conquistado Polonia, la administración alemana comenzó a aplicar su política antijudía, que se había iniciado con la creación de los guetos (y la obligación de concentrarse en ellos) y los consejos judíos (Judenrate, órgano representativo y de enlace entre la población judía y la administración alemana). El territorio donde vivía la mayor parte de la población judía en Polonia fue llamado “Gobernación General”, que fue colocada bajo el mando del doctor Hans Frank, un hombre de leyes nazi. Muy pronto se les impuso el uso de la “estrella judía”, como señal externa de su condición. Poco después se ordenó la confiscación de todos sus bienes.*

Conforme con el artículo §5, párrafo 1, del edicto del *Führer* y canciller del *Reich*, fechado el 12 de octubre de 1939, sobre la administración de los territorios polacos ocupados (*Reichsgesetzblatt I*, pág. 2.077), ordeno:

### §1

A partir del 1º de diciembre de 1939, todos los judíos y judías mayores de 10 años de edad que se encuentren dentro del Gobierno General deberán llevar, en la manga derecha de su ropa y abrigo, una banda blanca, de por lo menos 10 cm. de ancho, con una estrella de David marcada en ella.

### §2

Los judíos y las judías deberán proveerse estos brazaletes y fijar en ellos la marca requerida.

### §3

- 1) Se castigarán las infracciones con penas de prisión.
- 2) Los casos serán juzgados por cortes especiales.

### §4

El jefe de la División Interna de la Administración de la Oficina del Gobernador General publicará las órdenes requeridas para la ejecución de este reglamento.

*Cracovia, 23 de noviembre de 1939.*

El gobernador general para los territorios polacos ocupados,  
**Frank**

\* En: VBIGG, 1939, pág. 61. En: op. cit., pp. 195-196.

## Reglamento sobre la utilización del ferrocarril por los judíos en el Gobierno General\*

### §1

- 1) Quedará prohibido a los judíos el uso del ferrocarril hasta ulterior notificación.
- 2) Esto no se aplicará a los viajes para los cuales exista una orden escrita del gobernador general, su gabinete o uno de los comandantes de distrito.

### §2

- 1) Las infracciones serán castigadas con

penas de prisión más multa sin limitación, o con una de estas penas.

- 2) Una corte especial se ocupará de estos casos.

### §3

Este reglamento tomará efecto el día de su promulgación.

*Cracovia, 26 de enero de 1940.*

El gobernador general  
para los territorios polacos ocupados,  
**Frank**

\* En: VBIGG, 1940, pág. 45. En: op. cit., pp. 200-201.





# Nuestra Memoria

Sumario de los números 1 al 29

<b>Autor</b>	<b>Nº</b>	<b>Título</b>
Altaras, Alon	24	Las víctimas de la <i>Shoá</i> y el acuerdo por la reparación.
Anónimo	3	En una aldea de Lituania. Traducción: Pokrassa.
Anónimo	5	Janusz Korczak. No olvidemos. Nuestra fortaleza está en la memoria.
Appelbaum, Ralph	8	Visita al Museo del diseñador de la Muestra del Museo del Holocausto de Washington. Fragmentos de su disertación.
Arciniega, Ruth Yolanda	25	Gurs, entrañable etapa en la "Marcha por la Paz".
Aschheim, Steven A.	26	Situando la maldad nazi. Las contrastantes miradas de Gershom Scholem, Hannah Arendt y Victor Klemperer.
Ash, Keneth	17	Un estuche para explosivos. Traducción: Clara Guinsburg.
Avni, Haim	22	Entre los juicios de Nüremberg y Adolf Eichmann. Memoria de la <i>Shoá</i> en el pueblo judío y en el mundo. Conferencia.
Ayoun, Richard-Vidal Sepiha, Haim	23	Los judeoespañoles. Los caminos de una comunidad.
Azéma, Jean Pierre	27	Auschwitz. Los mecanismos del exterminio.
Báez, Fernando	29	El "Bibliocausto" nazi.
Bajder, Perla	28	Marc Chagall, un artista singular.
Bankier, David	14	El antisemitismo contemporáneo. Conferencia.
	19	El impacto del discurso en el totalitarismo nazi. Conferencia.
	20	La <i>Shoá</i> y los genocidios del siglo XX. Conferencia.

Autor	N°	Título
Bargman, Daniel	8	El Holocausto y los gitanos.
	14	Nacer en Boedo, morir en Auschwitz. Matilde Bueno, una víctima argentina de la Shoá.
	19	Muestra educativa. Imágenes de la Shoá.
Bargman, Daniel-Tage Muler, Nora	12	El genocidio, estigma de la humanidad.
Bartov, Omer	25	El Estado de terror nazi y el terrorismo global contemporáneo. Continuidades y diferencias.
Bauer, Yehuda	24	Conferencia en la Sinagoga de Estocolmo, en el Día de la Conmemoración del Holocausto.
	26	La Segunda Guerra Mundial, Shoá y genocidio.
	27	Día Internacional de Rememoración del Holocausto.
Bejarano, Margalit	18	La historia del buque Saint Louis. La perspectiva cubana.
Bekeris, Eugenia	7	Marcha por la vida.
	16	En respeto a la memoria.
Ben Dror, Graciela	23	Las enseñanzas católicas sobre los judíos en España en comparación con la Argentina durante el período del Holocausto (1933-1945).
	29	Entre el antisemitismo tradicional y el “nuevo antisemitismo” en América Latina.
Benmergui, Alicia	28	Los años previos a la Shoá, ¿un clima favorable para un genocidio?
Berenbaum, Michael	18	Shoá, el mundo debe saber. Conciencia del Holocausto en el mundo actual. Conferencia.
Berfein, Alfredo	14	Restitución de bienes judíos robados por el Tercer Reich.
	19	Homenaje.
Betteo Barberis, Mario	19	El sobreviviente de Varsovia.
Birenbaum, Halina	20	<i>Ve y visita Treblinka</i> . Poesía.
Bloomfield, Sara	16	La importancia del Museo de la Shoá. Conferencia.
Borges, Jorge Luis	29	Una pedagogía del odio.
Borstrok, León	29	Westerbork, Auschwitz-Birkenau, Gross-Rosen, Buchenwald, Theresienstadt, Mauthausen, Dachau.

