

NUESTRA MEMORIA

Año XVII · Nº 35 · Noviembre de 2011



MUSEO DEL HOLOCAUSTO
FUNDACION MEMORIA DEL HOLOCAUSTO

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

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



Consejo de Administración 2011/2013

Presidente fundador	Gilbert Lewi z'L
Presidente	Alejandro Dosoretz
Vicepresidentes	Claudio Avruj José Menascé Sima Milmaniene Ariel Wilner
Secretario General	Marcelo Glasman
Prosecretarios	Susana Rochwerger Marcos Neugovsen
Tesorero	Jorge Friedman
Protesoreros	Benjamín Teitelbaum Jaime Machabanski
Revisores de Cuentas	Manuel Kobrynec Carlos Weinmann
Vocales	Mónica Dawidowicz Enrique Dychter Nusha Gotlib Eva Rosenthal Eugenia Unger Daniel Banet Dalia Dardik Samuel Gilksberg Fernando Kiguel Marisa Koifman Marcelo Lapajufker Daniel Mintzer Deborah Shayo Sixto Stolovitzky Guillermo Yanco
Directora Ejecutiva	Graciela N. de Jinich

Nuestra Memoria

Año XVII, Nº 35, noviembre de 2011

CONSEJO EDITORIAL

Directora

Lic. Sima Milmaniene

Asesor de contenidos

Prof. Abraham Zylberman

Secretaría técnica

Sra. Julia Juhasz

Consejo Académico

Dra. Graciela Ben Dror

Dr. Mario Feferbaum

Dr. Yossi Goldstein

Prof. Avraham Milgram

Dr. Daniel Rafecas

Dr. Leonardo Senkman

Dr. Arnoldo Siperman

Producción

Lic. Claudio Gustavo Goldman

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

Imagen de tapa

Edificio sede de la Conferencia de Wannsee, 20/1/1942.

Concepto y diseño de tapa

Esteban Javier Rico, Grupo KPR

Impresión

Mimeográfica

Se imprimieron 1.000 ejemplares de esta edición.

Sumario

- 7 El etnicismo político y la exclusión del judío. 1492-1942
Christiane Stallaert
- 21 Notas sobre el concepto de genocidio
Arnoldo Siperman
- 43 La “Solución final”: la importancia de transmitir sus aspectos históricos
Daniel Rafecas
- 49 El derecho penal y la Shoá. Las minorías perseguidas: homosexuales, enemigos del Tercer Reich
María Josefina Minatta
- 61 Sobre el testimonio oral y en video
Yehuda Bauer
- 65 Wannsee: la decisión final. A 70 años de la implementación del exterminio metódico de los judíos europeos
Abraham Zylberman
- 73 Antisemitismo en tiempos de cólera
Arnoldo Liberman
- 87 Sobre el mito del crimen ritual. A un siglo del “Proceso Beilis”
Moisés Kijak
- 101 Testimonio, palabra y silencio: análisis del relato de Auschwitz
Mercedes Cabrera Castilla
- 129 La representación teatral del Holocausto
Juan Mayorga

- 137 Pequeños exiliados, grandes músicos
Silvia Glocer
- 159 Las Olimpiadas de 1936 en Alemania. Deporte y nazismo
Rolando Schnaidler
- 171 Hannah Arendt, el mal entre la banalidad y “la ausencia de pensamiento”
Pablo Dreizik
- 185 La insensatez de seguir siendo optimista. Algunas reflexiones a partir del caso Eichmann, tal como lo presenta Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*
Uriel Kucawca
- 193 Hermanas de campo: las mujeres y el Holocausto
Joyce Parkey
- 207 Ex alumno del Brighton College involucrado en el Gran Escape de 1944
Patrick Wilson
- 211 Propuesta didáctica. El Holocausto y la Justicia: reflexiones y balances sobre juicios a criminales nazis
Marcia Inés Ras
- 225 Historia de La Noche de Cristal
Hardi Swarsensky

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

El etnicismo político y la exclusión del judío. 1492-1942

Christiane Stallaert*

La *Historikerstreit* española

Tempranamente, ciertos historiadores judíos, como Cecil Roth, Yosef Hayim Yerushalmi o León Poliakov, llamaron la atención sobre los paralelismos entre la Inquisición española y el nazismo en cuanto a la persecución del judío y las leyes de limpieza de sangre como mecanismo de exclusión. Con alusión a la Alemania nazi y sus leyes raciales, Cecil Roth escribió desde Londres, en septiembre de 1937, en el prefacio de su estudio sobre la Inquisición española:

Dijo una vez un crítico poco amable que la historia no se repite tanto como los historiadores. Hoy día, la formulación más convencional es muy cierta. Hasta ayer, la Inquisición española era un pasatiempo para los aficionados a las cosas antiguas. Los acontecimientos de los últimos años y, sobre todo, de los últimos meses la han convertido en una terrible advertencia. El autor debe pedir al lector escéptico que crea que, pese a parecer lo contrario, el presente libro se basa en fuen-

* Profesora de Estudios Hispánicos y Comunicación Intercultural en la Universidad de Amberes y de Antropología en la Católica de Lovaina (Bélgica). Ha sido profesora visitante en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (París) y en las universidades Federal de Santa Catarina (Brasil), de Constanza (Alemania), Complutense de Madrid, de La Coruña, Rovira i Virgili de Tarragona e Internacional Menéndez y Pelayo, entre otras españolas.

*tes, manuscritas además de impresas, tan dignas de confianza como ha podido encontrar, y no es una sátira de la situación actual.*¹

A pesar de esta perspicaz advertencia, los historiadores han eludido la confrontación sistemática de ambos casos históricos desde una perspectiva comparatista. Aparte de criterios estrictamente profesionales (el impedimento deontológico de transgredir las fronteras históricas y geográficas que separan a la España inquisitorial de la Alemania nazi), la carga polémica y emocional que suscita tal planteamiento ha significado un freno para muchos historiadores.

Mi propia decisión de analizar ambos casos -no como historiadora, sino como antropóloga- vino como reacción a la polémica que hubo en la prensa española, a finales de 1999, a raíz de la traducción al castellano de la obra de Benzion Netanyahu *Los orígenes de la Inquisición*,² que contiene un breve apéndice en el que este historiador reflexiona sobre “El racismo en Alemania y en España”. En la prensa española, historiadores como Antonio Domínguez Ortiz o José Antonio Escudero, director del Instituto de la Inquisición, criticaron la interpretación de este tribunal como “racial” o “racista”. Contra la tesis de Netanyahu, Escudero alegó lo siguiente:

*Si la Inquisición fue racista contra los conversos judíos, ¿por qué persiguió también a los moriscos?; ¿eran ellos de la misma raza? Y si fue racista contra los judíos conversos y los moriscos, ¿por qué persiguió a los protestantes españoles?; ¿cuál es aquí la raza común? Y si fue racista contra conversos, moriscos y protestantes, ¿por qué persiguió también a los cristianos viejos y luego a una multitud de eclesiásticos, frailes y monjas, obispos, cardenal de Toledo, etcétera? ¿Cuál era la raza perseguida por la pretendida Inquisición racista?*³

Una comparación somera con el caso alemán basta para revelar las deficiencias interpretativas del argumento de Escudero. Traducido en términos de la realidad nazi, vendría a decir tanto como que si los nazis eran racistas con los judíos, ¿por qué entonces persiguieron a los asociales, ho-

¹ Roth, Cecil. *La Inquisición española*. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1989. Trad.: Ricardo García.

² Netanyahu, Benzion. *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*. Barcelona, Crítica, 1999. Versión en inglés: Netanyahu, Benzion. *The origins of the Inquisition in fifteenth century Spain*. New York: Random House, 1995.

³ Escudero, José Antonio. “Netanyahu y la Inquisición”, en: *El País*, 19/1/00, pág. 14.

mosexuales, testigos de Jehová, enfermos mentales, comunistas, etc.? Y por lo mismo, sería negar el carácter racista del nazismo.

Un enfoque pluridisciplinar

La perspectiva del perpetrador

El problema del enfoque victimista es que nos obliga a redefinir la política de exclusión del Estado perpetrador en función de cada grupo de víctimas. Para superar la visión fragmentada a la que conduce este enfoque, Raul Hilberg, en su libro *La destrucción de los judíos de Europa*,⁴ recomienda adoptar la perspectiva del perpetrador. Si adoptamos la perspectiva de tal Estado descubrimos que tanto la España casticista como la Alemania nazi obedecían a un mismo impulso etnicista; a saber, la búsqueda de un orden nacional radicalmente cohesionado, disciplinado y sincronizado (*Gleichschaltung*) en torno a una identidad estimada esencial (ya fuera religiosa o racial). Para realizar este ideal utópico se procedió a la eliminación de lo étnicamente impuro, la sangre ajena que contamina el cuerpo colectivo (*Volkskörper*). Conviene aclarar aquí, sin embargo, una diferencia importante entre la política inquisitorial y el nazismo. Mientras que de cara a sus minorías étnicas, la Alemania nazi optó sin vacilar por la exclusión y la segregación, la política inquisitorial se define por su opción asimilacionista; es decir, la inclusión imperativa de las minorías en la sociedad mayoritaria mediante el bautismo o la conversión al catolicismo. Y fue precisamente esta misma opción asimilacionista la que condujo a la expulsión de las minorías que étnicamente no encajaban en el nuevo proyecto político o que lo rechazaban ideológicamente. En el marco de esta política asimilacionista fueron expulsados de los reinos de Castilla y Aragón los judíos, en 1492, y la población musulmana, entre 1502 y 1525. Numerosos judíos y musulmanes se convirtieron al cristianismo y sufrieron, a su vez, la exclusión social. Aparte de la persecución inquisitorial, el principal mecanismo de exclusión fueron los “estatutos de limpieza de sangre”, que impedían el acceso a ciertos sectores profesionales y a los honores sociales reservados a la casta cristianovieja (Iglesia, nobleza, carrera militar). Por su parte, el tribunal del Santo Oficio, creado en 1478, velaba por la ortodoxia (pureza de la fe) y la ortopraxis (pureza de las costumbres) de los cristianos. Este tribunal mostraba un interés particular por los

⁴ Hilberg, Raul. *La destruction des Juifs d'Europe*. 2 tomos. Paris, Gallimard, 1988. Versión en inglés: Hilberg, Raul. *The destruction of the European Jews*. New York, Holmes & Meier, 1985.

judeoconversos y moriscos, quienes debido a sus orígenes etnorreligiosos levantaban sospechas en cuanto a su convicción y comportamiento cristianos. La combinación de ambos mecanismos -Inquisición y estatutos de limpieza de sangre- explica que los conversos se encontraran atrapados entre dos tendencias opuestas: por un lado, la presión asimilacionista oficial, ejercida mediante la vigilancia inquisitorial, y por otro, la exclusión social impuesta por los discriminatorios estatutos de limpieza de sangre.

Una lectura sintomática

Teniendo en cuenta la dificultad a la que se enfrentan los historiadores a la hora de estudiar simultáneamente dos casos insertos en contextos temporales y espaciales muy diferentes, hemos preferido abordar el tema desde la antropología y los estudios de traducción. Una “lectura sintomática” (Louis Althusser) de las traducciones castellanas de textos relacionados con el nazismo permite detectar ciertos mecanismos que explican la ocultación de los paralelismos entre la España inquisitorial y la Alemania nazi para un lector contemporáneo. Entre ellos cabe mencionar la traducción “exotizante” de ciertos conceptos clave del nazismo, estrategia que produce un extrañamiento entre el lector y el texto. Un buen ejemplo es la palabra alemana “*Sippe*”, que significa “linaje” y, por lo tanto, pertenece al campo semántico del concepto castellano de “casta”. En traducciones al castellano de textos relacionados con el nazismo vemos cómo *Sippe* se “exotiza” y se traduce por “clan”. En otros casos, el concepto se presenta como un “intraducible” cultural y se mantiene en el texto español la forma alemana como préstamo exótico. Tal procedimiento le impide al lector español reconocer en la *Sippenkunde* de los nazis (a veces traducido como “ciencia del clan”) las históricas informaciones genealógicas o de “limpieza de sangre” tan características de la España inquisitorial. Por otro lado, el recurso al préstamo (o la no traducción); es decir, el hecho de conservar el vocablo alemán “*Sippe*” en el texto español lo marca como una noción genuinamente nazi, típicamente germánica y literalmente intraducible en un contexto español. En la mente del lector español queda obstruida, por consiguiente, la asociación entre ambas ideologías etnicistas -nazismo y casticismo-, caracterizadas por una obsesión genealógica centrada en la investigación del linaje; es decir, las informaciones genealógicas de la “limpieza de sangre” en la España casticista o la *Sippenforschung* en la Alemania nazi.⁵

⁵ Stallaert, Christiane. *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2006.

Comparar lo incomparable. Raza y religión

Otro mecanismo de extrañamiento o “exotización” del nazismo que hemos podido detectar consiste en la excesiva racialización de la ideología nazi en la traducción castellana. Si bien en *Mein Kampf* los conceptos de “Volk”/“völkisch” y “Rasse” no se confunden y, al contrario, sirven para componer conceptos complejos como el de “Volksrasse”, en las traducciones, sin embargo, se constata una reducción semántica del término “völkisch” a “racista”. Tal reducción semántica puede resultar problemática: ¿cómo traducir con todos sus matices lo que Hitler llamaba “völkische Rassenpolitik” o el término compuesto de “Volksrasse” (pueblo-raza)? Además, está claro que si en las traducciones de *Mein Kampf* la palabra “raza” se emplea -a la vez- como equivalente del alemán “völkisch” y “Volk”/“Völker” como del propio “Rasse”, su prominencia cuantitativa confiere al texto en su conjunto una obsesión con lo propiamente racial que aparece con mucha menos contundencia en el texto alemán, donde la cosmovisión nazi o *völkisch* está claramente vinculada a la idea de “pueblo”. La reducción interpretativa del etnicismo nazi al aspecto meramente racial tiene consecuencias importantes a la hora de su confrontación con el casticismo, ya que impide ver la similitud con esta otra forma de etnicismo político - el casticismo hispánico- articulado en torno a la religión como esencia de la nación. Y es precisamente en torno a la oposición entre raza y religión que gira gran parte de la polémica sobre el acercamiento interpretativo de la España casticista y la Alemania nazi.

La equivalencia funcional. El casticismo, un etnicismo *völkisch*

Analizados en sus aspectos étnicos los conceptos centrales del casticismo hispánico y el nazismo, respectivamente “Volk” y “casta” se mantienen en una relación de “*equivalencia funcional*”.⁶ Ambos se refieren al grupo colectivo caracterizado por su pureza étnica, su calidad *völkisch* o castiza. La cosmovisión etnicista concibe un mundo cuyas unidades humanas constitutivas son las distintas etnias (*Volk*, casta o nación). El mestizaje, y no tanto la existencia per sé de diferentes etnias, se considera altamente pernicioso y una amenaza para la supervivencia del propio grupo, o incluso un peligro para la humanidad. De acuerdo con tal ideal político, la exclusión del Otro no es -en primer lugar- causa, sino consecuencia de la preocupación narcisista. La autodefinition del grupo colectivo constituye la premisa de la cual se deriva la exclusión del otro, tal y como se observa en

⁶ Véase el concepto acuñado por Eugene Nida en los *Estudios de Traducción*.

la ley nazi de 1933 sobre la función pública, cuyo famoso *Arierparagraph* hacía la distinción no entre arios y judíos, sino entre “arios” y “no arios”.⁷ Es decir que al *Volkskörper* alemán se le opone el *Fremdkörper* (cuerpo extraño) como una categoría amalgamada de elementos extranjeros ajenos al “cuerpo nacional”.

El concepto que permite vertebrar el proyecto etnicista nazi es el de “raza”, que tal y como es utilizado por Hitler en *Mein Kampf* poco tiene que ver con las complejas teorías antropológicas que en torno a él se habían desarrollado a partir del siglo XIX. En el vocabulario de Hitler, las razas son esencialmente “comunidades de sangre”, y en este sentido no difieren de las comunidades religiosas del orden peninsular casticista. Se trata de grupos endogámicos, preocupados por mantener la pureza de la sangre (pureza étnica) mediante la estricta regulación de los contactos e intercambios con aquellos otros con los cuales comparten el mismo espacio vital.

Por otro lado, a diferencia de lo que se suele pensar, el ideal étnico que defendía Hitler también estaba anclado en una cosmovisión religiosa.⁸ Para él, el mestizaje étnico era una ofensa a Dios y en el orden de la Creación divina no había lugar para los productos híbridos nacidos del contacto entre las etnias, el pueblo mestizo o bastardo, el *Mischmaschvolk*. El hombre creado por Dios a su imagen y semejanza era étnicamente puro. La ruptura con este orden divino significaba la infelicidad, la monstruosidad y el mal, hasta la desaparición de la humanidad. La sustancia capaz de romper la homogeneidad o la pureza étnica era toda sangre ajena a la comunidad nacional, el *Volkskörperperfremdes Blut*.⁹ Si la sangre se corrompía, el cuerpo nacional se fraccionaba y se ponía fin a la ciega sumisión del individuo a la razón colectiva del Estado. De ahí que la mezcla de sangres, el mestizaje étnico, se concibiera en términos de contaminación, de envenenamiento tóxico con efectos letales para el organismo colectivo. Velar por la conservación de la pureza de sangre se convertía, así, en objetivo prioritario, en la “razón” del Estado.¹⁰

En España, el procedimiento de colectivización identitaria y homogeneización nacional -la *Gleichschaltung* o sincronización- estuvo siempre bajo tensión. La doctrina cristiana no permite las discriminaciones étnicas

⁷ Hilberg, R., op. cit., tomo I, pp. 63-64.

⁸ Véase: Hitler, Adolf. *Mein Kampf*. Munich, Zentralverlag der NSDAP, 1942, pág. 311. (Erster Band, Eine Abrechnung, 1925. Zweiter Band, Die nationalsozialistische Bewegung, 1927.)

⁹ *Ibid.*, pág. 430.

¹⁰ Hitler, Adolf. *Mi lucha*. Barcelona, Araluce, 1935, pág. 88. Traducción directa del alemán.

entre los fieles, de ahí que las persecuciones y expulsiones de cristianos étnicos “impuros” (judeoconversos, moriscos) en la historia española significaron la victoria del etnicismo político sobre las posiciones teológicas defendidas por Roma. Esta contradicción entre el primero y el cristianismo universalista se tradujo institucionalmente en la tensión entre, por un lado, la tenaz política de asimilación ejercida por la Inquisición y, por el otro, los discriminatorios estatutos de limpieza de sangre, nacidos desde la base y no coordinados ni impuestos desde el poder monárquico. Estrictamente hablando, en un modelo estatal etnicista, la “sincronización” (*Gleichschaltung*) como procedimiento de construcción nacional sólo es posible de cara a los étnicamente puros: los de “sangre impura” jamás podrán ser plenamente “sincronizados” ya que el mismo criterio étnico de construcción nacional les excluye irremediabilmente. Ésta fue la tragedia de la España inquisitorial. Por mucho que la Inquisición y las medidas de asimilación forzosa intentaran uniformizar a la población, los estatutos de limpieza de sangre impedían la exitosa conclusión del proceso de homogeneización. En *Le passé d'une illusion*, el historiador francés François Furet¹¹ define al nazismo como “*patología de la diferencia*”, mientras que el comunismo sería la “*patología de lo universal*”. Debido a su contexto histórico, la patología de la España inquisitorial, en cambio, muestra un cuadro más complejo debatiéndose dramáticamente entre dos polos incompatibles. Por un lado, la cristiana razón que inspira la identidad nacional española empuja al país hacia la defensa del universalismo cristiano; por el otro, la proximidad del “infiel” (judío, musulmán), que fue el catalizador histórico de la identidad hispana, inclina a España hacia la defensa de un cristianismo biológico, étnico.

Lengua Tertii Imperii. El lenguaje de la exclusión

Los estudios de lenguaje realizados sobre el nazismo nos invitan a examinar críticamente tanto el utilizado en los propios documentos históricos como el de los historiadores. Un buen ejemplo es el verbo alemán “*ausrotten*”, directamente asociado con el proceso de aniquilación de los judíos por los nazis y con traducción española equivalente a “exterminar” o “extirpar”. Este último deriva del latín “*exstirpare*” -“desarraigar”, “arrancar”- y está asociado con el sustantivo “estirpe”, tomado del latín “*stirps*”:

¹¹ En: Cronin, Michael. *Across the lines, travel, language, translation*. Cork, Ireland; Cork University Press, 2000, pág. 89.

“base de un árbol”, “raza, familia, estirpe”.¹² Este verbo expresa literalmente la intención eliminadora propia del etnicismo obsesionado con la pureza genealógica. Fue en estos términos -“*destruir y extirpar*” la herejía con la ayuda de la Inquisición- que el rey Fernando el Católico encomendó en su testamento el proyecto nacional a Carlos V, su heredero al trono.¹³ Con anterioridad, en el edicto promulgado por este mismo rey para ordenar la expulsión de los judíos de la Corona de Aragón el verbo “extirpar” aparece dos veces relacionado con la herejía y apostasía y la necesaria expatriación.¹⁴

Lo que me interesa destacar no es sólo la analogía terminológica de ambos lenguajes etnicistas, sino el hecho que en el caso nazi este término concreto haya dado pie a elaboradas hipótesis interpretativas, a un minucioso análisis de discurso que está completamente ausente en el caso español. En su obra *La villa, el lago, la reunión*, Mark Roseman¹⁵ nos muestra cómo la dificultad de descodificar correctamente el mensaje lingüístico de la exclusión complica nuestra comprensión del camino que condujo a la “Solución final”. En función de la interpretación del verbo “*ausrotten*” -en el sentido literal de “eliminación física” o, al contrario, como equivalente de “expulsión”, “deportación” o “emigración forzosa”-¹⁶ esta senda puede aparecer recta o más bien tortuosa. De forma análoga, podemos decir que no conocemos la intención exacta de los Reyes Católicos cuando en su testamento incitan a la “*extirpación y destrucción*” de herejes y moros. Con todo, es indiscutible que el mensaje vehicula la idea de exclusión de una parte de la población. Con relación al nazismo nadie ha puesto en duda esta interpretación. No ocurre lo mismo en el caso español. Que el edicto de 1492 hable de expulsión, extirpación, aniquilación de los judíos aparentemente es considerado meramente secundario por algunos historiadores, como Luis Suárez Fernández, quien escribe que con el decreto de 1492 “*no se trataba tanto de provocar la expulsión como de prohibir el culto judío en España*”.¹⁷ Es decir, no se trataría de un mensaje de exclusión,

¹² Véase: Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Berna, Francke, 1954, tomo II, pág. 433.

¹³ García Cárcel, Ricardo-Moreno Martínez, Doris. *Inquisición. Historia crítica*. Madrid, Temas de hoy, 2000, pág. 41.

¹⁴ Alcalá, Ángel. *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid, Ámbito, 1995, pp. 125-133.

¹⁵ Roseman, Mark. *La villa, el lago, la reunión, la conferencia de Wannsee y la “solución final”*. Barcelona, RBA, 2002. Trad.: Claudio Molinari. Versión en inglés: Roseman, Mark. *The villa, the lake, the meeting. Wannsee and the Final Solution*. London, Allen Lane/Penguin, 2002.

¹⁶ Véase: *Ibíd.*, pág. 101.

sino una invitación a la inclusión. No obstante, en el texto del Edicto de Expulsión¹⁸ no encontramos referencia alguna a la prohibición del culto judío, ni tampoco ofrecimiento de conversión al catolicismo. Lo que sí leemos es el lenguaje de la exclusión etnorreligiosa: el Otro como fuente de contaminación, que es expulsado del cuerpo nacional de forma radical, “*de cualquier edad que sea*” y “*para siempre jamás*”.

Un segundo ejemplo en este contexto es el eufemismo destacado por Victor Klemperer en su *LTI*¹⁹ de “*destinatario emigrado*” (*abgewandert*), mención que en pleno Holocausto el cartero alemán anotaba en las cartas cuyo destinatario “ya no vivía” en su hogar habitual y que eran devueltas al remitente. Esta observación de Klemperer nos pone en guardia contra el uso del verbo “emigrar” con respecto a los destierros de las minorías religiosas en la historia de España. Así, por ejemplo, Mikel de Epalza,²⁰ en su estudio sobre la expulsión de los moriscos en 1609, trata de calcular el “*número de emigrantes*” y de reconstruir los “*itinerarios de la emigración*”. Jean-Paul Le Flem²¹ destaca que “*uno de los rasgos más significativos de la demografía española en el siglo XVI es la importancia de las corrientes migratorias*”, y a continuación observa: “*Bajo los Reyes Católicos se computan 200.000 judíos, de los cuales debieron emigrar las tres cuartas partes hacia Alejandría, Constantinopla y Salónica*”. ¿Resulta aceptable, en una época post-Holocausto, confundir las emigraciones con las expulsiones y deportaciones forzosas de minorías étnicas o etnorreligiosas? Ésta es la aportación que hemos querido hacer a la historiografía española: a través de una lectura sintomática de sus textos, abogar por una mayor autocritica en el uso de los conceptos a la luz de nuestro conocimiento del nazismo.

De anacronismos y cronologías

También nos encontramos ante el caso opuesto: bajo el pretexto del anacronismo, ciertos historiadores españoles evitan aplicar al caso inquisitorial español ciertos conceptos acuñados a raíz del nazismo y el Holocausto; entre

¹⁷ Suárez Fernández, Luis. “La salida de los judíos” en: Valdeón Baruque, Julio (ed.). *Isabel la Católica y la política*. Valladolid, Ámbito/Instituto Universitario de Historia de Simancas, 2001, pág. 85.

¹⁸ Alcalá, Á., op. cit.

¹⁹ Klemperer, Victor. *LTI-Apuntes de un filólogo*. Barcelona, Minúscula, 2001, pág. 245. Trad.: Adan Kovacsics. Revisión: Marta Hernández.

²⁰ De Epalza, Mikel. *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid, Mapfre, 1992.

²¹ Tuñón de Lara, Manuel (dir). *Historia de España*. Tomo V: La frustración de un imperio (1476-1714). Barcelona, Labor, 1984, pp. 20-21.

ellos, “genocidio” (etnocidio), “solución final” o incluso “gueto”.²² Si tomamos en serio el reproche del anacronismo -es decir, el rechazo de aplicar a casos históricos anteriores conceptos elaborados a partir del nazismo y el Holocausto-, no entendemos cómo podemos practicar la historiografía como una disciplina científica. ¿Vamos a dedicarnos, en el siglo XXI, a estudiar el pasado confinándonos a conceptos del siglo XVI? En *Ni una gota de sangre impura* nuestro cómo, aparte de su definición jurídica, la elaboración sociológica y antropológica del concepto de genocidio nos ayuda a interpretar en todos sus matices tanto la política doméstica como colonial de España en lo que respecta a las minorías etnoculturales y religiosas. Es más, reivindicó un anacronismo terminológico a la inversa; es decir, la recuperación del sentido histórico del concepto ibérico de “casta”. Efectivamente, este término fue abandonado por los historiadores españoles por influencia de la sociología contemporánea con respecto a la sociedad hindú. Infelizmente, al abandonarlo los historiadores se privaron de la herramienta conceptual clave para entender el proceso de construcción nacional en España desde 1492 (y su antecedente de 1391, con la perturbación de la sociedad de castas debido a las conversiones de judíos al cristianismo). Irónicamente, por miedo al anacronismo o al uso inadecuado de conceptos sociológicos modernos, Julio Valdeón Baroque²³ recurre a las comillas para decir que “*la época de la convivencia entre ‘castas’ diferentes había concluido*”. Y también Joseph Pérez²⁴ elude hábilmente el escollo de la “casta” con el concepto indefinido de “microsociedad” para definir a los judíos españoles en la Edad Media. También otros historiadores evitan escrupulosamente el término ibérico de “castas” llegando a la conclusión que no existían en la España medieval: lo que hubo fueron “minorías”, “comunidades”, definidas por algunos en términos religiosos y por otros, en culturales.²⁵

España en la era de la memoria: 1992

Añadamos otra fecha simbólica a nuestras miradas cruzadas de 1492 y 1942, a saber: 1992, año conmemorativo, respectivamente, a 500 y 50 años de distancia de ambas fechas históricas. En la década del '90 el mundo toma plenamente conciencia de haber entrado en una nueva era, la de la

²² Véase: Stallaert, C., op. cit.

²³ Valdeón Baroque, Julio (ed.). *Isabel la Católica y la política*. Valladolid, Ámbito/Instituto Universitario de Historia de Simancas, 2001, pág. 75.

²⁴ Pérez, Joseph. *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*. Barcelona. Crítica, 2001, pág. 5.

²⁵ Véase: Stallaert, C., op. cit.

globalización, marcada por el final del mundo bipolar después del colapso de la Unión Soviética, la caída del Muro de Berlín y el final, también, del apoyo estadounidense a regímenes dictatoriales en Latinoamérica. Bajo la influencia de la lección aprendida del nazismo y el Holocausto, muchos países investigan los crímenes políticos de las dictaduras y cumplen con el deber de conmemorar a las víctimas. En España este proceso resulta muy lento. Aunque el paisaje cultural y social español se encuentra sembrado de “fósiles semióticos” que recuerdan un pasado conflictivo con judíos y musulmanes en el proceso de la construcción nacional, encontramos muy pocos memoriales en el sentido actual (*Gedenkstätte*) característico de la nueva Cultura de la Memoria. En 1992, en recuerdo de Walter Benjamin y en honor de todos los exiliados de guerra, se erigió una lápida conmemorativa en Portbou, aunque aquel año, más que conmemorar a las víctimas del etnicismo, España dedicó sus esfuerzos a celebrar las glorias de la Hispanidad en el V Centenario de su imperialismo y colonialismo.

¿Cómo recuerda España el Holocausto en la era de la memoria? En 2007 se inauguró en Madrid el Monumento a las Víctimas del Holocausto, representado por una escultura hecha de traviesas de madera de ferrocarril. Paradójicamente, la elección del tren como símbolo de la *Ausrottung* de los judíos produce una ruptura con la memoria de España, donde la “extirpación” se hizo con medios inquisitoriales y por mar. La ruptura con la memoria histórica viene acentuada por la ubicación del memorial en el Jardín de las Tres Culturas del parque Juan Carlos I, creado en el emblemático año de 1992 en un nudo de autopistas entre la M40 y el aeropuerto de Barajas. Su ubicación le confiere al “lugar de memoria” que el memorial pretende ser todas las características de un “*no-lugar*”²⁶ marcado por la uniformidad, la falta de interacción y la ausencia de vínculos sociales con el entorno. El jardín pretende “*revalorizar y recuperar*” el espíritu de las Tres Culturas como “*herencia de España*”.²⁷ Si bien la referencia a las “Tres Culturas” pertenece a la historia peninsular, obviamente no forma parte de la “memoria social”, ya que el proceso de construcción nacional se caracterizó por una serie de amputaciones (expulsiones, deportaciones, persecuciones) y no por un proceso integrador de minorías, y es aquél -el antagonismo identitario con “moros” y judíos- el que quedó inscrito en

²⁶ Augé, Marc. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. París, Le Seuil, 1992.

²⁷ www.parquejuancarlos.net/parquejuancarlosi/jardin.htm. Fecha de consulta, 30/08/2010.

la memoria social española. Para que este conjunto monumental se pueda convertir en un “lugar de memoria” para los españoles del siglo XXI, sus referentes históricos han de leerse en forma de “cliché”; es decir, como imagen negativa de la memoria nacional.

El significado se revela si leemos el sintagma español dentro de la sintaxis europea a la que pertenece. Observemos, a este respecto, el mapa europeo de los memoriales del Holocausto y fijémonos en la situación respectiva de España y Grecia.²⁸ En cuanto al número de monumentos salta a la vista la marginalidad española con respecto al Holocausto y la centralidad de Grecia. Se trata de dos posiciones muy distintas y distantes que, sin embargo, están íntimamente vinculadas entre sí, ya que la abundante presencia de memoriales del Holocausto en Grecia se deriva, precisamente, de su ausencia en España. Las comunidades judías de Grecia víctimas del nazismo fueron en gran parte sefarditas, descendientes de los expulsados de España en 1492. El Memorial de Madrid, sin embargo, oculta la conexión histórica que vincula la Península Ibérica al Memorial de Tesalónica, por ejemplo, éste sí conectado con la memoria social del entorno y erigido en homenaje a los 54.000 judíos de la ciudad que murieron en el Holocausto.

Nuestra memoria

Algunos me han reprochado dedicarme como belga a dos casos nacionales ajenos, España y Alemania. También se me ha reprochado el haberme dedicado, siendo antropóloga y filóloga, a la historia. En el presente texto espero haber dejado claro lo siguiente: el estudio de 1492/1942 de ninguna manera puede considerarse el “coto privado” de alguna nacionalidad (española, alemana) o disciplina académica (la historiografía). Las dos fechas trascienden todas las limitaciones geográficas o temporales en la búsqueda de una comprensión antropológica de la condición humana. Ambas cambiaron radical y definitivamente el rumbo de la historia universal y del saber. Para nadie, ya sean belgas, europeos o demás nacionalidades, se trata de una historia ajena, desconectada de la propia realidad o pasado nacional. Al contrario, como seres humanos al estudiarlas estamos aprendiendo también nuestra propia historia, nuestra propia memoria.

²⁸ www.memorial-museums.net/WebObjects/ITF. Fecha de consulta, 30/08/2010.

Resumen

Desde los primeros años de la escalada del nazismo al poder hubo un cruce de miradas entre el régimen alemán y la España (nacional)católica y falangista, ya que esta última reconocía en las medidas antisemitas del nazismo los gloriosos momentos de su pasado nacional. No obstante, han sido escasos los intentos de reflexionar de forma simultánea sobre 1492 y 1942 como fechas cruciales de la historia europea y mundial. Para los historiadores, la distancia temporal y geográfica que media entre ambas fechas se levanta como un obstáculo insalvable. Si consideramos, sin embargo, que “el pasado es un país extraño”, la antropología -entendida como traducción de culturas- permite construir un puente interpretativo entre la España inquisitorial y la Alemania nazi. Partiendo del marco analítico de la traducción, hemos tratado de revelar las profundas similitudes antropológicas en la génesis y el desarrollo de la España inquisitorial y la Alemania nazi. El estudio comparativo va más allá del mero interés historiográfico y pretende ofrecer una ventana por donde observar realidades contemporáneas.

Bibliografía

- Alcalá, Ángel. *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid, Ámbito, 1995.
- Böcker, Manfred. *Antisemitismus ohne Juden. Die Zweite Republik, die antirepublikanische Rechte und die Juden. Spanien 1931 bis 1936*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000.
- Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Berna, Francke, 1954.
- Cronin, Michael. *Across the lines, travel, language, translation*. Cork, Ireland; Cork University Press, 2000.
- De Epalza, Mikel. *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid, Mapfre, 1992.
- Escudero, José Antonio. “Netanyahu y la Inquisición”, en: *El País*, 19/1/00, pág. 14.
- García Cárcel, Ricardo-Moreno Martínez, Doris. *Inquisición. Historia crítica*. Madrid, Temas de hoy, 2000.
- Hilberg, Raul. *La destruction des Juifs d'Europe*. 2 tomos. Paris, Gallimard, 1988. Versión en inglés: Hilberg, Raul. *The destruction of the European Jews*. New York, Holmes & Meier, 1985.
- Hitler, Adolf. *Mi lucha*. Barcelona, Araluce, 1935. Traducción directa del alemán.
- Hitler, Adolf. *Mein Kampf*. Munich, Zentralverlag der NSDAP, 1942. (Erster Band, Eine Abrechnung, 1925. Zweiter Band, Die nationalsozialistische Bewegung, 1927.)
- Klemperer, Victor. *LTI-Apuntes de un filólogo*. Barcelona, Minúscula, 2001. Trad.: Adan Kovacsics. Revisión: Marta Hernández.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles. Erasmistas y protestantes. Sectas místicas. Judaizantes y moriscos. Artes mágicas*. México, Porrúa, 1995.
- Netanyahu, Benzion. *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*. Barcelona, Crítica, 1999. Versión en inglés: Netanyahu, Benzion. *The origins of the Inquisition in fifteenth century Spain*. New York: Random House, 1995.

- Roseman, Mark. *La villa, el lago, la reunión, la conferencia de Wannsee y la "solución final"*. Barcelona, RBA, 2002. Trad.: Claudio Molinari. Versión en inglés: Roseman, Mark. *The villa, the lake, the meeting, Wannsee and the Final Solution*. London, Allen Lane/Penguin, 2002.
- Roth, Cecil. *La Inquisición española*. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1989. Trad.: Ricardo García Cárcel. Versión en inglés: Roth, Cecil. *The Spanish Inquisition*. New York, W. W. Norton and Co., 1937.
- Stallaert, Christiane. *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona, Anthropos/Proyecto A, 1998. Versión en holandés: Stallaert, Christiane. *Etnisch nationalisme in Spanje. De historisch-antropologische grens tussen christenen en Moren*. Leuven, Universitaire Pers, 1996.
- Stallaert, Christiane. *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2006.
- Suárez Fernández, Luis. "La salida de los judíos" en: Valdeón Baroque, Julio (ed.). *Isabel la Católica y la política*. Valladolid, Ámbito/Instituto Universitario de Historia de Simancas, 2001, pp. 85-90.
- Tuñón de Lara, Manuel (dir). *Historia de España. Tomo V: La frustración de un imperio (1476-1714)*. Barcelona, Labor, 1984.
- Valdeón Baroque, Julio (ed.). *Isabel la Católica y la política*. Valladolid, Ámbito/Instituto Universitario de Historia de Simancas, 2001.
- www.parquejuancarlos.net/parquejuancarlosi/jardin.htm. Fecha de consulta: 30/08/2010.
- www.memorial-museums.net/WebObjects/ITF. Fecha de consulta: 30/08/2010.

Notas sobre el concepto de genocidio

Arnoldo Siperman*

1. La palabra “genocidio” designa una forma bien definida y especialmente grave de crimen de lesa humanidad.¹ Es un vocablo nacido de la necesidad de nombrar la práctica de actos perpetrados contra un grupo nacional, étnico, racial o religioso; actos que se encuentran presididos por la idea de exterminio como su punto de remate y grupo cuyos integrantes son tratados con la mayor crueldad -culminada en la eliminación- por el solo hecho de formar parte de alguno de esos colectivos. Es mucho lo que se ha dicho y escrito sobre el tema; no obstante, su importancia justifica prestarle nuevamente atención, máxime teniendo en cuenta la instalación

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

¹ Como es bien conocido, se atribuye al abogado polaco Rafael Lemkin el haber acuñado esa expresión, en la década de 1930 y en relación con debates en la Sociedad de las Naciones, pero ella comenzó a ser utilizada en su sentido actual y con mayor precisión hacia fines de la Segunda Guerra Mundial. Sobre Lemkin, su biografía y sus trabajos en torno a la definición del genocidio y su tipificación como delito en el orden internacional véase: Paz Mahecha, Gonzalo Rodrigo. “Raphael Lemkin, padre de la convención sobre genocidio”, en: *Nuestra Memoria*. Año XV, N° 31. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, Febrero 2009, pp. 111-128. Llamo la atención, en ese trabajo, sobre lo que se expone en relación a los fundamentos y el alcance de la autonomía conceptual del genocidio respecto de los crímenes contra la humanidad (pp. 123-125). En el N° 34 (Año XVI, pp. 95-96) de la misma revista se reproduce un breve artículo de Lemkin (“Definición del término ‘genocidio’ según la persona que acuñó el vocablo”), en el cual el creador del concepto proporciona su definición, en términos breves y categóricos: “*El término ‘genocidio’ significa la destrucción de una nación o de un grupo étnico*”. A los grupos comprometidos en el tema los denomina, en términos clarísimos, “*oprimidos*” y “*opresores*”.

de algunos debates teóricos que se relacionan con el hecho, evidente y tristemente comprobado, de que los acontecimientos que dieran lugar a su acuñación como vocablo cargado de significación política y, sobre todo, jurídica, están inscriptos en un encadenamiento de actos también dominados por propósitos de exterminio, cuyo final no parece estar a la vista. Me guía el propósito, por lo demás, de contribuir a que una palabra tan cargada de sentido lo retenga en toda su intensidad; algo así, si me atrevo a decirlo, como una tentativa de protección semántica.

Por “genocidio” se entiende la agresión contra grupos definidos biológica o culturalmente (en sentido amplio, incluye a lo nacional y a lo religioso), dominada por el propósito de destruirlos total o parcialmente. Para el integrante del colectivo agredido, lo que lo define como tal es “lo dado” para el individuo (independientemente de sus propios actos, convicciones, etc.). En otras palabras, tanto el grupo en cuestión como los individuos que forman parte del mismo no son reputados culpables de actos u omisiones específicos, que deberían ser acreditados e incluso sujetos a las previsiones del derecho interno de cada país, sino que son objeto de tratos deshumanizantes, que incluyen las formas más crueles de tortura y la pérdida de la vida, en razón de las características intrínsecas que les son atribuidas: su situación étnica, su herencia cultural, sus afinidades religiosas. El grupo agredido es definido por lo que se supone que es (como decir, en términos ónticos), no por su conducta ni por las opiniones que sustente, ni por su mayor o menor grado de adhesión a orientaciones políticas.

La determinación de esas características definidoras corre por cuenta del atacante, que se arroga la atribución de apreciar la existencia y dimensión de su diferencia, de su inferioridad en una cierta escala de caracteres fijos e inamovibles que él mismo determina. El agresor, que actúa desde el poder estatal o, al menos, con su condescendiente aprobación, afirma en el conjunto humano en cuestión la característica de ser ajeno respecto de la comunidad en su conjunto o del propio grupo de pertenencia que lleva adelante las operaciones genocidas, en términos de incompatibilidad. Los integrantes del grupo agredido son considerados insignificantes y superfluos en relación con los proyectos existenciales de la comunidad global y hasta con respecto a la humanidad en su conjunto.

En el caso más notorio, que en la concreta experiencia histórica europea es el antisemitismo, se hace hincapié en una supuesta inferioridad racial respecto de una pureza étnica atribuida a la comunidad en cuyo nombre se lleva a cabo el ataque genocida (el *Volk* de la tradición germánica y de la constelación política nazi). En otros casos se hace mérito, en los perse-

guidos, de una no menos supuesta calidad de “degenerados”, según las categorías adaptativas desarrolladas en su momento por cierto evolucionismo spenceriano, que tuvo buena acogida en paralelo con el antisemitismo puesto en marcha.

Cuando el tema se da en términos raciales, lo que se pone en juego es la atribución de aptitud contaminante de la raza inferior (para la cual la Alemania nazi acuñó la categoría de “*Untermensch*”, “subhumano”) y el consiguiente e irreversible perjuicio que su presencia genera, mucho más allá del contagio de hábitos culturales, consistente en la introducción de daño biológico. Es el caso de los judíos.² Cuando lo que prevalece es la degeneración de la especie, se agrega a la superfluidad la cuestión de la onerosidad social, como ocurre con los enfermos mentales.³

El ejemplo más claro de determinación de las circunstancias de una cierta minoría -racialmente inferior, superflua y contaminante- por parte de la autoridad pública está dado por las leyes raciales nacionalsocialistas de Núremberg, de septiembre de 1935, que definían qué se entendía por “judío” y, por lo tanto, determinaban quiénes formaban parte de la categoría de individuos alcanzados por sus disposiciones. Vale recordar una expresión que resume por sí sola la potencia decisionista inscrita en la definición del grupo atacado: la frase atribuida al alcalde antisemita de Viena Karl Lueger, proferida precursoramente en 1907: “Judío es quien yo digo que es judío”. Lo que demuestra que, después de todo, ni él creía en la “ciencia de la raza” idónea para definirlos de la manera objetiva, fundada e irrefragable que caracteriza las definiciones sustentadas en el saber científico.