Autor	N°	Título
Boulgourdjian-Toufeksian, Nélica	27	Genocidio armenio, entre la verdad y la negación.
Braylan, Marisa	28	El delito de genocidio. La construcción de un discurso de la memoria.
Brodsky, Patricio	21	La <i>Shoá</i> como memoria colectiva: representación, banalización y memoria.
	22	<i>Shoá</i> y modernidad.
	22	<i>La violencia nazi. Una genealogía europea</i> . Reseña bibliográfica.
	23	El uso del eufemismo en la jerga política nazi: de la exclusión de la lengua al exterminio de los sujetos.
	23	<i>El Holocausto. Una lectura psicoanalítica</i> , de José Milmaniene. Reseña bibliográfica.
	24	De la guerra de conquista a la guerra de exterminio.
	25	Discurso y decurso. Reflexiones sobre la memoria histórica y la identidad en el judaísmo post- <i>Shoá</i> .
	26	La perduración de la judeofobia. Negacionismo y antisionismo.
	27	La razón concentracionaria.
	28	Catástrofe, memoria e identidad post-catastrófica.
Bronner, Stephen Eric	27	Comprender el sentido del infierno.
Bronfman, Miguel	17	El jazz en la Alemania nazi.
Buchenhorst, Ralph	28	La memoria procedimental. Los múltiples discursos de la <i>Shoá</i> .
Bulawko, Henry	13	La rosa de la memoria. Traducción del francés: Francis Papiernik.
Burucúa, José Emilio	20	Una explicación provisoria de la imposibilidad de representación de la <i>Shoá</i> .
	28	El concepto historiográfico de “masacre” y la realidad histórica de la <i>Shoá</i> . Masacre antigua y masacre moderna.
Caetano Hargain, Gerardo	28	La memoria de la <i>Shoá</i> como “memoria ejemplar”.
Calabrese, Rita	25	Del testimonio a la literatura. Memorias alemanas de la <i>Shoá</i> en los años ochenta.
Cartolano, Ana María	14	Evocar el pasado a redobles de tambor.
	14	Discriminación y literatura.

Autor	N°	Título
Cartolano, Ana María	15	Sobre la verdad, la mentira y la esperanza.
	16	Homenaje a Giorgio Bassani.
	19	Dos cartas inéditas de Stefan Zweig.
Castillo, Abelardo	25	La caricatura del horror.
Cavallero, Pedro Germán	17	Con el Memorial del Holocausto, Berlín tiende una mano al pasado.
	18	Una visita al Museo del Holocausto de Houston. Recorriendo los pasillos de la Historia.
	20	Canadá en tiempos del Holocausto. Puertas cerradas.
	21	Austria y el legado del Holocausto. Después de un largo silencio.
	23	Berlín, de cara al futuro. Tras el eco de Cristales Rotos.
	24	Budapest antes del Holocausto. El mundo de la calle Dohany.
	25	Sigmund Freud y el comienzo de un exilio londinense. Último adiós a Viena.
	26	Viena o los dilemas del pasado. Imágenes de una compleja realidad citadina.
Celan, Paul	7	Fuga de muerte. Traducción del alemán: Jesús Muñarriz.
Crenzel, Emilio	28	El exterminio como desafío a la memoria y la transmisión.
Chababo, Rubén A.	24	Milena Jesenska: Mirar, cuidar, resistir.
Chernizki, Eduardo Alberto	21	<i>Justos de la Humanidad</i> , de Abraham Huberman.
	24	<i>El museo desaparecido. Los nazis y la confiscación de obras de arte</i> , de Héctor Feliciano.
	25	<i>Mis memorias. Una época para la reflexión</i> , de Marek Rowensztein. Reseña bibliográfica..
	26	<i>Oswald Menghin: Ciencia y nazismo. El antisemitismo como imperativo moral</i> , de Marcelino Fontan. Reseña bibliográfica
	26	... Y elegirás la vida, de Adriana Schettini. Reseña bibliográfica
	27	<i>Sociología de la memoria</i> , de Paolo Montesperelli. Reseña bibliográfica.
27	<i>Después de Auschwitz . Renacer de las cenizas</i> , de Eugenia Unger. Reseña bibliográfica.	
Descher, Hanka	5	A pesar de todo. Escriben los sobrevivientes.

Autor	N°	Título
Dreizik, Pablo	10	Un capítulo ominoso del genocidio nazi.
	13	Giorgio Perlasca, un justo. La enigmática “banalidad del bien”.
	18	De la exclusión al exterminio. Los campos de internación del sur de Francia.
	18	La memoria de las cenizas. Compilación.
	20	La construcción social de la memoria de la <i>Shoá</i> en Italia. Acerca de un estudio de Anna Bravo.
	21	Biblioteca. La Fundación en crecimiento.
	22	La <i>Shoá</i> y la comunidad judía de Florencia. Acerca de un estudio de Massimo Longo Adorno.
	22	Y en la Argentina... Deportación y campos de muerte en la memoria de los emigrados judeoitalianos.
	22	<i>Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina</i> . Reseña bibliográfica.
	23	El Museo Judío de Paraguay.
	23	El patrimonio del Museo de la <i>Shoá</i> . En torno de una cuchara.
	23	Desplegado de títulos de la Biblioteca y Centro de Documentación.
	24	La significación de Lecce y Santa María de Leuca en los testimonios de los sobrevivientes residentes en la Argentina.
	Dreizik, Pablo- Kohan, Carolina	24
25		Biblioteca y Centro de Documentación del Museo del Holocausto- <i>Shoá</i> .
Duchossoy, Liora	14	Sí a la vida.
	16	Primer encuentro sobre Memoria Colectiva. Crónica.
	18	La mujer en la <i>Shoá</i> .
	19	Historia oral y museos.
Duchossoy, Liora- Najman, Renée- Weingarten, Sima	15	La sede de la Conferencia de Wannsee. Selección y traducción.
Dufay, François	13	Itinerario de los sobrevivientes. Encuesta.
Efrom, Gustavo- Brenman, Darío	22	La prensa gráfica argentina y el nazismo.
	28	La prensa argentina frente a la <i>Shoá</i> .

Autor	N°	Título
Enzensberger, Hans Magnus	18	<i>Los desvanecidos</i> . Poesía.
Ergas, Dina-Graves, Melina	28	El arte obligado. Trauma, memoria y denuncia en Terezin.
Esterman, lasche	13	Un sentido homenaje.
	20	<i>Izcor</i> . Recordación.
Esterman, Doris y Mary	21	Homenaje a lasche Esterman z1. Una hermosa vida.
Faigenblat, Lena	11	Janusz Korczak. Un maestro.
	13	Primera edición del <i>Diario de Ana Frank</i> en la Argentina.
	14	No somos sobrevivientes sino resucitados.
Fajgenbaum, Alicia	14	Marcha por la vida 2000.
Farhi, Daniel	23	Al último sobreviviente. Derasha darsada el 30 de abril de 1992 Yom haShoa 5752 por el haham Daniel Farhi.
Feierstein, Liliana Ruth	28	Las sombras del horror. La <i>Shoá</i> en los manuales de Historia alemanes de la posguerra (1949-1968).
Feierstein, Ricardo	12	¿Cómo contar la <i>Shoá</i> ?
Feferbaum, Mario	26	No a los genocidios, sí a la vida.
Felipe, León	7	Auschwitz. Poesía.
Feller, Ayala	28	El rol de la memoria visual en el proceso educativo.
Ferreira, Florencia	29	La <i>Shoá</i> en la revista <i>Claridad</i> .
Finchelstein, Federico	12	Daniel Goldhagen y sus verdugos voluntarios de Hitler. Políticas de la historia y representación matizada del horror.
	15	Acerca de la representación de la <i>Shoá</i> .
Fingueret, Manuela	27	El alma de la memoria.
Finocchiario, Alejandro	28	1946-2006. A sesenta años de Nüremberg, ¿qué aprendimos?
Fleischer, David	11	Razón fundacional de nuestra Entidad. Editorial.
	12	Recordar. No olvidar. Editorial.
	13	Museo de la <i>Shoá</i> . Editorial.
	14	Convenios nacionales e internacionales. Editorial.
	15	Foro Internacional sobre el Holocausto ( <i>Shoá</i> ). Editorial.

Autor	N°	Título
Fleischer, David	16	FMH hacia el Interior y el Exterior. Editorial.
	17	Primera etapa concluida. Inauguración del Museo. De un sueño a una realidad. Editorial.
	18	El Museo de la <i>Shoá</i> abarca todo el territorio argentino. Editorial.
Forster, Ricardo	11	Hurbinek: la palabra inaudible o el decir después de Auschwitz.
Freinkel, Pablo	25	Del totalitarismo de la razón a la razón del totalitarismo.
	29	Antimodernidad y Holocausto
Fridlender Josef	9	Entre los muros de la memoria.
Fried, Erich	18	<i>Conversación con un sobreviviente</i> . Poesía.
	19	<i>Transformación</i> . Poesía.
Galante, David	24	En el 60° aniversario de la Liberación de Auschwitz.
Gambetta, Diego	24	Últimos momentos de Primo Levi. Una nueva mirada a la trágica muerte del autor italiano.
Gaon, Nora	28	Yad Layeled (el Museo del Niño) como paradigma del principio pedagógico en la enseñanza de la <i>Shoá</i> .
Gater, Daniel	12	Diarios del Ghetto de Varsovia. La importancia de la documentación.
Gartenstein Faigenblat, Lena	15	Los mil niños judíos que nunca arribaron a Argentina.
Gilbert, Sir Martin	25	Churchill y el Holocausto.
Ginzburg, Carlo	26	Prueba, memoria y olvido.
Glick, Hirsch	1	<i>Himno de los Partisanos</i> . Traducción: Eliahu Toker.
Goldsman, Fernando Luis	25	Los hebreos italianos en la historia del racismo fascista.
Goldstein, Yossi	1	Yad Vashem. El centro recordatorio de la <i>Shoá</i> más importante del mundo.
	18	Dilemas educativos en la enseñanza de la <i>Shoá</i> .
	21	Nuevos enfoques acerca de la Resistencia Judía contra el nazismo.
	27	La transmisión de la <i>Shoá</i> como vivencia multidisciplinaria.
	29	La <i>Shoá</i> como eje de la identidad judía y occidental.
Gómez, Analía	22	Museo de la <i>Shoá</i> . Sala de Reserva. Un proyecto en marcha.

Autor	N°	Título
González, Marcelo-Hojman, Andrea	28	Una matriz antijudia y antisemita en redes católico-romanas argentinas. Gestación, desarrollo y relecturas. Una mirada crítica desde la <i>Shoá</i> .
Grzmot, Hanka	18	Los vecinos de Jedwabne.
Grzmot, León	4	Legado. Testimonio de un sobreviviente.
Guindelman, Moisés	4	Motele: Un niño partisano. Fragmentos del libro <i>Diada Mischa</i> .
Guitton, Bruno	20	Los campos y la filosofía: las nuevas tareas del pensamiento filosófico.
	21	La Filosofía y la cuestión del lenguaje en los campos de concentración.
Gutman, Israel	3	Auschwitz=Anatomía de un campo de muerte.
Habif, Enrique	27	Freud y Moisés dialogan sobre civilización y barbarie.
Haim, Abraham	26	Las comunidades sefaradíes y el Holocausto.
Hancock, Ian	26	Los romaníes y el Holocausto. Una nueva perspectiva.
Harmatz, Joseph	9	Número 3835. Mi hermano menor.
Helman, Lipa	8	Los sobrevivientes de Guer.
Helman, Moisés	9	Por temor al antisemitismo.
Heredia, Vanina	14	"Un día en el Ghetto de Varsovia" honró la Memoria en la Ciudad de Neuquén.
Herf, Jeffrey	26	La "guerra judía". Goebbels y las campañas antisemitas del Ministerio de Propaganda nazi.
Heymann, Julia Juhasz	26	Seminarios de capacitación en Israel y los Estados Unidos.
Hillesum, Etty	17	Testimonio.
Hirsch, Bernardo	16	La experiencia de un sobreviviente que colaboró con el Joint.
Hoess, Rudolf	29	Testimonio.
Hodara, Raquel	1	Las preguntas que debemos y no debemos hacer sobre la <i>Shoá</i> .
	6	"El Holocausto, su verdad". Conferencia.
	12	Los móviles de los perpetradores de la <i>Shoá</i> . Conferencia.
	21	La <i>Shoá</i> : la mujer en los ghettos.