² A quienes a lo largo de la historia europea se los acusó de variedad de desgracias, como -por ejemplo- ser causantes de las epidemias de peste negra. En el credo nacionalsocialista se hizo pasar el tema por estimar a esos seres, catalogados como “menos-que-humanos”, potencialmente aptos para ensuciar la pureza de la raza superior, la raza aria, nórdica y germana. Para la seguridad del *Volk* no bastaba oprimirlos, era necesario librarse de ellos. El filósofo italiano Giorgio Agamben tiene dicho, muy acertadamente, que es en el contexto de esas ideas que debe evaluarse la *Shoá*: los judíos eran eliminados como se elimina a bacilos o piojos. En términos de higiene, digamos: no se trataba de “librar” a Europa de judíos, sino de “limpiarla” de ellos. La idea vale incluso para el período previo a la “Solución Final”, cuando todavía se especulaba con la opción de la emigración forzada. La liquidación de estos seres inferiores y contaminantes, por otro lado, estuvo siempre en la mira del movimiento nazi y de su jefe supremo.

³ Fue con esos enfermos -seres que “para nada servían”, pero importaban costos de mantenimiento- con quienes inició el nazismo, en el marco de una política eugenésica, bien emparentada con su profesión de fe racista y con amplia complicidad médica, la técnica de eliminación mediante gaseamiento. La práctica fue suspendida, a requerimiento de las iglesias católica y protestantes, en agosto de 1941, aunque reanudada clandestinamente. Sobre el gaseamiento, su historia y sus implicancias en la moderna biopolítica véase: Sloterdijk, Peter. *Temblores de aire. En las fuentes del terror*. Valencia, Pre-Textos, 2003.

2. Con la sanción de la Convención de París, “genocidio” pasó a ser una expresión de significado técnico en el orden de lo jurídico, y como tal debe procederse a su evaluación. Según el artículo 2º de la “Convención de París para la prevención y sanción del delito de genocidio” (1948), que ha sido 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*”.⁴

La característica específica del crimen de genocidio es que está dirigido al objetivo de “*destruir*”, en todo o en parte, a una cantidad 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 los enumerados en ese mismo artículo 2º cuando constituyan ataques contra un grupo de disidentes políticos, aunque su objetivo sea destruirlo. 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 presente que se trata de la definición de un crimen específico; esto es, que esa definición participa de los caracteres de un tipo delictivo que, conforme con las exigencias implantadas por el derecho penal genéricamente denominado “liberal”, debe ser interpretado en forma estricta, libre de analogías y de extensión a circunstancias fácticas que, aun configurando ellas mismas crímenes atrapados por otras disposiciones, excedan el ámbito de la formulación del tipo penal que se está considerando.

3. En el examen de la norma sancionada por la Convención de París conviene formular un par de precisiones. Primeramente, que el crimen de genocidio implica, en su perpetración, un elemento subjetivo específico, una dirección intencional: el objetivo deliberado dirigido a la destrucción del grupo atacado. En otras palabras, la orientación al exterminio del grupo “*nacional, étnico, racial o religioso como tal*” (destacado mío); es decir,

⁴ El texto completo de la Convención puede verse en: *Nuestra Memoria*, N° 31, op. cit., pág. 95.

precisamente por la calidad atribuida al grupo de implicar una identidad nacional, étnica, racial o religiosa, como lo expresa la Convención. En el caso de la agresión nazi contra los judíos, configuraba indudablemente genocidio⁵ porque su deportación, concentración, tortura y aniquilación los alcanzaba por el mero hecho de ser judíos -tal como los definían las recién citadas leyes de Núremberg, así como otras disposiciones normativas o meras directivas de quienes estaban en condiciones de impartirlas, según la peculiar configuración del régimen semilegal del *Reich*-, independientemente de su nacionalidad, de que fueran democráticos, socialistas, bolcheviques, ricos, pobres, habitantes de grandes ciudades o de pequeñas aldeas, de su grado de instrucción, de su práctica de preceptos religiosos o de su posición personal agnóstica o atea. E incluso del grado de patriotismo alemán que pudieran haber llegado a tener.⁶

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 parte alguna. Conviene destacar que incurren en ese crimen no solamente los ejecutores directos de los actos genocidas, sino también los instigadores, cómplices y demás personas alcanzadas por las previsiones del artículo 3º de la Convención.⁷

4. Ha sido reiteradamente subrayado -y conviene tenerlo 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 historias e intereses inmediatos 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 URSS estaba sin duda interesada en que la fórmula no alcanzase la condena -en términos de genocidio- por la destrucción de grupos políticos.

⁵ Más aún, fue la concreta experiencia histórica que movilizó la gestión, en el plano de la política internacional, de lo que terminó convirtiéndose en la Convención de 1948.

⁶ Hubo en los primeros tiempos del gobierno nazi cierta benevolencia respecto de los veteranos del ejército imperial que habían combatido en la guerra de 1914-18, a quienes se excluyó de algunas cargas y prohibiciones que afectaban a la generalidad de la población judía o de ese origen, pero ella fue prontamente dejada de lado.

⁷ Artículo 3º: “Serán castigados los actos siguientes: a) El genocidio; b) La asociación para cometer genocidio; c) La instigación directa y pública a cometer genocidio; d) La tentativa de genocidio; e) La complicidad en el genocidio”. Es importante atender, asimismo, a lo establecido en el artículo 4º: “Las personas que hayan cometido genocidio o cualquiera de los actos enumerados en el art. 3º serán castigadas, ya se trate de gobernantes, funcionarios o particulares”.

En términos generales, los crímenes de guerra y los de lesa humanidad, comprendiendo los abarcados por la persecución política, habían sido previstos en la Carta de Londres (8 de agosto de 1945), que había dado lugar a la formación del Tribunal de Núremberg. Existía, sin embargo, una vez sancionada la Convención de 1948, un déficit regulatorio internacional, particularmente sensible en relación con el denominado “principio de inexorabilidad de juzgamiento”. Esa inexorabilidad abarca, entre otras cosas, la imprescriptibilidad (es decir, la inocuidad del transcurso del tiempo respecto del juzgamiento y el cumplimiento de las penas), la no susceptibilidad a amnistía o indulto (esto es, la prohibición del dictado de regulaciones nacionales extintivas de la acción penal) y la ampliación de las competencias judiciales más allá de los límites territoriales de las respectivas jurisdicciones nacionales (a la cual se acompaña, como es evidente, la improcedencia del asilo político y de las defensas fundadas en cuestiones de soberanía territorial). En cualquier caso, el punto más delicado quedó resuelto mediante la convención de noviembre de 1970, que estableció la imprescriptibilidad de los crímenes de guerra y de lesa humanidad.⁸

La circunstancia de haber sido la Convención de París de 1948 la consecuencia de negociaciones internacionales no debería llamar la atención, ni ser evaluada para interpretar extensivamente sus disposiciones. Casi todo el derecho internacional público es producto de negociaciones interestatales. La propia Organización de las Naciones Unidas lo es, y ello no constituye obstáculo para su funcionamiento institucional conforme las determinaciones de su Carta constitutiva. Así, por ejemplo, cualquiera sea la opinión política que se tenga al respecto, nadie duda del pleno efecto jurídico que tiene el derecho de veto a las decisiones del Consejo de Seguridad atribuido a sus cinco miembros permanentes por la mencionada Carta, que constituye el estatuto básico de la organización.

No cabe, entonces, aplicar el concepto de genocidio a hechos u omisiones no comprendidos en la definición proporcionada por la Convención bajo la excusa de haberse la misma establecido como consecuencia de negociaciones y de haberse producido alteraciones en la situación que las presidiera, por importantes que las modificaciones en el estado de cosas hubieran podido ser. Se pone en juego, aunque no precisamente en el ám-

⁸ En lo que atañe a la inexorabilidad del juzgamiento, en materia de genocidio hay que puntualizar que el artículo 7º de la Convención establece la improcedencia de considerarlo un delito político, por lo cual la imputación de este crimen debe siempre ser susceptible de extradición. Las cuestiones en derredor de la inexorabilidad del juzgamiento fueron siendo resueltas, para ser aplicadas a todos los delitos de lesa humanidad, en las regulaciones internacionales posteriores.

bito que más simpatías hubiera podido concitar, el principio de tipicidad en materia penal.

5. Las tratativas y discusiones que desembocaron en la sanción de la Convención tuvieron lugar en forma inmediata a la derrota militar de las potencias del Eje, que habían hecho amplia utilización de procedimientos que resultaban ahora recogidos por sus disposiciones.

Aunque no todos los países impulsores podían exhibir los mismos títulos, la Convención de París constituyó un valiosísimo aporte al diseño de un plexo cultural válido universalmente. Implicó una respuesta de las instituciones del Estado de Derecho al *Führerstaat* instalado en la Alemania nazi y la ratificación de la supremacía del orden de la legalidad frente a la arbitrariedad de un caudillo que confundía sus poderes con la presencia de una comunidad popular, en la cual la unanimidad reposaba sobre el criterio de la unidad racial que –se suponía– subyacía a todos sus integrantes. De más está reiterar que ese régimen, que las Naciones Unidas repudiaron, implicaba la preservación de la unidad comunitaria en base a una garantía más fuerte que la prohibición de toda forma de disidencia. Esa garantía era la comunidad de algo recibido, heredado e inmodificable, independiente de ideologías o convicciones de cualquier orden: la raza. El principio aglutinante de esa comunidad era la sangre que circulaba por las venas de sus integrantes, un principio según el cual lo antropológico definía la peculiaridad –y superioridad– de un pueblo.

La Convención se erigió, asimismo, en la ratificación de la supremacía de la Ley, como *lingua franca* de la cultura, frente a la No Ley, situación extrema, pero esencial en el régimen nazi, negación cuyo espacio propio era el campo de exterminio. Como queda dicho, la Convención implicaba la exaltación del principio humanista que coloca a los seres humanos, en el resguardo de ciertos derechos básicos, en posición de igualdad o, al menos, de celoso respeto, más allá de fronteras territoriales o creencias, frente al elitismo racista como principio orientador del quehacer político y forjador del estilo de vida en todos sus órdenes.

En otros términos, la Convención significa el rechazo formal de la política fundada en principios antropológicos, que –en rigor– excluye a lo político, ya que las peculiaridades raciales, como tales, no son susceptibles de ser debatidas, alteradas o sustituidas. Más claramente dicho, la Convención significa su lisa y llana prohibición para todos los Estados nacionales vinculados por el régimen de las Naciones Unidas, en cuyo marco se legisló. En este orden de cosas es bueno señalar dos características de

cualquier política que reconozca un principio racial en su configuración. La primera es que el orden discriminatorio racial resulta inmodificable, que no es posible la conversión ni la negociación. La segunda, que reconoce siempre el exterminio del grupo discriminado, al menos como *ultima ratio* de su actuación.

Esto es, en dos palabras: desde la perspectiva de la fundamentación de la figura del genocidio es menester ratificar que no hay racismos benévolos o moderados. Todos llevan consigo -en potencia cuando constituyen la explotación del grupo étnico oprimido, o directamente en acto, como en el caso extremo del nazismo- la idea de aniquilación. La propuesta demagógica racista puede resumirse en una frase dirigida al grupo agredido: “El mundo sería mejor sin ustedes; trabajaremos para ello...”.

6. El criterio que presidió el acuerdo plasmado en la Convención en torno al crimen de genocidio ha sido ratificado por la comunidad internacional a través de nuevos diálogos y, más aún, mediante convenios dotados del correspondiente efecto vinculante. Los términos en que esa ratificación tuvo lugar indican que se mantuvo la especificidad de la cuestión del genocidio en cuanto a que el bien jurídicamente protegido continuó siendo la integridad de grupos étnicos, nacionales o religiosos. Esa circunstancia pone de manifiesto que la existencia de un régimen internacional orientado a la prevención y represión del genocidio respondía a mucho más que la situación coyuntural en la cual había sido establecido. Que la cuestión de combatir el racismo, prevenir los actos que el mismo inspira y reprimir a sus responsables constituye un tema de preocupación dotado de autonomía, aun cuando forme parte de la inquietud global respecto de aquellos crímenes que trascienden fronteras y jurisdicciones y son definidos como delitos contra la humanidad.

En 1998, cuando la Convención sobre genocidio ya tenía medio siglo de existencia, se firmó el tratado conocido como Estatuto de Roma, creando la Corte de Justicia Penal de La Haya. El Tratado ha entrado en vigor el 1º de julio de 2002. Argentina lo ha ratificado.

El Tratado establece la competencia de la Corte de Justicia Penal de La Haya en cuatro supuestos: genocidio (artículo 6º), crímenes contra la humanidad (artículo 7º), crímenes de guerra (artículo 8º) y agresión (artículo 9º). El crimen de genocidio mantiene en el Tratado el tratamiento autónomo y específico que venía teniendo, sin que el régimen que había sido establecido en 1948 haya experimentado modificación alguna. A su respecto conviene recordar, por otra parte, la constitución de tribunales especiales

para el juzgamiento de esos crímenes, como en el caso de la ex Yugoslavia (1993) y Ruanda (1994): asesinatos masivos y otros delitos atroces cometidos contra grupos raciales, religiosos y nacionales-culturales.

Todo genocidio es crimen de lesa humanidad; como se ha dicho, responden a matrices comunes. Y por eso 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.⁹

7. Me parece útil una digresión: ¿qué entiende el Estatuto de Roma como crimen de lesa humanidad, al margen del ámbito de incriminación del genocidio?

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 por 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 delitos 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.

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

⁹ Sobre este tema véase el estudio: Lozada, Martín. “Algunas reflexiones en torno a las matrices comunes del Holocausto y los genocidios”, en: *Nuestra Memoria*. Año XVI, Nº 33. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, Abril de 2010, pp. 59-75. Recorre el pensamiento de diversidad de autores que han hecho de los mismos temas centrales de meditación. Me parece particularmente útil hacer hincapié en una observación, glosada en el trabajo que estoy aludiendo, proveniente de Edgard Morin y que tomo prestada, con un ligero ajuste verbal: el siglo XX ha naturalizado la crueldad, ha desarrollado en su mayor dimensión una cultura de la muerte. En punto a ello, no cabe duda de la existencia de una matriz común a todas las matanzas que han jalonado el siglo.

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), en tanto otros opinan que eso solamente puede ocurrir cuando ellos han desplazado a la autoridad estatal, ya sea en la totalidad del territorio o 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.

Constituyen este tipo particular los actos 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 intención de provocar la destrucción de parte de la población); reducción a la esclavitud (incluido el tráfico de personas, la deportación o el 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 que 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 otras razones universalmente reconocidas 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 a proporcionar información sobre la suerte que han corrido los “desaparecidos”, con la intención de despojarlos 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 sistema) y otros hechos 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 crímenes de lesa humanidad no es necesario que haya un conflicto armado, estos delitos

pueden cometerse en lo que el derecho internacional considera tiempo de paz.

Agrego, para completar este somero panorama, que 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 ha sido ratificada también por Argentina. La aplicación de tormentos, las penas y tratamientos crueles, inhumanos o degradantes constituyen crímenes de lesa humanidad. La acción para su juzgamiento es, en consecuencia, imprescriptible.

Casi una obviedad: atendiendo a este panorama normativo, los crímenes cometidos por la última dictadura argentina revisten la condición de delitos contra la humanidad. Sujetos, entonces, al principio de inexorabilidad de juzgamiento y, por lo tanto, no susceptibles de amnistía, indulto, ejercicio de asilo ni prescripción.¹⁰

8. El crimen de genocidio ha sido considerado, desde su incorporación al vocabulario jurídico, como la forma extrema de agresión contra “el otro”, contra el que es ajeno a quien lo perpetra en el orden étnico, nacional o religioso. Si lo acontecido con posterioridad a 1948 ha confirmado que el criterio que preside la idea de genocidio es el que vengo señalando, la historia, el recurso intelectual al pasado, demuestra en cuáles términos se había llegado en Europa a diseñar una categoría del “diferente racial” y se lo había personificado en los integrantes de las comunidades judías que habitaban, en condiciones de dispersión territorial, en los diversos países de ese continente, así como en quienes, si bien apartados de las mismas, evidenciaban origen o relación de descendencia a su respecto.

La presencia judía durante un par de milenios en una Europa unánimemente cristiana se constituyó en el más persistente testimonio de la dife-

¹⁰ El estudioso y juez argentino Daniel Rafecas ha puesto de relieve el particular grado de ensañamiento con que los represores ilegales trataron a los presos de origen judío, lo que introduce, en la evaluación de sus crímenes, una referencia al genocidio. Véase: Rafecas, Daniel. “La especial brutalidad antisemita del terrorismo de Estado durante la última dictadura en la Argentina”, en: *Nuestra Memoria*. Año XIII, N° 29. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, Diciembre de 2007, pp. 195-208. Por otra parte, en el reportaje de Ana Jerozolinski (“Entrevista al juez argentino Daniel Rafecas”) que se publica en el N° 31 de la misma revista (op. cit., pp. 45-52) ha llamado la atención sobre la necesidad de evitar confusiones conceptuales que coloquen a la represión ilegal en el terreno propio del Holocausto: hay entre ellos, subraya “*puntos coincidentes y divergentes*”, lo cual, relacionado además con los estudios comparativos con otros genocidios, conduce a que hay que tener suma prudencia con el uso de los términos. Ello implica, me parece, la inconveniencia de utilizar la palabra “genocidio” para aludir a los crímenes cometidos en el ámbito del terrorismo de Estado desatado por la dictadura argentina.

rencia, en el constante señalamiento de los límites del monismo cultural fundado en esa concepción religiosa. Espina clavada en ese monismo,¹¹ heredada por la modernidad ilustrada, como los ejemplos de Voltaire y del Karl Marx de *La cuestión judía* lo ponen claramente de relieve.¹² Durante prácticamente dos milenios el judío fue la expresión de lo diferente en un mundo, el europeo, que pese a las diversidades y fragmentaciones feudales, primero, y nacionales, más tarde, tenía un zócalo cultural común extremadamente sólido: el cristianismo, centrado en la autoridad papal romana y sostenido, como doctrina irrefragable asociada a la racionalidad misma de Occidente, por la autoridad legal heredada del derecho romano.¹³ La Reforma protestante pudo afectar y aun destruir parcialmente esa centralidad romana en favor de los principados y realezas nacionales, produciendo un fuerte impacto político, pero no afectó lo esencial de la influencia formativa del credo en sus aspectos más estructurales, su incapacidad para procesar la disidencia, su vocación proselitista. Pese a los cambios rituales y, sobre todo, de lenguaje y de aptitud interpretativa privada, articulada -en aparente paradoja- con el esquema penitencial público que introdujo, dejó incólume la vocación universalista cristiana, su

¹¹ El concepto de monismo al que estoy aludiendo es el puesto en boca por Isaiah Berlin en su vasta obra literaria en el terreno de la historia de las ideas. Su premisa es que la cultura occidental está fundada en el predominio de la idea de que existen criterios de verdad excluyentes, objetivos y permanentes, así como valores universales, inherentes a la naturaleza humana, que se encuentran al abrigo de las contingencias históricas. Esa idea es consustancial con el espíritu del cristianismo, cuyas verdades esenciales excluyen a cualquier otra pretensión de ese carácter que pudiera oponérsele; espíritu que empapa a toda la cultura occidental, presidiendo tanto los discursos cognitivos cuanto los valorativos. No obstante lo cual, exige aquello que es de todos modos inevitable: la existencia del “disidente”, al que se debe castigar, y del “resistente”, al que se debe derrotar. El poder necesita de la resistencia, tanto como lo ostensible requiere de lo oculto para tener sentido y subsistir como tal. El proceso de secularización -que condujo al desencantamiento del mundo, como diría Max Weber- trajo como consecuencia que el espacio directriz del monismo fuera paulatinamente ocupado por la ciencia y las tecnologías fundadas en ella, en un proceso de trasvasamiento que, visto desde una perspectiva actual, es percibido por muchos como más fluido de lo que la hostilidad de origen dieciochesco entre filosofía ilustrada y religión permitía suponer. Véase sobre este punto: Siperman, Arnoldo. *Una apuesta por la libertad. Isaiah Berlin y el pensamiento trágico*. Buenos Aires, De la Flor, 2000, especialmente pp. 68 y ss.

¹² *La cuestión judía* fue publicada por Marx como un artículo para un anuario en Kreuznach antes de partir hacia París en octubre de 1843, comentando dos ensayos de Bruno Bauer. Desarrolla algunos de los lugares comunes de la judeofobia de su tiempo, explica las razones por las cuales ha podido el judaísmo establecer lo que estima su dominación general y culmina: “*La emancipación social de los judíos implica que sea la sociedad la que se emancipe del judaísmo*”. Véase: Bauer, Bruno-Marx, Karl. *La cuestión judía. Estudio introductorio de Reyes Mate*. Barcelona, Anthropos, 2009.

¹³ Sobre este tema véase: Siperman, Arnoldo. *La ley romana y el mundo moderno. Juristas, científicos y una historia de la verdad*. Buenos Aires, Biblos-Deseo de Ley, 2008.

aporte al diseño homogeneizador de la cultura occidental y su vocación colonial planetaria.

Aunque no hubo en ello unanimidad, el nuevo estado de cosas confirmó, por boca de Martín Lutero, la tradición antijudía que venía acompañando toda la historia del cristianismo y que no sufrió mengua al producirse la Reforma protestante. Había buenas razones teológicas para ello. Desde la letra misma del Evangelio hasta la prédica paulina, que hacía responsable de la postergación del tiempo mesiánico a la tozudez judía de negarse a aceptar la Buena Nueva y acudir, en consecuencia, a una sincera conversión.¹⁴

El rechazo judío a aceptar a Jesús y a las verdades evangélicas fue entendido por los defensores del principio fundamental de la Encarnación como un quiebre de la razón o una intromisión demoníaca, conceptos -por otra parte- estrechamente emparentados. Nadie, en su sano juicio y libre de posesión diabólica, podía rechazar la verdad que le era ofrecida, y ello hacía tanto más grave el caso judío, cuanto que ese pueblo había sido testigo directo de los hechos: de la presencia encarnada de Dios, de la muerte de su Hijo en la cruz. Ese pueblo había escuchado sus palabras, asistido a su ministerio, presenciado su pasión y, sin embargo, seguía aferrado a antiguas convicciones y persistía en el error. Para más, se había autocondenado por el crimen de deicidio.¹⁵ Esas circunstancias homologaban la actitud de los judíos a la conducta de los locos, y ya el emperador Justiniano, puesto a definirlos en sus textos legales, decía que eran “*dementes vesanosque*”, locos y diabólicos.¹⁶

¹⁴ Ello es coherente con la política de proselitismo orientada por Pablo hacia los paganos. El correlativo desprecio hacia los judíos tiene expresión concreta en la *Epístola a los Romanos* (2:14, 15 y especialmente 17 en adelante y 3, de 1 a 20) y en la *Epístola a los Hebreos* (6:6 -“*los judíos que no siguen a Jesús lo están crucificando de nuevo*”- y 8:9 -“*los judíos han traicionado el pacto*”-).

¹⁵ La maldición de la estirpe habría sido pronunciada, según el texto evangélico (Mateo, XXVII: 24-25), por los mismos judíos: “*Pílatos (...) viendo que el tumulto se excitaba cada vez más, se hizo traer agua y lavando sus manos frente al pueblo le dijo: ‘Soy inocente de la sangre de este justo, seréis vosotros los que respondan por ella’. Y todo el pueblo le contestó: ‘Que su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestra descendencia’*”.

¹⁶ Otra de las leyes justinianeas que, como tal, pasa a lo más entrañable del acervo normativo y cultural europeo dice que los judíos “*se entregan a interpretaciones insensatas*”, con lo cual se los define una vez más en términos de demencia, esta vez en relación con su estilo de lectura de las Escrituras. Hay que apartarlos, excluirllos, como carga de su diferencia insensata, que ofende tanto a D's como a la razón humana. Este texto ilustra no solamente sobre algunos aspectos esenciales de la tradición cristiana de la aversión hacia el judío, sino principalmente sobre el hecho de homologar “excluido” con “demente”, equiparación que, además de recorrer la historia de la locura en Occidente, señala un tratamiento para el disidente, definido como insano a partir de su rechazo de la verdad autodemostada del régimen político. En la tradición jurídica muestra, además, la homologación de realidades

Para las formas medievales de la teología y su proyección en el imaginario popular había en todo esto un elemento satánico. Sin embargo, a diferencia de la herejía, que era destructible, ya sea por la persuasión o por la persecución (para esa tarea se instituyó la Inquisición), el judaísmo no podía ni debía serlo. La actitud cristiana osciló permanentemente entre una hostilidad sorda, limitada por considerársela necesaria para la solidez de sus propios fundamentos doctrinarios, y una agresividad abierta, conforme su locura era alejada o acercada a la idea de dominación diabólica y definía de uno u otro modo su extraña relación con la hechicería, que ocupó un lugar tan importante en el medioevo europeo.¹⁷ Y, claro está, acorde con los cambios de situación política en la puja entre los poderosos de la época.

En última instancia, la supervivencia del judío era esencial... para que fuese posible su ulterior y final conversión y el consiguiente arribo de la era mesiánica. Claro que esa situación no sufragaba a favor de simpatía alguna. El hecho, afirmado consecuentemente por la doctrina cristiana a partir de la prédica de Pablo, que el advenimiento redentor estuviese subordinado a la conversión de los judíos, unido a la insistencia de estos últimos en negarse a hacerlo, implicaba una constante reafirmación, en el imaginario popular y en las estrategias clericales, del odio que inspiraban.

9. De manera que no es sorprendente que la presencia judía haya resultado insoportable en más de una coyuntura histórica. Desde las expulsiones medievales de Inglaterra y reinos franceses hasta la de Castilla y Aragón, decretada por los Reyes Católicos en 1492, desde las masacres renanas hasta las perpetradas por el caudillo ucranio Jmelnitzky, las tentativas de la Europa cristiana de hacer manifiesto que los judíos eran un elemento extraño y aborrecible y que su presencia trasponía, a veces, el límite de lo tolerable, son innumerables.

Hacia mediados del siglo XIX, ya en tiempos genéricamente definibles

humanas y sociales diversas mediante el diseño de la figura formalizada y abarcativa de la insania. El temor y el desprecio hacia el loco tienen mucho en común con la actitud cristiana tradicional hacia los judíos, y su comunidad, a su vez, tiene que ver con el cómo de una lectura y de una interpretación. El nazismo no fue ajeno a esa tradición. Como ya lo he señalado, incluyó a judíos (racionalmente inaceptables) y enfermos mentales (ejemplares degenerados de la especie) en análoga condición de prescindibles y eliminables.

¹⁷ Sobre las relaciones medievales entre brujería, herejía y judaísmo y su proyección moderna véase: Trachtenberg, Joshua. *The devil and the Jews. The medieval conception of the Jew and its relation to modern anti-semitism*. Philadelphia, JPS, 1983. También puede verse Cohn, Norman *Europe's Demons. The Demonisation of Christians in Medieval Christendom*, Pimlico Editios, Londres, 1993.

como “de modernidad”, se dio una de esas coyunturas, en consonancia con la incapacidad del liberalismo elitista y la democracia formal y restringida para vérselas con las exigencias ascendentes de quienes, aunque sofocados en sus posiciones más radicales en 1848, expresaban valores, exigencias y plexos culturales que significaban una forma desafiante de la diferencia. La dificultad para soportar diferencias mucho más amenazadoras que la presencia judía¹⁸ y la imposibilidad de ignorarlas recibió repentinamente el apoyo de los desarrollos de la ciencia.¹⁹ La consecuencia: ya había un “diferente”, debidamente caracterizado por ésta, en condiciones de recibir la agresión funcional de los intereses de las elites, de sus demagogias distractivas, de su codicia material, de la pérdida de estatus de ciertos sectores sociales. Todo lo cual debe apreciarse en el contexto intelectual de un romanticismo tardío que en Alemania hacía del *Volk* la unidad de base de la argumentación política, social y estética, cuyo manifiesto político antisemita es la obra dramática y musical de Richard Wagner, la que él mismo definiera como “la Obra de Arte Total Alemana”.²⁰

A ello se agregaba una dosis suplementaria de odio fanáticamente realimentado, sustentado en discursos científicos que no tenían el límite que

¹⁸ “Mucho más amenazadoras” ya que tendían, como el comunismo, a la subversión total del orden económico e institucional. Eran los espectros que recorrían Europa, según la definición proporcionada por Karl Marx en el *Manifiesto comunista*. A diferencia, los judíos ni siquiera intentaban trasladar sus creencias y hábitos culturales al mundo gentil, aunque a veces algo de ello había acontecido, más allá de toda propuesta de conversión. Recuerdo, como ejemplo, la difusión de la Cábala judía en el humanismo protorrenacentista.

¹⁹ Especialmente a partir de la publicación, culminada en 1855, del libro del conde francés Arthur Joseph de Gobineau *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*. Sobre la instalación del antijudaísmo propiamente racial y el antisemitismo como plataforma política en Alemania véase: Pulzer, Peter. *The rise of political anti-semitism in Germany and Austria*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988; y Katz, Jacob. *From prejudice to destruction. Anti-Semitism. 1700-1933*. Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press, 1997. En cuanto a la terminología, Gillian Rose (*Judaism & modernity. Philosophical essays*. Oxford, Blackwell, 1994, pág. 89) propone, con miras a aclarar la contradictoria actitud de Nietzsche sobre el tema, hablar de “antihebraísmo” para referirse al criticismo filosófico proyectado sobre pueblo y religión judíos a partir del Antiguo Testamento; “antijudaísmo” para referirse al prejuicio cristiano, religioso y social previo a 1870; y “antisemitismo” para aludir a la oposición a los judíos en términos raciales y políticos. Para una exposición sintética del proceso histórico que condujo de la judeofobia tradicional al moderno antisemitismo véase: Vándor, Jaime. “Del antijudaísmo precristiano al antisemitismo racial. Estudio de una metamorfosis”, en: *Nuestra Memoria*, N° 33, op. cit., pp. 81-82.

²⁰ Sobre este tema véase: Siperman, Arnoldo. *El drama & la nostalgia. Racismo político, Wagner y la memoria reaccionaria*. Buenos Aires, Leviatán, 2005; y Siperman, Arnoldo. “Del drama musical a la Shoá. La fundación wagneriana del nazismo”, en: *Nuestra Memoria*. Año XIII, N° 28. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, Abril de 2007, pp. 201-219.

la tradición antijudía cristiana reconocía en su propio origen y en insoslayables necesidades de su aparato teológico, si bien encontraba el medio de compatibilizarse con sus casi dos milenios de resentimiento.

El judío seguía siendo expresión de la diferencia, por gusto o a pesar suyo, al sobrevenir el proceso de secularización que acompañó a las grandes revoluciones burguesas. En tiempos de individualismo ilustrado persistía como comunidad con tendencia endogámica y una peculiaridad cultural que se mantenía dotada de una fuerte religiosidad, justamente cuando el pensamiento iluminista tendía a parificar a las grandes religiones históricas con groseras supersticiones o, a lo sumo, a remitir la experiencia religiosa al plano de lo rigurosamente personal y privado. Ante la disolución de los fuertes residuos del corporativismo medieval y la unificación nacional de la Francia revolucionaria, el hombre en posición de ciudadano quedaba como única realidad política y jurídica frente al Estado. Por lo tanto, el proceso de emancipación que arrancó con la Revolución Francesa aludía al judío a título individual, como partícipe de los derechos del Hombre y del Ciudadano, pero sin reconocimiento a su pertenencia a comunidad minoritaria alguna. Así resultó de la ley dictada por la Asamblea Nacional, promulgada en función de las nuevas disposiciones constitucionales en 1791, mediante la cual se reconoció a los ciudadanos de “*persuasión*” judía -nótese el colorido religioso de la definición- la plenitud de los derechos inherentes a la ciudadanía francesa. Era una declaración de igualdad civil y de libertad de culto, pero que implicaba como expresa y necesaria contrapartida la renuncia a los privilegios y concesiones que habían previamente recibido en razón de formar parte de una comunidad separada.²¹

La doctrina de la emancipación a partir del principio igualitario individualista se resume en la frase que solía utilizarse, marcando la distancia del individuo a la comunidad: “para el judío, todo; para los judíos, nada”. Como comunidad corría la suerte de los gremios y demás resabios medievales: la disolución en el atomizado mar del individualismo. Pero el judío, el diferente por excelencia en la cultura occidental, seguía defendiendo su peculiaridad, lo cual lo exhibía, al producirse el proceso de secularización que acompañó el establecimiento de la modernidad en los ámbitos político y social, como una alternativa al monismo laico, de modo análogo al papel que había desempeñado frente a los requerimientos cristianos.

²¹ Su texto, así como los de los principales instrumentos legales y declaraciones europeos referentes al tema, puede verse en: Mendes-Flohr, Paul-Reinharz, Jehuda (comp.). *The Jew in the modern world. A documentary history*. New York, Oxford University Press, 1995.

Desde mediados de siglo, entonces, la aversión al judío, que había transitado con variada fortuna el período de la emancipación liberal, se tornó en antisemitismo y pasó a ocupar un lugar central y definidor en el pensamiento y acción reaccionarios. Hacer eje en la cuestión racial equivalió a desplazar del mismo a las controversias institucionales y los conflictos sociales que dominaban el escenario europeo y a proporcionar nuevos ingredientes a los recurrentes enfrentamientos nacionales. Centrada en el antisemitismo y montada sobre el binomio elite-masa, la superioridad racial se erigió en aquello que fue designado en su hora como “mito del siglo XX”, apto para la seducción de las masas y para la construcción de una internacional del racismo.²² Las elites sociales y los agentes políticos, a los cuales les resultaba cada vez más difícil ofrecer a las masas proyectos institucionales, libertades públicas o igualdad sustantiva en lo social y económico, encontraron en la superioridad racial una línea de reivindicación e incluso de acción directa. Había nacido el antisemitismo como forma propiamente política del racismo. Si no es difícil entenderlo en el contexto de los avatares que condujeron al nazismo, tampoco lo es ver sus crueles destellos en los inicios del siglo XXI, cuando hablar de “políticas migratorias” ni siquiera intenta ocultar la fortalecida supervivencia de la constelación mítica racista.

10. De modo que no es posible sostener, aun reconociendo las obvias interacciones culturales producidas por la presencia judía en Europa, que este pueblo no haya sido expresión, en mayor o menor medida, de un estatuto de diversidad. Lo fue, durante siglos, por las especiales características con que organizaba su vida, ya en las ciudades, ya en las aldeas en las cuales vivía. Lo que es más significativo, los judíos eran percibidos como tales, incluso a pesar de la circunstancia de que, salvo los sectores ortodoxos, adoptaran la mayor parte de los hábitos de vida, en el orden de lo cotidiano, del resto de la población. La historia de los judíos europeos como expresión de la diferencia ha sido ampliamente estudiada y no tiene sentido volver repetitivamente sobre ella ni insistir sobre los componentes míticos de la exclusión, sus aspectos económicos y sociales o los complejos mecanismos psicológicos que la acompañan. Negarlo equivale a desestimar, para los judíos europeos, los reclamos sobre la diferencia que recorren, casi como lugares comunes, los discursos políticos contemporáneos. Algo habrá que decir, sin embargo, para ubicar el trasfondo de la explosión

²² *El mito del siglo XX* se tituló un libelo antisemita publicado por Alfred Rosenberg, el “filósofo” del partido durante el gobierno nazi.

biologicista que se articuló con la mitología wagneriana en términos que preanunciaron la redefinición de la *Kultur* en tiempos de nazismo, compatibilizando la violencia atávica y mitológica con las exigencias de una modernidad tecnológica y burocráticamente racionalizada.

El proceso de emancipación, que produjo cambios importantes en la situación de los judíos, no impidió que siguieran siendo, en cualquier caso, diferentes y experimentados como tales por los poderes públicos, la población circundante y, a partir de la transformación de la judeofobia tradicional en antisemitismo político, por la demagogia de masas. Asimilados, perdieron sus anclajes con la tradición de sus mayores sin la contrapartida de una aceptación amplia y sincera por parte de la sociedad gentil. Tradicionales en un mundo modernizante, tensión en la que resultaron especialmente vulnerables los judíos de las poblaciones de Europa oriental, los *Ost-Juden*.²³

En casi toda Europa, haciendo centro especialmente en Berlín, Viena y París, se había venido produciendo un cambio importante en la retórica y en los métodos y objetivos de la acción política, a partir de la marea reaccionaria que comenzó a crecer desde el fracaso revolucionario de 1848. Con el golpe de Estado que llevó en Francia al Segundo Imperio, el ascenso de Bismarck y la crisis vienesa de 1873, el primer plano de la política, tanto en su retórica como en su accionar, se fue desplazando de la controversia clasista hacia una demagogia dotada de una dinámica propia y autónoma. Su base fundamental fue el racismo político antisemita, muy adecuado para diversos objetivos de los grupos gobernantes, pero también de importantes sectores contestatarios.²⁴ Primeramente, para neutralizar las reivindicaciones de clase en sus ámbitos propios: el parlamentarismo, con su aporte de socialismo y de políticos radicales apoyados en la progresiva universalización del sufragio, y el sindicalismo militante. En segundo lugar, especialmente apropiado para ponerse a tono con un cada vez más exacerbado nacionalismo.

El antijudaísmo histórico, en esos tiempos, pasó de lo cultural y religioso a lo biológico y racial. Lo que está implicado en esa coartada biológica es un radical cambio ontológico: de la noción de “judío culpable”, que debe ser “castigado”, a la de “judío contaminante”, que debe ser “eliminado”.

²³ Sobre la situación de los judíos rusos a partir del asesinato del zar Alejandro II véase especialmente: Klier, John-Lambroza, Shlomo (comp.). *Pogroms. Anti-Jewish violence in modern Russian history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; y Rogger, Hans. *Jewish policies and right-wing politics in imperial Russia*. Los Angeles, University of California Press, 1986.

La derecha hizo de ello amplia y desprejuiciada utilización, tanto en sus variedades aristocratizantes cuanto en sus expresiones populistas.

En tiempos de secularización y laicismo la argumentación religiosa perdía una parte importante de su vigor. El paso a lo racial, que proporcionaba además un patrón de pensamiento para colocar sobre bases científicas al racismo colonialista, dejando de lado la gastada justificación evangelizadora (que parecía haber ya rendido la mayor parte de los frutos que de ella podían esperarse), constituyó un momento fundacional de la modernidad exterminadora, no sólo de judíos. En ese gran juego, el aporte del romanticismo y el esteticismo a la construcción de un mito con el que podía convocarse a las masas resultó esencial. Permitió cimentar un racismo en el cual la ideología de la ciencia y la barbarie parecían fusionarse, ganando un *momentum* que hoy no solamente está vigente, sino que renueva su vigor.

Es necesario detenerse especialmente en el caso de Alemania, que en tiempos del nazismo habría de constituirse en el foco que irradió la agresión genocida. Los judíos tuvieron allí, en tiempos de emancipación, sus defensores. Por citar un par de ellos: el político y funcionario prusiano Christian Wilhelm von Dohm (1751-1820), inspirador del decreto de tolerancia del emperador José II, y el pensador y poeta de *Nathan el Sabio*, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Pero nunca llegaron a quedar parificados con la generalidad de la población, aunque la conversión religiosa -bastante difundida, por otra parte- haya podido a veces serles de ayuda.

Pese a que el genial músico Félix Mendelssohn-Bartholdy (segunda generación de conversos al protestantismo) rindió a Alemania -y a la humanidad, diría- el servicio de recuperar para ellos a quien tenían olvidado, nada menos que Johann Sebastian Bach, ni su mérito musical le ahorró los dicterios que, precisamente por su origen judío, le dirigió un personaje

²⁴ Como señalamiento del alcance y persistencia del antisemitismo político vaya una frase escrita por Jean Cassou en la segunda posguerra: “*Toda nuestra historia es una consecuencia del affaire Dreyfus. La Resistencia fue un affaire Dreyfus (...). La Guerra Civil Española, el desgarramiento civil del pueblo español ante la peor de las iniquidades, fue para la opinión francesa un affaire Dreyfus*”. En: Lottman, Herbert. *La Rive Gauche. La elite intelectual y política en Francia entre 1935 y 1950*. Tusquets, Barcelona, 1994, pág. 82.

²⁵ En Alemania, Bach había pasado a ser un músico poco menos que desconocido hasta que Mendelssohn lo recuperó, mediante la ejecución pública, en 1829, de la *Pasión según San Mateo*. Véase en torno a este tema: Reyes Mate, Manuel. “Los Mendelssohn, síntoma de la salud espiritual de Europa”, en: *Scherzo. Revista de música*, N^o 238. Febrero de 2009, pág. 114. Richard Wagner, en *El judaísmo en la música*, opúsculo publicado bajo seudónimo y como artículo periodístico en 1850 y republicado como libro, ya con su nombre, veinte años más tarde, reconoce la habilidad técnico-musical de Mendelssohn y, al mismo tiempo, recusa su obra en base a que su judaísmo sería un obstáculo para el desarrollo de

que llegó a tener la influencia de un prócer nacional germánico: Richard Wagner.²⁵

De modo que no fueron suficientes los aportes culturales (va de suyo que el caso de Mendelssohn dista de ser el único, imposible pasar por alto a Heine, por ejemplo), ni su lealtad nacional respecto de Alemania para que su carácter de “judío” se disolviera en la gran corriente de la *Kultur* germana. Ni la conducta con arreglo a las pautas generales allí vigentes contribuía decisivamente a levantar barreras sociales para que su peculiaridad (hereditaria, ergo racial, según la visión común, tanto popular como de las elites ilustradas) fuera admitida o al menos -salvo casos excepcionales- generosamente pasada por alto.

El antisemitismo reinaba también, abiertamente, en círculos sindicales, bajo la influencia de dirigentes como Adolf Stöcker y Otto Böckel. Este último, verdadero pionero en el tema, anudó las diatribas antisemitas con las consignas de la izquierda contra el capitalismo y las finanzas.

El tratamiento discriminatorio era bien notable, aun en lo cotidiano. Ni conversión religiosa mediante, aun pública y ostentosa, fueron los jóvenes de familia judía aceptados en las fraternidades estudiantiles, centros recreativos, agrupaciones de reservistas, círculos académicos y organizaciones juveniles. A título de ejemplo: ya en el siglo XX, su procedencia de una familia berlinesa de confesión protestante, pero de origen judío, marcó los límites de la carrera universitaria de Georg Simmel. No era un clima, por cierto que previo a la toma del poder por parte del nazismo, que permitiera sostener que los judíos formaban parte del pueblo alemán en su conjunto o que eran percibidos como integrantes del mismo en un plano de consideración igualitaria.

Decir que el nazismo alemán, al perseguir a los judíos, estaba persiguiendo a parte del propio pueblo alemán o que el judaísmo instalado en el corazón de Alemania no era un pueblo ajeno es, entonces, un abuso

las emociones y de la pasión que deben presidir la auténtica creación artística. Wagner no deja duda sobre la inspiración racista de su juicio condenatorio; de nada les sirve a los judíos enriquecerse, bautizarse o de cualquier otra forma constituirse en auténticos artistas y aproximarse a los ideales germánicos (entre los cuales el arte ocupa lugar destacado), afirma enfáticamente. Sus características viciosas son propias de su estirpe, la raza judía es inferior y nada puede corregir ese defecto; su destino es de *Vernichtung* (expresión alemana muy fuerte, que remata el texto wagneriano, traducible como “aniquilación”, “exterminio”, “reducción a la nada”). Wagner fue consecuente toda su vida con esta línea de pensamiento. Como se lo ha señalado repetidamente, convirtió *El anillo de los Nibelungos* en el campo de batalla de su guerra contra los judíos. Su discípulo Hitler la continuó, en otros campos, pero con la misma inspiración. Véase: Köhler, Joachim. *Wagner's Hitler. The prophet and his disciple*. Cambridge-Oxford, Polity, 2000.

del lenguaje, mediante el cual lo que se busca es un ámbito nuevo para el concepto de genocidio. Y además, significa olvidar dos cosas: la primera, que no solamente los judíos residentes en Alemania fueron sus víctimas. El nazismo los buscó y localizó a través de toda Europa, los deportó a los lugares destinados al exterminio y destruyó en ellos su humanidad, su vida, sus restos mortales y hasta intentó hacerlo con el recuerdo de su existencia porque la *Shoá* fue también una operación de olvido. Los judíos polacos, rusos, balcánicos, griegos, franceses, entre otros, fueron aniquilados. Lo segundo que se está pasando por alto: que su suerte fue compartida por los gitanos. ¿Hace falta más para comprobar que lo que subyació a esos crímenes fue la pertenencia a razas que la arrogancia brutal del nazismo suponía inferiores a la germana que pretendían encarnar?

La “Solución final”: la importancia de transmitir sus aspectos históricos

Daniel Rafecas*

En los últimos años estamos asistiendo, en el ámbito universitario de todas las ciencias sociales (desde la historia y las ciencias políticas hasta la sociología, la psicología y el derecho), a una saludable multiplicación de cursos y seminarios en los cuales se aborda la cuestión de la *Shoá* desde distintas perspectivas, siempre en procura de articular este episodio fundamental de la historia moderna de la humanidad con cada uno de los campos del conocimiento social, que demandan extraer los aprendizajes y las conclusiones necesarias para que Auschwitz no se repita, tal el imperativo categórico lanzado tiempo atrás por Theodor Adorno.

El ejemplo más reciente de esta tendencia creciente resulta ser la creación de una cátedra sobre la *Shoá* y otros genocidios dispuesta por la Universidad Nacional de Córdoba, una materia optativa que puede ser cursada por todos los alumnos de dicha casa de estudios -sea cual fuere la carrera-, con asignación de puntaje válido para la currícula. La respuesta de los estudiantes no pudo ser más auspiciosa: para la reunión inaugural -en la que tuve el honor de dictar una conferencia sobre los temas motivo del curso-, la materia ya contaba con unos doscientos inscriptos, y la sala fue desbordada por los asistentes.

En este contexto me gustaría subrayar, e intentar conjurar, una posible de-

* Juez federal. Doctor en Ciencias Penales (UBA). Profesor de Derecho Penal en las universidades de Buenos Aires y Nacional de Rosario. Consejero académico de *Nuestra Memoria*.

ficiencia en el modo en que este tipo de cursos y seminarios se están diseñando, ya que se advierte, en no pocas ocasiones, que los programas elaborados para llevar adelante tales materias, relacionadas con distintos aspectos de la Shoá, dan por descontado el manejo, en el bagaje de conocimientos previos que supuestamente trae el alumno, de información básica relacionada con contenidos históricos mínimos acerca del fenómeno del nacionalsocialismo, el Tercer Reich, las figuras de Hitler o Himmler, la “Solución final”, las alternativas de la Segunda Guerra Mundial... cuando una mirada franca en tal sentido, especialmente en alumnos de grado (aunque también muchas veces en el posgrado), revela a las claras serios déficits en todos esos aspectos. No sólo ello: no son pocas las veces en que los inscriptos llegan al curso con una carga de prejuicios o manejando información defectuosa, producto de la circulación en nuestro medio de clichés antisemitas (allí están los resultados del último informe de la DAIA sobre este particular) y discursos relativistas o “negacionistas” de la Shoá con los cuales en algún momento pudieron haber estado en contacto, especialmente a través de Internet.

Entonces, suele suceder que los asistentes a estos cursos, desprovistos de la información mínima necesaria en términos históricos o trayendo consigo datos erróneos o contaminados por ciertos prejuicios -por ejemplo, acerca de qué fue y cómo se dio la “Solución final de la cuestión judía” en Europa, o más concretamente, cómo se llegó a la cifra de seis millones de judíos asesinados en el marco de la Shoá-, se vean sumergidos, desde el primer encuentro, en clases y materiales de estudio que dan por supuesto una idea solvente acerca de estos temas, predisponiéndolos -sin más- a reflexionar o extraer conclusiones sobre Auschwitz sin estar acaso en condiciones de capitalizar tales enseñanzas, pues no cuentan con redes conceptuales precedentes (de tipo históricas) sobre las cuales hacer reposar esos nuevos conocimientos que se les pretende transmitir.

Así, textos fundamentales como los de Zygmunt Bauman (*Modernidad y Holocausto*), Emmanuel Lévinas (*Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*), Giorgio Agamben (*Lo que queda de Auschwitz*), Hannah Arendt (*Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*), Enzo Traverso (*La violencia nazi*), Victor Frankl (*El hombre en busca de sentido*) o Primo Levi (*Los hundidos y los salvados*), entre muchos otros, requieren, para su real aprovechamiento, de un abordaje previo del contexto histórico, que en muchos casos se omite.

Ahora bien, introducir tales contenidos históricos en algunas clases no resulta ser una tarea sencilla. En primer lugar porque la carga horaria de este tipo de cursos o seminarios no suele tener la suficiente extensión como para dedicar el tiempo suficiente a estos presupuestos.

Y además porque no contamos, al menos en el ámbito hispanoparlante, con libros que aborden esos temas de un modo funcional a estos cursos académicos; más bien, la regla es que, para cualquiera de las cuestiones históricas relevantes, el material disponible usualmente tiene una extensión y un grado de profundidad que excede largamente la capacidad de atender tales obras en ese marco.

Por ejemplo, en lo que hace a la historia de la *Shoá*, respecto de las etapas por las cuales atravesó la "Solución final" hasta llegar a las cámaras de gas y los hornos crematorios en los seis campos de exterminio en Polonia es forzoso tener que recurrir a las obras generales de los historiadores más conocidos, traducidas -recientemente- al castellano, como *La destrucción de los judíos europeos*, de Raul Hilberg,¹ o los dos tomos de *El Tercer Reich y los judíos*, de Saul Friedländer.²

Lo mismo se puede decir de las biografías: por ejemplo, las de Adolf Hitler de John Toland³ o Ian Kershaw,⁴ en dos tomos, o la dedicada a Heinrich Himmler, a cargo de Peter Longerich.⁵

Para terminar de ilustrar acerca del problema de la bibliografía de índole histórica, complica aún más el panorama el asomarse a las obras generales dedicadas a la Segunda Guerra Mundial, al menos en Europa, acontecimiento éste sin el cual no se pueden comprender muchos de los aspectos relacionados con la "Solución final" y la *Shoá*. Allí está disponible, como ejemplo de un texto general, los dos tomos de Martin Gilbert de *La Segunda Guerra Mundial*,⁶ o también, como muestras de trabajos más detenidos e íntimamente vinculados con nuestro tema, el libro acerca de la batalla de Moscú de Rodric Braithwaite⁷ o aquél sobre el sitio de Leningrado de Michael Jones.⁸

En fin, se trata de un problema de difícil solución, pues pareciera que la disyuntiva estaría dada entre articular algunas de estas obras de modo de cubrir este déficit, o bien, considerar toda la cuestión histórica como un requisito previo al inicio del curso o seminario, que debe ser alcanzado por el alumno, graduado o no, por su cuenta.

¹ Hilberg, Raul. *La destrucción de los judíos europeos*. Barcelona, Akal, 2006.

² Friedländer, Saul. *El Tercer Reich y los judíos*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009.

³ Toland, John. *Hitler. Una biografía narrativa*. Barcelona, Ediciones B.S.A., 2009.

⁴ Kershaw, Ian. *Hitler*. Barcelona, Península, 2002.

⁵ Longerich, Peter. *Heinrich Himmler. Biografía*. Barcelona, RBA libros, 2009.

⁶ Gilbert, Martin. *La Segunda Guerra Mundial*. Madrid, La esfera de los libros editores, 2005.

⁷ Braithwaite, Rodric. *Moscú 1941. Una ciudad y su pueblo en guerra*. Barcelona, Crítica, 2006.

⁸ Jones, Michael. *El sitio de Leningrado. 1941-1944*. Barcelona, Crítica, 2009.

En la búsqueda de una solución intermedia entre ambos extremos, quien escribe estas líneas se dispone a publicar, por intermedio del sello local Siglo XXI Editores y con fecha probable de lanzamiento marzo de 2012, una obra que pretende dirigirse a ese público, con el objetivo de contribuir a colmar el espacio vacante antes referido.

En esta obra, la idea central será -previo repaso de los antecedentes necesarios- analizar en forma ágil y actualizada, siempre en términos históricos, las diferentes etapas por las cuales el régimen nacionalsocialista y sus aliados fueron atravesando hasta llegar a lo que se conoció como la “Solución final de la cuestión judía” en Europa.

Para ello, el trabajo girará en torno de tres ejes fundamentales:

- La figura, el pensamiento y la acción del conductor de la dictadura nacionalsocialista, Adolf Hitler;
- La estructura y el desenvolvimiento de la corporación burocrático-estatal que se encargó de buscar e implementar la solución de la “cuestión judía”: las SS de Heinrich Himmler y Reinhard Heydrich; y
- Las alternativas, muchas veces inesperadas y dramáticas, que viviera Alemania en el marco de la Segunda Guerra Mundial en Europa, especialmente lo sucedido en el frente oriental a partir de finales de junio de 1941.

Respecto de la historiografía dedicada a la *Shoá* cabe señalar que, si bien en la mayoría de los trabajos hay una justa consideración de las primeras dos premisas fundamentales recién señaladas, suele infravalorarse la influencia que tuvo el devenir de la contienda bélica, en especial en el período que va del verano de 1941 hasta fines de 1942, cuando la guerra sin cuartel con la Unión Soviética impactó decisivamente en las últimas etapas de la “Solución final” y le dio a la *Shoá* los contornos de modo, tiempo y lugar definitivos y trágicos que hoy conocemos.

El trabajo, que actualmente se encuentra en etapa de edición y verá la luz a fines del próximo verano, descansa entonces sobre estos tres ejes, que se articularán con muchas otras cuestiones que de un modo u otro, en distintos momentos del proceso histórico referido, también han ejercido su influencia:

- El antisemitismo tradicional que estaba latente en Alemania y en buena parte de la Europa luego conquistada por Hitler, con más el odio antijudío fomentado de un modo creciente por el régimen nazi a lo largo de su existencia;
- La actitud del pueblo alemán y de los demás países anexados y aliados frente a la persecución de los judíos;
- El aporte de otras agencias estatales y no estatales alemanas; en es-

pecial, el ejército, pero también el partido, la administración y la industria;

- El rol ejercido por otros altos dirigentes nazis, como Hermann Göring, segundo en la línea de poder del régimen; Joseph Goebbels, ministro de Propaganda; o Hans Frank, responsable de la Gobernación General en la Polonia conquistada, entre otros;
- Las necesidades económicas (especialmente de mano de obra) del Estado alemán, a partir del esfuerzo de guerra requerido por el desarrollo de la contienda;
- El papel cumplido por las víctimas judías y sus representantes a lo largo de todas las etapas en estudio;
- La actitud asumida frente a la "cuestión judía" por los restantes países de Occidente, antes y durante la Segunda Guerra Mundial.

Como vemos, para poder acceder a la comprensión de este fenómeno tan complejo, como lo fue sin dudas la *Shoá*, debe considerarse como un punto de partida absolutamente necesario el acercarse al conocimiento de estos antecedentes históricos, para que luego, sobre esta plataforma, se generen las reflexiones posteriores, ya sea desde la psicología, el derecho o la sociología, por dar sólo algunos ejemplos.

Es en este punto en que esta obra, aún en etapa de preparación, pretenderá convertirse en un discreto aporte para que sirva de puente entre las obras monumentales de historiadores como Hilberg o Friedländer y el lector de habla hispana que, sea del ámbito que fuere, se acerca -no sin perplejidad, no sin preocupación- muchas veces con prejuicios a la siempre difícil cuestión de la *Shoá* con la intención de encontrar respuestas al gran interrogante: ¿cómo pudo haber sido posible?

De más está decir que el libro apuntará también a un público más amplio, que quiera adentrarse en esta temática tan relevante no sólo desde la óptica de la modernidad (que nos envuelve a todos), sino también como hispanoamericanos y, especialmente, como argentinos, por razones que no viene al caso desplegar aquí, pero que asumo son por todos conocidas. Diría que nos incumbe una obligación moral de conocer lo sucedido en el marco de la *Shoá* y hacer lo posible por preservar la memoria de lo sucedido, de sus víctimas (entre las cuales se cuentan los queridos sobrevivientes nucleados alrededor de este Museo), de sus mártires y de sus Justos.

El derecho penal y la Shoá*

Las minorías perseguidas: homosexuales,
enemigos del Tercer Reich

María Josefina Minatta**

*Lo contrario del amor no es el odio, es la indiferencia.
Lo contrario de la belleza no es la fealdad, es la indiferencia.
Lo contrario de la fe no es la herejía, es la indiferencia.
Y lo contrario de la vida no es la muerte, sino la indiferencia entre la
vida y la muerte.*

ELIE WIESEL

Las preguntas

Nunca se ha encontrado una orden escrita por Adolf Hitler de matar a los judíos.

Bajo su mando, sin embargo, ocurrió uno de los hechos más graves de la historia de la humanidad: la Shoá dejó 6 millones de víctimas judías, además de gitanos, homosexuales, perseguidos políticos y enfermos mentales, por su sola condición y en base a un odio desmedido.

Hitler reveló, en su libro *Mein Kampf*, el plan de su doctrina ultrarracista y afirmó la superioridad de la raza aria y su destino para descartar a las

* Dedicado a Añu Cati, sobreviviente húngara, en las vísperas de *Rosh HaShaná* 5771.

** Abogada con orientación en Derecho Penal por la Universidad de Buenos Aires. Mediadora. Ayudante de cátedra de las materias Garantías constitucionales del proceso penal y Actividad probatoria en el proceso penal, Facultad de Derecho (UBA). Ex becaria en Yad Vassem. Asesora de la Unidad de Información Financiera, Ministerio de Justicia de la Nación.

inferiores de otras regiones del mundo. En consecuencia, cuando Hitler se convirtió en el *Führer* de Alemania dos grandes temas se llevaron a cabo: el establecimiento de la purificación racial mediante la eliminación o servilismo de toda la gente inferior de Europa y la aplicación de una solución definitiva a la “cuestión judía”.

Desde nuestra ciencia, y citando a Traverso: “*De ahora en más nuestros trabajos intelectuales deben construirse de modo de asegurarnos a todos que Auschwitz no se repita*”.¹

Intentaremos, en este sentido, alguna reflexión al respecto.

Enfocaremos nuestro estudio en la persecución a homosexuales:

¿Por qué se los perseguía?

¿Qué papel cumplieron los penalistas de esa época?

¿Qué aportaron los juristas para que fuera posible el Holocausto?

Intentaremos responder las inquietudes, la situación de los homosexuales antes, durante y después del Holocausto, desde la visión del Derecho Penal alemán.

El derecho penal en la Alemania nazi

Cuando Hitler llega al poder, en 1933, el pensamiento penal acarrea años de positivismo. Garofalo, Lombroso y Ferri habían desarrollado ideas biologicistas que rápidamente se expandieron en el mundo intelectual y científico. Es decir, Hitler no fue quien inventó los términos “pureza racial” o “degenerado”, lo precedió una corriente de pensadores que instalaron la idea que los hombres estaban predeterminados al delito, a la homosexualidad, a la degeneración, al mal.²

Las consecuencias del positivismo se hicieron sentir en el derecho penal de fondo, pero también en materia procesal: dejaba sin efecto todas las garantías que, al decir de Garofalo, eran un “*producto de ingenuidad que no tomaba en cuenta las nuevas y peligrosas formas de peligrosidad*”.³

Uno de los grandes juristas de la Corte del Tercer *Reich* fue, sin dudas,

¹ Traverso, Enzo. *La violencia nazi. Una genealogía europea*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pág. 171, cit. en: Rafecas, Daniel Eduardo. “El Derecho Penal frente a la Shoá”, en: Revista *Nuestra Memoria*. Año X, Nº 23. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, Julio 2004, pág. 9.

² Para mayor profundización: Zaffaroni, Eugenio Raúl. *Apuntes sobre el pensamiento penal en el tiempo*. Buenos Aires, Hammurabi, 2007; Anitua, Ignacio. *Historias de los pensamientos criminológicos*. Buenos Aires, Del Puerto Editores, 2005.

³ Zaffaroni, E., op. cit.

Carl Schmitt.⁴ Para este teórico, la legitimación de un sistema legal no proviene de su adscripción a un sistema normativo histórico, sino de la decisión de quien está en condiciones fácticas de hacerlo y de obtener su cumplimiento y ejecución.

Esta idea es sintetizadora del amplio poder que el derecho le daba al sector político, legitimando discursivamente su total inmunidad jurídica.

Pero al decir de Anitua,⁵

Quizás el mayor exponente del derecho penal haya sido Edmund Mezger, quien abandonó su supuesto “apoliticismo”, que había mantenido durante la república de Weimar después del acceso de Hitler al poder. Y no sólo lo abandonaría en la cátedra sino que lo representó ofensivamente hasta el final del estado nazi la nueva reforma penal y la política criminal nacionalsocialista. Como ha demostrado recientemente Muñoz Conde, todavía en la primavera de 1944 Mezger prestó servicios al Ministerio de Justicia como intérprete de la “Ley de Extraños a la Comunidad”, que debía constituir el punto final de la política de eliminación de todos los “enemigos del pueblo”. También este autor menciona como juristas cómplices del régimen nazi a los juristas de la llamada Escuela de Kiel, Georg Dahm y Fiedrich Schasfftein: “Esta escuela y muchos otros penalistas y criminólogos justificarían, con la actitud del positivismo jurídico mencionada, la legislación antiliberal que se sancionaba desde esas fechas. Definiciones del Derecho como ‘sano sentimiento del pueblo’, ‘decisión del líder’ de delitos como ‘tipos de autor’, ‘violación al deber de fidelidad al pueblo alemán’ y de penas especialmente severas para transmitir señales de fuerza y unión, a la vez que seleccionar mediante la incapacitación de ‘inadaptados’, serían aceptadas y racionalizadas por hombres inteligentes desde el momento en que se positivizaron. Como la legislación ya no aceptaba ‘apoliticismos’ sino que premiaba a los más violentamente racistas, muchos de estos autores sacaron a relucir sus valores más intolerantes”. Ya en su prólogo Mezger afirmaba que la política criminal tenía como misión la “conformación racial del pueblo como un todo”.

En efecto, dice Daniel Rafecas, en 1933 -merced a los juristas del régimen favorables a la expansión del poder estatal- se sancionó la “Ley sobre el delincuente habitual”, la primera reforma del Código Penal que proporcionó

⁴ Siperman, Arnoldo. “Legalidad y nazismo”, en: Revista *Nuestra Memoria*. Año XV, Nº 31. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, Febrero 2009, pp. 71-94.

⁵ Anitua, I., op. cit., pág. 228.

la población inicial para los recién instalados campos de concentración. Ese mismo año, la “cláusula aria” de la “Ley del Servicio Civil” obligó a la expulsión de jueces, abogados y profesores universitarios judíos de sus actividades. A ellas siguió, en junio de 1935, la reforma del Código penal Alemán -en la que trabajó el profesor Mezger-, que introdujo la analogía en perjuicio del acusado cuando “*el sano sentimiento del pueblo alemán*” así lo exigiese, o la castración como posible respuesta punitiva a algunos delitos sexuales. Mezger, años después, sería de la opinión de ampliar este tipo de medida a “*las personas con tendencias a la deshonestidad homosexual*”.

Meses después se dieron a conocer las tristemente célebres leyes racistas de Nuremberg, elaboradas por abogados del Ministerio del Interior, que apuntaban a marginar a judíos de la sociedad a través de la prohibición, bajo severas penas, de -por ejemplo- matrimonios mixtos o relaciones sexuales entre personas judías y “alemanas”. En un mismo sentido, Hans Frank, principal jurista del Tercer *Reich* de la preguerra, sostenía que la ley constitucional no era más que la formulación jurídica de la voluntad histórica del *Führer*, por lo que éste era el nuevo legislador ordinario al cual se debía obedecer sin cuestionamientos, según el esquema positivista.⁶

El derecho penal no funcionó como ciencia aislada. Desde su impronta legitimante del poder nazi, se asoció con la ciencia médica. El programa “T4” puso la piedra fundamental para justificar el exterminio de vidas “que no merecían ser vividas” (las de enfermos mentales y discapacitados), y fue la medicina la que aportó bases “científicas” para perseguir a “enfermos” o “degenerados” en la intensa tarea de limpieza racial ejecutada por el Tercer *Reich*.

Entre los objetivos de la medicina criminológica nazi se ubicó una búsqueda intensa del “gen homosexual”.

En 1935 se reformó el Código Penal alemán, endureciendo los castigos respecto de los grupos que el régimen nazi consideró enemigos del pueblo alemán. Entre esas modificaciones, uno de los grupos incluidos en la persecución intolerante del nazismo fue el de los homosexuales.

El artículo 175 del Código Penal alemán. El diablo es homosexual

El civilizador Adolf Hitler había tomado drásticas medidas para salvar a Alemania de este peligro. Los degenerados culpables del aberrante delito fueron obligados a portar un triángulo rosado. ¿Cuántos murieron en los campos de concentración? Nunca se supo.

⁶ Rafecas, D., op. cit., pág. 10.

*En el año 2001, el gobierno alemán resolvió rectificar la exclusión de los homosexuales entre las víctimas del Holocausto. Más de medio siglo demoró en corregir la omisión.*⁷

La campaña nazi contra la homosexualidad fue dirigida contra los más de un millón de hombres alemanes que el Estado afirmó como una “degeneración” que amenazaba la masculinidad disciplinada de Alemania. Denunciados como “parásitos antisociales” y como “enemigos del Estado”, más de 100.000 hombres -entre ellos, alemanes miembros de las SS- fueron arrestados en virtud de una ley ampliamente interpretada en contra de la homosexualidad. Aproximadamente 50.000 hombres cumplieron penas de prisión como homosexuales condenados, mientras que un número indeterminado fue institucionalizado en hospitales psiquiátricos. Otros fueron castrados por orden judicial o por coacción. Análisis de los registros fragmentarios indican que entre 5.000 y 15.000 hombres homosexuales fueron encarcelados en campos de concentración, donde muchos murieron de hambre, enfermedades, agotamiento, palizas y asesinatos.

La Alemania nazi no trató de matar a todos los homosexuales. Sin embargo, el Estado nazi, a través de una activa persecución, intentó aterrorizar a los homosexuales de Alemania, dejando miles de muertos y destrozando las vidas de muchos más.⁸

En 1934 se creó un grupo especial de la Gestapo (Policía Secreta del Estado): la división de los homosexuales. Una de sus primeras acciones fue ordenar a la Policía la confección de “listas rosas” en toda Alemania. La Policía compiló esas listas de presuntos hombres homosexuales desde 1900.

El 1º de septiembre de 1935 entró en vigor el artículo 175 del Código Penal, originalmente redactado en 1871, para castigar una amplia gama de comportamientos considerados “*lascivos*” entre los hombres.

En 1936, el líder nazi Heinrich Himmler creó la Oficina Central del Reich para la Lucha contra la Homosexualidad y el Aborto, Representación Especial (II S), una subsección de la Dirección Ejecutiva II de la Gestapo.

El marco legal para la persecución de homosexuales estuvo fundado en el artículo 175 del Código Penal alemán. Tras la versión revisada del artí-

⁷ Galeano Eduardo. *Espejos. Una historia casi universal*. Montevideo, Ediciones del Chancho, 2010, pág. 117.

⁸ United States Holocaust Memorial Museum: www.ushmm.org/museum/exhibit/online/hsx.

culo 175 y la creación de la Oficina Especial II S, el número de procesos aumentó en forma pronunciada, alcanzando su máximo en 1937-1939. La mitad de todas las condenas por actividades homosexuales en el marco del régimen nazi se produjo durante estos años. La Policía intensificó las redadas en lugares de reunión homosexual, se apoderó de las libretas de direcciones de los hombres arrestados para encontrar sospechosos y creó redes de informantes para compilar listas de nombres y realizar arrestos.

El texto:

Art. 175. Un hombre que cometa actos lascivos y lujuriosos con otro hombre o permita actos lascivos y lujuriosos será castigado con pena de prisión. En el caso de menores de 21 años de edad en el momento de la comisión del acto, el tribunal podrá, en especial en los casos leves, abstenerse de castigo.

175.a. La reclusión en una cárcel que no exceda de diez años y, en circunstancias atenuantes, privación de libertad no inferior a tres meses se impondrá:

1. Una vez que un hombre, mediante fuerza o con amenaza de peligro inminente a la vida y a la integridad física, obligue a otro varón a cometer actos lascivos y lujuriosos con él u obligue a la otra parte a someterse a los abusos de actos lascivos y lujuriosos;

2. Una vez que un hombre, mediante el abuso de una relación de dependencia con él, como consecuencia del servicio, el empleo o la subordinación, induzca a otro hombre a cometer actos lascivos y lujuriosos con él o permita que se abuse de tales actos;

3. Una vez que un hombre de más de 21 años de edad induzca a otro varón menor de 21 años de edad a cometer actos lascivos y lujuriosos con él o lo entregue para ser abusado por esos actos;

4. Una vez que un hombre profesionalmente se dedique a actos lascivos y lujuriosos con otros hombres, o se someta a tal abuso por otros hombres, o se ofrezca para actos lascivos y lujuriosos con otros hombres.

175.b. Un hombre que cometa actos lascivos contra natura entre los humanos y animales será castigado con pena de prisión. La pérdida de los derechos civiles también puede ser impuesta.

Como se observa, se trata claramente de un texto que refleja legislación de autor: no se persigue una conducta dañosa a un bien jurídico, y en todo caso, si se quiere, se alude al margen de daño que pudiera padecer el “sano sentimiento del pueblo alemán” o “la pureza racial”.

La amplitud y vaguedad de los términos empleados (“lascivos”, “luju-

rioso”, “contra natura”, etc.) dan al accionar punitivo un amplísimo margen de acción, dejando librado a interpretación el alcance de cada uno de ellos.

Detrás de esta legislación existió, por supuesto, una voluntad política de señalar y exterminar al “enemigo” homosexual, que se vislumbró en la voz de Himmler en 1937.

La decisión política

En 1928 se había debatido la vigencia del párrafo 175. Varios sectores políticos bregaban por su derogación; sin embargo, ya entonces el nuevo Partido Nacionalsocialista (partido nazi) dejó clara su posición:

Cualquiera que crea en el amor homosexual es nuestro enemigo. Rechazamos cualquier cosa que castre a nuestro pueblo y lo convierta en un juego para nuestros enemigos... El pueblo alemán debe aprender de nuevo a ejercer la disciplina. Por eso rechazamos cualquier forma de lascivia, especialmente la homosexualidad, porque nos roba la última oportunidad de liberar a nuestro pueblo del yugo que lo esclaviza.⁹

Un año más tarde, Hirschfeld había convencido a un comité parlamentario para que sometiera al *Reichstag* (Parlamento alemán) un proyecto de ley para eliminar el párrafo 175. Todos los delegados de los demás partidos políticos alemanes, comprendido el Comunista, votaron por la retirada de ese artículo párrafo en el comité. El *Reichstag* estaba, pues, a punto de adoptar formalmente un nuevo código cuando el hundimiento de la bolsa de Nueva York y la crisis financiera mundial (Crack de 1929) dieron carpetazo al nuevo proyecto de ley. Lo que se avecinaba se publicó ya en el periódico del partido nazi:

De los muchos males que caracterizan a la raza judía, uno de los más perniciosos son las relaciones sexuales. Los judíos tratan siempre de hacer propaganda de las relaciones sexuales entre hermanos, entre hombres y animales, y entre hombres solos.¹⁰

⁹ Plant, Richard. *The pink triangle. The Nazi war against homosexuals*. New York, Henry Holt, 1986.

¹⁰ En: Gedenkort.de (Sitio oficial del memorial del gobierno alemán a las víctimas homosexuales del Holocausto en Berlín): www.gedenkort.de.

Jefe de las SS en 1929, ministro del Interior de Hitler en 1943, Heinrich Himmler utilizó los campos de concentración como un instrumento de terror político y de exterminio racial. El 30 de junio de 1934 se eliminó a Röhm, jefe de las SA (tropas de asalto), acusado de homosexual.

Ésta es la “Noche de los cuchillos largos”. Aquí se utilizó al “enemigo homosexual” incluso contra miembros de las propias SS y se destituyó a uno de ellos que en otro tiempo había gozado de la plena confianza de Hitler.

En su discurso frente a oficiales de las SS, Himmler explicó el peligro de la homosexualidad para la nación alemana. Veamos algunos extractos:¹¹

(...) Hay entre los gays algunos que adoptan la siguiente opinión: “Lo que soy a nadie le importa, es mi vida privada”. Pero esto no es su vida privada. Para un pueblo, el área de la sexualidad puede significar la vida o la muerte por la hegemonía mundial, o reducir su importancia a la de Suiza. Un pueblo con muchos hijos puede reclamar la hegemonía mundial, la dominación del mundo. (...) La destrucción del Estado se inició cuando un principio involucrado erótico (lo digo con toda seriedad), un principio de la atracción sexual entre hombres, la cualificación profesional ya no son eficaces en este Estado respecto del papel que debe jugar. (...)

Hoy en día se presenta un caso mensual de homosexualidad en las SS. Disponemos de ocho a diez casos por año. Así que decidí que, en todos los casos, estos individuos serán oficialmente excluidos de las SS y llevados ante un tribunal. Después de cumplir la sentencia impuesta por el tribunal, serán internados por mi orden en un campo de concentración y asesinados durante un intento de fuga. (...) Espero desarraigar a estas personas hasta el último de los SS. Quiero preservar la noble sangre que recibimos en nuestra organización y el trabajo de consolidación a medida que seguimos la carrera en Alemania.

(...) Pero todo esto no resuelve todo el problema. (...) En mi opinión, hay demasiada masculinización de nuestras vidas. Vamos a militarizar las cosas inimaginables. Lo digo con toda franqueza, nada es tan perfecto como el camino del progreso del hombre... Me da ganas de vomitar. Me resulta devastador ver las ligas, asociaciones de mujeres y comunidades hacer frente a las cosas que destruyen el encanto, la dignidad y la gracia de la mujer (...) Por lo tanto, el camino que conduce a la homosexualidad no está lejos.

¹¹ Extractos de: Perreau, Bruno. *Homosexualidad*. Paris, J'ai lu, Col.: Libro, 2005, pp. 29-30.

Himmler habló en Bad Tölz, el 18 de febrero de 1937, ante un grupo de oficiales de alto rango de las SS, sobre los peligros que la homosexualidad y el aborto representaban para la tasa de natalidad alemana y comparó el exterminio de homosexuales con la necesidad de desmalezado en un jardín.

Heinrich Himmler puso la homosexualidad bajo la ideología de la pureza racial, basándose en el hecho que Alemania había perdido más de 2 millones de hombres durante la Primera Guerra Mundial, creando así un grave desequilibrio en la proporción sexual reproductiva.

Para fortalecer los fundamentos de su plan de exterminio, Himmler recurrió a la ciencia médica como la salida al problema de la homosexualidad.

El doctor Vaernet

Varias propuestas de soluciones al problema fueron tomadas en consideración por la Gestapo.

Una de las más atractivas fue la promovida por un médico danés de las SS, Vaernet, quien afirmaba haber desarrollado un implante hormonal que podría curar la homosexualidad. Los SS le dieron un puesto de investigación, los fondos necesarios, instalaciones de laboratorio y la población de los campos de concentración. Los implantes de testosterona se colocaron de forma experimental en los reclusos homosexuales.

Los médicos nazis usaban a menudo a homosexuales para experimentos científicos, intentando localizar el “gen gay” para “curar” a los futuros niños arios que tuvieran esa preferencia sexual.

Tras la Shoá, una larga deuda queda pendiente

No se sabe exactamente cuántos homosexuales murieron bajo las órdenes nazis.

Tampoco el número es esencial: fueron perseguidos y asesinados sólo por su condición y bajo los peores tormentos.

La legislación homofóbica que permitió estos hechos, el infame parágrafo 175, sólo fue abolido definitivamente en 1998 en Alemania Occidental, aunque desde 1973 sólo condenaba las relaciones homosexuales con personas de menos de 18 años. Este tipo de legislación homófoba estuvo muy extendida en los países occidentales hasta los años sesenta y setenta, por lo que muchos hombres, temiendo por su seguridad, no se atrevieron a contar su historia hasta finales de los '70, época en la cual se retiraron muchas de esas leyes.

Tras la guerra, Alemania no reconoció a los homosexuales como víctimas y los agrupó con los delincuentes comunes.

Los prisioneros homosexuales ni siquiera pudieron contabilizar el tiempo pasado en los campos para su jubilación.

No fue hasta 2002 que el gobierno alemán anuló las sentencias nazis (anteriores a 1945; las posteriores nunca han sido anuladas) y pidió disculpas oficialmente a la comunidad gay.

Algunas ciudades han erigido monumentos para recordar a los miles de homosexuales que fueron asesinados durante el Holocausto. Los principales se encuentran en Berlín, Ámsterdam y San Francisco.

El Parlamento Europeo marcó el aniversario del Holocausto en 2005 con un minuto de silencio y la aprobación de la siguiente declaración:

El campo de exterminio de Auschwitz-Birkenau, donde cientos de miles de judíos, gitanos, homosexuales, polacos y otros prisioneros de varias nacionalidades fueron asesinados, no sólo es una buena ocasión para condenar y recordarles a los ciudadanos europeos el inmenso horror y la tragedia del Holocausto, sino también para mencionar el inquietante incremento del antisemitismo y especialmente de los incidentes antisemitas en Europa y para aprender de nuevo la lección sobre los peligros de perseguir a las personas por su raza, origen étnico, religión, opinión política u orientación sexual.¹²

Los Juicios por Crímenes de Guerra de Nuremberg, que se celebraron en 1945, no abordaron la difícil situación de los homosexuales del mismo modo que se trató a otras víctimas del Holocausto.

Después de la guerra, la homosexualidad continuó siendo un delito en virtud del derecho alemán, y aún existía la homofobia generalizada. De hecho, las leyes del *Reich* contra la homosexualidad (es decir, interpretaciones nazis del artículo 175 del Código Penal) no fueron derogadas hasta 1969. Como consecuencia, los sobrevivientes homosexuales de la experiencia del campo eran todavía reticentes a insistir en sus casos ante los tribunales, ya que podían ser procesados bajo las leyes existentes.

Sin embargo, el contemporáneo Movimiento por los Derechos Gays en los Estados Unidos y Europa ha dado lugar a una reapertura de la difícil situación de los homosexuales en la Alemania nazi. Su tratamiento sin precedentes plantea las mismas preguntas planteadas respecto del propio

¹² En: Gedenkort.de.

Holocausto: ¿Cómo pudo ocurrir? ¿Puede volver a ocurrir? ¿Y cómo puede prevenirse su recurrencia?

Después de la guerra, prisioneros homosexuales de los campos de concentración no fueron reconocidos como víctimas de la persecución nazi y sus reparaciones fueron rechazadas. Bajo el gobierno militar aliado de Alemania, algunos homosexuales fueron forzados a cumplir sus penas de prisión, con independencia del tiempo de permanencia en los campos de concentración. La versión 1935 del artículo 175 se mantuvo vigente en la República Federal hasta 1969, para que así, después de su liberación, los homosexuales siguieran temiendo al arresto y el encarcelamiento.

Palabras finales

En el estudio histórico de la Shoá se reconocen tres grupos de actores: las víctimas, los observadores pasivos y los perpetradores.

Las víctimas, se sabe, fueron seres humanos perseguidos por su sola condición de gitanos, judíos, homosexuales, perseguidos políticos o eslavos, y por ello eliminados, en su gran mayoría, en campos de exterminio erigidos con ese fin.

Los espectadores fueron los indiferentes, personas que vieron la masacre frente a sus ojos y tomaron la postura de mirar hacia otro lado.

Los perpetradores fueron aquellos que activamente participaron del plan criminal nazi. Los que fusilaron, los que gasearon, pero también los que dieron los medios económicos e intelectuales: los que proporcionaron el discurso, los que dieron el sustento científico, los químicos, los físicos, los médicos y, claro, también los juristas, jueces, abogados.

Ésta es una historia de intolerancia extrema, legitimada por el derecho penal, que fue absolutamente servil a una idea política macabra, tristemente llevada a cabo por hombres hasta sus últimas consecuencias. Detrás de la letra del párrafo 175 hubo seres humanos. No inimputables ni locos: hombres. Fueron personas las que lo hicieron posible: juristas, profesores universitarios, médicos dando cuerpo a leyes y programas de tratamiento que se tradujeron en exterminio. Arendt lo explica a partir de Eichmann: un hombrecito común y gris, dando movimiento vital a un aparato de burocracia y muerte.¹³ Los propios perpetradores han dicho “no nací asesino”.¹⁴

¹³ Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen, 2001. Cuarta Edición.

¹⁴ Steinfeldt, Irena. *¿Cómo fue humanamente posible? Un estudio de perpetradores y espectadores durante el Holocausto*. Jerusalén, Escuela para el Estudio del Holocausto-Yad Vashem, 2009, pág. 55.

El mal no parece requerir grandes monstruos para cumplir su misión. Sólo indiferentes, grises, comunes u oportunistas cómplices.

Entonces, ¿se puede repetir una situación similar?

Yehuda Bauer destaca lo especial del Holocausto, en tanto varios elementos lo hacen un fenómeno único, pero al mismo tiempo explica que el mensaje, desde el punto de vista educativo, es que han habido otros hechos aberrantes, que se pueden repetir contra otros pueblos y hay que estar alertas para reconocerlo.¹⁵

¹⁵ Jerozolinski, Ana. "Entrevista al juez argentino Daniel Rafecas", en: Revista *Nuestra Memoria*. Año XV, Nº 31. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, Febrero 2009, pp. 45-52.

Sobre el testimonio oral y en video*

Yehuda Bauer**

Testimonios orales: Muchos, si no la mayoría de los historiadores consideran que son una fuente menos confiable que los contemporáneos documentos escritos. Los motivos han sido expuestos con frecuencia: la memoria es inconstante y los testigos se ven influidos por relatos de acontecimientos ya publicados; además, son influenciados por su entorno y por sus experiencias posteriores a los acontecimientos de los cuales dan testimonio; a veces, desean ocultar o suprimir recuerdos desagradables o quieren presentarlos bajo una luz más favorable de lo justificable; con el paso del tiempo, se supone que la memoria se torna aún más inestable, de modo que si queremos considerar todos los testimonios, se argumenta, deberíamos concentrarnos en los testimonios iniciales y no en los posteriores. Todo esto es cierto para los testimonios sobre el genocidio de los judíos a manos de la Alemania nazi y sus colaboradores (el Holocausto), pero no sólo para ese acontecimiento. En algunos casos muy conocidos relacionados con el Holocausto, personas simplemente inventaron historias que transmitieron como testimonios (como el caso de los recuerdos inventados de Benjamin Wilkomirski, en *Fragments*, 1995).

* En: Revista *PastForward*. Los Angeles, USC Shoah Foundation Institute for Visual History and Education, Autumn 2010, pp. 20-22. Trad.: **Julia Juhasz**.

** Destacada autoridad en la temática del Holocausto. Profesor emérito de estudios del Holocausto en el Instituto "Avraham Harman" de Judaísmo Contemporáneo de la Universidad Hebrea de Jerusalem. Asesor académico de Yad Vashem. Presidente honorario del Grupo de Trabajo para la Cooperación Internacional en Educación, Rememoración e Investigación del Holocausto. Miembro de la Academia de Ciencias y Humanidades de Israel. Editor y fundador del *Journal of Holocaust and Genocide Studies*. Miembro del Consejo Editorial de la *Encyclopedia of the Holocaust*, publicada en 1990 por Yad Vashem.

No se trata de que estos argumentos sean espurios, no lo son. Sin embargo, ¿qué pasa con la fiabilidad de los documentos escritos? Está el muy conocido caso del llamado “Protocolo Wannsee”, el acta de la reunión en Berlín, el 20 de enero de 1942, de burócratas alemanes de alto nivel que debatieron la implementación de la “Solución Final”, la aniquilación masiva de los judíos. El protocolo fue elaborado por Adolf Eichmann a instancias y bajo el control de su jefe, el titular de la Oficina de Seguridad Central del *Reich* (RSHA, *Reichssicherheitshauptamt*), Reinhard Heydrich, quien instruyó a Eichmann a “cocinar” el protocolo para reflejar lo que deseaba preservar como un registro de la reunión. El testimonio de Eichmann en su juicio en Jerusalem no sólo explicó cómo fue escrito el protocolo, sino que también proporcionó información adicional sobre el contexto y el verdadero debate, que coloca a la Conferencia de Wannsee bajo una luz diferente de la que podría haberse derivado solamente a partir de las actas escritas. Se podrían ofrecer muchos otros ejemplos a fin de demostrar que los documentos tienen que ser revisados cuidadosamente en su veracidad y no pueden ser aceptados al pie de la letra. De este modo, los informes de las SS y la policía desde la Unión Soviética, los países bálticos y la Polonia ocupados son a menudo engañosos porque fueron elaborados para complacer a los comandantes de mayor rango. Lo mismo se aplica, por ejemplo, a los informes alemanes sobre la rebelión del Ghetto de Varsovia. Investigaciones detalladas, que incluyen testimonios orales, indican que los informes alemanes ocultaron gran parte de lo que ocurrió. Además, los testimonios recogidos inmediatamente después del Holocausto son a menudo lacónicos, debido a los efectos postraumáticos que los testigos experimentaban. Con el tiempo, la memoria vuelve y los acontecimientos que el testigo no pudo relatar por el trauma que significaban pueden ser revelados más adelante en su vida. Por lo tanto, no es necesariamente cierto que los testimonios tardíos deban considerarse menos confiables que los iniciales. Esto se ve con toda claridad en la comparación de los testimonios de una misma persona en diferentes momentos de su vida.

Todo esto no quiere decir que la documentación escrita no sea muy importante, sino que nos enseña que deberíamos manejar los diferentes tipos de evidencia con el mismo cuidado y, sí, escepticismo. En el Holocausto, gran cantidad de acontecimientos no pueden ser reconstruidos a partir de documentación porque ésta fue destruida o nunca existió. No hay otra manera de dar con ellos que utilizando testimonios orales. Por supuesto, un solo testimonio sobre determinado evento no es confiable, pero si hay una cantidad de testimonios en relación con el mismo, éstos pueden ser

cotejados y analizados. El resultado de dicho procedimiento es más confiable que un documento escrito. De este modo, el testimonio de Oswald Rufeisen, el judío (luego convertido al catolicismo) que fingió ser polaco-alemán y advirtió a una comunidad judeopolaca oriental (en Mir, ahora Bielorrusia) del desastre inminente y les contrabandearon armas, junto con los de otros sobrevivientes de ese lugar, es considerablemente más confiable que una breve mención en una documentación alemana. De hecho, es imposible hacer un trabajo sobre el Holocausto sin los testimonios de los sobrevivientes y también los de perpetradores y testigos, aunque estos últimos deben ser tratados con gran reserva.

Pero los testimonios no sólo deberían ser utilizados para la investigación. Con la muerte de los sobrevivientes, los testimonios filmados deben y serán utilizados en el aula. No todo testimonio es adecuado para ese uso y no todo testimonio es confiable: deben ser verificados y cotejados, pero luego se convierten en una parte indispensable de la educación sobre el Holocausto. La educación debería ser entendida en el sentido más amplio: no sólo para jóvenes, sino también para adultos, formadores de opinión y decisores políticos. El tesoro oculto de más de 50.000 testimonios del Instituto de la Shoah Foundation puede y sin duda será aprovechado para tales fines.