Autor	N°	Título
Huberman, Abraham	1	La <i>Kristallnacht</i> . La Noche de los Cristales.
	5	La “ <i>Kristallnacht</i> ”, un eufemismo nazi.
	6	La resistencia antinazi en Europa. Judíos y no judíos.
	8	La política sionista y su actitud hacia el judaísmo europeo durante la Segunda Guerra Mundial.
	11	Munich 1938.
	12	Hitler amenaza a los judíos.
	13	Los orígenes de la Segunda Guerra Mundial.
	14	El lugar del Holocausto en la historia contemporánea.
	15	Las relaciones judeo-polacas (1919-1946).
	16	La conservación de la Memoria. Archivo y Documentación.
	16	La actitud del gobierno de Vichy hacia los judíos. Pierre Laval, un traidor a su país.
	17	Ser Humano en Auschwitz. Conversaciones con Charles Papiernik.
	17	El ghetto de Varsovia.
	19	Los médicos de la muerte. Médicos y medicina en la Alemania nazi.
	19	<i>La resistencia judía contra el dominio nazi</i> . Presentación del libro.
	22	La <i>Shoá</i> : ¿Un genocidio más?
	22	Jacques Maritain frente al antisemitismo.
	23	Hungría. Las últimas víctimas de Hitler.
	24	Genocidios y <i>Shoá</i> .
	27	La <i>Shoá</i> en el juicio de Nuremberg.
Hupert, Pablo	28	¿Enseñamos sufrimientos o actos? Consideraciones estratégicas para una enseñanza no victimal ni memorial de la <i>Shoá</i> .
Ibarlucía, Ricardo	25	La perspectiva del zorzal. Paul Celan y el Tango de la muerte.
Itzigsohn, José	26	Psicología del racismo y el Holocausto.
Jakubson, Claudia	28	Los museos de la memoria.
Jerusalmi, Sarah	27	Rodas, Auschwitz, Lager VII, XII y V. Dachau.
Jinich, Graciela N. de	1	La persecución racial, primero. Después, la <i>Shoá</i> . Editorial.
	26	El Museo del Holocausto en la Internacional Task Force-ITF.

Autor	N°	Título
Jmelniczky, Adrián	10	Los últimos años de la República de Weimar.
	23	El impacto del nazismo y el fascismo en la Argentina.
	25	El peronismo y la inmigración a la Argentina luego de la Segunda Guerra Mundial.
	27	<i>Informe sobre antisemitismo en la Argentina 2005</i> , de Dra. Marisa Braylan, Lic. Adrián Jmelniczky. Reseña bibliográfica.
	28	Inmigración judía en tiempos del primer peronismo (1946-1955)
Kahan, Ana	6	Mordejai Anilevich. Combatiente del ghetto de Varsovia.
	7	La memoria en la vida de Jack Fuchs. Redacción.
Kahan, Ana-Tage Muler, Nora	4	Presentación del libro <i>Holocausto, lo que el tiempo no borró</i> , de Eugenia Unger.
Katzenelson, Itzjok	1	El canto del Pueblo Judío Asesinado. ¡Canta!
Kesler, Myriam	6	Reencuentro con el horror.
Kijak, Moisés	26	Efectos persistentes de los traumas sociales en las nuevas generaciones. Cambios en la imagen ética del hombre.
Kleiman, Gabriela-Yanco, Miriam	1	Polonia, un viaje al pasado.
Kliksberg, Bernardo	6	Las nuevas evidencias sobre el Holocausto.
	7	Lucrando con el Holocausto. Nuevas revelaciones sobre la conexión Suiza.
	9	Francia se autocritica. La larga lucha por la justicia.
	13	El Holocausto: las preguntas inquietantes.
Kluger, Viviana	15	Viaje al interior de uno mismo.
Koenigsberg, Richard	24	La lógica del Holocausto. ¿Por qué los nazis asesinaron a los judíos?
Kokkonen, Susana	24	Los judíos desplazados en Italia después de la guerra. El aspecto antisemita. Una comparación con Alemania y Austria.
Korin, Moshé	14	Recuerdos personales de mi niñez en Buenos Aires durante la Segunda Guerra Mundial.
Kuhs, Jordi	11	El campo de concentración de Mittelbau-Dora. Síntesis y traducción.
Ladanyi de Beltchi, Silvia	2	Marcha, una experiencia personal.