Los testimonios orales han sido utilizados, y continuarán siéndolo, no sólo respecto del genocidio de los judíos, sino también en relación con otros genocidios y asesinatos masivos. Testimonios orales y/o en video están siendo utilizados actualmente para incrementar la conciencia pública sobre eventos genocidas en curso. En este caso, su utilización debe ser aun más cuidadosa porque es fácil darles un uso político de dudoso valor ético y emplear testimonios dudosos. Sin embargo, una presentación sensata de testimonios, cuando se los considera confiables, puede hacer que sea más fácil persuadir a un público indiferente de mirar una realidad que, por desgracia, hoy está muy presente entre nosotros.

Comencé mi trabajo como historiador con una mezcla de documentación escrita y testimonios orales en mi doctorado, que versó sobre los judíos de Palestina durante la Segunda Guerra Mundial. Era el director del proyecto de documentación oral del Instituto de Judaísmo Contemporáneo de la Universidad Hebrea (de Jerusalem) desde 1961, y entonces registré testimonios (¡con grabadores con cinta!) sobre la organización de la huida de judíos de Europa Oriental a Europa Central y Palestina, llamada “Brijá”, en las postrimerías de la guerra (1944-1948). En 1958 comencé mi trabajo sobre Holocausto con testimonios orales de sobrevivientes, luego empecé a comparar esos testimonios con la abundancia de documentación escrita,

especialmente sobre la vida cotidiana de los judíos, y sobre los intentos de rescate en Europa Oriental.

El testimonio oral es importante no sólo para la investigación del Holocausto, sino también para otros genocidios que no pueden ser investigados sólo por medio del trabajo en archivos; la documentación oral es vital como complemento y correctivo de la documentación de archivo. Puede y debe ser también utilizado para otros propósitos sociales, económicos y culturales. Estudios sociológicos, psicológicos y sociopsicológicos también utilizan la documentación oral, y con justa razón. Pero la gente también debe ser consciente de las dificultades: el principio debería ser que un testimonio es interesante, pero no persuasivo, dos testimonios convergentes crean una base para la consideración y diez testimonios convergentes son una prueba.

Uno puede argumentar, con cierta justificación, que el testimonio oral fue la cuna de la escritura histórica, con Heródoto y Tucídides. Hoy está muy viva.

Wannsee: la decisión final

A 70 años de la implementación del exterminio metódico de los judíos europeos

Abraham Zylberman*

El 21 de septiembre de 1939, a tres semanas de haberse producido la invasión a Polonia, y con ella, el comienzo la Segunda Guerra Mundial, Reinhard Heydrich, el jefe de la Policía de Seguridad nazi, les envió instrucciones a los responsables de las fuerzas de tareas acerca de la “cuestión judía” en los territorios ocupados. En el documento señaló que:

Se deberá guardar en estricto secreto la totalidad de las medidas planificadas (o sea, el objetivo final = Endziel). La primera condición previa para conseguir el objetivo final es la concentración de los judíos de las comarcas dentro de las grandes ciudades. Esto debe realizarse rápidamente [...]. En cada comunidad se establecerá un Consejo Judío integrado, en la medida de lo posible, por las autoridades y los rabinos que aún queden [...]. Los Consejos serán totalmente responsables, en el sentido literal de la palabra, de la ejecución exacta y rápida de las directivas ya publicadas o que sean publicadas en el futuro [...].¹

* Profesor de Historia (UBA), con estudios de especialización en la temática de la Shoá. Ex becario de Yad Vashem y del Museo del Holocausto de Houston. Capacitador docente, conferencista y autor de numerosos artículos sobre la temática.

¹ PS (Policía de Seguridad)-3363.

¿Es el “*objetivo final*” el exterminio de los judíos? ¿O lo es el trabajo forzado? ¿O es el continuar presionando para la emigración, hasta que no queden judíos en Europa? Nada está claramente definido, sino que todo se mantiene en el mayor de los secretos. Por eso es difícil decir, a la luz de lo que todos sabemos, en qué momento se decidió el exterminio de los judíos.

Con la continuidad de la guerra y la profunda sensación de victoria que atravesaba a Alemania hacia 1941, Hitler comenzó a pensar en el tema judío, un asunto que lo ocupaba desde hacía mucho tiempo. En 1924 había escrito en *Mi lucha*:

*Si al principio de la guerra y durante la guerra doce o quince mil de estos hebreos corruptores del pueblo hubieran sido expuestos al gas venenoso, como les sucedió a miles de nuestros mejores obreros alemanes en el campo de batalla, el sacrificio de millones en el frente no hubiera sido en vano.*²

El 22 de junio de 1941 comenzó la invasión de la Alemania nazi a la Unión Soviética, rompiendo el pacto de no agresión firmado dos años antes por los ministros de Relaciones Exteriores Joachim von Ribbentrop y Viacheslav Molotov, respectivamente.

Con la invasión llegó a su máxima expresión la persecución de los judíos. En etapas previas, iniciadas a partir del ascenso del nazismo al poder, diferentes medidas de exclusión económica (prohibición de desarrollar diferentes actividades profesionales y comerciales, de modo que se perdiera la base del sustento) y aislamiento (creación de los *ghettos* en Europa oriental, a partir del estallido de la guerra) habían sido empleadas. Pero a partir del avance en el Este fueron formadas unidades especiales, los *Einsatzgruppen* (fuerzas de tareas), con el objetivo especial de exterminar a los judíos, gitanos y comisarios políticos (dirigentes del Partido Comunista) en los territorios ocupados. Estas matanzas, definidas por León Poliakov como “*exterminio caótico*”, eran llevadas a cabo sin planificación alguna: al entrar a un pueblo, aldea o ciudad se reunía a los judíos, se los conducía al bosque cercano y se los fusilaba, para posteriormente enterrarlos en grandes fosas colectivas, previamente excavadas a veces incluso por las propias víctimas.

A las pocas semanas que comenzaron a funcionar se pensó que era conveniente poner en marcha otros dispositivos que aceleraran la eliminación

² Hitler, Adolf. *Mi lucha*, pág. 679.

física de los judíos. Hasta entonces, las unidades exterminadoras se trasladaban a los sitios donde se producirían las muertes y las víctimas eran eliminadas en las proximidades de sus lugares de residencia. La conquista de nuevos territorios puso bajo control directo de Alemania a millones de víctimas potenciales. La máquina de exterminio comenzó a crecer y fue adquiriendo nuevas características, mientras se mantenía la misma metodología. Ésta debía ser modificada y comenzaron a crearse nuevos sistemas: entrarían en funcionamiento los campos de exterminio.

A fines de diciembre de 1941 fue instalado en Chelmno el primer sistema de muerte por medio de unidades móviles, en donde se asesinaba a las víctimas por medio del monóxido de carbono que emanaba de sus motores diésel. Comenzaba de esta manera, siguiendo la definición de Poliakov, el “*extermino metódico*”.

Varios meses antes, el 31 de julio de 1941, el mariscal Goering envió a Heydrich la siguiente orden:

Complementando la tarea puesta a su cargo en el edicto fechado el 24 de enero de 1939 y que consiste en resolver la cuestión judía de la manera más conveniente posible, dadas las condiciones presentes, por medio de emigración o de evacuación, le encargo que efectúe los preparativos necesarios relacionados con la organización y los aspectos prácticos y materiales, con objeto de conseguir una solución global de la cuestión judía en las esferas de influencia alemana en Europa. En la medida en que esto atañe las competencias de otras instancias centrales, éstas deberán ser involucradas. Le encargo además me someta con rapidez un plan global de las medidas prácticas materiales y de organización para la ejecución de la deseada solución final (Endlösung) de la cuestión judía.³

Para satisfacer las órdenes recibidas, Heydrich decidió convocar a una conferencia, de la cual deberían participar distintas ramas de la administración del Estado, debido a la complejidad que había para llevar adelante el plan que Goering exigía. Las distintas instancias recibieron la correspondiente invitación:

El 31 de julio de 1941 el Mariscal del Reich del Gran Reich alemán me encargó, en cooperación con todas las demás agencias centrales de importancia, realizar todos los preparativos necesarios en relación

³ PS-710.

a las medidas organizativas, técnicas y materiales encaminadas a una completa solución de la cuestión judía en Europa y presentarle en breve el borrador de una propuesta completa sobre este asunto. Incluyo una fotocopia de esta misión.

En vista de la extraordinaria importancia que debe concederse a estas cuestiones y en interés de asegurar un punto de vista uniforme entre las agencias centrales importantes sobre las tareas ulteriores pendientes en relación con esta solución final, propongo convertir estos problemas en el tema de una discusión general. Esto resulta particularmente necesario porque desde el 10 de octubre en adelante los judíos han venido siendo evacuados del territorio del Reich, incluyendo el Protectorado, en dirección al Este, en una serie continua de transportes.

Por lo tanto, le invito a una discusión seguida por un almuerzo el 9 de diciembre de 1941 a las 12.00 en la oficina de la Comisión Internacional de la Policía Criminal, Berlín. Am Gorssen Wannsee, Nr. 56/58.⁴

Sin embargo, el ataque japonés a Pearl Harbor, producido el 7 de diciembre y que involucraría directamente a los Estados Unidos en el conflicto bélico al declararle la guerra a Japón al día siguiente, lo cual llevó a Alemania e Italia a hacer lo propio contra Washington el 11, retrasó la conferencia por unas semanas.

Finalmente, la misma se realizó el 20 de enero de 1942, en el lugar fijado en la invitación. La reunión fue presidida por Heydrich y los preparativos para la misma, como así también la redacción de los protocolos que documentan con pavorosa claridad el plan para el asesinato de todos los judíos europeos y la participación activa de la administración del Estado alemán en el genocidio, fueron realizados por Adolf Eichmann. Éste tenía una vasta experiencia en la organización de las deportaciones de judíos de Austria, Checoslovaquia y Alemania desde 1938. De las treinta copias de los protocolos, sólo se encontró una en 1947, pero fue suficiente para comprender el alcance de lo resuelto en esa reunión.

Quince funcionarios, todos de alta jerarquía y en representación de las SS, el NSDAP (Partido Nacional Socialista Alemán de los Trabajadores) y diferentes ministerios se reunieron para debatir la instrumentación de la expulsión y posterior asesinato de los judíos. Los representantes de las SS les informaron a los secretarios de Estado de las acciones homicidas que

⁴ PS-709.

los *Einsatzgruppen* venían llevando a cabo desde agosto de 1941 en la Unión Soviética, así como de los métodos empleados.

Heydrich comenzó el encuentro con una clara reafirmación de que le habían sido otorgados por Goering todos los poderes para la preparación de la “Solución final de la cuestión judía” y destacó que su departamento era el responsable de dirigir la misma, sin limitaciones de algún tipo.

Después de analizar las estadísticas de emigración, señaló que Hitler había aprobado el traslado de los judíos al Este como una “*posibilidad de solución*”. Señalando en un mapa, indicó la necesidad de deportar a la totalidad de los judíos de los países indicados. Cabe destacar que en la mención de los judíos por país, tal como quedó luego reflejado en el protocolo, aparecían naciones neutrales, como España y Portugal, así como las que combatían contra Alemania, como Gran Bretaña. Esta circunstancia prueba que tanto Heydrich como sus superiores no sólo contaban con una victoria que acabara con los judíos de los países ocupados, sino con que incluso los neutrales y/o amigos los entregarían a los suyos de buen grado.

Mientras tanto, y a la espera de que se consolidara la victoria, los judíos deportados serían organizados en grupos de trabajo. Esto significaba, según lo expresó claramente Heydrich, que la mayoría “*moriría por causas naturales, y los supervivientes [serían] tratados de manera consecuyente*”; es decir, serían asesinados. El plan se llevaría a cabo de Oeste a Este, aunque por razones sociopolíticas se priorizaría la zona del Protectorado del *Reich*.

Cuando Heydrich terminó su exposición comenzó una discusión sobre algunos problemas secundarios. En primer lugar se debatió acerca de la posibilidad de introducir excepciones al exterminio de los judíos. Heydrich aclaró que los ancianos y quienes habían combatido defendiendo a Alemania en la Primera Guerra Mundial serían enviados al *ghetto* de Terezin (Theresienstadt), en el Protectorado, pero dejó en claro que con esa medida, que distaba de ser benévola, se ponía punto final a cualquier intervención a favor de los judíos.

Del contenido del protocolo se deduce que nadie se opuso a las medidas antijudías ni al programa de exterminio. Las únicas discusiones se centraron en la realización del mismo. Martin Luther, representante del Ministerio de Asuntos Exteriores, señaló que las deportaciones de judíos no serían dificultosas desde los Balcanes o Europa occidental, pero que en países como Dinamarca o Noruega sería diferente y por ello recomendaba que se pospusieran las mismas. A raíz de esta intervención comenzó una controversia sobre el tratamiento que habría de darse a los *Mischlinge*; es decir, a los “medio” y “cuarto” judíos y a los casados con arios. Numéricamente el tema no era importante, ya que afectaba solamente a los judíos del *Reich*,

pero ocupó gran parte de las discusiones. La mayoría se inclinó por considerarlos judíos y consideró que debían ser tratados como tales.

Finalmente, Josef Bühler, del gobierno de la Gobernación General (Polonia), sugirió que la “Solución final” comenzara en su territorio, ya que allí la mayoría de los judíos ya no se encontraba en condiciones de trabajar. Pidió, además, que se realizara un trabajo previo, para no alarmar a la población.

Finalizada la conferencia se brindó con coñac por la solución encontrada. En algún momento se habló de diferentes métodos a emplear para el exterminio masivo. Tras poco más de una hora, la reunión se disolvió y Eichmann y Heydrich se dieron por más que satisfechos por el resultado obtenido.

Las treinta copias fueron distribuidas entre los ministerios y los departamentos del Servicio de Seguridad. De esta manera, lo que hasta entonces podía intuirse o sospechase, aunque muchos lo habían visto y participado -el asesinato de los judíos-, fue conocido directamente por amplios sectores de la administración alemana.

Diez días después de la conferencia y en ocasión de un discurso pronunciado en el *Reichstag* durante la celebración de su ascenso al poder, Hitler señaló:

Debemos tener claro el hecho que la guerra sólo puede acabar o con el exterminio de las naciones arias o con la desaparición de los judíos de Europa. El 1º de septiembre de 1939 ya anuncié en el Reichstag alemán -y evité hacer profecías prematuras- que esto no concluiría como los judíos imaginaban; es decir, con el exterminio de las naciones arias de Europa, sino que también la guerra tendrá como resultado la destrucción de los judíos. En esta ocasión, por primera vez, la vieja y típica ley judía de ‘ojo por ojo, diente por diente’ será aplicada.

Y cuanto más se extienda la lucha, más -y la judería mundial debería tomar nota de ello- se extenderá el antisemitismo. Se nutrirá de cada prisionero de guerra, de cada familia que se hace consciente de la razón por la que tiene que realizar su sacrificio. Y vendrá la hora en que el peor enemigo del mundo de todos los tiempos habrá representado su último papel, al menos por un millar de años.

Goebbels escribiría en su Diario el 27 de marzo de 1942 que la profecía de Hitler “*se está haciendo realidad de la forma más terrible*”. Ni el discurso del 30 de enero ni la anotación del 27 de marzo eran frases retóricas, sino que reflejaban claramente la realidad.

En 1961, durante la septuagésima primera sesión de su juicio en

Jerusalem, Adolf Eichmann fue interrogado respecto de lo tratado en la Conferencia de Wannsee. Ante las preguntas de los jueces manifestó que una vez terminada la reunión, se quedaron Heydrich, Müller (de la Oficina de Seguridad del *Reich*) y él. Heydrich le indicó cómo quería que se redactara el informe y luego fue invitado a tomar un vaso de coñac.

Eichmann sostuvo que no recordaba los detalles de la reunión, pero que sabía *“que esos señores estaban sentados juntos y que discutieron sobre la cuestión con palabras muy crudas, no con las que me pidieron que escriba. Ellos nombraban la cosa con términos muy crudos... sin expresarse con perífrasis. Por supuesto que no me acordaría de eso si en ese momento me hubiera dicho: ‘¡Vaya, vaya! Ese Stuckart siempre tan estricto con respecto a la ley’. En ese momento tenía un tono y un vocabulario muy ajenos al lenguaje jurídico”*.

Se le preguntó entonces qué se había dicho respecto a la cuestión, a lo que Eichmann respondió que de los detalles se había olvidado, pero que en general *“se habló de ejecución, de eliminación y de exterminio. Yo, de hecho, debía preparar la redacción del testimonio, no podía quedarme allí escuchando, pero algunas palabras me llegaron. La habitación no era tan grande y podía captar algunas palabras del montón”*.

Finalizado el diálogo entre Eichmann y los jueces, el fiscal, Guideon Hausner, hizo escuchar una grabación tomada durante el interrogatorio policial, mientras se instruía el caso. Esto es lo que dijo Eichmann:

Me acuerdo que después tomaron la palabra algunas personas presentes. Era la primera vez en mi vida que tomaba parte de tal conferencia, en la que participaban también altos funcionarios, como secretarios de Estado. Esto ocurrió de manera muy tranquila, muy cortés, muy disciplinada y agradable. No se habló mucho y no duró mucho tiempo. Los mozos trajeron coñac y el asunto quedó concluido [...]. Me sentí satisfecho al analizar mi situación con respecto a las consecuencias de la Conferencia de Wannsee. En ese momento experimenté un poco la satisfacción de Poncio Pilatos porque me sentí virgen de toda culpabilidad. Las personalidades eminentes del Reich se habían expresado en la Conferencia de Wannsee. Los ‘mandamases’ habían dado sus órdenes. No me quedaba más que obedecer. Eso es lo que conservé en el espíritu todos los años siguientes [...]. Era un instrumento en las manos de fuerzas superiores.

La Conferencia de Wannsee fue el paso necesario para preparar la operación de exterminio de los judíos de Europa. No fue convocada para decidir acerca de la “Solución final”, que ya había sido determinada previa-

mente, como así también los preparativos para su ejecución. El objetivo era coordinar las acciones con la administración central del *Reich* para lograr su colaboración y movilización general tras esa meta, a llevarse a cabo en todo el continente europeo. Poco después comenzaron a cruzar el continente, de Oeste a Este, los convoyes llevando a sus víctimas a los campos de muerte.

La idea de la “Solución final” fue concebida por pocas personas. Para poner en marcha el proceso del exterminio era necesaria la colaboración de amplios círculos gubernamentales y de la sociedad: el aparato administrativo que encabezaba Eichmann, el aparato policial que participaba en las concentraciones y deportaciones de los judíos, los empleados de los ferrocarriles, los industriales que aprovecharon la mano de obra esclava, empleados públicos que coordinaban las deportaciones y los saqueos de bienes y propiedades de los judíos, médicos que servían en los campos y muchos otros

Casi todos los aparatos civiles y militares fueron movilizados para la ejecución de la “Solución final”. El exterminio se realizó en forma sistemática, a escala industrial, pero los perpetradores fueron seres humanos que aportaron su experiencia, sus habilidades y su conciencia al servicio de un crimen sin precedentes en la historia.

Antisemitismo en tiempos de cólera*

Arnoldo Liberman**

La experiencia más inmediata de la propia existencia es que uno se ha salvado mientras otros han perecido. Y salvado del modo más contingente, a veces tan casual que arranca el sentimiento de un privilegio inmerecido y arroja al vértigo del azar la propia existencia. Ya no se puede ni dar gracias por la propia vida, porque es darla porque otros murieron en vez de uno. Y donde ya no es posible recibir la vida con gratitud, se la recibe con una sensación de culpabilidad. La pregunta “¿por qué unos viven y otros no?” es simplemente insoportable.

MARTA TAFALLA¹

Porque tendrá que haber una lucha, ya que el primer objetivo no será construir la idea de un Estado del Pueblo, sino más bien eliminar el Estado judío que existe actualmente.

ADOLF HITLER²

Es un deber y una necesidad defendernos del terrorismo árabe. Pero combatiendo, al menos en el plano de la educación permanente, a los enemigos que tenemos en nuestra propia casa y que son los inspiradores del terrorismo árabe.

UMBERTO ECO

* Conferencia presentada para el “Cuarto Seminario Internacional sobre Antisemitismo”. Madrid, noviembre y diciembre de 2011.

** Médico psicoanalista y escritor. Su último libro se titula *Escribidurías. Rapsodia de una identidad*.

¹ Tafalla, Marta. *Una ética para sobrevivientes*, un escrito sobre el Proceso argentino.

² Hitler, Adolf. *Mi lucha*.

El odio a los judíos -o como se dice ahora, más precisamente, la judeofobia- es una antigua y reincidente enfermedad que signa el comienzo de los tiempos. La palabra “antisemitismo” -acuñada a mediados del siglo XIX- es más reciente que el sentimiento mismo o su expresión histórica.

En el año 598 a. C., sitiada Jerusalem por Nabucodonosor, diez mil de nosotros fuimos deportados a Babilonia y expulsados de nuestra tierra. Muchos años después fuimos los asesinos de Jesucristo a través de la traición de Judas, fuimos los asesinos de bebés cristianos, a los que extraíamos la sangre para hacer el pan ázimo de Pascuas, y fuimos los profanadores de la hostia.

En el año 70 d. C., los romanos, bajo el gobierno de Tito, asesinaron o dejaron morir de hambre a miles de nosotros en Jerusalem, por “réprobos y mal nacidos”, y en el año 135 fuimos expulsados de Jerusalem hasta el 638.

Fuimos “*simios*” y “*cerdos*” para el *Corán*. Fuimos el pueblo maldito para los teólogos de la Iglesia católica. Fuimos aquellos que negamos la llegada del Mesías. Fuimos los propagadores de la peste negra.

Fuimos luego los habitantes de los *shtetls*, las aldeas rusas, donde padecimos el obstinado y sanguinario rencor de los *pogroms* a repetición por el simple hecho de ser distintos; no mejores, sino distintos.

Fuimos los mediadores obligados de los terratenientes medievales y fuimos condenados a muerte por usura. Vivimos años hacinados en guetos y satanizados.

Martín Lutero (1483-1546) escribió en aquellos días:

Los judíos son asesinos rituales, usureros, parásitos de la sociedad cristiana, peor que demonios: es más difícil convertirlos que al propio Satanás. Están destinados al infierno. Para empezar, deberíamos incendiar sus sinagogas, entrar en sus casas y destruirlas, privarlos de sus libros de oración, prohibir a sus rabinos bajo pena de muerte, impedirles hacer usura. Azotemos a los judíos, ataquémosles con el hacha, con la pala de la rueca, y hagamos que se ganen el pan con el sudor de sus narices. Deberíamos golpearlos hasta corregir la canalla perezosa de su sistema. Así que acabemos con ellos.

En agosto de 1553, el Papa designó “blasfemia” al *Talmud* y lo condenó a la hoguera, junto a muchos otros libros judíos. El día de *Rosh Hashaná*, como una burla siniestra, se construyó una pira gigantesca en el Campo di Fiori y se quemaron miles de ejemplares.

El filósofo Johann Fichte (1762-1814) escribió en aquellos años:

¿Darles derechos civiles? No hay otro modo de hacerlo sino cortarles una noche todas sus cabezas y reemplazarlas por otras cabezas que no contengan ni un solo pensamiento judío. ¿Cómo podemos defendernos de ellos? No veo alternativa sino conquistar su tierra prometida y despacharlos a todos allí. Si se les otorgan derechos civiles, nos van a pisotear.

Fuimos los envenenadores de los pozos de agua. La “limpieza de sangre” nos persiguió en España, la Inquisición torturó y ejecutó a muchos de nosotros y muchos otros fuimos expulsados de un país al que siempre echamos de menos. Los monarcas, las cortes y la Iglesia se repartieron nuestros bienes y las sinagogas fueron convertidas en iglesias. Rigió la norma de “una ley, una fe y un rey”.

Desde 1807 ya éramos los responsables de un complot judío internacional que transformaría las iglesias en sinagogas, y *Los protocolos de los sabios de Sión*, invento de la policía zarista de 1902, lo confirmaría.

A fines del siglo XIX fuimos los responsables de traicionar al Estado francés a través del capitán Alfred Dreyfus. Formábamos parte de la “confabulación judeomasónica” o el “contubernio judeomasónico” (que tanto inspiraría a Franco), y no mucho después, en Buenos Aires, durante la llamada “Semana Trágica”, éramos víctimas de un *pogrom* porteño, responsables -claro; como siempre, chivos expiatorios- del caos político-económico que asolaba mi país.

Simultáneamente, en Rusia, durante los años posteriores a la Revolución bolchevique, decenas de miles de nosotros fuimos destruidos en Ucrania y Bielorrusia. Luego, el nuevo gobierno soviético nos hizo culpables (y asesinaron a escritores, dramaturgos y médicos judíos) de conspirar contra Stalin en los años '30.

Y en la década del '40 fuimos los destinatarios del mayor crimen que la humanidad haya gestado a través del odio obsesivo y la sinrazón; en ese caso éramos los portadores del virus y de la contaminación grupal, los representantes del mal absoluto, y debíamos desaparecer de la Tierra.

Terminada la Segunda Guerra Mundial sufrimos el *pogrom* de Kielce, en Polonia, donde cien judíos fueron exterminados por haber raptado a un niño cristiano y utilizado su sangre.

Luego de la *Shoá* se creó el Estado de Israel, un Estado racista según la resolución 3375 de la Asamblea General de las Naciones Unidas.

Esto, leído desde nuestra perspectiva, se entiende como que no hay cri-

men posible, merecedor de sanción moral por parte de las élites progresistas en Occidente, que un palestino pueda cometer. El rol de víctima le da el derecho a odiar, matar y destruir porque es un oprimido, un humillado, y en consecuencia tiene derecho al buen trato en la República de las Almas Nobles.

Por el contrario, Israel es racista, imperialista y asesino. Único caso en la historia de las naciones: nunca antes un país, un movimiento de liberación nacional, había sido tildado de racista, y nunca después.

La participación soviética en esta iniciativa presagió la relación sentimental que une, en la actualidad, a la izquierda radical con el fundamentalismo islámico y los regímenes “democráticos” de Muammar al-Gadafi, Bashar el-Assad y Mahmoud Ahmadinejad (alguno de ellos, por fin, hoy cuestionados en armas por sus propios pueblos, aunque el futuro sea una incógnita).

Se trata de “*el eterno retorno alucinatorio del Che Guevara, una brizna de Robin Hood y un aire de mártir islámico*”, como describe Pierre André Taguieff a la “nueva izquierda”. Jon Juaristi seguramente podría titular a esto “antisemitismo de síntesis”.

Esta última etapa de la “nueva judeofobia” trata de la extraña coincidencia de ideologías presuntamente opuestas o dispares: la izquierda estalinista travestida de “nueva izquierda”, los fundamentalistas islámicos y viejos nostálgicos de la extrema derecha.

El antisemitismo no es sólo una expresión de un odio ancestral ni es sólo un estereotipo mal ventilado. El antisemitismo nace cada día de nuevo, siendo su caldo de cultivo económico o social o cultural o psicológico. Aunque su presencia parece eterna (que lo es), su irradiación puntual siempre es provisoria y su permiso de residencia, siempre precario.

Escribe Ricardo Forster en *Los hermeneutas de la noche*:

*Los “nibelungos izquierdosos”, aquellos que movilizan recursos de un visceral antisemitismo a la hora de justificar su opción antiimperialista y revolucionaria, allí donde dicen hablar el lenguaje de los pueblos oprimidos y tejen sus alianzas discursivas con aquellos que vuelven a utilizar palabras aniquiladoras a la hora de hablar de los judíos, aunque aparentemente sólo se refieran al Estado de Israel.*³

Diferentes retóricas para un único enemigo (un ave Fénix con cruz gamada), pero con una novedad evidente: el juicio es hoy más confortable

³ Forster, Ricardo. *Los hermeneutas de la noche. De Walter Benjamin a Paul Celan*. Buenos Aires, Trotta, 2009.

porque el detractor severo siente hablar desde la superioridad moral, ese mal de alturas que nubla el juicio de quienes se acostumbran a juzgar la realidad desde el pináculo de la autosuficiencia.

Ya no hay inquietudes o sentimientos culposos: hablan la ética y los derechos humanos. Israel es medida, terca vocación maniquea, con dos varas diametralmente opuestas: una signada por lo absoluto, la transparencia ética que debería sostenerla tomando en consideración su historia milenaria y su aporte a la cultura universal, y otra signada por el más integrista de los diagnósticos, que la transforma en la corporación del mal, en el país donde Satanás, circunciso, habita.

Si uno transita este proceso histórico, este interjuego dinámico, comprende el pensamiento de aquel judeófobo que dijo: *“un antijudío es alguien que odia a los judíos más de lo estrictamente necesario”*; o de aquel diagnóstico de un renombrado médico judío del siglo XIX: *“La judeofobia es una aberración psíquica y como tal es hereditaria, y como es una enfermedad transmitida por más de 2.000 años, es incurable”*.

La característica más destacada de la judeofobia, y quizás el motivo que perduró a lo largo de los siglos, no es que sea particularmente religiosa, social o política, sino el hecho que tomó una forma, se despojó de ella y tomó otro ropaje, y nuevamente se despojó de él para tomar un tercero, y así sucesivamente. Esto, su capacidad de metamorfosis, es lo que lo transforma en perdurable. Un mismo fenómeno -absolutamente unívoco: un *déjà vu* inamovible- que toma un rostro distinto según la situación histórica que lo reclame, algo así como un proyector que siempre muestra las mismas imágenes con distintos rostros.

Forzada a ser camaleónica para asegurar su supervivencia, la judeofobia ha probado su adaptación al entorno con precisión matemática. En tiempos en que la religión definía las relaciones humanas, atacó al pueblo judío por sus creencias religiosas. En tiempos de teorías raciales, lo persiguió por su sangre. En épocas de educación universalista, lo rechazó por su singularidad. En la actualidad, en tiempos de autodeterminación nacional y Estados-nación, lo arremete por el ejercicio de su soberanía nacional.

Las palabras de Hitler del epígrafe son como una profecía realizada. En todo caso, fuimos siempre los habitantes de una otredad incurable. Como afirmaba un dirigente nazi: *“Los judíos serán siempre judíos, siempre extranjeros, siempre peligrosos. Sobre esta base, el odio a los judíos es un mecanismo de defensa”*. O aquel dirigente cristiano que escribió que *“para aquellos que somos religiosos, severos, sinceros y devotos, odiar a los judíos es un mandato”*.

Al margen de las dificultades que el común de los hombres encuentra

en el sendero de la vida, los judíos tenemos algo más, quizá más impalpable, más inexplicable, por el simple expediente de ser tales. Se trata de un déficit suplementario. No se nos trata por lo que hacemos o decimos, sino por lo que somos. No somos culpables de hechos delictivos concretos (aunque nos los enrostran a través de la historia), sino los hijos de nosotros mismos, de una esencia intransferible que nos marca el costado y nos condena -contra nuestra voluntad- a la experiencia de ser. Es nuestro ser el que está en cuestión y no nuestro hacer ni nuestra apariencia.

Jankélévitch dice que el judío tiene una enfermedad a priori, un hándicap inicial. Lo tiene antes de haber entrado en contacto con cualquiera. Ha nacido enfermo.

La estrategia cambia, pero los verdugos son los mismos y siguen viviendo entre nosotros. Como dice Santiago Kovadloff: “*No vamos hacia lo atroz, sino que provenimos de lo atroz, concebido como lo imposible de ser radicalizado. Somos, en esa medida, sobrevivientes*”.

Lo digo en mi libro *Éxodo y exilio*, asumiendo la ambivalencia -señalada por Freud- como la amalgama de pasiones que es ingrediente fundamental de la experiencia humana:

*Fueran o no los nazis alemanes y sus discípulos, los gendarmes criollos, instrumentos de una maquinaria que debía funcionar sin errores y a pleno rendimiento, fueran o no seres que tenían sentimientos prohibidos o artesanos de una industria de muerte que los sobrepasaba, fueran o no claramente miserables o crueles, empresarios del fanatismo o del odio racial, esclavos de su envidia, pura cólera o puro desapasionamiento, yo debo testimoniar desde mis vísceras mi clamor inapelable.*⁴

Digo hoy: ese clamor debía ser mi respuesta aunque no tuviese una estructura coherente, aunque fuese una herida de las que no cicatrizan, aunque no fuese hecha con frases con punto final, de las que habla Jankélévitch, sino con la más terrible de las sinrazones.

Sé, como lo ha advertido Elie Wiesel, que toda respuesta sobre Auschwitz es falsa -“*Auschwitz no se comprende con Dios o sin él*”, pero yo, que he nacido en un pueblecito lejano de la Argentina donde la lucha por la tierra es hija de la terquedad y he aprendido de esos rudos campesinos judíos que sólo la obstinación da frutos, quiero ser obstinado como ellos.

⁴ Liberman,Arnoldo. *Éxodo y exilio. Saldos y retazos de una identidad*. Madrid, Sefarad Editores, 2006.

Desde mi infancia oí el llanto del siglo y desde los nueve años fui un exilado, un desterrado, cuando escuché -oculto detrás de la puerta de la cocina de mi casa- que mi padre le comentaba a mi madre, después de leer la declaración oficial de Heydrich, el siniestro lugarteniente de Hitler, en la que proclamaba que matarían a los judíos estuviesen donde estuviesen, en el más oculto lugar de la Tierra: “Viejita, dicen que van a matar a todos los judíos”.

Alejandro Baer, en su “Breve guía para perplejos”,⁵ señala que los recuerdos no expresan los hechos como fueron, sino como se formaron en la memoria. Objeto de la memoria, para Freud, no son los acontecimientos o las experiencias, sino el espacio intersubjetivo llamado “escena”. Mi “escena” era aquella cocina de mi hogar y yo oculto detrás de su puerta. A mis nueve años ya sabía que el antisemitismo era mucho más que una palabra puntual y desconocida: era una condena a muerte.

Con los años, Auschwitz no fue para mí el nombre de un espacio donde sucedieron hechos horribles que me conciernen, sino el símbolo de todos los genocidios de nuestro mundo y nuestra existencia. La Escuela de Mecánica de la Armada, en Buenos Aires, tuvo para mí la misma significación siniestra y simbólica.

A mis nueve años, “*sin haber hecho nada*” -como dice el personaje de Kafka en el comienzo de *El proceso*-, me sentía ya doblemente culpable: porque era acusado desde mis propios pañales (como escribió Rabinovich) y porque alguien moría por mí en alguna cámara de gas, allá en la Europa de Birkenau-Auschwitz.

Pasado el tiempo, el maestro Freud me enseñaría que el pasado significa y resignifica el presente, que la infancia habita en el adulto, que la palabra de hoy no es más que el pasaporte de la palabra de ayer, que lo retrospectivo es la condición de la verdad y que esa verdad no es certeza ni objetividad pura, sino aceptación provisional, intersubjetividad habitada de interrogantes, presencia vertebral del Otro.

Años después, allí nacería mi tercera instancia de exilado: mi condición de argentino, sometido por el autoritarismo represivo de gobernantes fascistas a abandonar un país que era el mío y que me pertenecía como al que más.

¿Por qué a mis nueve años sentía que me llevaban en el hacinado vagón de un tren a un campo de exterminio? ¿Por qué, si nada sabía de la *Shoá*, si nadie me perseguía ni mis amigos cristianos amenazaban con matarme,

⁵ Baer, Alejandro. “La memoria social. Breve guía para perplejos”, en: Zamora, José-Sucasas, Antonio. *Memoria, Política, Justicia*. Madrid, Trotta, 2009.

si hasta esos días no era demasiado judío, sino una tibia llama mal informada y confusa? Yo apenas era una vertiginosa serpentina de percepciones mezcladas, un estado de ánimo perturbado y un mecanismo psíquico que recién comenzaba a delinearse, algo todavía inexplicable y aturdido.

Quisiera ser claro: se había producido una grieta entre yo y la vida; ésta dejaba de pertenecerme totalmente, no terminaba de ser mía. Antes de los nueve años todo era espera; después, todo añoranza, indefinido luto por la pérdida de algo que ya evocaría para siempre. Pero en algún lugar comenzaba a saber que mi vida sería nostalgia del otro, de aquel que ya no estaba o que caminaba hacia las cámaras de gas acompañado de un caramelo que le había dado un soldado alemán.

En una conversación ya lejana, Elie Wiesel me echó en cara estos sentimientos, esta identificación con mi pueblo exterminado, diciéndome: “Los que estuvimos allí nunca podremos salir. Los que no estuvieron nunca podrán entrar”.

Según Wiesel, me sentía sobreviviente de Auschwitz por un exceso de énfasis, por una pertenencia que verdaderamente no me correspondía porque era un simple campesino de un lejano pueblecito de Argentina. Como si yo, aprovechando una espantosa coyuntura histórica, me hubiera montado a una pasión ajena.

Por el contrario, George Steiner sostiene que la idea de que los judíos de todas partes han sido afectados por la catástrofe europea, que la matanza ha dejado a todos los sobrevivientes (aunque estuvieran alejados del escenario real) lisiados, como si les hubieran arrancado un miembro, es una auténtica realidad.

Esa realidad era la mía. Un lisiado, eso he sido toda mi vida. Lo que Aharón Appelfeld llamó “*un tullido espiritual*”. Viví siempre como asistiendo, entre espantado y eventual, a esa demolición oscura, tétrica, prolija y pavorosa de la identidad de un pueblo que era el mío.

*En ese lugar, en cualquier momento entraban los guardias y nos pateaban, nos preguntaban nuestra religión y en el caso que alguno dijera judío, automáticamente era sacado de la leonera para ser torturado. Lo hacían hacer de perro: que ladrara, le lamiera las botas al guardia y respondiera a sus órdenes. Le pintaron bigotes como Hitler, pasaban grabaciones de discursos de Hitler y mientras era torturado o le metían una rata por el culo le hacían gritar “¡Heil Hitler!”.*⁶

⁶ Legajo 233 del testimonio de la DAIA sobre el antisemitismo en Buenos Aires, firmado por Delia Barrera.

Otro breve: Juan Francisco Lavalle manifestó judicialmente: *“El turco Julián -uno de los torturadores- preguntaba a un judío gordo en qué sinagoga aprendió a robar; le pedía que saque el pene afuera para ver si estaba circunciso y con un encendedor le quemaba los genitales”*.⁷

Como ven, estos testimonios -y cientos de la misma índole- fueron dados en Buenos Aires una vez que se comenzaron a conocer las atrocidades -las antisemitas se destacaban por su mayor crueldad- de los agentes del orden y los torturadores militares. Lo traigo expresamente porque, como pueden ver, podrían haberlo firmado los depredadores de la Gestapo sin variar una coma.

Ése era mi mundo interno, tenso e inestable. Podía leer lo que publicaba *El Diario* de Caracas:

Los sionistas, secta destructiva de los judíos radicales, nuevamente lograron impregnar al pueblo judío con la animadversión a la humanidad. El genocidio que hicieron en Palestina y el Líbano es similar al Holocausto que los nazis les hicieron, y lo volverán a padecer por el repudio mundial que están acumulando.

Oyen bien: está escrito *“y lo volverán a padecer”*. Hoy no tengo nueve años, pero algo en lo profundo de mí vibra igualmente, como si siguiera oculto detrás de la puerta de la cocina, oyendo aquellas mismas palabras atemorizantes como las semillas de una repetición macabra.

La directora de la *Radio Nacional* venezolana recomendó a la población la lectura y difusión de *Los protocolos de los sabios de Sión* y el comienzo de una Tercera *Intifada* contra el Estado de Israel.

Lo había dicho Martin Luther King: *“Tú declaras, amigo mío, que no odias a los judíos. Dices que eres meramente antisionista. Pero cuando la gente critica a los sionistas, en verdad se está refiriendo a los judíos. Es puro antisemitismo”*. Un columnista del *Washington Post*, George Hill, lo dice así: *“No es que Israel sea provocativo: el que Israel sea es provocativo”*.

En mi mundo interno todo se mezclaba ominosamente, pero la esencia era siempre la misma: el pecado de ser judío, y yo, desde mi infancia, ya sabía que debía hacerme cargo de dicho imperativo diagnóstico y de mi doble identidad. Como alguna vez lo dijo Hannah Arendt: debíamos acostum-

⁷ Legajo 1131 del testimonio de la DAIA sobre el antisemitismo en Buenos Aires.

brarnos a ver la vida aquí y ahora y allí y entonces. Una doble dimensión inexorable en la que el recuerdo conlleva un compromiso: que la memoria diga lo que tiene que decir. Es quizá una forma de la ética, sobre todo para aquellos que padecemos de una culpabilidad vicaria.

Por razones puramente ontológicas podía dejar de ser (morirme o ser muerto), pero no podía dejar de ser judío y argentino (aun muerto). Como dice Santiago Kovadloff: debía reivindicar el arraigo a mi suelo y la señal en la que consistía.

El antisemitismo que hablaba español (en Buenos Aires, en Caracas, en Latinoamérica, en España, arropado por la demonización de Israel) me arrojaba a los mismos interrogantes que aquellos de mi infancia: ¿Debía negar lo que era propio? ¿Lo que siempre retorna aunque se niegue? ¿Mi vida real comenzaba en un primer y reiterado por qué? ¿Por qué, cuando tenía nueve años y el campo argentino era de un verdor lleno de vida, mientras mis amigos jugaban con el balón, mientras las parejas felices se abrazaban, mientras los autobuses, los restaurantes y los cines estaban plenos de gente y jolgorio, yo, desnudo, contingente, pueril, terriblemente asustado, era conducido a una cámara de gas?

Como lo dice Reyes Mate hablando del pensamiento de Herder:

Tenemos al pueblo judío reconocido por fin como un pueblo moderno, sujeto de todos sus derechos y deberes, gracias a su pasado. Esta situación debería liberar a los judíos de todos sus complejos y a los gentiles de todos sus prejuicios. A partir de ahora, el pueblo judío debe comportarse y ser tratado como uno más. Pero inmediatamente surge un problema: si sigue siendo fiel a su pasado, seguirá pensándose como un pueblo diferente, como un pueblo “escogido”. Para ser un pueblo normal tiene que renunciar a su historia.

Y romper el lazo que une al pueblo judío con su historia no es sólo vaciarlo de sentido, sino negarle su más profunda intimidad. Vivir es recordar. Y recordar es esencialmente actualizar una historia de sufrimientos.

Recuerdo en este momento un párrafo de la carta abierta del profesor José Itzigsohn, de la Universidad de Jerusalem, dirigida a José Saramago, líder intelectual e ideológico, en su momento, de la “nueva izquierda”:

Usted pretende que en este mundo catastrófico y absurdo, como lo denomina con razón, los judíos olvidemos nuestras heridas y bajemos la guardia, tal vez para acogernos a los beneficios de la globalización o de las utopías de turno y no arañemos sin cesar nuestras heridas. Sepa

usted que eso no nos hace falta porque otros se encargan permanentemente de hacerlo, el stalinismo, el neonazismo, la propaganda de algunos países árabes que utiliza Los protocolos de los sabios de Sión como si fuese una verdad comprobada (...) Sr. Saramago: si extraemos el hilo conductor de sus declaraciones, y para ello no hace falta la técnica psicoanalítica ni el escalpelo escolástico o talmúdico, encontraríamos lo siguiente: existiría un colectivo de hombres separados, los judíos, que serían exclusivistas y que tendrían ideas religiosas primitivas y una moralidad arcaica y que habrían creado un Estado políticamente inmoral y, para colmo, usarían colectivamente sus sufrimientos para ignorar los de los otros. En resumen: una comunidad perversa.

Palabras, las del profesor Itzigsohn, que tienen plena vigencia, que nos colocan en el absurdo de un diagnóstico también perverso. ¿Cuántos ataques o muertos debe esperar Israel para que una reacción suya quede justificada?

Hoy estamos viviendo, aunque no lo parezca, situaciones similares: las declaraciones de los “piqueteros” en Buenos Aires, las violentas diatribas de Hugo Chávez en Venezuela, las de sus acólitos en Ecuador o Bolivia o Guatemala, el runrún antisemita de los detractores de Israel en cualquier ciudad europea o en cualquier periódico de Madrid, el racismo electrónico.

Lo señalo solamente: en un congreso organizado por el Instituto Stephen Roth para el Estudio de la Lucha contra el Antisemitismo y el Racismo Contemporáneos, realizado en el campus de la Universidad de Tel Aviv, las conclusiones generales de los expositores expresaron que en América Latina había habido un aumento progresivo y notable del antisemitismo, situación que se extiende a España y que muchos de ustedes conocen a través de la encuesta realizada recientemente por Casa Sefarad-Israel. Por ejemplo: un 58 por ciento de la población opina que “los judíos tienen mucho poder porque controlan la economía y los medios de comunicación” y un 63 por ciento, que “tienen mucho poder en el mundo”. Un 58 por ciento, reitero, de una población que no ha visto un judío en su vida.

Los hechos violentos son variados y no es el momento de puntualizarlos. En síntesis: *graffiti* en las vías públicas, profanación de cementerios, pintadas en sinagogas, agresión o discriminación verbal en medios de comunicación, ataques físicos, banalización de la *Shoá*, frecuentes conciertos racistas.

Gabriel Albiac cuenta una anécdota que quiero traerles porque sintetiza esta contemporaneidad. Escribe:

Hace ya varios días que la pintada estaba ahí frente a mi ventana. “¡Muerte a los judíos!” La firmaba no sé qué fracción extrema de la Falange. Me había habituado a verla como parte del paisaje. Ya, la verdad, ni la veía. Esta mañana noté algo raro. Me fijé más. Alguien había tachado la firma. La había sustituido por las siglas de un grupo de izquierda radical. El texto permanecía intacto.

La anécdota no puede ser más explícita, ¿verdad? Lo que hoy se llama la “nueva izquierda” no comparte las siglas, pero sí el sentimiento.

Los antisemitas de siempre han encontrado una posibilidad más convincente, para su psicología pervertida, de justificar su odio: el antisionismo o el antiisraelismo, que les otorga la dádiva de poder seguir siendo antisemitas en nombre de los derechos humanos. El antisemitismo ha adquirido, así, bula universal: es el permiso de ser democráticamente antisemita, ser antisemita con la Biblia de la Razón en la cartera. Si Israel comete un error político (y ha cometido varios y graves), ellos pueden gritar “¡Ya lo decíamos!” y quedarse tan enteros como si no supieran (o no quisieran saber) que sus sentimientos secretos o callados festejan poder atacar a los judíos libres de escrúpulos. Son los antisemitas de buena conciencia porque proclaman que se puede ser antisionista sin ser antijudío.

Les doy un solo ejemplo, que para nada es infrecuente. Dice un comentarista en página web:

¿Negar la existencia del Estado de Israel es antisemitismo? Puede ser que yo sea realmente un antisemita, pero no prejuzgo a un judío por su condición religiosa o étnica, pero sí rechazo absolutamente el lobby sionista y todo el poder israelí que actúa como una brutal mordaza para la inteligencia de todos los individuos del mundo. El Estado de Israel es un Estado ilegal. Su creación fue un atentado a la ley internacional existente y un atentado contra el pueblo palestino de tal calibre que justifica de por sí la destrucción de ese Estado.

El crimen de ser judío es inexpiable. En el fondo, piensan que nadie es antisemita porque nadie es nazi.

“Yo no pinté en la pared ‘mueran los judíos’, sino ‘mueran los sionistas’”, declaró un piquetero. “¿No es lo mismo?”, le señaló el periodista. Y el piquetero respondió: “Bueno, es lo mismo, pero ahora se dice así” (en un diario de la capital argentina).

La anécdota de Albiac los define con precisión. Es, reitero, lo que se llama la “nueva izquierda”, que se jacta de un antisionismo que no es más que el rostro *new look* del viejo antisemitismo tradicional, un cuerpo travestido

para disimular los “nuevos protocolos de los sabios de Sión”, una fachada ideológica para un desprecio inicialmente religioso, pero que cubre varios estancos. Aquellos que Finkelkraut llama “*antisemitas simpáticos*” o que, reitero, podrían ser titulados “los antisemitas de buena conciencia”; es decir, aquellos que han cambiado el destinatario de su odio: ya no tanto el judío individualmente como el Estado de los judíos, al que es más cómodo atacar sin tener escrúpulos mentales. Una “nueva izquierda” que pone a Israel como el peligro más terrible de la humanidad (señalan que más del 50 por ciento de los encuestados en Holanda, en Austria, en Alemania -en los países árabes llega al 80 por ciento- marca este peligro como el mayor: Israel será la responsable de una tercera guerra mundial).

En un continente como el europeo, que tiene más de 30 millones de musulmanes y, entre ellos, una proporción significativa de fundamentalistas, se señala a un Estado bastante más pequeño que Suiza, treinta veces más pequeño que España, como el peligro mayor para la humanidad y el que ha sufrido el mayor número de condenas de las Naciones Unidas, más que el resto de los países juntos.

Cualquiera sea el conjunto de racionalizaciones que acumulen, lo real es que se trata de judeofobia, de cuestionar a los judíos vivan donde vivan y habiten el Estado que habiten. En la concepción de muchos ser judío y ser ciudadano de Israel es lo mismo y la condena es hacia el pueblo judío en general, cosa que coincide con varios idiomas árabes, donde no existen dos palabras para distinguir ser judío que ser ciudadano de Israel. A veces he pensado que se trata de una indistinción esencialmente válida.

Soy un judío argentino enemigo de todos los nazismos, de toda doctrina engeguedada por los maniqueísmos de siempre, enemigo de los desafueros de los prepotentes y las iniquidades de los poderosos, enemigo -obviamente- de todo ser humano que empuje a una mujer embarazada a la cámara de gas o a las aguas del Río de la Plata porque estos hechos a nada se parecen, no sólo porque nada es lo mismo que nada (según aquel pensamiento de Vladimir Jankélévitch) sino porque para un judío argentino “nada” es lo mismo que Auschwitz y “nada” es lo mismo que el Río de la Plata. Porque alguien ha muerto en mi lugar, alguien gritó cuando era profanada su vida en mi nombre, alguien recibió en su cuerpo los golpes que me estaban destinados, alguien respiró Zyklon B mientras yo jugueteaba en la campiña de mi provincia, alguien lamía las botas de un depredador con mi propia lengua.

Yo era un gaucho argentino, pero mis espuelas estaban hechas con la Estrella de David. Es decir, ni era como todos ni todos eran como yo. Y no se trataba de un acto de autoafirmación ni de perplejidad, sino de un

decreto de la sangre que no pude (ni quise) eludir. Un decreto de la sangre que me llevó a ponerme al lado de aquellos que luchaban por un mundo mejor, quizás amparado por lo que Alberto Sucasas llama “*la esperanza mesiánica*”.

Un decreto de la sangre que instaló en mi ya conmovida existencia un tercer exilio en esta España que tolera, pero no comprende. Una España que oculta el rostro cotidiano de un antisemitismo larvado (y muchas veces, explícito) bajo el manto de una democracia solidaria. Una España que no sabe (y no quiere saber) cuáles son las verdaderas circunstancias que se viven en Medio Oriente, sumisa a un mandato irracional y ominoso: pase lo que pase, Israel es culpable. Y los que defendemos su derecho a una existencia soberana, cómplices fascistas. Otra vez en la historia se repiten las mismas palabras, los mismos gestos, las mismas proclamas. Y las mismas ignorantes certezas.

Termino con el recuerdo que Alejandro Baer trae de Maurice Halbwachs, quien acuñó el término “*memoria colectiva*” y fue asesinado en el campo de concentración de Buchenwald. Alex cita a Pierre Bourdieu, quien escribe:

La empresa científica que fue interrumpida por la muerte de un sabio como Maurice Halbwachs espera de nosotros su continuación. No se trata de celebrar a los héroes desaparecidos. Se trata más bien de retomar el combate allí donde lo dejaron, y eso sin olvidar la violencia que los redujo, que también deberá ser analizada.

Para concluir, dos verbos que valen para todos nosotros y en cualquier circunstancia: persistir y continuar.

Recuerdo aquellas palabras de Manuela Fingueret: “¿Será esto ser judío? ¿Persistir, renacer, evocar, reinventar?”.

Sobre el mito del crimen ritual

A un siglo del “Proceso Beilis”

Moisés Kijak*

La capacidad mitopoyética comienza probablemente en los albores de la humanidad y parece nunca agotarse. Todo mito no surge en un vacío, sino que se apoya en anteriores y se genera disparado por razones de diversa índole. De allí la necesidad de recurrir, para su comprensión integral, a todas las ciencias del hombre.

En el presente trabajo me he de referir a uno de estos mitos y a algunas de sus vicisitudes.

El “Proceso Beilis”

Aun hoy en día se acusa a los judíos de cometer crímenes con fines rituales. Dicha imputación sigue vigente tanto en su versión original -para utilizar la sangre de cristianos para fabricar la *matzá* (el pan ázimo)- como en variantes apenas alejadas de la misma.

Dentro de las innumerables acusaciones de este tipo que se hicieron hasta ahora, el Proceso Beilis ocupa un lugar privilegiado: fue el último juicio por un crimen ritual escenificado oficialmente por la Justicia de la Rusia zarista, entre los años 1911 y 1913, en Kiev.

Mendl Beilis, un empleado de la fábrica de ladrillos Zaitsev, en un suburbio de esa ciudad, fue acusado de haber asesinado con fines rituales a Andrei Yushchinsky, un niño cristiano de 13 años cuyo cuerpo, con múlti-

* Médico psicoanalista.

ples heridas de cuchillo, fue hallado en una cueva el 20 de marzo de 1911, en vecindad de esa factoría.

Las primeras pericias médicas constataron que se trataba de un simple crimen. El jefe de la Policía Criminal, Nikolay Krasovsky, y el investigador jurídico Fenenko afirmaron que Yushchinsky había sido asesinado por una banda de ladrones profesionales, cuya jefa era Vera Cheberyak. Éstos sospechaban que el niño los había delatado a la policía. A la misma conclusión había llegado la investigación realizada por el periodista ruso Brazil Bruschkovsky, y fue ratificada por una serie de testigos durante el proceso.

Pero las organizaciones de extrema derecha, como la Federación del Pueblo Ruso -también llamada “Centurias negras”-, se aferraron al “caso Yushchinsky” para escenificar una acusación de crimen ritual. Comenzaron una campaña difamatoria contra los judíos en la prensa, y la fracción derechista en la Duma presentó una interpelación, afirmando que los éstos asesinaron a Yushchinsky para utilizar su sangre. El gobierno rápidamente se puso de su lado y el ministro de Justicia, Scheglovitov, designó como investigadores a sus agentes de extrema derecha.

El 22 de julio de 1911, Mendl Beilis fue arrestado y, luego, oficialmente acusado de haber cometido dicho crimen. Durante los dos años y medio de su confinamiento, la prensa monárquica (como *Narodnaia Volia* -La voluntad del pueblo- y otras publicaciones) desencadenó una campaña antisemita y un llamado casi explícito a realizar *pogroms*.

La acusación contra Beilis desató tremendas protestas contra el gobierno zarista, tanto en la misma Rusia como en el resto del mundo, no sólo entre los círculos radicales y liberales, sino también en algunos monárquicos (como por ejemplo, el diario *Kielvanin* y su redactor Schulgin). Por iniciativa de Maxim Gorky, Vladimir Korolenko, Alexander Blok, Alexander Kuprin, Vladimir Vernadsky, Mykhailo Hrushevsky, Pavel Milyukov, Alexander Koni y otros se emitió una enérgica protesta (“A la sociedad rusa”, a fines de 1911), a la cual se adhirieron prestigiosos escritores, científicos y activistas políticos, contra la acusación de que los judíos habían cometido un crimen ritual.

Una especial conmoción despertó el proceso en el mundo judío, y 813 rabinos elevaron una condena contra esta nueva acusación.

Un gran movimiento se desarrolló también en el extranjero, en los diferentes círculos de intelectuales y políticos, en el cual participaron desde el líder socialista francés Jean Jaures hasta el dirigente conservador inglés y primer ministro Andrew Bonar Law. En Francia, entre quienes firmaron

la protesta se encontraba Anatol France. En Alemania lo hicieron Gerhard Hauptmann, Franz Brentano, Friedrich Delitzsch y otros.

Una serie de prominentes teólogos de Europa, entre los que se encontraba el profesor Hermann Strack, gran conocedor del *Talmud*, demostraron con diferentes escritos la falsedad de la leyenda del crimen ritual. En los Estados Unidos, 74 prominentes sacerdotes, representantes de todas las iglesias cristianas, se dirigieron en octubre de 1912 al zar con una petición para que anularse la absurda acusación contra los judíos.

El juicio contra Mendl Beilis comenzó el 25 de septiembre de 1913, en el Juzgado de Kiev, y se prolongó durante 34 días. El gobierno ni siquiera ocultó que había organizado dicho proceso con la finalidad de demostrar la veracidad de las diabólicas costumbres atribuidas a los judíos. El ministro Scheglovitov, desde San Petesburgo, dictaba las directivas al fiscal Vipper.

Como acusadores civiles presentaron al diputado de la Federación del Pueblo Ruso Zamislovsky y al abogado Schmakov, ambos conocidos antisemitas. Por el mismo bando declararon también los expertos oficiales: el psiquiatra de Kiev, el profesor Ivan A. Sikorsky; el profesor Dmitry K. Kosorotov y el cura católico Justinas Pranaitis, de Tashkent, conocido por su libro antisemita *El Talmud desenmascarado* (1892), donde sostenía que "*los viejos tratados judíos recomiendan (...) el uso de sangre cristiana*". Especialmente escogidos fueron los doce miembros del jurado, siete de los cuales eran miembros de las "Centurias negras" y no se encontraba algún intelectual.

Beilis estuvo representado por los más reconocidos juristas de Moscú, San Petesburgo y Kiev: Vasily Maklakov, Oscar Gruzenberg, N. Karabchevsky, A. "Sasha" Zarudny y D. Grigorovitch-Barsky. Los profesores Troitskij, Kokovtsov y Tijomirov, prominentes semitólogos rusos, hablaron en apoyo de Beilis, elogiando los valores judíos. Durante el juicio se unieron a la defensa los conocidos psiquiatras rusos Pavlov, Bechtereve, Kadian y Karpinsky. El profesor del Seminario Teológico de Kiev, Alexander Glagolev, afamado filósofo cristiano ortodoxo, afirmó que "*la Ley de Moisés prohíbe derramar sangre humana y el uso en general de cualquier tipo de sangre en los alimentos*". El reconocido y respetado rabino de Moscú, Yakov Mazeh, en un largo y detallado discurso, citando pasajes de la *Torá*, el *Talmud* y muchos otros textos, demolió los testimonios de la acusación de los supuestos expertos. Demostró que Justinas Pranaitis era incapaz de entender siquiera una sola página del *Talmud*.

El 28 de octubre de 1913 dio a conocer el jurado su veredicto, declarando que Mendl Beilis era inocente en lo que al asesinato de Andrei

Yushchinsky respecta, aunque sostuvo que el crimen sí tenía un carácter ritual.

La liberación de Beilis fue considerada por todos, incluso los grupos de derecha, como un gran fracaso del gobierno zarista.

Exactamente como lo fue el Proceso Dreyfus en Francia, también la de Beilis fue una causa orquestada por un gobierno y la sentencia a favor del acusado fue un golpe moral.

Inmediatamente después de su liberación, Mendl Beilis emigró a Palestina, entonces una provincia del imperio turco, donde permaneció durante ocho años, radicándose luego en los Estados Unidos, donde falleció en 1934, a la edad de 61 años.

Como testimonio de sus años de detención dejó escrito su libro *Di geshikhthe fun mayne laydn* (La historia de mis sufrimientos).¹

El escritor Bernard Malamud publicó en 1966 *The fixer*,² una historia novelada del juicio a Beilis, que mereció el premio Pulitzer. La misma fue llevada en 1968 al cine, con Alan Bates como primer actor.

Sobre el crimen ritual

El universo y la estupidez humana no tienen límites, aunque lo dudo respecto al universo.

ALBERT EINSTEIN

Con este nombre se designa a un conjunto de acusaciones, basadas en fabricadas mentiras, destinadas a intensificar creencias populares respecto a la supuesta proclividad asesina de los judíos y su avidez por la sangre de los cristianos, basada en la concepción de que ellos odian a estos últimos y al resto de la humanidad. Se los acusa de asesinar a no judíos -especialmente, cristianos- con el objeto de utilizar su sangre para la confección de las *matzot* (panes ázimos) para la festividad de *Pésaj* y otros rituales. Se basa también en la idea delirante de que los judíos no son seres humanos y necesitan de esta sangre para aparentar ser como los demás. Junto con la profanación de las hostias y el envenenamiento de los pozos de agua, la acusación de crimen ritual fue la causa de numerosos juicios y matanzas desde la Edad Media hasta nuestros días.

El origen de dicha creencia se remonta a tiempos inmemoriales y se vincula con los mitos respecto a la sangre en general y a la humana en

¹ Beilis, Mendl. *Di geshikhthe fun mayne laydn*. New York, 1925.

² Malamud, Bernard. *The fixer*. New York, Farrar, Straus & Giroux, 1966.

particular. En todas las culturas existe la convicción de que posee poderes mágicos.

Aun en la época de la dominación griega se culpaba a los judíos de dichas prácticas. Fue Filón de Alejandría, a principios de nuestra era, quien refutó, en su obra *Contra Apionem*, dicha acusación hecha por el pensador grecoegipcio Apión. También los cristianos, en los primeros siglos de su existencia, fueron víctimas de dicha acusación.

Las historias sobre supuestos crímenes rituales se originaron en Inglaterra, siendo la primera de la cual se tiene registro la de William de Norwich, en el año 1114. Ésta fue seguida de feroces persecuciones. Dicha acusación se repitió, también en Inglaterra, en el año 1225. Se cuenta que la supuesta víctima, conocida desde entonces como san Hugh de Lincoln, fue crucificada, y después de su muerte, su cuerpo fue removido de la cruz y acostado sobre una mesa, donde su abdomen fue abierto y sus entrañas, removidas para algún oculto propósito, tal como una adivinación ritual. Diecinueve judíos, acusados del supuesto crimen ritual, fueron ejecutados. Ambos niños fueron canonizados.

Por lo general, dicha acusación seguía el siguiente patrón: un niño, generalmente un varón que aún no había alcanzado la pubertad, era secuestrado o -a veces- comprado y conducido a un lugar oculto (la vivienda de un miembro prominente de la comunidad judía, una sinagoga, un sótano, etc.), donde se lo mantenía hasta el momento de su sacrificio. La organización del mismo incluía la participación de judíos de distintos lugares y la preparación de instrumentos de tortura y ejecución.

Los sacrificios, según las leyendas, solían llevarse a cabo de noche. Se formaba un tribunal, y al niño, generalmente desnudo, atado y amordazado, se lo condenaba a muerte. Durante ese juicio se supone que se le infligía una serie de torturas (por lo general, las mismas que la Inquisición usaba en la realidad), mutilaciones, golpes de todo tipo, insultos y burlas. Finalmente se lo ataba o clavaba a una cruz. Cuando ésta se erigía, la sangre que manaba de las heridas era recogida en recipientes. Finalmente, el niño perecía por un arma punzante que le atravesaba el corazón. Distintos eran los usos del cuerpo, generalmente con fines mágicos. Mientras que en las primeras historias el énfasis estaba puesto en el asesinato del niño, en las siguientes se centraba en la obtención de la sangre con fines rituales.

De las numerosas acusaciones seguidas de juicios sólo citaré la de Simón de Trento, un niño de 2 años canonizado en el año 1588 por el papa Sixto IV. Entre los supuestos victimarios, quince fueron quemados vivos en la pira.

Transcribo la opinión del historiador Gustavo Perednik:

El Jueves Santo un niño llamado Simón desapareció, y al poco tiempo su cadáver fue encontrado al lado de la casa del jefe de la comunidad israelita. Todos los judíos, hombres, mujeres y niños, fueron arrestados. Diecisiete de ellos fueron sometidos a torturas durante quince días, después de los cuales terminaron por “confesar”. Uno de los judíos murió debido a los tormentos, seis fueron quemados en la hoguera y a los dos que aceptaron convertirse se los estranguló. Al principio el Papa Sixto IV detuvo los procedimientos judiciales, pero en 1478 su bula ‘Facit nos pietas’ aprobó el juicio. La propiedad de los judíos ejecutados fue confiscada y a partir de entonces, los judíos tuvieron prohibida la residencia en Trento (hasta el siglo XVIII tenían aún prohibido el paso por la ciudad). El niño Simón fue beatificado.³

Su estatus de santo fue abolido en 1965 por el papa Pablo VI, durante el Concilio Vaticano Segundo, y los supuestos hechos declarados una leyenda.

Los cuentos de Canterbury es una colección de relatos escritos al final del siglo XIV por Geoffrey Chaucer.⁴ Uno de ellos, “El relato de la priora”, se refiere a un niño de 7 años, criado por su madre viuda, con la finalidad de reverenciar a la Virgen María. Cada día que iba a la escuela, atravesando la calle de los judíos, cantaba el himno *Alma Redemptoris Mater*. Los judíos no toleraron eso y decidieron asesinarlo, y una vez realizado el crimen, escondiendo su cuerpo. Su madre encontró sus restos, que comenzaron milagrosamente a cantar *Alma Redemptoris*, y siguieron haciéndolo durante su velorio. Los judíos fueron condenados a ser arrastrados por caballos salvajes y luego ahorcados. El relato de la priora finaliza mencionando a san Hugh de Lincoln, otro niño supuestamente asesinado por los judíos con fines rituales.

De los juicios más recientes, uno que conmocionó al mundo fue el que se refiere a un cura católico, el padre Thomas, superior de la casa de los Capuchinos en Damasco, a quien se lo encontró muerto el 5 de febrero de 1840, en la capital siria, junto con su sirviente musulmán. Los judíos locales fueron inmediatamente acusados de haber asesinado a ambos con la intención de utilizar su sangre para hacer los panes ázimos. Varios fueron detenidos y torturados. Algunos de ellos murieron después de haber “confesado” durante las torturas.

Los judíos británicos se movilizaron rápidamente, encargándole a sir Moses Montefiore, uno de sus líderes, que intercediera para rescatar al res-

³ http://neguevandme.blogspot.com/2008_09_01_archive.html.

⁴ Chaucer, Geoffrey. *The Canterbury tales*. Oxford, Oxford University Press, 1996.

to de los acusados. Muchos gobiernos tomaron una firme postura, atacando tan absurda acusación y logrando la liberación de los judíos que aún permanecían presos.

Frecuentemente, los papas y grandes autoridades eclesiásticas consideraban falsas dichas acusaciones. A pesar de ello, la creencia estaba tan arraigada que llevaba a las masas a ejecutar horribles masacres.

Queda como gran interrogante por qué tales acusaciones aparecieron precisamente en el siglo XII y se mantuvieron desde esa época hasta la actualidad. En el próximo apartado me ocuparé de ello.

Las circunstancias históricas

Es imposible comprender el porqué de la reaparición con tanta frecuencia de este mito -la acusación de crimen ritual contra los judíos y las terribles matanzas que la acompañaban- sin acudir a la ayuda de todos los elementos que las ciencias del hombre pueden brindarnos. El estudio de los múltiples factores políticos, económicos, sociales, psicológicos, etc., nos ayudará a comprender en las causas que hicieron posible que dichas delirantes imputaciones aparecieran con tal intensidad y asiduidad en el siglo XII y se mantuvieran hasta el día de hoy.

En los párrafos siguientes sólo me ocuparé de las circunstancias históricas que precedieron a los libelos de sangre, aunque reitero que no fueron sus únicas causas.

El rechazo hacia los grupos minoritarios nacionales, étnicos, políticos, de clase o de cualquier otra naturaleza, a quienes se considera diferentes a la compacta mayoría, siempre ha existido y sigue vigente, y los perseguidores han fabricado argumentos para justificar dichas conductas agresivas. La intensidad y características de dicho repudio varían de acuerdo a diversas circunstancias, siendo no una, sino un conjunto de causas las que concurren en su aparición y mantenimiento. Se puede, a grandes rasgos, sostener que sigue una escala ascendente, que comienza con el hablar mal de dicho grupo, pasando por su aislamiento, segregación y agresión física hasta llegar a su expulsión y/o eliminación parcial o total.

La acusación de que los judíos cometen crímenes rituales tiene muchos antecedentes, basados en creencias de tipo religioso ("El pueblo deicida", acusación que recién el Vaticano levantó en el año 1965) y motivos económicos, políticos (los judíos serían tanto peligrosos comunistas como ávidos capitalistas) o enteramente fantaseados ("Los judíos quieren dominar al mundo", argumento central de *Los protocolos de los sabios de Sión*). No es mi intención adentrarme en el estudio de dichas causas, ya que desbor-

darían los límites de mi trabajo, pero quiero referirme especialmente a una de ellas, que a mi entender jugó un papel importantísimo en el resurgimiento y la intensificación de la creencia respecto a la avidez de los judíos por la sangre de los cristianos. Es por ello que me extenderé en uno de los capítulos más terribles de la historia del pueblo judío: las Cruzadas.

Con el nombre de “cruzados” se denomina a los cristianos que se unieron a los movimientos que, desde fines del siglo XI, tuvieron como finalidad dirigirse a Tierra Santa y liberar el Santo Sepulcro, Jerusalem y todo el país de manos de los mahometanos. Fueron cinco las Cruzadas, aunque con ese nombre también se denominan a otros movimientos. En la historia judía se las recuerda como las persecuciones y masacres más horrendas que el pueblo sufrió.

La primera Cruzada comenzó su marcha en el norte de Francia, en el año 1096. A los caballeros organizados se les unieron masas populares, fanatizadas de tal manera que antes de llegar a Tierra Santa se propusieron exterminar a los supuestos enemigos internos del cristianismo -es decir, a los judíos-, a pesar de que el emperador Henry IV, príncipes y obispos explícitamente habían prohibido dañarlos, bajo la amenaza de excomunión y penas aún peores.

Estas masas atacaron todas las ciudades del norte de Francia, Alsacia, el oeste de Alemania y especialmente las comunidades de Spayer, Worms, Maguncia, Colonia, Regensburg, Praga y otras poblaciones. Tuvieron lugar las terribles matanzas conocidas en la tradición judía como las “*Gzeirot TaTNaV*” (4.856, según el calendario judío), que se extendieron prácticamente a todas las poblaciones a orillas del Rin. Muchos condes y obispos quisieron salvar a los judíos, pero las turbas también asaltaron las fortalezas donde trataban de protegerlos. La mayor parte de las víctimas se negó a convertirse al cristianismo, por lo que pereció “Santificando el Nombre de D’s” (*Al Kidush Hashem*). En Tréberis, algunos aceptaron el bautismo para salvar sus vidas, pero luego volvieron todos al judaísmo.

Se calcula que durante dichas masacres murieron 50.000 judíos. Muchas plegarias y lamentaciones que desde entonces se recitan en fechas especiales (el 9 de *av*, por ejemplo, cuando se recuerda la destrucción del primero y segundo Templos de Jerusalem) fueron escritas en esa época, recordando a los mártires.

Cuando el emperador Henry IV, que en ese momento se encontraba en Italia, volvió a Alemania, lamentó las matanzas y ordenó que todo judío que se había convertido forzosamente y quería volver a sus orígenes podía hacerlo.

A estas matanzas realizadas por los Cruzados en Europa hay que sumarles las que realizaron en Tierra Santa, especialmente en Jerusalem, donde se calcula que 20.000 judíos fueron masacrados. Los que se congregaron en sinagogas fueron quemados vivos.

La Segunda Cruzada (1146) también ocasionó miles de víctimas.

La tercera comenzó en el año 1190. En su transcurso, las primeras víctimas fueron los judíos de Inglaterra, especialmente los de Lynn, Norwich y Stamford. En York, toda la población se refugió en la Torre Cliffords, una de las fortificaciones de la ciudad. Los antisemitas aislaron a los judíos durante diez días hasta preparar el ataque, pero éstos prefirieron suicidarse en masa, junto con su rabino, Iom Tov ben Itzjak, antes que caer en manos de sus perseguidores.

La así llamada Cruzada de los Pastores (1320) tuvo resultados funestos para los judíos de Francia.

Las matanzas de los cruzados tuvieron un terrible efecto permanente sobre la vida de los judíos. Grandes comunidades fueron enteramente aniquiladas. Los sobrevivientes quedaron sometidos bajo la "protección" del rey y los duques, pero en realidad permanecieron, durante el transcurso de la Edad Media, en un estado de desprotección casi total. La vida judía en Alemania quedó muy limitada. El norte de Francia y la Alemania occidental, que hasta entonces eran el centro del judaísmo, perdieron su importancia. Los judíos comenzaron a emigrar a los países eslavos, especialmente a Polonia, que con el tiempo se transformó en el centro del judaísmo.

La que más sufrió los terribles efectos de las Cruzadas fue la comunidad de la Tierra de Israel, que existía desde tiempos remotos: la aniquilaron totalmente. De aquella época provienen diversos rituales, entre ellos la incorporación de la plegaria *Av Ha-rajamim* (Padre Misericordioso), incorporada al *Sidur* (ritual de oraciones), en la cual se honra a los mártires. Además, se escribieron diversas crónicas que relatan lo sucedido.

Intento de explicación

Volvamos a estos dos grandes interrogantes: ¿por qué tales acusaciones aparecieron con tal intensidad y asiduidad en el siglo XII?, ¿por qué se mantuvieron, propagaron e incrementaron hasta la actualidad?

El antisemitismo se remonta (al igual que todo odio contra grupos diferentes al mayoritario y dominante) a la época en que los judíos eran una minoría dominada. Sin embargo, tomó características especiales a partir del siglo XII, marcando, en su intensidad y características, un antes y un

después. Muchas pueden ser las causas, pero es imposible encontrar una respuesta apropiada sin tener en cuenta los efectos psicológicos que las masacres perpetradas por los cruzados tuvieron inconscientemente sobre los victimarios y sus descendientes.

Quien mejor responde a estos interrogantes es Marcos Aguinis en su artículo “El judío y lo siniestro”.⁵ Opina que las horribles matanzas generaron en las masas asesinas y en los que aprobaban dichos horrores la fantasía respecto al “*peligro, la amenaza, el miedo a la retaliación*” de las víctimas. Según este autor, la convicción de que las víctimas y los sobrevivientes se vengarían con la misma saña con la que fueron realizados los horribles crímenes llevó a crear una imagen demonizada del judío: “*cuanto más se lo aplasta, más crece la sensación de peligro y amenaza que representa, ya que, para que el espíritu de los muertos no se vengue a través de ellos, hay que liquidar a los judíos aún vivos*”.

La proyección es un mecanismo de defensa inconsciente que lleva a atribuir al otro aspectos indeseados de uno mismo. Se da tanto a nivel individual como grupal. Al calificar a los judíos como ávidos de sangre inocente no hacían más que proyectar en ellos no sólo los horribles crímenes cometidos contra inocentes judíos, sino que esa imagen demoníaca (recuérdese a Shylock, ávido por la libra de carne, o las caricaturas que mostraban a los judíos con cuernos y cola, mientras estaban realizando sus supuestos crímenes) justificaba e incitaba a repetir las matanzas. Estas últimas eran una defensa contra la reencarnación de Satanás.

Se define a la idea delirante como una concepción equivocada, inmutable, ya que resiste todo esclarecimiento y condiciona la conducta. La delirante idea de que las víctimas necesitaban y se proponían utilizar sangre cristiana intensificaba aún más la preexistente imagen del judío como un monstruo ávido de sangre, ansioso de infligir la mayor cantidad de daños y humillaciones a los cristianos. Dicha convicción era el motor que impulsaba y justificaba la persecución de los judíos y, luego, su aniquilamiento, dando por sentado, inconscientemente, que las víctimas querían vengarse por toda la sangre que de ellas se había derramado.

Así lo entendieron los pensadores judíos de la Edad Media: “*Ustedes nos acusan de tan infame crimen para tener justificativos para seguir derramando a raudales nuestra propia sangre*”.⁶

El asesinato de judíos, seguido de un temor inconsciente a que éstos,

⁵ Aguinis, Marcos. “El judío y lo siniestro”, en: *Revista de Psicoanálisis*. Vol. 44, Nº 3. Buenos Aires, Asociación Psicoanalítica Argentina, 1987.

⁶ *Séfer Nitzajón Iashán*. Siglo XIII.

transformados en demonios, se venguen necesitando sangre cristiana, que a su vez llevaba a perseguir y asesinar a dichos demonios no era un simple círculo vicioso. La imagen satánica de los judíos, que aún hoy se puede observar en la fachada de antiguas catedrales, se acrecentaba y actuaba como un factor contaminante que incrementaba en otros el antisemitismo latente y que, en el mejor de los casos, llevaba a adoptar una postura pasiva y cómplice en otros grupos humanos, que observaban dicha persecución y respondían con indiferencia o justificándola. Es el famoso "por algo será" o "algo habrán hecho". La otra postura cómplice es la de negar la existencia de tales persecuciones. Valga como ejemplo vigente en la actualidad las cada vez más frecuentes declaraciones de estadistas o pseudohistoriadores que niegan el Holocausto.

De más está decir que el aparato de propaganda puesto en marcha por los perseguidores, y que por desgracia es muy exitoso, lleva a un aislamiento de las víctimas, incrementando aún más su estado de indefensión. Es lo que sucedía con la sistemática oposición a prestarles ayuda a las víctimas del nazismo, desde el rechazo a aumentar la cuota de inmigración de los judíos que aún podrían haberse salvado hasta la negativa a bombardear las líneas férreas que condujeron a centenares de miles a los campos de exterminio.

A modo de conclusión

En un modesto cementerio de Kiev, no lejos de Babi Yar, el tristemente famoso sitio donde el 29 y 30 de septiembre de 1941 los nazis, en un simple operativo, asesinaron a 33.771 judíos, se encuentra muy bien conservada la tumba de Andrei Yushchinsky.

Se ha construido sobre la misma un techo de madera, al cual se lo mantiene bien pintado. Después de la caída de la Unión Soviética, una nueva inscripción se le ha añadido: "*Andrei Yushchinsky, asesinado en 1911 por los judíos con fines rituales*". Para muchos sigue siendo un lugar de peregrinaje, ya que Yushchinsky sigue siendo considerado un santo por muchos cristianos ortodoxos.⁷

Si bien el de Beilis ha sido el último juicio, no por ello ha sido la última inculpación.

Los nazis utilizaron la acusación de crimen ritual al servicio de su propaganda antisemita. Revivieron viejas acusaciones e instituyeron juicios

⁷ Pfeffer, Anshel. "Ukraine: why we should worry", en: *The Jewish Chronicle*. London, 18/12/08.

en los territorios bajo su control: en Memel, en 1936; en Bamberg, en 1937; y en Velhartice, Bohemia, en 1940. El 1º de mayo de 1934, el periódico *Der Stuermer*, dirigido por Julius Streicher, publicó un número especial ilustrado dedicado al libelo de sangre, en el cual participaron científicos alemanes que se pusieron abiertamente al servicio del nazismo.

A un año de la finalización de la Segunda Guerra Mundial tuvo lugar el *Pogrom* de Kielce, Polonia. Éste fue el producto de un salvaje estallido de violencia contra la comunidad judía de dicha ciudad, que consistía en un pequeño grupo de sobrevivientes del Holocausto congregados en una casa comunal. El 4 de julio de 1946, una turba de gente del pueblo y funcionarios de la República Popular de Polonia, siguiendo la falsa acusación de un supuesto secuestro de un niño cristiano, Henryk Błaszczyk, que tenía como finalidad el cometer un crimen ritual, atacó durante todo el día a dichos judíos, asesinando a cuarenta de ellos. La Corte polaca juzgó a un grupo de los victimarios y condenó a muerte a nueve de ellos.

No fue el único de los *pogroms* llevados a cabo en la Polonia de posguerra, pero fue el que más conmocionó a los sobrevivientes del Holocausto y los impulsó a abandonar la tierra donde sus antepasados habían vivido durante un milenio.

Nuestro medio tampoco está libre de acusaciones de crimen ritual. Como ejemplo transcribo la siguiente noticia aparecida en Internet:

*Alfredo Guereño, quien fuera segundo de Alejandro Biondini y que, según la organización, habría sido secuestrado el 9 de julio de 1987 (día de la fiesta hebrea llamada Seida-Amaphesmeias) por un comando judío que lo torturó, le cercenó un brazo y arrojó su cuerpo por el hueco de un ascensor desde un noveno piso. Fue un crimen ritual judío. Al cuerpo le habían sacado toda la sangre y pocos días después, el Obelisco apareció manchado con sangre en su cúspide; es decir, los judíos circuncidaron el Obelisco.*⁸

Una versión actual, modernizada, pero que fácilmente deja traslucir su origen es la noticia aparecida en un diario de Ucrania, que con ligeras variantes se repite con frecuencia y cuyo contenido inculpa a los israelíes o al Ejército de Israel.

Transcribo el artículo publicado por la periodista Lily Galili en el diario *Haaretz* de Tel Aviv:

⁸ En: http://es.wikipedia.org/wiki/Partido_Nuevo_Triunfo.

Académico ucraniano: Israel importó 25.000 niños para utilizar sus órganos.

Los judíos e Israel se han transformado en un argumento mayor ante las próximas elecciones presidenciales en Ucrania.

Israel cosecha órganos en Ucrania y otras historias antisemitas y antiisraelíes aparecen en diversos espacios de la web en Ucrania, acusando a Israel de haber llevado a 25.000 niños a su país en los dos últimos años, para utilizar sus órganos.

La acusación, que ha sido hecha por un profesor de filosofía y escritor en una conferencia pseudoacadémica en Kiev realizada hace 5 días, es la más reciente expresión de una ola antisemita en este país. Aparece unos meses después de que un tabloide sueco alegó que soldados de las Fuerzas de Defensa de Israel mataron a civiles palestinos para aprovechar sus órganos.

Los judíos, Israel y el antisemitismo se han transformado en motivos mayores en la campaña presidencial en Ucrania. Algunos dirigentes hacen declaraciones antisemitas y otros las condenan. Algunos candidatos, incluyendo a un judío y a otro a quien sus rivales acusan de serlo, imputan a un tercer rival -la primera ministra Yulia Tymoshenko- el utilizar el antisemitismo en la campaña.

"El sistema político de Ucrania es una parodia de la democracia", ha dicho el rabino principal de Rusia, Berel Lazar.⁹

En tiempos modernos, el gran pensador Ahad Ha-Am (Asher Hirsch Ginsberg, 1856-1927) encontró "cierto consuelo" en la acusación de crimen ritual porque podía servir como una defensa espiritual contra la influencia negativa en la autoestima frente al consenso general hostil.

Esta acusación es el único caso en el cual la aceptación de una idea respecto a nosotros mismos no nos hace dudar de que todo el mundo puede estar equivocado y nosotros tener la razón, ya que está basada en una mentira absoluta y que ni siquiera puede ser sostenida como una inferencia partiendo de un hecho particular y generalizándolo. Cada judío que ha sido criado entre judíos conoce como un hecho irrefutable que no existe ni un solo individuo que beba sangre humana con fines religiosos [...]. Que el mundo diga lo que quiera sobre nuestra inferioridad moral: nosotros sabemos que sus ideas se apoyan en una lógica vulgar y que no tiene base real científica alguna [...]. Pero ustedes preguntan, ¿es posible que todos estén equivocados

⁹ Galili, Lily. "Ukraine academic: Israel imported 25,000 kids for their organs", en: *Haaretz*, Tel Aviv, 3/12/09.

*y los judíos estén en lo cierto? Sí, es posible: la acusación de crimen ritual prueba que es posible. Aquí, ven ustedes, los judíos tienen razón y son enteramente inocentes.*¹⁰

Bibliografía

- Aguinis, Marcos. "El judío y lo siniestro", en: *Revista de Psicoanálisis*. Vol. 44, Nº 3. Buenos Aires, Asociación Psicoanalítica Argentina, 1987.
- Beilis, Mendl. *Di geshikhte fun mayne laydn*. New York, 1925.
- Chaucer, Geoffrey. *The Canterbury tales*. Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Dubnow, Shimon. *Di velt-geshijte fun idishn folk* (Historia universal del pueblo judío). Buenos Aires, Cultur-Congress, 1956.
- Encyclopædia Britannica*. Chicago, Encyclopædia Britannica, 1982.
- Encyclopædia Judaica*. Jerusalem, Keter, 1972.
- Galili, Lily. "Ukraine academic: Israel imported 25,000 kids for their organs", en: *Haaretz*. Tel Aviv, 3/12/09.
- Viner, Maks. *La vida judía en Alemania y Austria*. New York, Allgemeine Entziklopedie, Idn D, Dubnow fond, 1950.

¹⁰ Ha-Am, Ahad. "Selected essays (1962), 203-4", en: *Encyclopædia Judaica*, op. cit., T.4, pág. 1.128.

Testimonio, palabra y silencio: análisis del relato de Auschwitz

Mercedes Cabrera Castilla*

*Quando todo ha oscurecido
reina el esclarecimiento sin luz
que anuncian ciertas palabras.*

MAURICE BLANCHOT

La reconstrucción de la experiencia de los prisioneros en los campos de concentración nazis durante la Segunda Guerra Mundial dependió, casi exclusivamente, del relato de los sobrevivientes. Si bien los libros de memorias se comenzaron a publicar a los pocos años de terminada la contienda, recién en los años sesenta y setenta se registró un auge de este tipo de literatura y los historiadores comenzaron a considerar a aquellos testimonios como una pieza clave para una historiografía sobre el tema. De hecho, gran parte de estas autobiografías tienen un valor más histórico-documental que literario. A pesar de que resulta indiscutible la importancia de este tipo de material para la reconstrucción de la historia, la atribución de responsabilidades, la comprensión de la ambición del proyecto nazi y el conocimiento de la vida dentro de los campos, en este trabajo se abordará el estudio del testimonio ya no desde su rasgo más característico -es decir, su valor histórico y jurídico-, sino más bien desde

* Redactora académica, recibida en el Instituto de Letras "Eduardo Mallea". Estudiante de Filosofía (UBA).

su valor lingüístico y su inevitable entramado con implicancias éticas y epistemológicas.

Si bien los relatos de los sobrevivientes son insustituibles en tanto que constituyen una fuente de información privilegiada y única, sus narraciones cargan paradojas dialécticas, claroscuros que lejos de significar un impedimento permiten entrever no sólo la complejidad de la vivencia testimoniada, sino también la estructura interna del testimonio. De esta manera, la transmisión de la experiencia en los campos se funda tanto en las posibilidades como en las imposibilidades del lenguaje humano.

El objetivo de este trabajo es indagar sobre la estructura del testimonio en el contexto del genocidio nazi, la cual -como se hará evidente- está condicionada por la particularidad del hecho y las circunstancias en las que se inscribe. En vista de llevar a cabo dicha tarea será preciso analizar sus características intrínsecas, exponer las diversas paradojas que presenta con respecto al sujeto de enunciación, explorar su alcance en relación con el conocimiento que pretende proporcionar y, a través del estudio del lenguaje como dialéctica entre palabra y silencio, sondear la brecha entre lo que se dice y lo que se calla. Estudiar lo testimoniado es relevante para dar cuenta de lo inexpresado que se manifiesta en las palabras de los sobrevivientes, lo cual no sólo pone en discusión la transparencia del lenguaje y su posibilidad de representar la realidad, sino que también sugiere una conceptualización particular acerca del silencio en su relación con el lenguaje.