<b>Autor</b>	<b>N°</b>	<b>Título</b>
Ladanyi, Gina	8	Los sobrevivientes testimonian.
Ladanyi, G.-Unger, E.-Lichtig, J.	12	Los sobrevivientes recuerdan.
Laje, Alejandro	28	Filosofía de la historia.
Lanzmann, Claude	16	Entrevista. Festival Internacional de Cine Independiente.
Laufban, lehuda	9	La última enana de Mengele. Traducción.
	13	Recuerdos de un sobreviviente.
Laval, Pierre	16	Sobre la deportación de los judíos de Francia. Telegrama despachado a todas las embajadas francesas el 30 de setiembre de 1942.
Levi, Henry (Errikos)	16	Los judíos de Salónica y la <i>Shoá</i> . Un recuerdo personal.
Levi, Primo	6	<i>Si esto es un hombre</i> . Poesía.
	16	<i>Adolf Eichmann</i> . Un poema de Primo Levi. Traducción del italiano: Ana Cartolano.
	19	<i>Si ahora no, ¿cuándo?</i> Poesía.
Lewi, Gilbert	1	Mensaje del Presidente de la Fundación Memoria del Holocausto.
	2	Conmemoración de la liberación de Auschwitz.
	3	Mensaje en el acto de entrega del edificio de Montevideo 919.
	4	Memoria. Editorial.
	5	Vándalos profanan cementerios judíos. Editorial.
	6	Un compromiso asumido: contar su historia. Editorial.
	7	Tres años: Un tiempo perverso vacío de justicia. A propósito del atentado a la AMIA y la impunidad. Editorial.
	8	Fragmentos del discurso en la recepción a Simone Veil. Editorial.
	9	El conocimiento del horror. Editorial.
	20	Momentos muy complicados en el mundo. Editorial.
	21	Apertura de las actividades del año 2003. Editorial.
Liberman, Arnoldo	7	De Auschwitz a la Europa neonazi de hoy.
	26	Los cuatro profetas del Apocalipsis.
	27	Música en las tinieblas.
	28	El mandato de la memoria.

Autor	N°	Título
Lieberman, Daniel	3	La torre de Eishishok. Desde el "Museo del Holocausto" de Washington.
Linchet, Dominique A.H.	24	Memoria, transferencia y reconstrucción.
Lotersztejn, Salo	27	Preservar la memoria de la Shoá.
Lott, Francis	25	Francia y la lucha contra el antisemitismo.
Luterstein, Susana- Ugarte, Valeria	27	Puesta en valor de la colección del Museo de la Shoá.
Lvovich, Daniel	16	Un vocero antisemita en Buenos Aires: la revista <i>Clarínada</i> (1937-1945).
	22	Una intervención de Borges contra el antisemitismo.
Llairo M. de Monserrat- Siepe, Raimundo	24	Expropiación a los judíos de Trieste. Los informes inéditos de la Cancillería Argentina en vísperas de la agresión nazi-fascista en los Balcanes (1939).
Maarabi, Marcos	7	Recordar para no olvidar.
Macciuci, Raquel	9	Escribir es morir de nuevo. Homenaje a Jorge Semprún.
Machabanski, Aiziki	19	Testimonio de un sobreviviente. Yo fui marcado con el número 141.363.
Maritain, Jacques	24	Por qué no somos racistas ni antisemitas. El mito racista y el verdadero significado del racismo.
Markowicz, Patricia	8	La sinrazón antisemita y su lenguaje. Comentario.
Martyniuk, Claudio	25	Sobre dos libros de Marek Rowensztejn.
Mayer, Ernie	2	Las heroicas mujeres de Auschwitz. Traducción: Noemí Rijter.
Melcer, Damián Andrés	28	Relaciones sociales y sus consecuentes prácticas deshumanizantes.
Melendo, María José	23	En el torno a la arquitectura de la Shoá en Berlín. Alcances del término "contramonumento".
Meyer, Rab. Marshall T.	27	Escoged, pues, la vida.
Michalowski-Dyamant, Maryla	19	La última noche en Auschwitz-Birkenau.
Milgram, Avraham	26	Reflexiones sobre El Vaticano, los judíos y América Latina durante la Segunda Guerra Mundial.

Autor	N°	Título
Milmaniene, José E.	1	La discriminación. Un enfoque psicoanalítico.
	21	Acerca de la resistencia y la transmisión.
Milmaniene, Magalí	25	<i>Tópicos en la enseñanza del Holocausto</i> , de Geoffrey Short y Carole Ann Reed. Reseña bibliográfica.
Milmaniene, Sima	29	Palabras preliminares.
Milmaniene, Sima- Najman, René	8	Acerca de una visita a "Topografía del Terror".
Milmaniene, Sima- Tage Muller, Nora	8	Del silencio a la palabra, del olvido a la memoria.
Mintzberg, Schmuél	12	Siauliai (Schavli).
Miodownik, Sergio	1	Fundación Memoria del Holocausto. Objetivos. Proyectos. Misión.
Modern, Rodolfo	17	<i>Holocausto</i> . Poesía.
Molho, Rena	23	La destrucción de los judíos de Salónica.
Moreno Feliú, Paz	7	Voces de Auschwitz: La música en los campos de concentración.
Morgenthau, Henry	27	El asesinato de una nación.
Moskovits, José	9	Acerca de las reparaciones alemanas y el oro nazi.
Nachama, Andreas	19	Qué nos enseña la historia a 63 años de la <i>Kristallnacht</i> . Conferencia.
Najman, René	12	Wewelsburg. Lugar de culto y terror. Comentario.
Newman, Richard	18	A la sombra de la muerte.
Nino, Carlos- Luterstein, Natalia M.	24	Juicio al mal absoluto. Los fundamentos y la historia del juicio a las juntas del Proceso.
Ocampo, Victoria	10	El coraje de pensar.
Ohanian, Pascual	7	Genocidio y Holocausto.
Ottolenghi, Luisella Mortara	22	Intercambiando experiencias. El Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea de Milán.
Ozonas, Lidia	16	Reflexiones sobre el seminario patrocinado por la FMH.
Pagiz, Dan	12	<i>Escrito con lápiz en un vagón sellado</i> . Poesía.
Paldiel, Mordecai	18	El "Hassid" de Primo Levi.
Papiernik, Charles	7	Recordando el desembarco en Normandía.
	12	La vida podría ser bella. Reflexiones de un sobreviviente.