Para abordar la reflexión propuesta se recurrirá a dos fuentes: por un lado, el debate de los intelectuales y escritores europeos acerca del testimonio en el marco de los supervivientes de Auschwitz, y por otro, aquellos relatos que, por su carácter reflexivo, permiten desentrañar las complejidades que presenta la tarea de atestiguar un suceso tan particular como la existencia “concentracionaria” durante el gobierno del Tercer *Reich*. Entre ellos cabe destacar los aportes de Primo Levi, Jorge Semprún y Robert Antelme. Asimismo, los trabajos de Giorgio Agamben, Manuel Reyes Mate y Enzo Traverso serán de gran utilidad para delinear un desarrollo crítico sobre el tema. Por último, serán las colaboraciones de Walter Benjamin, George Steiner y Maurice Blanchot las que posibilitarán un análisis del testimonio desde su carácter narrativo y lingüístico.

En las últimas décadas se han utilizado diversos eufemismos para indicar la persecución y el exterminio por parte del nazismo de un sector de la población europea durante la Segunda Guerra Mundial. De hecho, los eufemismos abundan en toda la literatura sobre este tema, y no es casual. En un comentario acerca de un texto de Hannah Arendt, Agamben escribe:

“Cada frase parece cargada de un sentido tan penoso que obliga a quien la pronuncia a recurrir a locuciones que están a mitad de camino entre el eufemismo y lo inaudito”.¹ El término “eufemismo” deriva de la palabra griega “*eupheme*”, la cual designaba lo que no debía pronunciarse en voz alta. Dado aquel carácter inaudito de los acontecimientos ocurridos durante el régimen nazi, no debiera sorprender el uso recurrente de ciertas palabras que, a pesar de su intento, no logran llamar a la cosa por su nombre propio. A lo largo de este trabajo, el carácter extraordinario de las experiencias en las cuales se inscribe el testimonio, por una parte, y la utilización de giros lingüísticos como recurso ante lo innombrable, por otra, se harán presentes no tanto como claudicación de la comunicación, sino más bien como su condición de posibilidad.

Ahora bien, los términos “Holocausto”, “*Shoá*” y “Auschwitz” se han convertido en eufemismos o sinónimos no del todo acertados para hacer referencia a los crímenes del nacionalsocialismo y la barbarie gestada en pleno corazón de la civilización europea. En esta investigación se excluirá deliberadamente el uso de los términos “Holocausto” y “*Shoá*”, en tanto que la historia semántica de estas palabras supone implicancias poco convenientes para la comprensión de los sucesos a los que remiten.² En su lugar se empleará “Auschwitz” como sinécdoque de la existencia concentracionaria; es decir, para hacer referencia a la diversidad de sucesos y experiencias que culminó en el universo de los campos de concentración y exterminio. “*Quien dice «Auschwitz» quiere decir cámaras de gas*”, afirma José Zamora,³ pero como se sabe, no todos los campos compartían las mismas condiciones ni llevaban a cabo las mismas funciones. Auschwitz-Birkenau era un campo alemán de concentración y exterminio que funcionó entre 1940 y 1945 en Polonia, pero más allá de su localización espacio-temporal o de sus particularidades y diferencias específicas con respecto a otros similares, en el presente trabajo se utilizará el término “Auschwitz” principalmente como la experiencia de un acontecimiento de destrucción

- 1 Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz*. Madrid, Editora Nacional, 2002, pág. 71.
- 2 Según Giorgio Agamben, el término “Holocausto” recoge una herencia semántica relacionada a la tradición cristiana, a partir de la cual se deduce el siguiente significado: “la entrega total a motivos sagrados y superiores”. Muchos de los sobrevivientes concuerdan con lo inapropiado del término e incluso hay quienes señalan los supuestos antijudíos que éste alberga. Por su parte, el vocablo hebreo “*Shoá*” significa “devastación, catástrofe”, y a pesar de que es comúnmente aceptado, contiene ambigüedades con respecto a su utilización a lo largo de la historia. Véase: Agamben, G., op. cit.
- 3 Zamora, José. “Estética del horror. Negatividad y representación después de Auschwitz”, en: *Isegoría*, Nº 23, 2000, pp. 183-196. En: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/543/542> [consultado el 7/4/11].

humana. En efecto, el genocidio nazi no será interpretado aquí sólo como un crimen cometido contra los judíos y demás integrantes de la sociedad que el nazismo pretendía eliminar (gitanos, traidores políticos, homosexuales, soldados soviéticos, disidentes religiosos, discapacitados, etc.), sino que el alcance del acontecimiento se medirá respecto de una civilización: la humanidad entera.

Si bien la historia, e incluso la modernidad, gestó innumerables asesinatos en masa (Hiroshima y Nagasaki, los *Gulag* rusos, el *Khmer Rouge* en Camboya, las desapariciones de la dictadura militar en Argentina, etc.), se optó por analizar el estatus del testimonio en el contexto de la Alemania nazi tanto por su singularidad como por la prolífica reflexión que suscitó. La particularidad de Auschwitz reside, entre muchas otras cosas, en el carácter industrial, sistemático, burocrático y administrativo del proceso de exterminio.⁴ No obstante, Theodor Adorno afirma que debe considerárselo “*un ejemplo de la significación filosófica del sufrimiento, significación despreciada por la metafísica canónica*”;⁵ es decir, a través de Auschwitz la historia exige que se reflexione por fuera de sus espacios de confort, “más acá” de los grandes temas históricamente privilegiados por el pensamiento académico. Se dice que Auschwitz divide la historia del pensamiento en un antes y un después porque hasta ese entonces la filosofía no había podido pensar anticipadamente lo que sucedió, ni generar el tipo de discusiones que surgieron a partir de la existencia de los campos. Auschwitz es “*lo impensado que da que pensar*”⁶ porque, además de poner en discusión los estandartes de la modernidad, la creencia en el progreso y hasta la misma idea de condición humana, suscita cuestionamientos en torno a las posibilidades del lenguaje frente a la experiencia del hombre en el mundo moderno.

1. Testimonio e (im)posibilidad

Por definición, el testigo es aquel que puede dar cuenta de un suceso en virtud de su participación en el hecho testificado, por lo que resulta evidente que el testimonio supone la existencia de un testigo. Como sostiene Adorno, la posibilidad del testimonio proviene de la distancia que separa a las víctimas de las cámaras de gas puesto que quien las ha visto, ha

⁴ El desarrollo acerca de la singularidad de Auschwitz excede la temática de este trabajo. Para una mejor comprensión véase: Bauman, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Madrid, Ediciones Sequitur, 2006, pp. 108-137.

⁵ Citado en: Reyes Mate, Manuel. *Memoria de Auschwitz*. Madrid, Trotta, 2003, pág. 121.

⁶ *Ibíd.*, pág. 243.

muerto y no puede testimoniar.⁷ Pero Auschwitz, además de una fábrica de muerte, fue también un proyecto de olvido porque “*todo estaba pensado para que de ese lugar central y de ese momento de la verdad no hubiera testimonio alguno*”,⁸ lo cual deja en evidencia que el régimen nazi comprendía muy bien la estrecha relación entre testimonio y testigo. Simon Wiesenthal, sobreviviente del campo de concentración de Mauthausen-Gusen, recuerda que los soldados de las SS solían decirles a los prisioneros que la historia nunca sabría sobre los campos puesto que, más allá de cómo terminara la guerra, ninguno de ellos sobreviviría para contar su experiencia. Incluso vaticinaban que, en el caso de que alguno lo hiciera, el mundo no les creería: “*Tal vez haya sospechas, discusiones, investigaciones de los historiadores, pero nunca podrá haber certidumbre porque con vosotros serán destruidas las pruebas*”.⁹ De hecho, los mandos de las SS y los servicios de seguridad se dedicaron a evitar que quedara testimonio: muchas de las pruebas materiales de los exterminios fueron destruidas y gran parte de los archivos fueron quemados durante los últimos días de la guerra.

Lo más singular de Auschwitz, dice el historiador francés Vidal Naquet, es “*la negación del crimen dentro del crimen*”,¹⁰ la eliminación sistemática de toda huella. Pero el sistema falló porque no sólo gran parte de la reconstrucción de la realidad dependió de las narraciones de los que -pese a toda amenaza- sí sobrevivieron, sino también porque hubo prisioneros que antes de su inevitable muerte llegaron a dejar sus relatos en papeles que, luego de un tiempo, fueron encontrados en recónditos lugares dentro de los campos. De este tipo de testimonios de quienes escribieron sabiendo que no sobrevivirían hay pocos, aunque de dos tipos: los relatos de prisioneros en su camino a la muerte y los de algunos miembros de los *Sonderkommandos*, las “Escuadras Especiales” (la mayoría eran prisioneros judíos encargados de las fases previas y posteriores al gaseamiento, la incineración y la trituración de huesos no calcinados), que -como estaba planeado- eran liquidados periódicamente para que ninguno de ellos pudiera testificar.¹¹

⁷ Zamora, J., op. cit., pág. 185.

⁸ Reyes Mate, M., op. cit., pág. 231.

⁹ Citado en: Levi, Primo. *Trilogía de Auschwitz*. Madrid, Océano, 2005, pág. 475.

¹⁰ Citado en: Wahnón, Sultana-Reyes Mate, Manuel (coord.). Revista *Anthropos. Huellas del Conocimiento*. Nº 203: “Vigencia y singularidad de Auschwitz. Un acontecimiento histórico que nos da que pensar”, 2004, pág. 11.

¹¹ “*Las víctimas estaban obligadas a actuar como una pieza de un engranaje que las destruía, en un proceso que borraba la huella del crimen al tiempo que lo perpetraba.*” En: Traverso, Enzo. *La historia desgarrada*. Barcelona, Herder, 2001, pág. 195. Por otra parte, hacer cómplices a las mismas víctimas respondía a la necesidad de que las responsabilidades se diluyeran en ese juego de roles.

Muchos prisioneros reconocen que uno de sus deseos dentro del campo era sobrevivir para dar testimonio, salir victoriosos al menos en la guerra nazi contra la memoria. Hermann Langbein, quien escribió sobre su experiencia como recluso, relata lo siguiente:

Por mi parte, había tomado la firme decisión de no quitarme la vida pasara lo que pasase. Quería ver todo, vivirlo todo, experimentar todo, guardar todo dentro de mí. ¿Para qué, puesto que nunca tendría la posibilidad de gritar al mundo lo que sabía? Sencillamente porque no quería desaparecer, no quería suprimir al testigo en que podía convertirme.¹²

Con respecto a la tarea de testimoniar, Primo Levi, sobreviviente y prolífico escritor italiano, declara que la negativa a comunicar es una falta, y junto con Améry, filósofo austríaco también sobreviviente, sostienen que la víctima no puede olvidar; quien ha vivido la experiencia en los campos, afirman, no puede elegir entre la memoria y el olvido, pero lo que sí puede es optar por el silencio, o bien hacerse responsable del deber ético de testimoniar que alcanza a todo sobreviviente.

Ahora bien, aquellos que eligieron la palabra, sintieron el deber o simplemente necesitaron relatar su vivencia, rápidamente se enfrentaron al dilema de tener que elegir una forma discursiva para prestar testimonio, puesto que advertían lo inaudito de la experiencia de la que habían sido testigos. Muchos rememoran que, al finalizar la guerra, la pregunta que le preocupaba a la mayoría de los deportados era cómo contar: cuál era la forma y el tipo de relato que debían adoptar. Si tal como sugiere Levi, testimoniar era un deber, los testigos debían encontrar la forma más apropiada del decir, la enunciación correcta para que la realidad casi imposible de su relato resultara verídica. En el libro *La escritura o la vida*, Jorge Semprún, sobreviviente español del campo de concentración de Buchenwald, relata una conversación entre prisioneros luego de la liberación, justo antes de emprender el camino de regreso a sus países de origen. La discusión versa sobre cómo narrar la experiencia, y uno de ellos apunta: “*el verdadero problema no estriba en contar, cualesquiera que fueran las dificultades. Sino en escuchar... ¿Estarán dispuestos a escuchar nuestras historias, incluso si las contamos bien?*”.¹³ Antes que nada, el conflicto entre la necesidad de ser escuchado y la imposibilidad de serlo acompañó el retorno de casi

¹² Citado en: Agamben, G., op. cit., pág. 15.

¹³ Semprún, Jorge. *La escritura o la vida*. Buenos Aires, Tusquets, 2004, pág. 140.

todos los prisioneros, incluso frente a aquellos bien dispuestos a atender al relato, lo que para varios sobrevivientes fue más bien una excepción. Por otra parte, Semprún aclara que “contar bien” significaba expresar de manera tal que fuera posible ser escuchado, puesto que la verdad que tenían para decir “*no resulta fácilmente creíble... Incluso inimaginable...*”.¹⁴ En el prefacio de *La especie humana*, Robert Antelme, escritor francés y sobreviviente de los campos de Buchenwald y Dachau, también recuerda la dificultad que implicaba, tanto para él como para sus compañeros, contar lo inaudito o lo inimaginable de la experiencia de la que habían sido testigos: “*Apenas comenzábamos a relatar, nos sofocábamos. A nosotros mismos lo que teníamos para decir empezaba a parecernos inimaginable*”.¹⁵

Pero en el relato de Semprún la preocupación se agudiza cuando el grupo de prisioneros se cuestiona por la posibilidad de comprensión por parte de los futuros oyentes, y uno de ellos concluye diciendo:

*Me imagino que habrá testimonios en abundancia... valdrán lo que valga la mirada del testigo, su agudeza, su perspicacia... Y luego habrá documentos... Más tarde los historiadores recogerán, recopilarán, analizarán unos y otros: harán con todo ello obras muy eruditas... Todo se dirá, constará en ellas... Todo será verdad... salvo que faltará la verdad esencial, aquella que jamás ninguna reconstrucción histórica podrá alcanzar, por perfecta y omnicompreensiva que sea...*¹⁶

Primo Levi y muchos otros sobrevivientes concuerdan en la imposibilidad de comprensión o empatía por parte de quienes no han vivenciado la realidad de los campos. El escepticismo frente a la comprensión o a la accesibilidad de “*la verdad esencial*”, aquella experiencia que trasciende la historiografía, es recurrente en este tipo de testimonios: “*Cabría pasarse horas testimoniando acerca del horror cotidiano sin llegar a rozar lo esencial de la experiencia del campo*”.¹⁷ Sin embargo, Antelme expresa otra de las dificultades con las que se enfrentaban al intentar relatar su experiencia en los campos:

Queríamos hablar, ser escuchados al fin. Nos dijeron que nuestra apariencia física ya era bastante elocuente por sí sola. Pero recién volvíamos, traíamos con nosotros nuestra memoria, nuestra experien-

¹⁴ *Ibíd.*, pág. 140.

¹⁵ Antelme, Robert. *La especie humana*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, 1999, pág. 15.

¹⁶ Semprún, J., op. cit., pág. 141.

¹⁷ *Ibíd.*, pág. 103.

*cia totalmente viva y sentíamos un deseo frenético de decirla tal cual era. Sin embargo, ya desde los primeros días nos parecía imposible colmar la distancia que íbamos descubriendo entre el lenguaje que disponíamos y esa experiencia que seguíamos viviendo casi todos en nuestros cuerpos.*¹⁸

En resumen, varios confiesan que el testimonio surgió tanto de una necesidad como del deseo de que Auschwitz no se convirtiera en el cumplimiento de un proyecto de olvido. Pero el testigo, al emprender la tarea de testimoniar, se encuentra con una serie de dificultades. Tanto el relato de Semprún como las palabras de Antelme anticipan dos imposibilidades diferentes, aunque de implicancia mutua: la imposibilidad de comprensión y la imposibilidad de decir; esto es, el carácter aparentemente inefable de la “verdad esencial” de los campos. El análisis de estos dos “imposibles” en el seno del relato de los sobrevivientes es necesario para comprender la estructura del testimonio y sus elementos paradójales.

1.1 Testimonio e incomprensión

En referencia a la imposibilidad de comprensión, Améry declara que “*todos los intentos de explicación... han fracasado radicalmente*”.¹⁹ Este autor reconoce el carácter “*singular e irreductible*” de Auschwitz y lo define como un “*enigma oscuro*” de imposible decodificación.²⁰ Primo Levi concuerda con esta aseveración y, si bien adhiere a la tesis de la imposibilidad de entender Auschwitz, declara que es posible su conocimiento. La incomprensión a la que refieren estos dos autores remite a “la verdad esencial” que, según el sobreviviente del relato de Semprún, ninguna reconstrucción histórica podrá nunca alcanzar. Pero a pesar de esta incomprensibilidad, Levi admite que su conocimiento es posible, lo cual en la conversación relatada por Semprún se corresponde con la verdad de los documentos y la labor de los historiadores. En el esfuerzo de comprender, la razón queda reducida a la impotencia porque si bien se puede explicar el exterminio, captar sus raíces y su trasfondo histórico, describir sus etapas y delinear su lógica interna, es evidente que aquello no significa penetrar en la experiencia. De esta manera, emerge un hiato irreducible entre dos premisas: la comprensibilidad y el conocimiento.

¹⁸ Antelme, R., op. cit., pág. 15.

¹⁹ Citado en: Agamben, G., op. cit., pág. 27.

²⁰ Citado en: Traverso, E., op. cit., pág. 187.

Diversos pensadores contemporáneos han intentado reflexionar acerca de la divergencia planteada por Levi. Por lo pronto, Agamben, uno de los primeros intelectuales en reparar en la estructura de los relatos sobre la experiencia en los campos, llama “*la aporía de Auschwitz*” a esta no coincidencia entre hechos y verdad; es decir, entre comprobación y comprensión. Por su parte, Michel Foucault ofrece una explicación más metafísica del hiato esbozado por Levi a través de una dialéctica entre presencia y ausencia, la cual será útil para desentrañar la estructura de este tipo de testimonios. El autor francés afirma que el conocimiento, sobre todo el ilustrado, está relacionado con la presencia: el objeto de investigación de la ciencia es “lo que hay” porque de lo que no existe no se puede hacer ciencia. Sin embargo, señala, la realidad también se compone de lo que no existe: “*hay una parte oscura, olvidada porque ha quedado en el camino, que forma parte de la realidad aunque no esté presente porque ha sido frustrada*”.²¹ Es decir, el testimonio es la huella de una presencia ausente que permite un acceso a una realidad que se oculta y que no puede ser objeto de conocimiento en virtud de que no está presente. La “verdad esencial” de la experiencia en los campos se intuye, pero no se manifiesta plenamente porque, como se planteará más adelante, la eficacia del lenguaje humano pareciera subrayar sus propios límites.

Asimismo, Benjamin, en su teoría del testigo esbozada en su obra *El narrador*,²² plantea una oposición entre narración e información, lo cual puede interpretarse como el correlato del par de opuestos “incomprensión-conocimiento”, sugerido por Levi, o “presencia-ausencia”, propuesto por Foucault. Benjamin señala que, en la modernidad, una de las causas del debilitamiento de la narración fue la preponderancia que la burguesía y el capitalismo cedieron a la información. A diferencia de ésta, que se caracteriza por el instante y la constatación de hechos, la narración se vale de la demora y el misterio. A modo de ejemplo, Benjamin recuerda un pasaje de Heródoto, en el que relata la indiferencia del rey egipcio Psammenito frente a los flagelos que se le infligen durante su encarcelamiento. El monarca no se perturba al ver cómo torturan a sus familiares, pero cuando en la fila de los prisioneros reconoce a uno de sus servidores súbitamente comienza a golpearse la cabeza con señales de dolor. Benjamin reconoce en este pasaje la esencia del relato porque Heródoto, al no dar explicaciones de la sorprendente conducta del rey, deja las puertas abiertas a cualquier esfuerzo

²¹ Citado en: Reyes Mate, M., op. cit., pág. 23.

²² Benjamin, Walter. *El narrador*. Buenos Aires, Ediciones Godot, 1936.

interpretativo. Así pues y en referencia al sobreviviente como narrador, su aporte residiría en la conceptualización del testimonio como aquello que no pretende dar explicaciones en tanto que no hay comprensión posible que agote el sentido de una experiencia.

El testigo de Auschwitz, entendido como narrador, mora en el surco insuperable entre la comprensión y el conocimiento, y es a través de su testimonio que deja al descubierto la sombra de una presencia que ya no puede manifestarse sino a través de la huella que remite a aquélla sin poder explicarla.

1.2 Testimonio e “indecibilidad”

Agamben llama “testimonio” “*al sistema de relaciones entre el dentro y el fuera de la lengua, entre lo decible y lo no decible en toda lengua*”.²³ En otras palabras, el testimonio como aquello que navega entre una posibilidad y una imposibilidad, entre la potencia y la impotencia de decir. En la nota preliminar a su obra *Lo que queda de Auschwitz*, Agamben identifica una “laguna” como parte esencial de las narraciones de los sobrevivientes, en tanto que testimonian lo que no puede testimoniarse. Detenerse en dicha laguna es necesario para comprender la estructura de los relatos de Auschwitz.

La prohibición de callar, de resistir al olvido, como también al silenciamiento pretendido por los verdugos pareciera imponerse a los sobrevivientes de modo ineludible, pero siempre bajo una conciencia de una imposibilidad de hablar. Por lo pronto, varios demuestran su acuerdo con respecto al hiato inherente a todo testimonio. Elie Wiesel, escritor rumano y superviviente, manifiesta que “*los que no han vivido esa experiencia nunca sabrán lo que fue; los que la han vivido nunca la contarán; no verdaderamente, no hasta el fondo. El pasado pertenece a los muertos...*”.²⁴ Asimismo, Levi expresa esta cuestión de la siguiente manera:

*La demolición terminada, la obra cumplida, no hay nadie que la haya contado, como no hay nadie que haya vuelto para contar su muerte. Los hundidos, aunque hubiesen tenido papel y pluma no hubieran escrito su testimonio porque su verdadera muerte había empezado ya antes de la muerte corporal.*²⁵

²³ Agamben, G., op. cit., pág. 142.

²⁴ Citado en: *Ibíd.*, pág. 33.

²⁵ Levi, P., op. cit., pág. 542.

Quien expuso esta imposibilidad fue Lyotard, en su obra *La diferencia*. Incorporando irónicamente las tesis de los “negacionistas”, Lyotard traduce esta cuestión a través de una paradoja lógica:

Es sabido que algunos seres humanos dotados de lenguaje han sido colocados en una situación tal que ninguno de ellos puede referir después lo que fue esa situación. La mayor parte desaparecieron entonces, y los que han sobrevivido hablan de ella muy raramente. Y cuando hablan de ella, su testimonio alcanza una ínfima parte de la situación. ¿Cómo saber si la situación misma ha existido? ¿No es fruto de la imaginación de nuestro informador? O bien la situación no ha existido en tanto tal. O bien ha existido y, entonces, el testimonio de nuestro informador es falso porque en ese caso debería haber desaparecido o debería callarse... Haber “visto realmente con sus propios ojos” una cámara de gas sería la condición que otorgara la autoridad de decir que ha existido y de persuadir a los incrédulos. Pero todavía sería necesario probar que mataba en el momento en que se la vio. Y la única prueba admisible de que mataba es estar muerto. Pero si se está muerto, no se puede testimoniar que ha sido por efecto de la cámara de gas.²⁶

Según este planteo, la imposibilidad de testimoniar reside en que no se puede dar testimonio desde el interior de la muerte, ni tampoco fuera de ella, porque si el testigo está excluido del acontecimiento, su estatus no sería tal. Shoshana Feldman y Dori Laub se refieren a la *Shoá* como un “acontecimiento sin testigos”, puesto que pareciera que no se puede dar testimonio desde el interior ni desde el exterior, lo cual parecería invalidar tanto al testigo como su testimonio²⁷ y, en consecuencia, corroborar la intención nazi de crear un acontecimiento sin testigos. Pero es justamente este umbral entre el adentro y el afuera, sostiene Agamben, el que permite transitar esa grieta y desentrañar la estructura del testimonio.

2. El titular del testimonio

En razón de la laguna inherente a todo testimonio, Primo Levi hace una distinción entre los prisioneros de Auschwitz según su derrotero. A partir de esta clasificación introducirá la paradójica categoría de “*testigo integral*” -es decir, el verdadero testigo de los campos-, lo cual no dejará de

²⁶ Citado en: Agamben, G., op. cit., pp. 34-35.

²⁷ Agamben, G., op. cit.

suscitar interrogantes acerca del estatus del sobreviviente como testigo, así como del valor de su testimonio:

Hay también otra laguna en todo testimonio: los testigos, por definición, son quienes han sobrevivido y todos han disfrutado, pues, en alguna medida, de un privilegio... El destino del prisionero común no lo ha contado nadie porque para él no era materialmente posible sobrevivir...²⁸

En primer lugar, Primo Levi llama “*prisionero común*” a todos aquellos que no contaban con algún privilegio dentro del campo, por lo que su destino no pudo haber sido otro que la muerte. Y en referencia a los sobrevivientes dirá:

Lo repito, no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos [...] Los sobrevivientes somos una minoría anómala, además de exigua: somos aquellos que por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo.²⁹

Levi sostiene que morir era lo más sencillo, sólo bastaba con cumplir las órdenes, no comer más de lo que se les daba y atenerse a la disciplina del trabajo; con un comportamiento ejemplar, afirma, no se podía sobrevivir más de tres meses, por lo cual cada uno debía buscar alternativas de supervivencia. De este modo, Levi sostiene que quienes sobrevivían a Auschwitz “*no eran los mejores, los predestinados al bien, los portadores de un mensaje [...] Preferentemente sobrevivían los peores, los egoístas, los violentos, los insensibles, los colaboradores de la «zona gris», los espías*”.³⁰ Es decir, sobrevivieron los más aptos, aquellos que lograron sortear la muerte a cualquier precio o escaparon de ella sólo gracias a la combinación de sucesos fortuitos. El verdadero testigo, lo que Levi llama el “testigo integral”, ya no está para testimoniar porque “ha tocado fondo”.

Sin embargo, apunta Agamben, lo intestimoniable tiene un nombre, lo que en los campos se llamaba “*der Muselmann*”, el “musulmán”. La enigmática figura del musulmán alude a aquel prisionero que representaba el

²⁸ Citado en: *Ibíd.*, pág. 32.

²⁹ Levi, P., *op. cit.*, pág. 541.

³⁰ *Ibíd.*, pág. 540. Primo Levi denomina “*zona gris*” a la Escuadras Especiales, aquel grupo de deportados al cual las SS le delegaban las tareas de gestión de las cámaras de gas y los crematorios a cambio de beneficios. El eufemismo “*zona gris*” denota el quiebre entre el bien y el mal, en tanto que los que componían las Escuadras Especiales eran, a su vez, oprimidos y opresores.

último grado de deterioro físico y psíquico después de la pérdida de la voluntad y la conciencia, y cuyo estado no era más que la antesala de la muerte. Si bien el término “musulmán” pertenece a la jerga concentracionaria, no es unívoco ni existe unanimidad sobre el origen de su uso dentro de los campos. El término “*Muselmänn*” aparece registrado en la *Encyclopaedia Judaica*, y allí se examina la posibilidad de que su origen pudiera deberse al modo en que estos prisioneros yacían “*acurrucados en el suelo, con las piernas replegadas al modo oriental, con la cara rígida como una máscara*”.³¹ Ryn y Zlodzinski, quienes estudiaron el “fenómeno musulmán” desde su desarrollo fisiológico, concluyen que “*si se observaba de lejos a un grupo de estos enfermos, se tenía la impresión de que eran árabes en oración. De esta imagen surgió la definición usada normalmente en Auschwitz para indicar a los que estaban muriendo de desnutrición*”.³²

Por otra parte, es llamativo constatar que todos los sobrevivientes hablen del “musulmán” como un hecho central en el campo, a pesar de que muchos reconocen que era a quien nadie quería ver. Pero entre los prisioneros existían diferentes modos para referirse a ellos: “*muerdos vivos*”, “*hombres momia*”, “*presencias sin rostro*”, “*larvas*”.³³ Imre Kertész, en su novela de inspiración autobiográfica *Sin destino*, narra el primer encuentro del personaje principal con los musulmanes del campo de Auschwitz de la siguiente manera: “*entre ellos había unos sujetos extraños, que al principio me sorprendieron [...] parecían cuervos frioleros incluso en los días más calurosos de verano [...] eran como signos de interrogación vivientes*”.³⁴

Por su parte, Améry define al musulmán como “*un cadáver ambulante, un haz de funciones físicas en agonía*”,³⁵ y Primo Levi, como lo expresa a continuación:

*Su vida es breve, pero su número es desmesurado; son ellos, los Muselmänner, los hundidos, los cimientos del campo; ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla.*³⁶

³¹ Citado en: Agamben, G., op. cit., pág. 44.

³² Citado en: Ibíd., pág. 43.

³³ Ibíd., pág. 55.

³⁴ Kertész, Imre. *Sin destino*. Barcelona, Plaza & Janes, 1996, pág. 107.

³⁵ Citado en: Reyes Mate, M., op. cit., pág. 223.

³⁶ Levi, P., op. cit., pp. 120-121.

El musulmán era, para Bettelheim, deportado a los campos de Dachau y Buchenwald, “una monstruosa máquina biológica, privada no sólo de toda conciencia moral, sino incluso de sensibilidad y de estímulos nerviosos”.³⁷ Es quien ha ido más allá del “punto de no retorno”, quien ha marcado no tanto el límite entre la vida y la muerte, sino el umbral entre el hombre y el no-hombre. De igual modo, para Levi es la humanidad misma la que se pone en duda con la figura del musulmán: ¿qué significa convertirse en no-hombre? ¿Existe una humanidad del hombre que se pueda separar de su humanidad biológica? ¿Existe algo así como “la especie humana”?³⁸

El musulmán es el prisionero que, de haber sobrevivido, habría podido testimoniar “la demolición terminada”, pero como señala Levi, es imposible volver para contar la muerte: “quien ha visto la Gorgona no ha vuelto para contarlo, o ha vuelto mudo; son ellos, los «musulmanes», los hundidos, los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general”.³⁹ Levi designa al musulmán con la perífrasis de aquel que “ha visto la Gorgona”, figura mítica griega provista de una cara femenina enmarcada por serpientes, cuya visión provocaba la muerte. Quienes hayan visto la Gorgona no vuelven para contarlo, es por eso que para Levi el verdadero testigo, el testigo integral, es quien no ha vuelto de los campos. De esta manera Agamben⁴⁰ analiza lo que llama “la paradoja de Levi”, la cual se construye sobre dos presupuestos: 1) el “musulmán” es el no-hombre, el que no puede testimoniar; 2) el que no puede testimoniar es el testigo absoluto. ¿Cómo es posible que el verdadero testigo sea aquel que, por definición, no puede prestar testimonio? La paradoja del testigo integral o absoluto, apunta Reyes Mates, es que siendo él el que verdaderamente sabe, “no puede dar testimonio porque ha perdido la palabra y hasta el soporte del habla”.⁴¹ El testimonio de Auschwitz anida en la comprensión del sentido y sin-sentido de esta paradoja. Pero la “Gorgona” de Levi no es una designación sencilla, puesto que para los griegos lo más importante de ella es que se trata de una cara que no tiene rostro, lo que pareciera remitir a la imposibilidad de ver: el musulmán ha visto y no ha visto, de igual manera que quien testimonia. De un modo similar, pero no idéntico, el musulmán y el sobreviviente comparten una imposibilidad de ver.

³⁷ Citado en: Agamben, G., op. cit., pág. 57.

³⁸ *Ibid.*, pág. 55.

³⁹ Levi, P., op. cit., pp. 541-542.

⁴⁰ Agamben, G., op. cit.

⁴¹ Reyes Mate, M., op. cit., pág. 174.

Entonces, si el testigo integral no puede testimoniar, ¿qué valor tiene el testimonio de la víctima? ¿Quién es el sujeto del testimonio? Justamente porque el verdadero testigo es aquel que no puede atestiguar, la comprensión de la estructura de los relatos de Auschwitz yace en la irreductible intimidad entre una impotencia y una potencia de decir o, visto desde la perspectiva del sujeto, entre el musulmán y el sobreviviente que testifica.

*El testimonio es una potencia que adquiere realidad mediante una impotencia de decir y una imposibilidad que cobra existencia a través de una posibilidad de hablar. Estos dos movimientos no pueden identificarse en un sujeto ni en una conciencia, ni separarse en dos sustancias incomunicables. El testimonio es esta intimidad indivisible.*⁴²

Por otra parte, con relación a los que “han tocado fondo”, Levi declara que “*hablamos por ellos, por delegación*”.⁴³ El testimonio pareciera estar al servicio de la víctima que no puede hablar; el testigo es una voz en primera persona que habla en nombre de una tercera persona, tanto sea el musulmán como aquel porcentaje de deportados que ni llegaron a entrar al campo porque fueron conducidos inmediatamente a las cámaras de gas o murieron durante el trayecto.⁴⁴ Entendido desde esta óptica, el superviviente, entendido como testigo, remite al silencio de aquel que no puede hablar.

A esta altura es posible que surjan los siguientes cuestionamientos: ¿el testigo de Auschwitz se caracteriza por el silencio o la palabra? La verdad o la experiencia vivida, ¿es asunto de enunciación o de contemplación? Sin embargo, la tesis de la indecibilidad absoluta significaría reproducir el gesto de los nazis, en tanto que el silencio implicaría el cumplimiento de Auschwitz como proyecto de olvido, además de -por supuesto- quitarle valor a la experiencia de la que sí fue testigo el sobreviviente. Se podría decir que, en primera instancia, es el sobreviviente el que testimonia, pero en lo que se refiere al testimonio de Auschwitz como experiencia total, éste es sólo el mandatario de quien no puede decir o de lo que no puede siquiera

⁴² Agamben, G., op. cit., pp. 143-144

⁴³ Levi, P., op. cit., pág. 542.

⁴⁴ Reyes Mate cuestiona el enfoque de Agamben sobre esta cuestión y lo acusa de parcializar el análisis del testimonio únicamente en virtud de la centralidad de la experiencia de Auschwitz en el musulmán, así como de considerar la cámara de gas como el punto neurálgico de los campos. La intención de este trabajo dista de desmerecer la experiencia del sobreviviente, la cual incluye, además y no solamente, el haber visto a quienes en un momento u otro verían a la Gorgona. Véase: Reyes Mate, M., op. cit., pp. 237-238.

pronunciarse. Frente a la pregunta sobre el sujeto del testimonio, Agamben señala la ausencia de un titular, puesto que testimoniar significa:

entrar en un movimiento vertiginoso en el que el hablante lleva en su misma palabra la imposibilidad de hablar, de manera que el mudo y el hablante, el no-hombre y el hombre entran, en el testimonio, en una zona de indeterminación en la que es imposible asignar la posición de un sujeto, identificar la “sustancia soñada” del yo y, con ella, al verdadero testigo.⁴⁵

Lejos de sostener la tesis de la inefabilidad y hacer claudicar cualquier intento, lo que se intenta demostrar en este trabajo es que el testimonio, por su particular estructura, opera dentro de una imposibilidad de decir, transitando en una relación dialéctica entre palabra y silencio.

3. Lenguaje y silencio

Si como punto de partida se considera que el testigo, en su intento por testimoniar, se enfrenta con la imposibilidad de decir lo que no puede decirse, tal vez sea pertinente ejemplificar la dialéctica entre palabra y silencio a través de una escena del filme de Claude Lanzmann *Shoah*.

El documental comienza con la imagen de Simon Srebnik, un sobreviviente que luego de caminar por el medio de un bosque se detiene y dice: “Sí, éste es el lugar”. Desde de un prado rodeado de árboles el testigo ve lo que el espectador no alcanza a percibir, el lugar exacto donde funcionó un campo de exterminio. “Cuando se quemaba a dos mil personas por día... nadie gritaba. Cada cual hacía su trabajo. Era silencioso, apacible, como ahora”, pero el silencio de ese bosque nada le dice al espectador, y en cambio, el silencio que recuerda el entrevistado está cargado de una experiencia del horror. El testimonio crea la paradoja de un silencio audible y, a pesar de que nunca se podrá escuchar, “*el silencio inaudible que resuena en el interior de las cámaras de gas*”;⁴⁶ las palabras abren una grieta en la realidad visible. Tal como la dialéctica entre vacío y materia de las esculturas de Chillida, una nueva imagen surge a partir de la visualización de la forma compuesta a partir de los huecos entre la materia.⁴⁷ Es decir, en el

⁴⁵ Agamben, G., op. cit., pág. 120.

⁴⁶ Zamora, J., op. cit., pág. 188.

⁴⁷ Las esculturas de Chillida exploran la relación entre la forma, la materia y el espacio. En sus piezas, el espacio es constitutivo de la obra tanto como la materia; es decir, el vacío también esculpe, es ausencia que se vuelve presencia y compone una forma nueva, simul-

testimonio, lo visible o la palabra es la fracción de lo que el espectador del filme de Lanzmann alcanza a ver.

Benjamin, por su parte, explica este mismo fenómeno a través de un paralelismo con el lenguaje de la obra de arte. Según este autor, la grandeza del arte reside en lo inexpresable que se intuye en lo expresado; es decir, en no contarle todo, sino hacer escuchar lo que no tiene expresión: “*en lo sin expresión irrumpe la sublime violencia de lo verdadero*”.⁴⁸ El abandono de la pretensión de explicarlo todo deja que emerja la verdad, la belleza o lo frustrado que no tiene nombre. Entonces, cuando la obra de arte logra romper la armonía o la totalidad de lo que produce, sostiene Benjamin, se convierte en una plataforma para referirse a otra cosa, la cual se expresa en el silencio. En el arte, la necesidad de expresión jamás concuerda con lo expresado porque “*el secreto de la verdad o la belleza no está en el objeto, sino en la necesidad que pugna por expresarse, en el velo del objeto*”.⁴⁹ Lo que no se expresa es denominado por Benjamin como “*la esencia espiritual de las cosas*”, que se hace presente a través de su ausencia. Esto es, “la esencia espiritual”, o lo verdadero, se manifiesta en la brecha entre lo expresado y lo que no tiene expresión, en la remisión del silencio a la palabra y de la palabra al silencio. De esta manera Benjamin asevera que el lenguaje humano, al igual que el de la obra de arte, es incapaz de comunicar adecuadamente “la esencia espiritual” porque, a pesar de su capacidad de nombrar, la palabra con la que el hombre designa una cosa no es su verdadero nombre. En otras palabras, el lenguaje vive en permanente duelo porque no logra “*prestarle su voz a la naturaleza*”. Sin embargo, Benjamin insiste en que la mejor manera en que se manifiesta este fracaso es a través de los silencios. Puesto que la esencia del lenguaje es justamente esa brecha insuperable entre lo expresado y lo que puede expresarse, hablar es atender a esa brecha, habitar el silencio que es fuente de la palabra.⁵⁰

También Steiner aborda la imposibilidad de expresar del lenguaje en *Lenguaje y silencio*, y lo hace a través del análisis de diversas obras literarias, como *Cartas a Milena*, de Kafka, donde -a su parecer- se vuelve “*una y otra vez sobre la imposibilidad de la dicción adecuada, sobre la desesperación del escritor ante un lenguaje cargado de clichés, vacío por la dilapidación irreflexiva*”,⁵¹ o en *Der Schwierige*, de Hoffmannsthal, en

táneamente con la materia. Asimismo, a través de sus esculturas se propone un nuevo concepto de espacialidad a partir de la materia misma.

⁴⁸ Citado en: Reyes Mate, M., op. cit., pág. 58.

⁴⁹ Ídem.

⁵⁰ Reyes Mate, M., op. cit.

⁵¹ Steiner, George. *Lenguaje y silencio*. Madrid, Editora Nacional, Madrid, 2002, pág. 78.

la cual se relata la historia de Hans Karl Bühl, el personaje principal, quien transitoriamente es enterrado vivo en las trincheras y, al regresar de la guerra, vuelve con una profunda desconfianza hacia el lenguaje: *“utilizar las palabras como si de verdad pudieran transmitir el latido y la zozobra del sentimiento humano, confiar la vivacidad del espíritu humano a la moneda devaluada de la conversación social es engañarse y una «indecencia»”*.⁵² También Ionesco, en su *Diario*, da cuenta de esta imposibilidad: *“el hecho es que las palabras no dicen nada [...] No hay palabras para las experiencias profundas. Cuanto más trato de explicarme, menos me comprendo. Naturalmente, no todo es imposible de decir con palabras: únicamente la verdad desnuda”*.⁵³ Para Steiner, el lenguaje sólo puede ocuparse significativamente de una parcela de la realidad muy particular y restringida, y el resto, que es la mayor parte -sostiene el autor- es silencio. Pero el sentimiento de la muerte del lenguaje, del fracaso de la palabra ante lo inhumano, tiene su lugar privilegiado en la Europa de principios de siglo, es por ello que Steiner recurre a Adamov, quien luego de la crisis política de 1938 cuestionaba si la idea de ser escritor no era un chiste inoportuno y *“si el escritor, dentro de la civilización europea, volvería a tener algún día un idioma vivo, un idioma humano para expresarse”*.⁵⁴

Entre quienes relatan su experiencia en Auschwitz, Primo Levi es el que plantea esta cuestión con mayor claridad:

*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. Son palabras libres, creadas y empleadas por hombres libres que vivían, gozando y sufriendo, en sus casas. Si el Lager hubiese durado más, un nuevo lenguaje áspero habría nacido; y se siente la necesidad de él para explicar lo que es trabajar todo el día al viento, bajo cero, no llevando encima más que la camisa, los calzoncillos, la chaqueta y unos calzones de tela, y, en el cuerpo, debilidad y hambre y conciencia del fin que se acerca.*⁵⁵

De esta manera, Steiner visualiza dos caminos para todo aquel que ponga en tela de juicio la condición del lenguaje: *“tratar de que su propio*

⁵² Citado en: Reyes Mate, M., op. cit., pág. 79.

⁵³ Citado en: Ibíd., pág. 81.

⁵⁴ Citado en: Ibíd., pág. 80.

⁵⁵ Levi, P., op. cit., pp. 157-158.

idioma exprese la crisis general, de transmitir por medio de él lo precario y lo vulnerable del acto comunicativo, o elegir la retórica suicida del silencio".⁵⁶ Con respecto al silencio, Henri Lefebvre, filósofo y ensayista francés, alega que "*está adentro del lenguaje y al mismo tiempo en sus fronteras*";⁵⁷ es decir, el lenguaje como la dialéctica entre palabra y silencio, presencia y ausencia. En consonancia con la propuesta de Steiner de no llevar la lengua hasta su propio sinsentido, hablar significará explicitar "*la necesidad que pugna por expresarse*", manifestar a través de las palabras lo que queda detrás de su propio velo. Reyes Mate⁵⁸ afirma que aquel que testimonia valora tanto la palabra como el silencio; el testigo sabe que es un privilegiado porque no ha recorrido todo el camino del musulmán, y justamente ese hecho es lo que lo habilita a testimoniar, pero a través de lo no dicho en sus palabras no puede sino remitir al silencio de quienes no sobrevivieron o de quienes lo hicieron, pero la experiencia los devolvió mudos.

La indecibilidad y la dificultad de la representación de lo acontecido en Auschwitz son planteadas por Blanchot en *La escritura del desastre*, donde a través de un estilo deliberadamente fragmentado expresa la disfuncionalidad del lenguaje, haciendo del silencio un elemento constitutivo de él. Según este autor, el primero habla incluso cuando pide callar,⁵⁹ y este movimiento paradójico que habita en todo lenguaje es el que vuelve productivo al literario. Así dirá: "*El desastre inexperimentado, lo sustraído a cualquier posibilidad de experiencia-límite de la escritura*".⁶⁰ Pero sin embargo insiste en que "*es menester repetirlo: el desastre des-escribe. Ello no significa que el desastre, como fuerza de escritura, esté fuera de escritura, fuera de texto*".⁶¹ Entonces, a pesar de que el desastre clame por el silencio o "des-escriba", todavía es posible la expresión incluso cuando las palabras soliciten la ausencia de palabras: "*Que retumbe en el silencio lo que se escribe, para que el silencio retumbe largamente, antes de volver a la paz inmóvil entre la que sigue velando el enigma*".⁶² Así también, en referencia a su propia obra, Elie Wiesel manifiesta: "*Lo que yo intento es introducir tanto silencio como sea posible. Desearía que mi obra no fuera juzgada por*

⁵⁶ Steiner, G., op. cit., pág. 78.