Autor	N°	Título
Pick Leichter, Käthe	20	Poema dirigido a su hermano.
Poretti, Andrea	26	Memoria, voces de sabiduría y esperanza. Historias de sobrevivientes de la Shoá en Argentina.
	28	La memoria en la construcción de un mañana sin discriminación.
Procaccia, Micaela	24	La oposición al fascismo entre los judíos.
Quasimodo, Salvatore	13	Auschwitz. Traducción: Julio Bepré.
R. A.	23	Rodas, Auschwitz, Bergen Belsen, Dachau, Theresienstadt. Testimonio
Rabin, Yitzhak	25	Levantamiento del Ghetto de Varsovia.
Rafecas, Daniel Eduardo	23	El derecho penal frente a la Shoá.
	24	Raúl Hilberg. La necesidad de contar con sus obras en castellano.
	25	El aporte de los discursos penales a la conformación de Auschwitz.
	26	<i>La destrucción de los judíos europeos</i> , de Raúl Hilberg. Primera parte. Reseña bibliográfica.
	27	<i>La destrucción de los judíos europeos</i> , de Raúl Hilberg. Segunda Parte. Reseña bibliográfica.
29	La especial brutalidad antisemita del terrorismo de Estado durante la última dictadura militar en la Argentina.	
Rehberger, Adalberto	2	...Y le contarás a tu hijo... A 50 años del Holocausto Judío en y desde Hungría.
Rehberger, Bela	3	El Verdugo.
Rein, Raanan	25	El fracaso de la peronización de la colectividad judía.
Ringelblum, Emanuel	21	Fragmentos de su Diario.
Robinson, Jacob	29	Eichmann y el problema de la jurisdicción.
Rochwerger, Susana	26	La noche de los museos.
Romano, Sergio	19	Theresienstadt. El Lager del horror encubierto.
Rosanes de Samuilov, Beatriz	20	Salvación de los judíos búlgaros durante la Segunda Guerra Mundial.
Rosenberg, Benjamín	17	Vivir para no olvidar; vivir para contarlo. Testimonio.
Rosmaryn, Ada	29	Cartas de un sobreviviente.
Rübner, Tuvia	17	<i>Memoria</i> . Poesía. Traducción del alemán: A. M. Cartolano.

Autor	N°	Título
Sábato, Ernesto	14	Los intelectuales argentinos frente a la <i>Shoá</i> . Soberanía para carniceros.
Sabsay, Daniel- Pochak, Andrea	27	Influencia del pensamiento nazi en la jurisprudencia de los tribunales federales argentinos durante el período 1933-1958.
Sachs, Nelly	9	<i>Coro de los salvados</i> . Poesía.
Saferstein, Rab. Rubén	4	Recuerdos del viaje. Marcha por la vida 1996.
Salzborn, Samuel	16	El antijudaísmo de Hegel, Kant y Voltaire. Traducción del alemán: A. M. Cartolano.
	20	Los perpetradores de la <i>Shoá</i> . Traducción del alemán: A. M. Cartolano
Samuilof de Eidem, Irma	8	<i>Después de lo perdido</i> . Poesía.
Sanchís Muñoz, José R.	26	Las víctimas del Holocausto honradas por las Naciones Unidas.
Sanguinetti, Horacio	20	Richard Wagner y las fuentes del nazismo.
Sarlo, Beatriz	19	La historia contra el olvido. "Si sobrevivo, sólo quiero una cosa: que me den cinco panes para comer".
Scherman, Sebastián	27	Prensa.
Schettini, Adriana	22	Entrevista a Haim Avni.
Schkolnik, Florencia	27	Reflexiones de índole estadística acerca de las visitas guiadas al Museo de la <i>Shoá</i> .
Schmorak, Dov	15	La posición del mundo democrático frente al nuevo gobierno de Austria.
Schneid, Nejama	26	Eventos educativos (Julio a diciembre de 2005).
Schoenberner, Gerhard	29	Artistas contra Hitler. Persecución, exilio, resistencia.
Schwartzman, Adriana- Goldman, Susana	28	Singularidad de la <i>Shoá</i> . Libertad de elección.
Seligmann-Silva, Marcio	19	Un debate en torno a la <i>Shoá</i> y la memoria alemana.
Semprún, Jorge	6	Fragmento de "La escritura o la vida".
Senkman, Leonardo	11	Las políticas de la memoria en Israel y Argentina. Conferencia.
	20	Memorias de las vísperas: La civilización de Ashkenaz antes de la Segunda Guerra Mundial. Conferencia.
	22	Duelo individual y memoria colectiva de la Shoá: Del <i>Izkor</i> por las comunidades exterminadas a la conmemoración en la diversidad cultural
	23	<i>Católicos, nazis y judíos</i> , de Graciela Ben Dror. Reseña bibliográfica.

Autor	N°	Título
Setton, Damián	27	Recomposiciones identitarias en la modernidad.
Silberberg, Benjamín	24	El hambre.
Silberstein, Sara Gochberg de	11	Carta a mis padres asesinados.
Singer, Rab. Israel	24	A 60 años de la Liberación de Auschwitz. Hay que liberar la <i>Shoá</i> del ghetto en que la han encerrado.
Siperman, Arnoldo	28	Del drama musical a la <i>Shoá</i> . La fundación wagneriana del nazismo.
	29	El "mal elemental". La culpa y los crímenes de lesa humanidad.
Slomiansky, Eduardo	2	Una oportunidad histórica para la democracia.
Solano, Virginia	5	Educación Multicultural.
Sonis, Natan	25	Consideraciones sobre el poder de la metáfora en el discurso nazi.
Soumastre, Niccole	13	Aquel frío.
Sperling, Diana	3	Reportaje. Entrevista realizada por S. Weingarten y A. Kahan.
Stein, Edith	23	La carta al Papa Pío XI.
Steiner, Natalio	5	Oro contaminado. El tesoro nazi en Suiza.
Strümpel, Jan	18	En el torbellino de la cultura de la memoria.
Stupnik, Mira	2	<i>No olvidar</i> . Poesía.
Sutzkever, Avrom	1	<i>Un Instante</i> . Poesía.
	10	<i>Juguetes</i> . Poesía.
Szeferblum, Julio	29	Glosario.
Szenes, Hanna	4	Heroísmo y martirio. 1921-1944.
Sznajderberg, Alberto	3	Para "Ver" y pensar.
Sznajderhaus, Raia Manzur de	4	<i>Vivencias</i> . Poesía.
	15	<i>Museo y Memoria</i> . Poesía.
	19	Y contarás a tus hijos... Testimonio.
Sznajderhaus, Raia- López, Diana	5	Ecos de un testimonio.
Sztul, Miguel	26	"Janek, el partisano" ... Mi padre.



<b>Autor</b>	<b>N°</b>	<b>Título</b>
Tage Muler, Nora	5	El Holocausto y la educación.
	7	La memoria.
	10	Frente al vacío. La búsqueda de las raíces.
	13	Carpa. Muestra junto al Obelisco.
	14	“La Memoria del Holocausto frente al siglo XXI”.
Tampieri, Susana	25	Los adolescentes en el Holocausto.
Tec, Nechama	25	Un destacado historiador de bajo perfil: Emanuel Ringelblum.
Tenembaum, Manuel	14	Antisemitismo. Conferencia.
Thanassekos, Yannis	22	<i>Shoá</i> , ¿un “objeto” metafísico?
Todorov, Tzvetan	3	Decir, juzgar, comprender. Hablar hoy día de ello. Capítulo extraído del libro <i>Frente al límite</i> .
Toker, Eliahu	2	Primer aniversario de la Fundación Memoria del Holocausto.
Traverso, Enzo	22	La singularidad de Auschwitz. Hipótesis, problemas y derivaciones de la investigación histórica.
	23	Auschwitz, modernidad y el siglo XX.
Travieso, Juan Antonio	16	El Holocausto: Ahora comienza la resistencia.
Umansky, Ana Laura- Assandri, Adriana	28	La negación del Holocausto. Un problema de metodología histórica.
Unger, Eugenia	2	Mi Memoria.
	21	Testimonio de una sobreviviente del Ghetto de Varsovia.
Unger, Eugenia- Kahan, Ana	11	El valor.
Vandor, Jaime	15	La música bajo el III <i>Reich</i> . Un estudio por realizar: pautas y reflexiones.
Valladolids Bueno, Tomás	22	Pensar anamnéticamente lo impensado.
Valle, Héctor	23	Auschwitz y la cuestión del otro.
Varga de Juhasz, Catalina	24	Memorias de una sobreviviente de Budapest.
Vásquez, María Gabriela	20	Vida cultural en los campos nazis de mujeres.
	21	El papel protagónico de las mujeres en los ghettos.

<b>Autor</b>	<b>N°</b>	<b>Título</b>
Vásquez, María Gabriela	22	La muerte amarilla en Skarzysko-Kamienna.
	23	Las mujeres y el nacionalsocialismo.
	26	Resistir. El caso de Genevieve de Gaulle Anthoinoz.
Veil, Simone	8	Visitante ilustre al Museo del Holocausto. Miembro de Honor.
Vernik, Daniel	22	10° aniversario de la Fundación Memoria del Holocausto. Editorial.
	23	Actividades. Editorial.
Vidal, César	3	Fragmento del libro <i>Holocausto</i> .
Vidal Sephilha, Haím	27	Noche y Niebla.
Villafañe, Juano	5	<i>El secreto</i> . Obra de la artista plástica Eugenia Bekeris.
Villarruel, José	8	En torno a una cultura intolerante.
Wacht, Ana	17	Clara. Una niña judeo-argentina víctima del nazismo.
Wang, Diana	1	Lástima que sólo recuerde las nutrias.
	3	Inventario.
	22	Silencio y palabras. Sobrevivientes de la <i>Shoá</i> en la Argentina.
Waserman, Dora	2	<i>Conciencia</i> . Poesía.
Weingarten, Sima	3	Marcel Marceau.
	4	Visita de Elie Wiesel.
	5	Los sobrevivientes de la <i>Shoá</i> . Reflexiones.
	6	Una institución que custodia la Memoria.
	7	Marek Halter. Un intelectual comprometido.
	11	La fe después de Auschwitz. Entrevista al Rabino Abraham Skorka.
	13	Buchenwald. Territorio del horror.
	14	Acto central de homenaje a las víctimas de la <i>Shoá</i>
	19	Acerca de representación y los testimonios en los museos de la <i>Shoá</i> .
	25	<i>Nuestra Memoria</i> , hoy.
	26	El deber de memoria.
27	Los mil niños judíos que no pudieron ingresar al país.	
27	<i>160023. Cenizas y esperanzas</i> , de Tulio Astudillo. Reseña bibliográfica.	

<b>Autor</b>	<b>Nº</b>	<b>Título</b>
Weingarten, Sima-Kahan, Ana	1	Homenaje a los sobrevivientes.
Weingarten, Sima-Kahan, Ana- Wang, Diana	2	AnaSimaDiana
Weingaten, Sima-Kladniew, Alejandra	13	Marcha por la vida 1999.
Weizman, Damián	27	Relatos de una travesía de Auschwitz a Jerusalén.
Wiesel, Elie	23	Permanecer juntos siempre.
Wieviorka, Annette	15	Los británicos descubren el horror de los campos.
	17	“¿Quién ha liberado Buchenwald?”. Traducción del francés: Rita Eskenazi.
Winik, Angela	20	La importancia de los zapatos.
Wistrich, Robert	25	Negacionismo, antisionismo y antisemitismo.
	29	El “caso Jedwabne”.
Wolf, Sergio	12	La moral del fabulador. “La vida es bella”. Un film polémico.
Zaffaroni, Eugenio Raúl	1	Cuidemos las palabras.
Zajac de Novera, Liza	17	Liza y Ana. Dos destinos. Un cuento para mis nietos.
Zeitlin, Aarón	11	<i>Janusz Korczak</i> . Poesía. Traducción: Eliahu Toker.
Zelda	12	<i>Todo hombre tiene un nombre</i> . Poesía.
Zhijlinky, Reizl	10	<i>Se rasgó el silencio</i> . Poesía.
Zylberman, Abraham	2	En Yad Vashem. Una breve reflexión acerca de mi encuentro con Wiesenthal.
	4	Nuremberg. 50 años.
	5	Un “justo gentil”. A la memoria de Raoul Wallenberg.
	5	Entre el ascenso del nazismo y el program de 1938. Reseña histórica.
	6	La antesala... 1938-1941. Crónica de la Historia.
	7	La etapa final.
	9	¿Por qué enseñar el Holocausto?
	11	A 60 años de la <i>Kristallnacht</i> .
	14	Los industriales bajo el nazismo. ¿Cómplices u oportunistas?