⁵⁷ Citado en: Reyes Mate, M., op. cit., pág. 82.

⁵⁸ Reyes Mate, M., op. cit.

⁵⁹ "*Guardar silencio, esto es lo que queremos todos, sin saberlo, escribiendo.*" En: Blanchot, Maurice. *La escritura del desastre*. Madrid, Editora Nacional, 2003, pág. 120.

⁶⁰ Blanchot, M., op. cit., 2002, pág. 12.

⁶¹ Ídem.

⁶² Blanchot, M., op. cit., pág. 56.

las palabras escritas sino por su peso en el silencio".⁶³ Es decir, pareciera que las palabras del testimonio se valen por sí mismas mientras no cesen de señalar el silencio en que se fundan.

4. Otros modos de decir

El testimonio existe en virtud de la imposibilidad de articular la experiencia vivida, por lo que si la lengua quiere testimoniar, pareciera que deberá ceder lugar a una no lengua o entremezclarse con ella para mostrar la imposibilidad de testimoniar. Sobre esta no lengua (que bien podría ser el silencio y sus estertores) o sobre el modo del decir necesario para expresar lo imposible es pertinente analizar el caso de Semprún en su intento por testimoniar.

Durante las primeras décadas después de la liberación y luego de múltiples intentos de escritura, éste relata que se vio obligado a escoger, tal como reza el título del libro citado en este trabajo, entre la escritura y la vida: *"Cual cáncer luminoso, el relato que me arrancaba de la memoria, trozo a trozo, frase a frase, me devoraba la vida"*.⁶⁴ Escribir sobre cualquier otra temática que no fuera la experiencia en los campos le resultaba innoble, y a su vez, sabía que era a través de la escritura como debía fabricar vida a partir de la muerte. Sin embargo, el fracaso era inevitable: *"la escritura me prohíbe literalmente vivir"*.⁶⁵ En consecuencia y a pesar de su vocación literaria, decidió por la vida; es decir, durante muchos años suspendió la escritura y ejerció una *"amnesia deliberada para poder vivir"*: *"decidí optar por el silencio rumoroso de la vida en contra del lenguaje asesino de la escritura"*.⁶⁶ En esta etapa, Semprún afirmaba: *"Sólo un silencio de muerte habría podido expresar el sufrimiento"*⁶⁷ o *"fracasé en mi intento de expresar la muerte para reducirla al silencio: si hubiera proseguido, la muerte, probablemente, me habría hecho enmudecer"*.⁶⁸

A partir de lo anterior se puede entrever que otra de las claves que permiten acercarse a la imposibilidad del testimonio proviene del mismo carácter traumático de la experiencia de los supervivientes. Hay quienes sostienen que la comunicación de dicha experiencia supone, en la mayoría de los casos, una reproducción del trauma que amenaza con arrastrar a los

⁶³ Citado en: Wahnón, S.-Reyes Mate, M., op. cit., pág. 25.

⁶⁴ Semprún, J., op. cit., pág. 211.

⁶⁵ *Ibíd.*, pág. 180.

⁶⁶ *Ibíd.*, pág. 244.

⁶⁷ *Ibíd.*, pág. 175.

⁶⁸ *Ibíd.*, pág. 268.

testigos de nuevo al abismo. El suicidio de Paul Celan, Jean Améry, Primo Levi y Bruno Bettelheim pareciera dar crédito.⁶⁹ Sin embargo, en el caso de Semprún, el paso del tiempo le permitió encontrar no sólo el discurso apropiado para su relato, sino también el modo de sobrevivir a la escritura. Expresar lo “esencial” de la experiencia, su densidad, sostiene el escritor, sólo es posible a través de la conversión del testimonio en un objeto artístico; o sea, la escritura literaria, la cual pareciera ser más ilustrativa y verosímil que la verdad cruda e inaudita de la existencia en los campos.

Por otra parte, Antelme, en el prefacio de *La condición humana*, también suscribe la tesis del arte como lo que posibilitaría algún tipo de expresión de lo indecible:

Esa desproporción entre la experiencia que habíamos vivido y el relato que era posible hacer a partir de ella se confirmó definitivamente más adelante. Estábamos efectivamente frente a una de esas realidades de las que se dice que sobrepasan la imaginación. Quedaba claro entonces que sólo por elección, es decir, una vez más, gracias a la imaginación, podríamos intentar decir algo.⁷⁰

Si se contrastan estos dos testimonios con la tesis de Benjamin sobre la narración, se pueden comprender los beneficios que el autor promueve en nombre del relato ficcional. A diferencia de la información, el relato, al no explicar ni contar todo, deja hablar a aquella no lengua guardiana del silencio, remitiendo a él y resguardando el enigma que vela la “verdad desnuda”. Desde esta perspectiva, la literatura o el arte permiten que se haga presente la marca de una ausencia, lo inexpresable que se intuye en lo expresado. Es en este sentido que se puede entender a Imre Kertész, Premio Nobel de Literatura, cuando afirma que “*Auschwitz es el espíritu de la narración*”,⁷¹ pero no de una narración necesariamente entendida bajo la ilusión de una comunicabilidad universal que supone que “*la situación de las víctimas ha quedado integrada dentro de una sucesión cronológica dominada por modelos de experiencia compartida en la que el sufrimiento y la muerte son comúnmente transcendidos hacia un resultado que los supera*”.⁷² José Zamora, en su artículo “Estética del horror. Negatividad y representación después de Auschwitz”, sostiene que éste se resiste a esa integración y que, a pesar del espejismo que a veces genera la narración, en

⁶⁹ Zamora, J., op. cit., pág. 188.

⁷⁰ Antelme, R., op. cit., pág. 15.

⁷¹ Citado en: Reyes Mate, M., op. cit., pág. 25.

⁷² Zamora, J., op. cit., pág. 25.

este tipo de testimonios existen “*interrupciones que ponen de manifiesto las limitaciones del tiempo secuencial que nos ofrece seguridad y asilo*”.⁷³ Es por ello que se puede afirmar que en tanto que “*Auschwitz es una herida no cicatrizable*”,⁷⁴ toda narración conclusiva no hace más que negar el carácter indomable del mundo.

4.1. La poesía de Auschwitz

Más que otras manifestaciones del espíritu humano, se le atribuye precisamente al arte la capacidad de hacer justicia a lo inexpresable. Se dice que la tarea del arte consiste prioritariamente en “*no dejar de dialogar nunca con las fuentes oscuras*” y que el poeta es quien “*sabe encontrar siempre la distancia en su palabra [...] la invención metafórica capaz de trasladar el sentir de la expresión poética*”.⁷⁵

A propósito de la poesía, Agamben retoma la tesis de Hölderlin según la cual “*lo que queda lo fundan los poetas*”,⁷⁶ y a partir de esta idea introduce la noción de “resto”. La palabra poética se funda, según él, en lo que queda por fuera de la lengua, lo cual quedaría en el dominio de los poetas: “*Los poetas -los testigos- fundan la lengua como lo que resta, lo que sobrevive en acto a la posibilidad o la imposibilidad de hablar*”.⁷⁷ El concepto de “resto” refiere a lo indecible expresado por el que testimonia, lo que sobrevive en acto a lo que es mera potencia; es decir, ese plus significativo que remite al silencio de quien ha visto la Gorgona. En virtud de este “resto” es que el sobreviviente, como el poeta, habla para referirse a lo que trasciende a la lengua y a la propia experiencia.

Acerca de la diversidad de sobrevivientes que testimoniaron sobre Auschwitz, Steiner concluye que “*sólo los más tenaces o los mejores dotados fueron capaces de transformar su cruel situación en arte*”,⁷⁸ y agrega que “*el hombre debe encontrar una poesía más inmediata que las palabras: una poesía de actos*”.⁷⁹ No obstante, existen voces disonantes en relación con la expresión de Auschwitz por medio de la investigación estética o literaria. Améry es uno de ellos y se declara escéptico con respecto a la posibilidad de que el lenguaje de la metáfora logre remitir a lo inefable. Pareciera que las palabras nunca estarán a la altura de la herida que desig-

⁷³ *Ibíd.*, pág. 189.

⁷⁴ *Ídem.*

⁷⁵ Citado en: Wahnón, S.-Reyes Mate, M., *op. cit.*, pág. 17.

⁷⁶ Citado en: Agamben, G., *op. cit.*, pág. 158.

⁷⁷ Agamben, G., *op. cit.*, pág. 158

⁷⁸ Steiner, G., *op. cit.*, pág. 145.

⁷⁹ *Ibíd.*, pág. 146.

nan, ni en forma de narración realista ni con el registro de la transfiguración lírica. En referencia al famoso poema de Celan *Fuga de la muerte*,⁸⁰ Améry afirma que para quien nunca ha visto el humo de Birkenau (en referencia a los crematorios), “*la sepultura cavada en los aires*” carece de significación.

Por su parte, Zamora declara que en tanto que la representación mimética de Auschwitz resulta intransitable por las singularidades y dificultades que el mismo suceso proporciona, al arte sólo le queda un “*estrecho sendero que no puede recorrer sin asumir el precio de su propio fracaso, y quizás también buscarlo deliberadamente*”.⁸¹ Frente al imperativo de comunicar que plantea Levi, el fracaso de una referencia realista exige renunciar a toda pretensión de representación figurativa o explicativa de lo irrepresentable y, de esta manera, intentar encontrar el modo en que en el mismo acto de comunicar se señale la ausencia de la representación de las experiencias de sufrimiento. Los intentos de afrontar Auschwitz desde el arte, sostiene el autor, deberán atender la tensión no resuelta entre la necesidad de una representación dominadora, reclamada por la memoria, y la conciencia de su inaccesibilidad.

A esta altura merece la pena recordar la máxima de Adorno: “*Escribir un poema después de Auschwitz es un acto de barbarie*”.⁸² Luego de la inevitable polémica que desató este imperativo categórico, el autor matizó su alcance en un escrito posterior, donde sostuvo que ni el mundo que sobrevivió a la masacre industrializada puede prescindir del arte, cuya única tarea es “*hacerse eco del horror extremo*”.⁸³ Si bien Adorno nunca negó su propuesta inicial, quienes creen haberlo interpretado adecuadamente alegan que el verdadero sentido de tal aseveración consiste en que luego de Auschwitz no es posible escribir poesía tal como se hacía antes, puesto que la ruptura que tal acontecimiento significó obliga a repensar el contenido de las palabras, la relación del lenguaje con la experiencia y, asimismo, poner en cuestionamiento los grandes valores de la modernidad que se vieron afectados por los sucesos de la Segunda Guerra Mundial.⁸⁴ Por otra parte,

⁸⁰ “*Negra leche del alba la bebemos de tarde / la bebemos a mediodía de mediodía la bebemos de noche / bebemos y bebemos / cavamos una fosa en los aires no se yace allí estrecho...*”. Citado en: Wahnón, S.-Reyes Mate, M., op. cit., pág. 3.

⁸¹ Zamora, J., op. cit., pág. 185.

⁸² Citado en: Traverso, E., op. cit., pág. 133.

⁸³ Ídem.

⁸⁴ Según Traverso, “*Auschwitz dejó al pensamiento en una encrucijada que le obliga a recorrer de nuevo su propio itinerario, a reinterpretar la historia de la cultura y la imagen de la civilización*”. Véase: Traverso, E., op. cit., pág. 134.

pese a los peligros que alberga toda estilización estética, Adorno reconoce que el sufrimiento posee un derecho de expresión, y el arte pareciera ser imprescindible como “*portavoz histórico de la naturaleza oprimida*”.⁸⁵

Conclusión

Auschwitz, entendido como la barbarie en el seno de la modernidad, es “*lo impensado que da que pensar*”⁸⁶ y, tal como se ha intentado esbozar en este trabajo, no deja de inaugurar nuevas reflexiones. De hecho, su testigo plantea interrogantes de diversa índole, muchos de ellos cruciales: ¿se puede dejar de ser hombre y seguir respirando? ¿Existe un concepto de especie humana que incluya al musulmán? ¿Es posible hablar en nombre de otros? ¿Cuál es el sujeto de enunciación del testimonio? ¿Qué valor tiene el testimonio del sobreviviente? ¿Se puede decir lo que no tiene nombre? ¿De qué modo las palabras remiten al silencio? ¿Es el silencio suficiente para expresar lo precario del lenguaje? ¿Es Auschwitz un evento irrepresentable? ¿Existe un lenguaje para la desnudez de la experiencia?

“*Pensar lo impensado es asunto de la memoria, y no de la razón*”, reflexiona Reyes Mate.⁸⁷ Entonces, si las preguntas que enuncia el testigo aún quedan sin resolución, tal vez de eso se trate “pensar Auschwitz”: transitar los interrogantes y, a través de la memoria, evitar que cesen sus cuestionamientos. Según Primo Levi, la memoria se erige en el hiato entre la incompreensión y el conocimiento, el recuerdo sobrevive en virtud de la no coincidencia entre lo que se conoce y lo que se entiende de la experiencia en los campos. Por otra parte, si Auschwitz es “lo que da que pensar”, lo es debido a la presencia constante en la actualidad de un acto pasado que está presente en la razón gracias a la memoria. Pero ésta se diluye si el testigo y su testimonio no cuentan con herederos, de igual modo que las narraciones épicas de antaño, las cuales dependían de la transmisión oral de generación en generación. En efecto, en el testimonio subyace una inevitable implicación del lector como testigo: el lector se convierte en testigo, al menos aunque no menor, de lo narrado por el sobreviviente. Tanto en el caso de la lírica popular como en el testimonio, la narración no subsiste sin un oyente que se convierta en narrador. Si tal como plantea Levi, el verdadero testigo no es quien ha sobrevivido, el musulmán hace del sobreviviente su testigo, y a su vez, el sobreviviente, a través de su testimonio,

⁸⁵ Zamora, J., op. cit., pág. 185.

⁸⁶ Reyes Mate, M., op. cit., pág. 243.

⁸⁷ Citado en: Wahnón, S.-Reyes Mate, M., op. cit., pág. 21.

hace del oyente su propio testigo. Para que “*la experiencia extremadamente traumática de «Auschwitz» pueda salir a la luz, los testigos necesitan de una «audiencia», lo que L. Langer llama «testigos de la memoria»*”,⁸⁸ oyentes dispuestos a apropiarse de una realidad que no fue experimentada por ellos mismos. Asimismo, la reproducción de la memoria constituye el punto de partida de un nuevo imperativo moral que a partir de Auschwitz se cree necesario instaurar: que no se repita.⁸⁹

En otro orden de cosas, en tanto que la narración se caracteriza por no contar exhaustivamente, y en consecuencia, es el enigma latente en ella lo que asegura la multiplicidad de interpretaciones, los silencios del testimonio (o la remisión a lo indecible) constituyen una ventana abierta a nuevos intentos de comprensión. Según Benjamin, la narración es siempre actual porque nunca llega a ser algo acabado, y es en virtud de lo inexpressado que el testimonio sobrevive en el tiempo. Todas las paradojas planteadas en este trabajo dan cuenta de la dificultad de comprender y narrar un proceso de destrucción tan particular como Auschwitz, y es a razón de este carácter paradójico e irreductible que el testimonio sigue siendo objeto de lectura, estudio y transmisión.

Entonces, si tal como sostiene Steiner, el lenguaje sólo puede expresar una parcela de la realidad, pareciera que únicamente a través del velo de las palabras del testigo se lograría hacer presente la ausencia, lo cual lejos de significar un muro, representa un hueco que se abre en la realidad visible. Lo visible y su hueco encuentran su analogía en la palabra y el silencio, como así también en el símil de la materia y el vacío de las esculturas de Chillida. “*Dice la verdad / quien dice la sombra*”,⁹⁰ advierte Celan, quien a través del lenguaje mutilado de sus poemas pareciera intentar lo indecible.

El testimonio del sobreviviente de Auschwitz y su remisión a lo que no puede ser dicho permite considerar que tal vez el silencio no debiera de ser comprendido como el total fracaso del logos, el quiebre de la palabra como razón y “gesto humanizador”, sino más bien como la alteridad constitutiva del lenguaje: “*La filosofía después de Auschwitz tendrá que lidiar con esos dos enemigos interiores: el de una realidad que se esconde y el de un logos mitologizado [...] pasamos de un logos que guarda culpablemente al silencio a un logos que guarda responsablemente al silencio*”, reflexiona Reyes Mate.⁹¹

⁸⁸ Zamora, J., op. cit., pág. 189.

⁸⁹ Reyes Mate, M., op. cit., pág. 121.

⁹⁰ Citado en: Wahnón, S.-Reyes Mate, M., op. cit., pág. 18.

⁹¹ Reyes Mate, Manuel. “¿Puede Europa hacer filosofía a espaldas de Auschwitz?”, en: Wahnón, S.-Reyes Mate, M., op. cit., pág. 48.

No obstante, si bien en el presente estudio por momentos se deja entrever que lo “sin nombre” compone un elemento esencial del discurso, no se pretende hacer de lo indecible una mística similar al silencio religioso porque una actitud análoga implicaría la claudicación del lenguaje, sin reparar que tanto la palabra como el silencio lo constituyen. Agamben insiste en que *“decir que Auschwitz es «indecible» o «incomprensible» [...] equivale a adorarlo en silencio, como se hace con un dios; es decir, significa, a pesar de las intenciones que puedan tenerse, contribuir a su gloria”*.⁹² Por otra parte, al adherir a una “mística del silencio” se correría el riesgo de desacreditar al testigo porque, aun cuando no llegó a observar a “la Gorgona”, el relato de su experiencia no deja de ser necesario. En este punto merece aclararse que si Auschwitz produjo ambos tipos de testigos es necesario reconocerlos como complementarios, del mismo modo que el silencio y la palabra lo son del lenguaje. En este sentido, *“la persona que escucha tiene que escuchar y percibir el silencio en el que tantas veces se refugian los supervivientes y que habla sin palabras desde el callar y desde el hablar, desde más allá del lenguaje y desde el lenguaje”*.⁹³ Entonces, lejos de conferir al exterminio el prestigio de la mística, tal vez escuchar al testigo consista en mantener la vista fija en lo narrado y, en ese mismo acto, observar la retirada silenciosa, aunque no menos significativa, de las palabras.

⁹² Agamben, G., op. cit., pág. 32.

⁹³ Zamora, J., op. cit., pág. 190.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz*. Madrid, Editora Nacional, 2002.
- Antelme, Robert. *La especie humana*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, 1957.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Madrid, Ediciones Sequitur, 1989.
- Benjamin, Walter. *El narrador*. Buenos Aires, Ediciones Godot, 1936.
- Blanchot, Maurice. *La escritura del desastre*. Madrid, Editora Nacional, 1983.
- Kertész, Imre. *Sin destino*. Barcelona, Plaza & Janes, 1975.
- Levi, Primo. *Trilogía de Auschwitz*. Madrid, Océano, 2005.
- Reyes Mate, Manuel. *Memoria de Auschwitz*. Madrid, Trotta, 2003.
- Semprún, Jorge. *La escritura o la vida*. Buenos Aires, Tusquets, 1995.
- Steiner, George. *Lenguaje y silencio*. Madrid, Editora Nacional, Madrid, 1976.
- Traverso, Enzo. *La historia desgarrada*. Barcelona, Herder, 1997.
- Wahnón, Sultana-Reyes Mate, Manuel (coord.). Revista *Anthropos*. *Huellas del Conocimiento*. N° 203: "Vigencia y singularidad de Auschwitz. Un acontecimiento histórico que nos da que pensar", 2004.
- Zamora, José. "Estética del horror. Negatividad y representación después de Auschwitz", en: *Isegoría*, N° 23, 2000, pp. 183-196. En: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/543/542> [consultado el 7/4/11].

Filmografía

- Lanzmann, Claude. *Shoah*. Francia, Les Films Aleph/Ministère de la Culture de la République Française, 1985, 566 min.

La representación teatral del Holocausto*

Juan Mayorga**

La imagen que muchos nos hacemos de la *Shoá* se nutre menos de libros de historiadores que de representaciones artísticas, entre las cuales están las que ofrece el teatro. No se trata de un fenómeno nuevo: probablemente, muchos atenienses hicieron suya la versión que de la victoria de los griegos contra Jerjes presenta Esquilo en *Los persas*, y muchos españoles del XVII aceptaron la que de la victoria del Estado moderno centralista sobre el feudalismo residual ofrece Lope de Vega en *Fuente Ovejuna*. Por su carácter constitutivamente asambleario –y, por tanto, político– el teatro ha sido y es un medio especialmente apto para alimentar memorias colectivas.

El teatro fue, probablemente, el primer modo de hacer historia. Antes de que hubiese escritura e incluso palabra, el hombre utilizó el teatro para compartir su experiencia. Quizá el primer hombre que vio el fuego mimase su encuentro con éste para dar cuenta de él a otro hombre. Quizá éste lo imitase ante un tercero, inventando a un tiempo el teatro y la historia. En todo caso, ningún medio realiza la puesta en presente del pasado con la intensidad con que lo hace el teatro, en el que personas de otro tiempo son

* Ponencia del autor en la Conferencia Internacional “El Holocausto y su significado para nuestros días”, realizada en la Residencia de Estudiantes de Madrid, del 24 al 26 de septiembre de 2007. En: *Raíces. Revista Judía de Cultura*. Año XXI, Nº 73. Madrid, Invierno de 2007/2008, pp. 27-30.

** Doctor en Filosofía. Dramaturgo. Profesor de la Real Escuela de Arte Dramático. Miembro del seminario “La filosofía después de Auschwitz” del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

encarnadas –reencarnadas– por otras personas aquí y ahora. Si en general, por utilizar la terminología de Ortega en *Idea del teatro*, el actor desaparece –se hace transparente– para que cobre realidad –visibilidad– el personaje, tal transfiguración es abisal en el teatro histórico, en que el representado no es una criatura de la imaginación, sino una persona de otro tiempo. El actor desaparece para dejar ver a un hombre que fue y que vuelve a ser durante la representación.

A mi juicio, esa anulación del tiempo y de la muerte representa en sí misma una idea extrema: todos los hombres somos contemporáneos. Más allá de la condición histórica, hay la condición humana, la Humanidad. El teatro histórico –incluso el de vocación historicista– es una victoria sobre la visión historicista del ser humano según la cual éste se halla clausurado en su momento histórico, del que es producto. Porque la condición de posibilidad del teatro histórico no es aquello que diferencia unos tiempos de otros, sino aquello que anuda dos tiempos y permite sentir como coetáneo nuestro al hombre de otra época. Incluso piezas como *Madre Coraje y sus hijos* o *Galileo Galilei*, con las que Brecht buscó que sus espectadores reflexionasen sobre las condiciones históricas en que tuvo lugar la vida humana en una época y que se hiciesen conscientes de su propia historicidad, sólo son leídas o puestas en escena porque unos hombres de hoy se reconocen en esos personajes que representan a personas históricas.

La tragedia antes mencionada, *Los persas*, se refiere a un espacio y a un tiempo determinados, pero no es menos universal que las obras esquileas de asunto mítico. Su tema es el castigo que sufren los seres humanos por una arrogancia que les lleva a desconocer sus límites. Ese tema desborda el acontecimiento concreto de la guerra de los griegos contra el ejército de Jerjes. En *Los persas* aparece así el rasgo mayor del teatro histórico: el hallazgo de lo universal en lo particular.

Como es sabido, ya Aristóteles distingue en su *Poética* entre el poeta y el historiador, considerando que si el historiador se ocupa de lo particular (lo que ha sucedido), el poeta trata de lo universal (lo que podría suceder). A juicio de Aristóteles, ese trato con lo universal pone al poeta cerca del filósofo y por encima del historiador. Aristóteles no se ocupa del teatro histórico, pero nos brinda una útil dicotomía para reflexionar sobre él. Cabe decir que la misión del teatro histórico es superar la oposición entre lo particular y lo universal: buscar lo universal en lo particular.

En un inolvidable momento de *Los persas*, la Sombra del difunto rey Darío aparece para explicar al pueblo persa la causa de su desgracia: “Cuando la soberbia florece, da como fruto el racimo de la pérdida del pro-

pio dominio y recolecta cosecha de lágrimas".¹ Darío aconseja a su pueblo, pero también a los espectadores, nunca más dejar que un orgullo desbordado ofenda a los dioses. Con esas palabras en que extrae una enseñanza universal de un episodio histórico, Darío está exponiendo implícitamente el sentido del teatro histórico. Implícitamente, Darío está afirmando que de la representación del pasado puede extraerse una enseñanza (una utilidad) para la vida presente.

Una autorreflexión semejante del teatro histórico encontramos en la primera escena del tercer acto de *Julio César*, de Shakespeare. Casio dice allí: "¡Cuántas veces los siglos venideros / verán representar nuestra escena sublime / en lenguas y países por nacer!". A lo que Bruto responde: "¡Cuántas veces será un espectáculo / la muerte de César, que ahora yace al pie / de la estatua de Pompeyo, más mísero que el polvo!". Casio completa el diálogo pronosticando la enseñanza que muchos espectadores extraerán a lo largo de los tiempos de la tragedia shakespeariana: "Cuántas veces suceda, / todos dirán de nuestro grupo: / 'Ellos dieron a su patria libertad'".²

A través del Darío de *Los persas* y del Casio de *Julio César*, el teatro histórico medita sobre sí mismo y se hace consciente de su sentido, afirmando que la representación de un tiempo puede ser valiosa para los hombres de otro tiempo.

Una reflexión semejante sobre la utilidad de representar el pasado aparece en el discurso del Testigo 3 de *La indagación*, el oratorio de Peter Weiss sobre Auschwitz. Ese personaje, después de informar sobre los horrores que ha presenciado en el campo, afirma que, de no desaparecer la base cultural que hizo posible el Holocausto, "otros millones de seres pueden esperar igualmente / su aniquilación, / y esa aniquilación / podrá superar enormemente / en efectividad" a las que ya hemos visto.³ El Testigo 3 está hablando menos al tribunal que a los espectadores reunidos aquí y ahora. Al fin y al cabo, el propio Weiss aclaró que, cuando se ocupaba de la Historia, lo hacía interesándose sobre todo por su relación con la actualidad.

A mi juicio, el mejor teatro del Holocausto es aquel que ha sido capaz de incitar al duelo por las víctimas y, al tiempo, hacer que el espectador mire a su alrededor y dentro de sí, preguntándose por lo que queda del veneno de Auschwitz y por lo que en sí mismo hay de verdugo o de cómplice del verdugo. Es lo que, siguiendo estrategias muy diversas, además de Weiss

¹ Esquilo. *Tragedias*. Madrid, Gredos, 1986, pág. 252. Trad.: Bernardo Perea Morales.

² Shakespeare, William. *Julio César*. Madrid, Espasa-Calpe, 1995, pág. 105. Trad.: Ángel-Luis Pujante.

³ Weiss, Peter. *La indagación*. Barcelona, Grijalbo, 1968, pág. 96. Trad.: Jacobo Muñoz.

logran, entre otros, Arthur Miller en *Cristales rotos*, George Tabori en *Los caníbales*, Harold Pinter en *Cenizas a las cenizas*, Enzo Corman en *Sigue la tormenta* o Thomas Bernhard en *Plaza de los héroes*.

Lo que enloquece a la anciana judía de *Plaza de los héroes* de Bernhard es seguir escuchando dentro de su cabeza, tantos años después, los vítores a Hitler que llenaron la Heldenplatz, la plaza vienesa en que cientos de miles de austríacos celebraron la anexión de Austria por Alemania. Lo que impide caminar a la enferma protagonista de *Cristales rotos* de Miller es el sufrimiento de hombres a los que no conoce, hombres que padecen a miles de kilómetros del Nueva York donde ella, una judía a salvo de la zarpa nazi, es devorada por la vergüenza del superviviente. Los personajes de *Los caníbales* de Tabori, supervivientes e hijos de supervivientes, se citan en un barracón para intentar comprender lo que allí pasó y de este modo, quizá, comprenderse a sí mismos. El joven judío de *Sigue la tormenta* de Corman descubre en su encuentro con un superviviente de Terezin que igual que su anciano interlocutor una parte de él también murió en los campos. La mujer de *Cenizas a las cenizas* de Pinter sueña recurrentemente cómo un hombre le arrebató a su hijo y lo mete en un tren, y es desde esa pesadilla desde donde nos mira, desde su infinita soledad, desde su dolor incomunicable. Todos esos personajes son nuestros contemporáneos. Sólo por eso las piezas mencionadas —emocionantes sin ser sentimentales, poéticas sin ser estetizantes— son hitos del teatro del Holocausto.

Pero una historia del teatro del Holocausto no debería empezar por esas obras maestras. Una historia del teatro del Holocausto debería empezar recordando a los hombres de teatro —actores, directores, escritores...— asesinados por el Tercer Reich y a las tradiciones teatrales que el nazismo interrumpió.

Después de dejar una página —¿una página en blanco?, ¿una página arrancada?, ¿una página quemada?— para esas ausencias, una historia del teatro del Holocausto habría de releer a los “anunciadores del fuego”: aquellos autores en cuya obra se anticipó la catástrofe. Entre éstos está, desde luego, Karl Kraus, quien en *Los últimos días de la humanidad*, concluida en 1922, presentaba tanto un catálogo de los horrores de la primera guerra como un anuncio de lo que traería la próxima. Kraus describe a masas idiotizadas que saludan con júbilo la noticia de la muerte de cuarenta mil rusos y que viven la guerra como una bendición, porque las épocas de paz, según dice un personaje, son peligrosas, ya que “*en ellas es fácil caer en la molicie y en la alienación*”.⁴ La obra de Kraus comienza con un vendedor

⁴ Kraus, Karl. *Los últimos días de la humanidad*. Barcelona, Tusquets, 1991, pág. 36. Trad.: Adan Kovacsics.

callejero de periódicos gritando “¡Edición especial! ¡Asesinado el heredero del trono! ¡El autor detenido!”. Un paseante que escucha esto dice a su esposa: “Suerte que no era judío”. Pero su mujer no se queda muy tranquila y dice a su marido, temiendo lo peor: “Vamos a casa”.⁵ Como hoy sabemos, pocos años después para millones de judíos europeos no habría casa en que refugiarse. El incendio del que avisaba Kraus es el que luego empujó al exilio a Bertolt Brecht, cuya pieza *La mujer judía* puede ser leída como un grito de socorro ante lo que iba a venir. Como se sabe, Brecht se exilia en 1933 y a partir del '35 comienza a escribir las piezas reunidas en *Terror y miseria del Tercer Reich*. Una de ellas es *La mujer judía*, cuya protagonista, acosada por los nazis a causa de su origen, descubre en escena, ante nosotros, cómo la abandonan quienes hace poco eran sus amigos e incluso su esposo, un gentil. En el turbio lenguaje de éste reconocemos el de tantos que con su cobardía facilitaron su trabajo a los verdugos; en la soledad de ella, la de los judíos a los que Europa no supo defender.

Cuando por fin lleguemos a 1945, una historia del teatro del Holocausto no deberá fijarse sólo en aquellas obras que directamente aluden al exterminio, porque la huella de Auschwitz es decisiva para entender en su conjunto el teatro occidental desde la posguerra hasta nuestros días. Tampoco en el teatro ya nada desde Auschwitz podía ser igual. El descrédito de una palabra y de una cultura que habían sido incapaces de detener la catástrofe está, probablemente, en la base de la obra de Samuel Beckett y, en general, del mejor teatro de los cincuenta. Pero tampoco son dissociables del impacto de Auschwitz dramaturgias de los años sesenta hasta nuestros días como las de Edward Bond (*Save*), Heiner Müller (*Hamletmaschine*) o Sarah Kane (*Cleansed*). Y sin el Holocausto es desde luego incomprensible la obra de Tadeusz Kantor, uno de los directores más influyentes del último medio siglo.

Una historia del teatro posterior a 1945 tampoco debe ignorar que el Holocausto ha forzado a una revisión del modo de leer y poner en escena importantes textos clásicos, y no sólo aquellos en que aparecen personajes judíos. Es necio, desde luego, ensayar *El mercader de Venecia* de Shakespeare sin tener en cuenta la historia del antisemitismo europeo que culmina en Auschwitz. Pero también la *Antígona* de Sófocles, el *Fausto* de Goethe o el *Woyzeck* de Büchner han sido resignificados por el Holocausto.

Después de todos esos capítulos previos, quizá ya podríamos atender a los textos en cuyo centro está el exterminio de los judíos en el Tercer Reich.

⁵ Ídem, pág. 11.

Al revisar esos textos observamos cómo el Holocausto tardó en llegar a escena –también el teatro tardó en atreverse a mirar hacia Auschwitz–, cómo esa ausencia se fue corrigiendo poco a poco y cómo en las últimas décadas aparecen con creciente frecuencia textos y espectáculos teatrales sobre el Holocausto. Igual que la novela y el cine, el teatro ha descubierto en el *Lager* un microcosmos. En el campo están todas las historias y todos los personajes. Entre éstos, héroes formidables que, en su pequeñez, combatieron contra un monstruo colosal, sabedores de que era la Humanidad lo que estaba en juego. También personajes miserables que, con su indiferencia o su cobardía, ayudaron a los asesinos. Y desde luego están éstos, los misteriosos verdugos, encarnaciones del mal absoluto. La extrema tensión del *Lager*, de la que hablaba Primo Levi, genera esa intensísima densidad narrativa que está en la base de la proliferación de obras sobre el Holocausto.

Conviene no alegrarse inmediatamente de esa proliferación. Las faltas a la hora de representar la *Shoá* pueden ser enormes, y en ellas incurren muchas obras mejor o peor intencionadas: la manipulación sentimental del sufrimiento, la exhibición obscena de la violencia, la explotación del siniestro “glamour” del *Lager*... De la oscuridad del *Lager* procede un extraño brillo aurático del que muchos creadores parecen querer apropiarse, como si ubicar allí una ficción diese a ésta un prestigio mayor, una importancia suplementaria.

Pero incluso en sus ejemplos más nobles, como aquellos que antes mencioné, el Holocausto es la prueba de fuego del teatro histórico, el acontecimiento que replantea los límites –estéticos y morales– de una representación escénica del pasado. Porque, ¿cómo representar aquello que parece tener una opacidad insuperable?; ¿cómo comunicar aquello que parece incomprendible?; ¿cómo recuperar aquello que debería ser irrepetible? A las objeciones que suelen presentarse contra la ficcionalización del Holocausto se puede añadir una que concierne particularmente al teatro: ¿No es inmoral la pretensión misma de representar a las víctimas, de darles un cuerpo?

Estas preguntas y aquellos riesgos a los que antes me refería han de ser tenidos en cuenta a la hora de lanzar nuevas miradas desde el teatro hacia el Holocausto. Pero esas miradas son, en todo caso, hoy como en 1945, necesarias y urgentes. La memoria de la *Shoá* es nuestra mejor arma en la resistencia contra viejas y nuevas formas de humillación del hombre por el hombre, y el teatro no puede quedar al margen de ese combate. No parece lo más justo ceder el escenario a los negacionistas o a los revisionistas, que también los hay en el mundo del teatro, para que ellos presenten su versión

de lo que sucedió. La representación del exterminio planificado de seis millones de judíos europeos, entre ellos cientos de miles de niños, no puede ser dejada en manos de quienes trivializan el dolor, de quienes desprecian a las víctimas o de quienes son comprensivos con los asesinos. Trabajar en un teatro del Holocausto es parte de nuestra responsabilidad para con los muertos, que coincide con nuestra responsabilidad absoluta para con los vivos. Al proyecto de olvido de los nazis ha de oponerse un teatro de la memoria en cuyo centro esté Auschwitz.

Ese teatro no debería aspirar a ser un espejo de lo que sucedió. Cierto que la acumulación de referencias documentadas puede crear una ilusión de objetividad de modo que la obra parezca reconstruir el pasado y el espectador sienta que está contemplando aquel tiempo. Sin embargo, el mejor teatro sobre el Holocausto, como en general el mejor teatro histórico, no pone al espectador en el punto de vista del testigo presencial. Pues lo que el teatro puede ofrecer no es lo que aquella época sabía de sí misma, sino lo que aquella época aún no podía saber sobre sí y que sólo el tiempo ha revelado. Porque en cada ahora es posible reconocer el valor de algo que hasta ayer nos pareció insignificante, al contemplarlo desde un lugar en que nunca antes pudimos situarnos. Cuando eso sucede, no sólo el pasado, también el presente se transforma. Por eso, frente a un teatro histórico museístico que muestra el pasado en vitrinas, enjaulado, incapaz de saltar sobre nosotros, definitivamente conquistado y clausurado, hay otro en que el pasado, indómito, amenaza la seguridad del presente. Un teatro que, en lugar de traer a escena un pasado que confirme al presente en sus tópicos, le haga incómodas preguntas. El mejor teatro histórico abre el pasado. Y abriendo el pasado, abre el presente.

Como todo el teatro histórico, pero con más responsabilidad que nunca, el teatro del Holocausto buscará su forma empezando antes por una interrogación moral que por un impulso estético. Buscará un modo de representación que se haga cargo de la imposibilidad última de la representación. Ese teatro del Holocausto no aspirará a competir con el testigo. Su misión es otra. Su misión es construir una experiencia de la pérdida; no saldar simbólicamente la deuda, sino recordar que la deuda nunca será saldada; no hablar por la víctima, sino hacer que resuene su silencio. El teatro, arte de la voz humana, puede hacernos escuchar el silencio. El teatro, arte del cuerpo, puede hacer visible su ausencia. El teatro, arte de la memoria, puede hacer sensible el olvido. Pero si es necesario y urgente un teatro sobre Auschwitz, tanto o más lo es un teatro contra Auschwitz. Un teatro que combata al autoritarismo y a la docilidad. Un teatro que sea la máscara que desenmascara, a contracorriente de la propaganda y de la frase hecha.

Un teatro que haga a sus espectadores más críticos y más compasivos, más vigilantes y más valientes contra la dominación del hombre por el hombre. Un teatro contra Auschwitz también sería una forma –negativa, paradójica, profundamente judía– de representar el Holocausto. Un teatro contra Auschwitz sería una derrota de Hitler y una forma de hacer el duelo.

Pequeños exiliados, grandes músicos

Silvia Glocer*

Más de cien músicos judíos, con una intensa actividad profesional en Europa, se exiliaron en la Argentina durante la época del nazismo, escapando de las acciones de hostigamiento del Tercer *Reich*. Para poner a salvo sus vidas, Guillermo Graetzer, Roberto Kinsky, Teodoro Fuchs, Erwin Leuchter, Dajos Bela y Victor Schlichter, entre otros, llegaron a nuestro país y continuaron desarrollando con eficacia sus actividades musicales.¹

Dentro de esta ola inmigratoria judía, que para autores como Feierstein² corresponde a la tercera que se produce en el país, arribaron con sus familias también una cantidad de niños que, con el tiempo, se convertirían en notables músicos. Symjia Bajour, Bárbara Civita, Michael Gielen, Juan Krakenberger, León Mames, Otto Meisels, Julián Olevsky, Alejandro Pinto, Bernardo Prusak, Vicente Ptchelnik Goussinsky, Léibele Schwartz, León

* Licenciada en Artes y docente de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Profesora de Música en Conservatorio Provincial “Alberto Ginastera” de Morón. Asesora musicóloga de la Biblioteca Nacional. Doctoranda en Teoría e Historia del Arte (UBA), investiga sobre los músicos judíos exiliados en la Argentina durante el nazismo.

¹ Este tema está siendo estudiado por la autora para su tesis doctoral “Músicos judíos exiliados en la Argentina durante el nazismo (1933-1945). Estudio sobre su inserción profesional y el impacto de su presencia en la cultura nacional”, en la Universidad de Buenos Aires. Algunos avances se pueden leer en: Glocer, Silvia. “Acerca de los músicos judíos exiliados durante el nazismo a la Argentina. Biografías preliminares”, en: *Nuestra Memoria*. Año XIV, N° 30. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, Julio de 2008, pp. 17-40; Glocer, Silvia. “Músicos judíos y nazismo. Exilio e inserción profesional en Buenos Aires”, en: *Nuestra Memoria*. Año XVI, N° 33. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, Abril de 2010, pp. 197-205.

Spierer, Ana María Tedeschi, Werner Wagner son algunos de los que se establecieron en la Argentina por un determinado tiempo, en algunos casos, o en forma definitiva, en otros.

En este artículo hemos escrito sobre las vidas y trayectorias profesionales de estos pequeños exiliados que se convirtieron en grandes músicos. Para ello hemos consultado material bibliográfico y hemerográfico, registros de inmigración y archivos familiares. Además, hemos realizado preguntas por correo electrónico o postal a algunos de ellos y a familiares, amigos y discípulos, quienes nos brindaron valiosos datos personales, documentación, fotografías, programas de conciertos, etc.

Con todos los datos obtenidos hemos escrito estas historias de vida que a continuación ofrecemos.

Symjia Bajour

Nació en Nasielsk, Polonia, el 4 de abril de 1928, con el nombre de Szymjia Bajraj, que luego fue modificado en los trámites migratorios al ingresar a la Argentina. Era hijo de Samuel Bajraj y de Ester Kam y de niño comenzó 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 Krysztal. A los 9 años tocó el *Concierto para violín en mi menor, Op. 64* de Felix Mendelssohn, con la orquesta del conservatorio, dirigida por Krysztal. Con sus padres y sus dos hermanos llegó a la Argentina en 1937. Samuel, su padre, había estado anteriormente en este país por el término de una década, pero en esta segunda oportunidad, la situación económica le era muy adversa. En los primeros años en Buenos Aires, Symjia estudió violín con un profesor de su barrio y rindió los exámenes en el Conservatorio Gras. En el verano de 1942, su padre vio un aviso en el diario que solicitaba un violinista para un sexteto de tango, para los bailes de carnaval en un club de Villa Ballester, Provincia de Buenos Aires. Symjia audicionó y aunque, por supuesto, nunca antes había tocado tango, fue contratado. Luego de esta primera experiencia integró diversas orquestas de tango, como la de Roberto Velo (o Belo), la de Tito Martín, la del violinista Roberto Dimas. Además de tocar con Florindo Sassone en algunos bailes, formó parte de la orquesta de Edgardo Donato, donde cono-

² Esta ola comienza en la década del '30, con la llegada del nazismo al poder, y son judíos provenientes, en su mayoría, de Alemania, Austria y Europa oriental, en un marco contextual de gran antisemitismo en ese continente. Véase: Feierstein, Ricardo. *Historia de los judíos argentinos*. Buenos Aires, Planeta, 1993, pág. 111.

ció a Emilio Balcarce, quien le ofreció, tiempo después, ocupar el primer atril de la orquesta que acompañaba a Alberto Marino. También tocó en la orquesta de Roberto Caló, Carlos Demaría, Carlos Di Sarli (desde 1950), Joaquín Do Reyes, Alberto Mancione, Miguel Caló y Argentino Galván (Los Astros del Tango).

*A seis o siete años de su llegada al país, Szzymsia había dejado de ser un gringo para convertirse en un porteño absoluto, conocido por todos como el rusito Simón, consustanciado por el tango más allá de lo bien que lo tocara.*³

Su vida como violinista siempre se balanceó entre el mundo del tango y la música clásica. En la Argentina estudió con Ljerko Spiller y luego obtuvo una beca para asistir al Conservatorio Estatal Tchaikovsky de Moscú, con Boris W. Bielinsky y David Oistraj.

En 1949 ganó por concurso su cargo de violinista e ingresó a la Orquesta Sinfónica Nacional, donde trabajó hasta 1955.