<b>Autor</b>	<b>Nº</b>	<b>Título</b>
Zylberman, Abraham	16	La ideología nacional-socialista.
	22	El cine como reconstrucción del hecho histórico y la memoria.
	25	La reacción de los Aliados durante la <i>Shoá</i> . ¿Una política de complicidad o de indiferencia?
	26	La "Noche de los cristales". Cerrando el cerco...
	27	<i>Rassenschande</i> , la contaminación racial.
	29	Ideas y prácticas genocidas en el nacionalsocialismo. El caso del pueblo judío.
	29	Historias de vida. Moisés Borowicz.
	29	Libros sugeridos.
Zylberman, Dana	27	Cine y propaganda en el nacionalsocialismo.
Zylberman, Lior	11	El cine alemán durante el nazismo.
	17	La hora fatal. Película.
<b>Varios</b>	<b>Nº</b>	<b>Título</b>
Reseña Histórica	4	1933 a 1945
Mesa Redonda 3 de Octubre de 1996	5	Discriminación y neonazismo. Zaffaroni, E.; Eliashev, J.; Forster, R.
Mapa	6	Campos de concentración y de exterminio.
Distintivos	6	Principales distintivos de los deportados.
Izcor	7	55 años. Traducción: Bernardo Jinich.
Carta de un niño a un sobreviviente	7	Testimonio y reflexión.
Congreso de la Nación	7	Museo del Holocausto: Declarado de Interés Nacional.
Proyecto	7	Los Nombres de la <i>Shoá</i> -Del Número al Nombre.
Capacitación docente	8	Cómo transmitir la <i>Shoá</i> . Nuevos enfoques educativos.
Certamen "Nuestra Memoria"	9	Jóvenes premiados.
Comisión Nacional Judía Polaca	12	La rebelión judía en Varsovia. Carta.
Mesa Redonda 22 de Abril de 1999	13	A 60 años de la <i>Shoá</i> . La palabra después del horror. Foster, Ricardo; Quiroga, Ricardo; Milmaniene, José y Fleischer, David.

<b>Varios</b>	<b>N°</b>	<b>Título</b>
Las víctimas recuerdan	14	Acto de la Fundación Memoria del Holocausto en el Teatro General San Martín. Ladanyi, Gina; Mathov, Enrique; Fleischer, David.
Manifiesto Musical de confraternidad	14	“Opongamos al silencio de la muerte y al ruido de la violencia, los sonos de la paz”.
Medios Gráficos	14	Ecos del Museo de la Shoá en los medios.
Medios Gráficos	15	La Iglesia Católica y la Shoá.
Acto de Desagravio	16	Declaración del Rabino Ovadia Iosef. Desagravio a la memoria de las víctimas de la Shoá.
Mesa Redonda	16	La enseñanza de la Shoá, después del Foro sobre el Holocausto en Estocolmo. Dr. Padilla, Norberto; Dr. Woscoff, Raúl.
Mesa Redonda	16	La Iglesia, el judaísmo y la Shoá. Una relación polémica. Dr. Shilansky, Dov; Dr. Forster, Ricardo; Pbro. Braun, Rafael.
Exposición Itinerante	16	Ana Frank, una historia vigente.
Marcha por la vida 2000	17	“De esto contaréis a vuestros hijos”. Meta, Evelyn y Elías.
Museo Judío en Berlín	17	Vivir en la Sala de espera. Exilio en Shanghai 1938-1947. Traducción del alemán: Prof. Ana María Cartolano.
Mesa Redonda 21 de setiembre 2000	17	El testimonio de Ana Frank, el valor pedagógico de la memoria. Milgram, Avram; Bloomfield, Sara; Filmus, Daniel; Tedesco, Juan Carlos.
Feria del Libro 2001	18	Los justos en tiempos de la Shoá. Mesa Redonda.
Encuentro con jóvenes	20	Shoá: Testimonio del desamparo.
Universidad Católica Argentina	20	Testimonios de Sobrevivientes de la Shoá.
Jornadas de Capacitación	21	Racismo y Genocidio. ¿Por qué estudiar el genocidio nazi? Mesa Redonda. Prof. Feinberg, Stephen; Prof. Bonano, Luis; Prof. Salmons, Paul; Prof. Babot Yudith.
Apertura de las Actividades 2003	21	Acto en el Centro Cultural San Martín.
Ghetto de Varsovia	21	Conmemoración del Levantamiento. (Acto año 2003)
Aportes Didácticos	24	19 de Abril. Día de la Convivencia en la Diversidad Cultural.
Declaración de la “Internacional Task Force” (ITF)	25	Foro internacional sobre Holocausto.

---

<b>Autor</b>	<b>N°</b>	<b>Título</b>
Informe DAIA del 16/11/1935	27	La situación de los judíos de Alemania.
Actas Consejo Deliberante de Buenos Aires, Agosto de 1938	27	Primer Congreso contra el Racismo y el Antisemitismo.
Congreso Latinoamericano	28	Políticas de la Memoria y Pedagogía de la Transmisión.
Mesa Redonda	29	El “pasaporte” de Eichmann. Feferbaum, Mario; Rafecas, Daniel; Zylberman, Abraham; Abós, Álvaro; Goldman, Daniel.
Programa del Seminario	29	“El Derecho frente al Holocausto”.
Resolución de la ONU	29	27 de enero. Día Internacional de la Conmemoración anual en memoria de las víctimas del Holocausto.
Presentación del libro	29	<i>Memoria y Representación. Configuraciones culturales y literarias en el imaginario judío latinoamericano.</i> Dr. Meter, Alejandro; Dr. Brescia, Pablo; Dr. Goldstein, Yossi; Lic. Huberman, Ariana.

Esta institución ha sido declarada “Sitio de Interés Cultural”  
por la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, en 2006.