En 1959 intervino en el “VII Festival de la Juventud”, celebrado en Viena. Luego se sumó a la orquesta de tango de Osvaldo Pugliese, con la cual realizó una gira por la Unión Soviética y China.

En 1950 había estrenado como solista *Tanguango*, de Astor Piazzolla. Años más tarde se convirtió en el violinista inicial del Quinteto Nuevo Tango, con el cual grabó, en 1961, la primera versión de *Adiós Nonino*, de Piazzolla. Luego de dejar grabadas las partes de violín (también con ese quinteto) para la música del filme *Quinto año Nacional* (1961), del director Rodolfo Blasco, partió a La Habana, contratado como concertino de la Orquesta Sinfónica Nacional de Cuba.

También lo fue en la Orquesta de Jóvenes Músicos de la Argentina, la Sinfónica de la Universidad de San Juan, la Sinfónica Nacional de La Habana, la Sinfónica de la Universidad Nacional de Veracruz, la Filarmónica de las Américas y la Sinfónica del Estado de México, entre otras.

Compuso el tango *Duele más* (1956), con letra de Reinaldo Yiso, que fue grabado por la orquesta de Carlos Di Sarli ese mismo año.

Fue invitado a participar en el “Tercer Festival de España y América”, realizado en Madrid, donde tocó en primera audición para Europa el *Concierto para violín y orquesta* de Alicia Terzian.

En 1973 ofreció, en el Teatro Colón de Buenos Aires, el ciclo integral de

³ Nudler, Julio. *Tango judío. Del ghetto a la milonga*. Buenos Aires, Sudamericana, 1998, pág. 148.

las sonatas para violín y piano de Beethoven, realizándose por primera vez de esta manera en ese teatro. Luego realizó ese ciclo en varios países.

Fue maestro, ejerciendo la docencia en el Conservatorio Nacional de Música “Carlos López Buchardo” desde 1982, como profesor titular de la Cátedra Superior de Violín.

Dictó cursos de perfeccionamiento violinístico en México y en la provincia de San Juan.

En este país también usó los nombres de Simón Bajour, Simón Bayur y el seudónimo “Tito Simón”.

Murió en Buenos Aires, el 8 de febrero de 2005.

Barbara Civita

Nació en Milán, el 19 de octubre de 1938. Con su familia salió de Italia ese mismo año, rumbo a Francia, prevenidos de la gravedad de los acontecimientos. De allí viajaron a los Estados Unidos, desde donde su padre fue enviado a la Argentina como representante en el Cono Sur de la empresa Walt Disney, de manera que no les fue problemático conseguir las visas. Llegaron al país el 13 de mayo de 1941, a bordo del buque “Argentina”, procedente de Nueva York.

A partir de los 5 años de edad 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 aprendió piano con John Montés. También estudió con Erwin Leuchter (armonía y análisis musical), Guillermo Graetzer, Ljerko Spiller (música de cámara en el Collegium Musicum) y Celia Bronstein (piano). Becada por el Mozarteum Argentino asistió a los cursos del pianista Sergio Lorenzi.

En 1958 viajó a Italia para estudiar en Milán con Alberto Mozziati, egresando luego del Conservatorio “Giuseppe Verdi” de dicha ciudad. Tomó clases con Bruno Seidlhofer en Salzburgo (Austria), Guido Agosti (Siena, Italia) y María Canals (Sitges, España). Asimismo, tocó en los conciertos de la Academia Internacional del Mozarteum (Salzburgo) y fue solista con la Orquesta Filarmónica del “Festival Musical” en San Remo, Italia.

A su regreso a la Argentina se dedicó activamente a la música de cámara e integró un dúo de piano con Liliana Sainz. Con el violista Tomás Tichauer realizó diversas giras por Europa, y en París grabó la obra integral de Darius Milhaud para viola y piano. Junto a Haydée Seibert Francia (violín) y Marcelo Bru (cello) fue miembro fundadora del Trío San Telmo, des-

de 1983. Con dicho conjunto realizó numerosas giras por Latinoamérica, Estados Unidos, Europa y la ex Unión Soviética.

Vive actualmente en la Ciudad de Buenos Aires, donde continúa su labor como gestora y coordinadora de ciclos de conciertos y actividades musicales.

Miguel Gielen

Nació en Dresden, Alemania, el 20 de julio de 1927 como Michael Andreas Gielen. Es hijo del *regisseur* Josef Gielen y Rose von Steuermann, hermana de la actriz Salka Viertel y del célebre pianista Eduard Steuermann, amigo de Theodor Adorno.

El padre de Miguel Gielen trabajaba en el teatro hablado en Dresden desde 1924 y además había comenzado a hacer ópera en esa ciudad, por invitación de Fritz Busch, “*calculando que con la ópera, a diferencia del teatro hablado, él podría trabajar en el extranjero después de una emigración*”.⁴

A partir de la llegada del nazismo al poder comenzaron los problemas, ya que Josef Gielen era simpatizante de la socialdemocracia y estaba casado con una mujer judía. En Dresden fue denunciado y no pudo quedarse. Se trasladó a Berlín, donde trabajó en la Staatsoper. Pero en 1937 fue nuevamente denunciado. Entonces se fue al Burgtheater de Viena, mientras que su familia permaneció en Berlín.

En 1938, los padres de Miguel Gielen se trasladaron a Buenos Aires porque Josef tenía contrato para trabajar en la temporada alemana del Teatro Colón, junto al director de orquesta Erich Kleiber. Tras ella regresaron a Europa, pero Josef ya contaba con un nuevo contrato con el Colón para volver al año siguiente. Esta segunda vez volvió solo a la Argentina. Su esposa se quedó en Europa con sus dos hijos, Carola⁵ y Miguel. Cuando comenzó la guerra, aunque obtuvieron los permisos para entrar en la Argentina, no conseguían la salida de Alemania.

Durante meses mamá fue de una oficina a otra para reunir los papeles necesarios que se obtenían solamente después de que los nazis estuvieran seguros de haber robado todo lo que se podía. Y se podía salir, después, con una lista de objetos como por ejemplo: una camisa, una corbata, un par de medias, un solo cuadro pintado, un cuchillo,

⁴ Según Miguel Gielen, en: Scalisi, Cecilia. “Michael Gielen, de Alemania a la Argentina”, en: *La Nación*. Buenos Aires, 19/11/02.

⁵ Carola Gielen se casó años más tarde, en Buenos Aires, con el violinista Ljerko Spiller.

*etcétera. Uno de cada cosa, eso era lo que se podía llevar, más unos 10 marcos alemanes, ¡por suerte!, ya que no estábamos en la situación de muchos inmigrantes que se iban a otro país sin siquiera eso [...] Recién en 1940 pudimos salir, casi a último momento, porque pocos meses después también entró Italia... Yo tenía doce años y llegué al paraíso, a la Argentina, un país democrático y libre.*⁶

Eso fue el 3 de febrero de 1940, en el buque “Oceanía”,⁷ procedente de Trieste, con su madre y su hermana. Al llegar se registró como católico. En este país estudió el secundario en el Colegio Nacional de Buenos Aires, piano con Rita Kurzmann-Leuchter, John Montés y Hubert Brandenburg y teoría y composición con Erwin Leuchter (1942-1949).

Debutó como pianista en 1949. Interpretó la obra completa para piano de Arnold Schoenberg en un ciclo de conciertos. Entre 1947 y 1950 trabajó como *répétiteur*⁸ en el Teatro Colón. Estuvo muy vinculado al compositor vanguardista argentino Juan Carlos Paz, dando conciertos de piano en la Asociación Nueva Música.

En 1950 volvió a Viena, donde estudió con Josef Polnauer (1950-1953) y trabajó como *répétiteur* en la Ópera de esa ciudad hasta 1952 y como director de la Orquesta de Cámara de Viena desde entonces y hasta 1960.

Luego y hasta 1965, Gielen fue el principal director de la Ópera de Estocolmo. Ese año dirigió el estreno en Cologne de *Die Soldaten*, de Bernd Alois Zimmermann. Entre 1969 y 1972 fue el principal director de la Orquesta Nacional de Bélgica, y desde 1969 fue invitado de la Orquesta Sinfónica de la *South German Radio*. Entre 1972 y 1975 fue director de la Dutch National Opera. También trabajó como director en Frankfurt (1977 y 1987) y en la Cincinnati Symphony Orchestra (1980 y 1986). En 1979 se convirtió en el principal director invitado de la Orquesta Sinfónica de la BBC de Londres. En 1986 y hasta 1999 fue director de la Orquesta Sinfónica de la Radio en Baden-Baden.

Enseñó dirección orquestal en el Mozarteum de Salzburgo, donde en 1995 lo nombraron profesor emérito.

Miguel Gielen se dedicó particularmente a la música de compositores contemporáneos y dirigió los estrenos de obras de György Ligeti (*Ramifications*, en 1969) o Karlheinz Stockhausen (*Carré and Mixtur*, en

⁶ Declaraciones de Miguel Gielen en: Scalisi, C., op. cit.

⁷ El nombre del barco aparece en: Gielen, Michael. *Undebingt Musik. Erinnerungen*. Frankfurt, Insel Verlag, 2005, pág. 43. En los registros del Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos figura que llegó en el “Neptunia”.

⁸ Pianista acompañante que interviene en la preparación musical y escénica de la ópera.

1965), entre otros. Sus obras como compositor también están influidas por la Segunda Escuela de Viena.

*Empecé a componer música en el verano 45-46, nunca supe de material musical judío. Pero Schoenberg seguramente fue el compositor judío que más me influenció.*⁹

Recibió los premios del estado de Hessen en 1985 y el premio Adorno de la ciudad de Frankfurt, en 1986.

Actualmente vive en Innerschwand am Mondsee, Austria, y es director invitado de la Staatsoper de Berlín.

Juan Krakenberger

John “Juan” Krakenberger 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 5 años, con un violinista de café, 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, en Southampton, rumbo a Buenos Aires. Llegaron el 17 de mayo de 1939, a bordo del buque “Alcántara”. 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 en la Argentina había demanda laborar para ese tipo de profesional. En Buenos Aires, Krakenberger siguió sus estudios de violín con *Ernst Blum* y composición con Guillermo Graetzer, tomó cursos con Erwin Leuchter, Ernesto Epstein y Teodoro Fuchs y aprendió música de cámara con Ljerko Spiller. Luego estudió viola para integrar el cuarteto de cuerdas del Collegium Musicum (junto a músicos de la talla de León Spierer, Simón Blech, Alberto Lysy o Bernardo Altmann), institución de la cual fue socio fundador.

Además de continuar con la música, Krakenberger trabajaba para la

⁹ En una carta de Miguel Gielen a la autora de este trabajo, fechada el 28 de agosto de 2007.

empresa Bunge & Born como gerente comercial y administrativo. Dicha empresa lo envió a Brasil y luego a Perú. Vivió en Lima, donde formó parte de la Comisión Nacional de la Música, siguiendo una iniciativa de la UNESCO. En esa ciudad armó un cuarteto de cuerdas con los solistas de la orquesta sinfónica local, con el cual tocaron el ciclo completo de los cuartetos de Beethoven.

En 1966 volvió a Europa, donde vivió en París, Londres, Ginebra y, finalmente, Madrid (desde 1973), donde reside actualmente. En París hizo música de cámara con Samy Barón y en Ginebra colaboró con las clases de música de cámara en el conservatorio de esa ciudad.

En Madrid fue miembro del cuarteto de cuerdas Hispánico-Numen por el lapso de nueve años, participando en diversos recitales en España, Yugoslavia y Alemania.

Ejerce la docencia y ha publicado artículos en *The Strad* y otras revistas especializadas en música, como *Doce Notas*.

Como compositor escribió las *Variaciones sobre un coral de Bach*, para quinteto de cuerdas, por el cual recibió un premio en Buenos Aires, y *Música para ballet*, para piano y timbales, en los años '50.

León Mames

Nació en Leipzig, el 2 de abril de 1933. Con sus padres salió de Alemania en 1939, poco antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial. Llegaron a Panamá justo el día en que la contienda 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.

Fue el primer alumno de Germán Ehrenhaus. Así lo ha relatado su maestro:

Y mi primer alumno fue León Mames. Quisiera contarte cómo lo conocí. Cuando estuvimos en Mar del Plata con la Filarmónica, durante una gira, tocábamos en una especie de Anfiteatro del Casino. En todos los conciertos aparecía siempre un joven -tendría entre 17 o 19 años- un poco gordito, rubio. Perona y yo decíamos: "Ahí está otra vez el colado" (risas). Lo llamábamos "el colado" porque no pagó nunca una entrada. Después me contó Perona que se había acercado a él y le había preguntado si le podía enseñar. Y le dijo: "No. Pero, ¿por qué no vas con Ehrenhaus?, es un buen maestro". Entonces Mames vino a estudiar conmigo. Resultó que era un emigrado alemán, como yo. La primera clase ya hablábamos en alemán. Luego de varios años,

*cuando yo estaba muy ocupado, lo mandé a terminar los estudios con Edmond Gaspard.*¹⁰

Además, se perfeccionó con Pedro Pablo Cocchiararo.

Por otra parte realizó estudios de química y obtuvo el título en la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad de Buenos Aires.

Integró las orquestas Juvenil y Sinfónica de *Radio Nacional* (1954 a 1958), la Filarmónica de Buenos Aires y la Sinfónica Nacional (1967 a 1969).

En 1958 se presentó al concurso para ocupar el cargo de corno inglés en la Orquesta Estable del Teatro Colón, con la *Sonata* de Hindemith, y ganó el puesto, que mantuvo hasta 1993.

Haciendo repertorio de música de cámara fue miembro del Trío Argentino de Cañas (1954), del Trío Americano de Instrumentos de Viento (1956), del trío de Oboes de Buenos Aires (1977), del grupo Jazz Ensemble (1984-1986) y de Música Abierta (1988). También integró la Camerata Instrumental de Buenos Aires, junto a Carlos Guinzburg, Germán Ehrenhaus y Guillermo Roura.

Además de tocar el oboe y el corno inglés, León Mames fue musicólogo y traductor de libros sobre historia de la música y otras temáticas. Dominaba, además del alemán y el castellano, el inglés, el francés, el italiano y el ídich.

Tuvo programas en las radios *Municipal*, *Nacional* y *Cultura*. Escribió artículos en la revista *Lulu*. En 1989 obtuvo el Premio Konex en la categoría instrumentistas de madera.

Murió en Buenos Aires, el 25 de octubre de 1994.

Otto Israel Meisels

Nació en Leopoldstadt, Viena, Austria, el 10 de octubre de 1925. Su padre, Baruch Abraham Israel Meisels, era sastre. Otto era hermano del músico y escritor Ernst Meisels.

A los 7 años cantaba en el coro de niños de la sinagoga Pazmaniten. Luego cantó en la Wiener Staatsoper diversos roles infantiles. Además estudiaba violín.

Cuando en 1938 se produjo la Anexión de Austria (*Anschluss*), lo despidieron de ese teatro, y con su familia partió para la Argentina, desde Génova, en el buque “Principessa Maria”.

¹⁰ Entrevista en: Camps, Iris. “German Ehrenhaus”, en: *Oboe Studio Argentina*: www.oboestudio.org/articulo/ehrenhaus, septiembre de 2006. Última entrada: 1º/9/11.

Llegaron a Buenos Aires en diciembre de 1939 y se fueron a vivir a Córdoba. En esta ciudad retomó sus estudios de violín, con Teodoro Fuchs. Luego estudió viola en la universidad.

Se desempeñó como primera viola en la Orquesta Sinfónica de Córdoba y ocupó el cargo de director del Conservatorio de Música local.

Murió en esa ciudad, en diciembre de 1992.

Julián Olevsky

Nació en Berlín, Alemania, el 7 de mayo de 1926. Era hijo de Augustina (Genia) Schachmeister y del violinista y director de orquesta Siegmund Olevsky. Escapando del nazismo, toda la familia emigró a Luxemburgo en 1934, junto a la de su primo León Spierer. En 1935 se exiliaron en Buenos Aires.

Niño prodigio, debutó en esta ciudad en 1936. Estudió con Aarón Klasse en su conservatorio, entre 1937 y 1941, y con Alexander Petschnikoff, de quien fue su asistente. Ofreció recitales en el Salón de Actos de la Biblioteca del Consejo de Mujeres y en radio *El Mundo*, y como solista de la Orquesta de la Sociedad Filarmónica Metropolitana, dirigida por Kurt Pahlen. En 1940 ganó el concurso realizado por la orquesta AGMA, dirigida por Jacobo Fischer, para tocar como solista, en el Teatro del Pueblo, el *Concierto en Re mayor* de Tchaikovsky.

El 6 de mayo de 1940 recibió una carta de Jascha Heifetz, quien estaba en Buenos Aires y quería conocerlo:

Buenos Aires, Mayo 6 de 1940. Sr. Siegmund Olevsky. Tapiales 1317. Vicente López.

Muy Sr. mío:

A pedido del Sr. Jascha Heifetz, comunico a Ud. que tiene que presentarse con su hijo el día 10, viernes, a las 15 y 30 en el Plaza Hotel.

Gregorio Margulis (Secretario).

Jascha Heifetz lo invitó a California a estudiar con él, pero como era aún muy joven, sus padres no quisieron mandarlo solo y como la madre no quiso dejar al padre en la Argentina, desistieron de la invitación.

Entre sus más destacadas actuaciones en Buenos Aires figura la del año 1945, cuando, auspiciado por la Asociación Wagneriana, actuó como solista bajo la dirección de Fritz Busch, ejecutando la *Sinfonía Concertante* de Mozart.

Emigró a Estados Unidos en 1947, desarrollando una carrera solísti-

ca internacional y pedagógica, ya que llegó a ser profesor de violín en la Universidad de Massachusetts. También dictó cursos en diversas partes del mundo, como Tokio y Nagoya, en Japón.

Fue el creador de Trío Olevsky, integrado por Estela Kersenbaum y Paul Olevsky.

Efectuó grabaciones, entre ellas las *Sonatas* de Scarlatti o *Il cimento dell'armonia e dell'invenzioni*, de Antonio Vivaldi, con la Orquesta de Viena, dirigida por Hermann Scherchen, y los conciertos de Bruch, Mendelssohn y Wieniawski y la *Sinfonía Española* de Lalo con la misma orquesta, pero dirigida por Julius Rudel. Varias de sus grabaciones fueron reeditadas bajo el sello DOREMI.

Julián modificó en su apellido la “w” por la “v” porque en los Estados Unidos pronuncian la “ew” como “iu” y el apellido sonaba como “Oliuvsky”. En el pasaporte emitido por la Policía Federal de la República Argentina,¹¹ en donde se aclara en su tapa “no argentino”, llevaba aún el apellido original: Olewski.

En 1949 se casó en Nueva York con Yvonne Lamont, con quien tuvo dos hijos: Roxane y Ronald. En 1966 se casó por segunda vez, con la pianista Estela Kersenbaum, con quien tuvo una hija, llamada Diane Olevsky Gluck.

Murió el 25 de mayo de 1985, en Massachusetts, Estados Unidos.

Alejandro Pinto

Nació en Nieswicz, el 30 de agosto de 1922. Su padre, David Pinto, era maestro de ídish y había nacido en Krasni Bor en 1895.¹² Su madre, nacida en el mismo pueblo que Alejandro, en 1897, era ama de casa.¹³ Todos hablaban en ídish.

En Polonia lo llamaban “Zisel”, pero como ese nombre no le gustaba, adoptó el de Alejandro para la documentación argentina. En su pueblo natal concurre a Tarbut, una escuela hebrea y sionista que incluía estudios bíblicos, y la concluyó en forma adelantada, a los 12 años. A edad temprana empezó a escribir poemas en hebreo.

Partió con su familia a Varsovia y París y llegaron a Marsella, desde donde embarcaron en el buque “Campana” hacia Buenos Aires, ciudad a la que arribaron el 8 de febrero de 1935. Tenía 12 años cuando llegó con

¹¹ Emitido el 26 de noviembre de 1947.

¹² Murió en Buenos Aires, el 15 de julio de 1983.

¹³ Murió en Buenos Aires, el 6 de junio de 1948.

su madre y sus dos hermanos: el mayor, José (Nieswicz, 9/8/1920-Buenos Aires, 27/7/07), y el menor, Mario (Nieswicz, 3/3/1929). Los esperaba aquí el padre, David Pinto, quien había llegado cinco años antes y se había ganado la vida como maestro de ídich en Olavarría y luego como *kuéntenik*.¹⁴

Alejandro empezó a trabajar como repartidor de almacén, y en la escuela nocturna completó la Primaria. A los 18 años comenzó a estudiar música, primero con una profesora del barrio y luego, a instancias de un amigo, con Guillermo Graetzer.

Se dedicó en exclusividad a la composición. Alejandro Pinto sobresalió fundamentalmente en dos géneros. Por un lado, la producción de música vocal de cámara, de la cual dejó escritas más de 120 canciones, casi todas muy breves, en castellano, hebreo o ídich, sobre textos de Kehos Kliger, Leizer Wolf, Marco Denevi, Miguel Hernández, entre otros. Por otro lado abordó el género lírico, con su ópera *Adonías*, con libreto propio, inspirado en un trágico episodio bíblico.

A partir de 1952 y durante catorce años, casi con exclusividad, Alejandro Pinto escribió ciclos de canciones en ídich sobre textos de poetas como Kehos Kliger¹⁵ e Israel Aschendorf. En su serie de canciones afloran sentimientos de tenso humanismo, que revelan la profunda atracción de este compositor por este elocuente medio expresivo que es la voz humana. También escribió obras sobre poesías en hebreo de textos de Iehuda Haleví y David Shimoni.

Las composiciones vocales de Pinto resaltan una personalidad particularmente sensible al canto. En ellas se expresan momentos de meditación profunda, la imploración de una plegaria o un giro sarcástico o humorístico.

Además de poesías en ídich y hebreo, también musicalizó textos de poetas de habla hispana, y entre otras obras compuso dieciocho canciones sobre pequeñas poesías de Miguel Hernández. No se propuso con ellas asombrar con innovaciones armónicas, melódicas o rítmicas, sino simplemente ofrecer breves pinceladas, miniaturas musicales que crean, con medios tradicionales, cuadros de diversos caracteres.

Sobre textos anónimos, en versión castellana, puso en música *Cinco poemas chinos*, revelando maestría en el género lied, con extrema economía de medios, tanto en la voz como en el piano que la acompaña, ciñendo el canto de manera absoluta al texto.

¹⁴ Vendedor ambulante.

¹⁵ También debió huir del nazismo y llegó a la Argentina en 1936. Kliger fue el traductor al ídich del *Martín Fierro*, el poema de José Hernández.

Alejandro Pinto admiró profundamente a la escritora Alejandra Pizarnik. Motivado por la lectura de sus poemas, el clima sugerente de sus imágenes y su brevedad compuso, sobre textos de ella, *Árbol de Diana* y también *Tiempo de Alejandra*, un tríptico para voz y orquesta de clima expresionista. Como homenaje póstumo a esta escritora compuso el *Réquiem para Alejandra*, que fue estrenado en el Teatro Colón en 1973, dirigido por Jorge Fontenla.

Aunque la mayor parte de su producción estuvo ligada a la música vocal, Alejandro Pinto no dejó de componer obras instrumentales: para orquesta, para conjuntos de cámara y para instrumentos solistas. Ejemplo de esto son las *Microvariaciones para violoncello*, elaboradas sobre la melodía de una canción de cuna que le cantaba su madre.

En 1978, su obra *Dybbuk Suite* fue distinguida con el Premio Municipal, estrenándose en el Teatro Colón en 1982. Son tres bocetos sinfónicos inspirados en la antigua leyenda de origen jasídico que el escritor Salomón Rappoport Ansky convirtió en uno de los dramas clásicos del teatro judío, en Polonia, a fines del siglo XIX.¹⁶

En 1982, junto con otros integrantes del directorio de la Sociedad Argentina de Autores y Compositores (SADAIC), del cual era miembro, le rindió homenaje al compositor y crítico musical Juan Carlos Paz componiendo una obra pianística destinada a integrar un álbum colectivo. Escribió para esa oportunidad la *Pequeña pieza elegíaca*.

En su obra trasunta su origen: la temática judía la trató primordialmente a través de los textos que musicalizó. Los elegía principalmente por la fuerza y el dramatismo que transmitían. En 1977 compuso *Tempo di Marcia*. En ella se escucha con claridad la cita de la canción *Oifn prípechok*, melodía tradicional judía, inmersa dentro de lo sordidos acordes y sonidos de la percusión que aluden al camino hacia las cámaras de gas de las víctimas del nazismo durante la Segunda Guerra Mundial.

Fue miembro de la Asociación Argentina de Compositores y fundador y presidente de Compositores Unidos de la Argentina. Obtuvo los premios Municipal, del Fondo Nacional de las Artes y de la Comisión Nacional de Cultura.

¹⁶ El *Díbuk* es un espíritu que tiene como propósito invadir los cuerpos de los humanos para que cometan maldades. La creencia indica que puede ser ahuyentado con música, en especial si es de carácter religioso, como salmos o cantos de alabanza. Gran parte de la música utilizada en los ritos judíos fueron originalmente cantos de protección que invocaban el poder de las deidades benéficas contra los demonios astrales.

Trabajó también como comerciante y fue fabricante de camisas. Se casó con Rebeca Efendovich.

Murió en Buenos Aires, el 18 de mayo de 1991. Está enterrado en el Cementerio Israelita de Tablada.

Bernardo Prusak

Nació en Vilna, Lituania, el 1º de enero de 1932. Con sus padres, Kalman Prusak, actor y músico, y Litze Berenstein, costurera, se fue hacia Alemania. Luego, desde Lituania partió con su madre para la Argentina en 1937, donde vivía ya un hermano de ella, llamado Simón. Al año siguiente llegaron su padre y sus dos hermanos mayores, Elena e Isaac.

Bernardo estudió violín con Carlos Pescina y Ljerko Spiller, y a los 15 años de edad integraba la orquesta de tango de Carlos Demaría. También formó parte de las orquestas de Eduardo del Piano, Osvaldo Pugliese, Atilio Stampone y Leo Lipesker, la de *Radio Splendid* y la del programa televisivo *Grandes Valores del Tango*, por *Canal 9*.

Prusak integró el conjunto “Los violines mágicos”, dirigido por David Salesansky, y en 1954 creó “Bernardo y sus violines de ensueño”, con un repertorio de tango, valeses, milongas, música judía y gitana, y el Ensamble Musical de Buenos Aires.

En 1971 ganó por concurso el cargo de guía de segundos violines en la Orquesta Sinfónica Nacional.

Ocupó el cargo de secretario del Sindicato Argentino de Músico, siendo uno de sus fundadores.

Murió en Buenos Aires, el 22 de febrero de 1990.

Vicente Ptchelnik Goussinsky

Nació en Grodno, Polonia el 19 de noviembre de 1930. Su padre, Vladimir Pavlovich, era guardabosque, y su madre, Anna Jerz, ama de casa. Tuvo tres hermanos: Maria, Vladimiro y Feodosia. El apellido de esta familia era Pcholnik, pero antes de salir de su país, los polacos le agregaron Gusinski, para que tuviera ese origen nacional, según le contaron a Vicente sus padres. Años más tarde, éstos fueron al consulado de la Unión Soviética en Buenos Aires y se cambiaron los apellidos como figuran en la actualidad.

Una de las posibilidades para salir de Polonia en aquellos tiempos era poseer alguna propiedad en América. El padre de Vicente compró entonces unas tierras baratas en el Matto Grosso, Brasil, país al que llegaron en 1934.

Al ver lo inhóspito del lugar, el padre le exigió al representante polaco que los llevara a Rio de Janeiro. Luego viajaron a Porto Alegre y de allí a Buenos Aires. Llegaron a esta ciudad en junio de 1935.

Vicente Ptchelnik Goussinsky inició sus estudios musicales con Ángel Plez, y posteriormente aprendió violín con Silvano Plez. Continuó su perfeccionamiento con Antonio Sitjar y Rodolfo Mangiamarchi, y luego en el exterior con profesionales de renombre internacional. Posteriormente decidió seguir su carrera musical como ejecutante de viola. Se desempeñó como solista en la Orquesta Juvenil de *Radio del Estado*, bajo la dirección de Luis Gianneo.

Durante quince años ocupó el atril de primera viola en la Filarmónica de Lviv, en Ucrania. Como solista integró las orquestas Filarmónica de las Américas, con sede en México, y de Cámara de la Universidad de Rio Grande do Norte, en la ciudad de Natal, Brasil.

En dicha universidad formó parte del cuarteto de cuerdas, con el cual obtuvo el primer premio del concurso internacional de la especialidad, realizado en Recife. Actuó también como solista para la televisión brasileña.

Participó en la Camerata Bariloche y ofreció recitales con distintos conjuntos de cámara. Ha sido integrante del Cuarteto “Ars” durante diez años, conjunto con el que realizó conciertos en el Teatro Colón, ciudades del interior del país y una gira por los Estados Unidos.

A partir de 1971 integró la Orquesta Filarmónica del Teatro Colón, y desde 1988, forma parte de la Camerata Bernal, como concertino, y de la Orquesta Sinfónica de Olavarría, como primera viola solista.

En el año 2009 se retiró de la Orquesta Filarmónica del Teatro Colón, pero sigue activo como miembro de la orquesta “Música sin Edad”, conjunto integrado en su totalidad por músicos que pertenecieron a la Orquesta Sinfónica Nacional, la Orquesta Estable del Teatro Colón, la Orquesta Filarmónica del Teatro Colón y la Orquesta Mayo.

Léibele Schwartz

Nació en Brod, Polonia, el 22 de marzo de 1928, con el nombre de Iehuda León Kirzner. Llegó al país en 1938. Comenzó a estudiar música de niño, con su padre, que era *jazán* (cantante litúrgico), y en la Argentina, con Sciamarella y Bonessi.

Sus primeras actividades como músico las realizó en la radio, en el programa *La hora israelita*, y en el Gran Templo Israelita de la calle Paso, junto al *jazán* Pinjas Borenstein. También en el café El Internacional.

Vivió en Nueva York, donde estudió canto con Tito Schipa y trabajó en teatro junto a Max Perlmann, Sara Gorbi y Judy Garland.

Léible también fue actor, y como cantante (era tenor) abarcó un amplio repertorio, que incluía música litúrgica judía, arias de ópera y otras obras del repertorio de los géneros musicales teatrales.

Fue *jazán* en el templo Brith Abraham y la Congregación Israelita de la República Argentina.

Fue integrante del grupo Ensamble Judaica. Como solista, cantó acompañado por la Orquesta Sinfónica de Filadelfia, la Orquesta Sinfónica de Israel y la Orquesta Sinfónica Nacional.

Ha grabado música en hebreo y en ídich y compuesto música litúrgica judía y canciones.

Se casó con la actriz y cantante Lilian Keller, con quien tuvo a sus hijos: Paul, Adrián, Jeffrey y Sabrina.

Murió el 11 de julio de 1992 y está enterrado en el Cementerio Israelita de Tablada.

León Spierer

Nació el 14 de enero de 1928 en Berlín, Alemania. Su padre, Max, polaco, y su madre, Maria Schachmeister,¹⁷ rusa, tenían un pasaporte *Nansen* (es decir, sin una nacionalidad determinada), en donde León estaba registrado. Su padre, de oficio comerciante, viajó a Buenos Aires a principios de los años '30, tratando de establecerse para luego traer a los suyos. Toda la familia de su madre emigró a Luxemburgo en 1934, donde León concurre a la escuela primaria y tomó sus primeras clases de violín con un tío. Su padre, una vez establecido en la Argentina, concluyó exitosamente los trámites ante las autoridades locales para traer a su esposa e hijo, que en enero de 1937 llegaron a Buenos Aires.

En 1938 y 1939 estudió violín con Aarón Klasse. El 22 julio de 1938 estrenó la *Cuarta composición dodecafónica op. 37* de Juan Carlos Paz. A partir de 1940 y hasta 1955 estudió 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 de concierto. Por recomendación de su maestro fue contratado

¹⁷ Hermana del violinista y director de orquestas Efim Schachmesiter y de Leo y Genia, casada con el violinista y director de orquestas Siegmund Olewsky, padre del violinista Julián Olewsky.

para participar en orquestas formadas ad hoc para interpretar música de películas.

En 1949 ganó el concurso de la Asociación Wagneriana.

Paralelamente a su vida como músico, estudió en la Facultad de Ciencias Económicas y obtuvo el título de Contador Público Nacional en 1955.

En 1955 obtuvo una beca del British Council para estudiar con Max Rostal en Londres. Fue concertino en la Nürnberger Sinfoniker (antes, Fränkisches Landesorchester, 1956-1957), en la Staatstheater Bremen (1957-1958), en la Royal Stockholm Filharmonic Orchestra (1958-1963) y en la Orquesta Filarmónica de Berlín (1963 a 1993).

Se casó con Ana “Pucky” Gradis, con quien tuvo tres hijos que nacieron en Estocolmo: Roberto Daniel (9/11/59), Gabriella (29/10/60) y Carlos Máximo (27/2/63).

En la actualidad vive en Berlín, Alemania, con Ingeborg Marie Woelffer, su esposa.

Ana María Tedeschi

Nació el 2 de noviembre de 1927, en Novara. 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 tren rumbo al puerto de Bilbao, donde se embarcó para dirigirse a Buenos Aires. El barco “Cabo de Buena Esperanza” hizo escala en Lisboa, alguna isla del Atlántico, Brasil y Montevideo. Llegó a Buenos Aires el 16 de julio de 1941.

Aquí los esperaba su tío Vitorio Minerbi (hermano de la madre), quien estaba en la Argentina desde hacía un tiempo. Fueron a vivir a una pensión en el barrio de Belgrano. Tiempo después compraron un departamento en Esmeralda y Juncal. Su madre, Paula Minerbi, trabajaba haciendo lencería de seda natural, ropa tejida y manteles bordados. Ana María hacía las muestras de esos bordados a bolillo, labor que había aprendido a realizar de niña en la ciudad italiana de Florencia.

Ana María comenzó sus estudios secundarios, luego estudió enfermería y realizó la carrera de Medicina.

A partir de los 18 años estudió canto con Jacha Galperin. Cantó repertorio camarístico en las radios *Nacional* y *Municipal*, acompañada por su maestro. Formó parte del Cuarteto Kinor, integrado por Aída Felder, Enrique Grün y Per Drewsen, que interpretaba música israelí.

El 19 de diciembre de 1964 se casó con Wolfgang Schmoller, quien era

divorciado y ya tenía dos hijos de su matrimonio anterior, Alicia y Tomas. Ana María y Wolfgang tuvieron dos hijas, Silvia y Sandra.

Wolfgang falleció el 25 de noviembre 1995.

Ana María vive en Buenos Aires, en el barrio de Belgrano, y trabajó en el Hospital Italiano por más de treinta años como médica ginecóloga.

Werner Wagner

Nació en Colonia, Alemania, en 1927. Se radicó en la Argentina en 1937. Estudió piano con Berta Sujovolsky y composición con Jacobo Ficher.

Sus trabajos como compositor incluyen obras de música de cámara: cuartetos de cuerdas, canciones, sonatina para piano, diez miniaturas para corno inglés y piano, quinteto para vientos, etc.

Pero su mayor producción está dirigida al género sinfónico. *Rapsodia para cello*, *Concierto para piano*, *Rapsodia Argentina*, *Improvisaciones Sinfónicas*, *Lamentaciones*, *Suites N° 1 y 2*, *Obertura de Concierto*, *Música Concertante I* (para corno y cuerdas) y *Música Concertante II* (para flauta dulce y cuerdas) -que se ejecutó en Francia, Ecuador, etc.-, *La Tierra es Mía* (para coro y orquesta), *Capricho*, *Concierto de Cámara*, *Cánticos* (para soprano y orquesta), *Suite para niños*, *Las Apariciones* (para barítono y orquesta, encargo de la Orquesta Filarmónica de Buenos Aires en su 50° aniversario), etc., han sido interpretadas por las principales orquestas de la Argentina, bajo la dirección de -entre otros- Teodoro Fuchs, Antonio Janigro, Rudolf Moralt, Miguel Gómez Martínez, Jacques Bodmer, Werner Torkanowsky, Steuart Bedford, Simón Blech, Pedro Ignacio Calderón, Antonio Tauriello, Mario Benzecry, Bruno D'Astoli, Ljerko Spiller, Felix Prohaska, Otto Gerdes, León Spierer, Julio Malaval y Guillermo Scarabino.

Ha sido distinguido con diversos premios, entre ellos el del Fondo Nacional de las Artes, el de la Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires y el Gran Premio SADAIC 1992.

Varias de sus obras han sido editadas por Ricordi Americana, Editorial Argentina de Compositores y la Unión Panamericana de Washington. Asimismo, fueron grabadas en discos locales y extranjeros.

Fue presidente de la Asociación de Jóvenes Compositores de la Argentina (actualmente CUDA) durante los períodos 1965 y 1966. Luego fundó, junto con Rodolfo Arizaga, la Unión de Compositores de la Argentina. Ocupó el cargo de secretario-fundador del Consejo Argentino de la Música, afiliado a la UNESCO, entre 1969 y 1973.

Fue cofundador y primer presidente, por diez años consecutivos, de la Editorial Argentina de Compositores e integrante de la Comisión de

Música Sinfónica y de Cámara de SADAIC (Sociedad Argentina de Autores y Compositores) durante ocho años.

Como agente de ópera y conciertos trajo a la Argentina a cantantes, directores de orquesta, concertistas y conjuntos, con los cuales ha hecho también giras de conciertos por América Latina y el Caribe, primero como socio-fundador de la Organización de Conciertos Gérard y luego bajo su propio nombre.

Escribió algunos artículos en la revista *Buenos Aires Musical*.

Estuvo casado con María Julia Però y tuvo dos hijos, Ronaldo y Claudia Bibiana.

Sus *hobbies* fueron la filmación, la literatura y los gatos, y fue cofundador de la Federación Argentina Gatófila (FEDAGAT) y criador de las razas abisinia y británica pelo corto.

Falleció en Buenos Aires, el 3 de noviembre de 2002.

Algunas cosas en común

Ser músicos, ser judíos, ser exiliados, pero sobre todo ser niños cuando dejaron sus tierras natales. Todos esos factores los agrupan en este universo que aquí hemos acotado.

Coincidieron también en los nombres de algunos de los maestros con los que se formaron en la Argentina: Ljerko Spiller, Teodoro Fuchs, Erwin Leuchter, Guillermo Graetzer, Rita Kurzmann, Ernesto Epstein, Germán Ehrenhaus, Alexander Petschnikoff son los denominadores en común. Tal vez no por casualidad, ya que estos músicos llegaron al país por las mismas circunstancias que ellos.

Con el tiempo se pudieron integrar a orquestas, coros, conjuntos musicales y otros espacios para poder realizar música. Algunos, una vez finalizada la guerra, decidieron buscar otros horizontes para seguir perfeccionándose en su labor. Los que permanecieron, dejaron (y algunos dejan aún) un inmenso legado como intérpretes, maestros o compositores.

Bibliografía

- Arizaga, Rodolfo. *Enciclopedia de la música argentina*. Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 1971.
- Aure, Fernando. "Wagner, Werner", en: Casares Rodicio, Emilio (dir.). *Diccionario de la música española e hispanoamericana*. Madrid, Sociedad General de Autores y Editores, 1999-2002, Tomo X, pág. 1001.
- Camps, Iris. "German Ehrenhaus", en: *Oboe Studio Argentina*: www.oboestudio.org/articulo/ehrenhaus, septiembre de 2006.
- Donozo, Leandro. *Guía de revistas de música de la Argentina. 1837-2007*. Buenos Aires, Gourmet Musical Ediciones, 2009.
- Douer, Alisa-Seeber, Ursula (comp.). *Qué lejos está Viena. Latinoamérica como lugar de exilio de escritores y artistas austríacos*. Viena, Centro de Documentación de la Literatura Austríaca Moderna/Picus, 1995.
- Gielen, Michael. *Undebingt Musik. Erinnerungen*. Frankfurt, Insel Verlag, 2005.
- Ferrer, Horacio. *El libro del tango. Crónica y diccionario (1850-1977)*. Buenos Aires, Galerna, 1977.
- Fiebig, Paul Michael Gielen. *Dirigent, Komponist, Zeitgenosse*. Stuttgart, J.B. Metzler Verlag, 1997.
- Nudler, Julio. *Tango judío. Del ghetto a la milonga*. Buenos Aires, Sudamericana, 1998.
- Outeda, Raúl-Cassinelli, Roberto. "4 de abril de 1928", en: *Anuario del tango. Incluye apéndice e índice onomástico*. Buenos Aires, Corregidor, 1998, pág. 116.
- Roldán, Waldemar Axel. "Wagner, Werner", en: *Diccionario de música y músicos*. Buenos Aires, El Ateneo, 1996.
- Salas, Horacio. "Bajour, Szysmia (Simón)", en: *El tango. Una guía definitiva*. Buenos Aires, Aguilar, 1996, pág. 31.
- Schiama, Oreste. "Última promoción: Werner Wagner", en: Schiama, Oreste. *Cien años de música argentina. Precursores, fundadores, contemporáneos, directores, concertistas, escritores*. Buenos Aires, Asociación Cristiana de Jóvenes, 1956, pág. 197.
- Schwinger, Wolfram-Elste, Martin. "Gielen, Michael (Andreas)", en: Sadie, Stanley-Tyrrel, John. *The New Grove dictionary of music and musicians*. Vol. IX. New York/London, Macmillan Publishers Limited, 2000, pág. 845.
- Weinstein, Ana-Gover de Nasatsky, Miryam-Nasatsky, Roberto. *Trayectorias musicales judeo-argentinas*. Buenos Aires, Milá, 1998.

Hemerografía

- "Concierto sinfónico de música rusa", en: *Mundo israelita*. Año XVII, N° 847. Buenos Aires, 9/9/39, pág. 4.
- Liut, Martín. "Adiós al maestro de música", en: *La Nación*. Suplemento Espectáculos. Buenos Aires, 11/2/05.
- Monjeau, Federico. "Un violinista de raza", en: *Clarín*. Suplemento Espectáculos. Buenos Aires, 11/2/05.
- Montero, Juan Carlos. "Murió Werner Wagner, compositor y productor", en: *La Nación*. Suplemento Espectáculos. Buenos Aires, 6/11/02, pág. 2.
- R.I. "Mendelssohn-Konzert der J.K.G.", en: *La Semana Israelita*. Buenos Aires, 11 de junio de 1943, pág. 10.
- Scalisi, Cecilia. "Michael Gielen, de Alemania a la Argentina", en: *La Nación*. Buenos Aires, 19/11/02.
- "Wie schade...", en: *La Semana Israelita*. Año IV, N° 162. Buenos Aires, 21/5/43, pág. 10.

Fuentes

- Datos aportados por Bárbara Civita en correos electrónicos con la autora de este trabajo, en agosto de 2007 y enero de 2008.
- Datos aportados por Rebeca Efendovich, esposa de Alejandro Pinto, en entrevista con la autora de este trabajo.
- Datos aportados por Michael Gielen en correspondencias con la autora de este trabajo.
- Datos aportados por Clara Kirzner, hermana de Léibele Schwartz, en una entrevista telefónica con la autora de este trabajo.
- Datos brindados por Juan Krakenberger en correos electrónicos a la autora de este trabajo en los meses de septiembre y octubre de 2007.
- Datos aportados por Gustavo Mames en correos electrónicos con la autora de este trabajo en agosto 2007, y entrevista telefónica con Betty Mames, hijo y esposa de León Mames, respectivamente.
- Datos aportados por Vicente Ptchelnik Goussinsky en por correo electrónicos a la autora de este trabajo.
- Datos aportados por Silvia Schmoller, hija de Ana María Tedeschi, en correspondencias a la autora de este trabajo.
- Datos brindados por León Spierer, por correo electrónico y en una correspondencia a la autora de este trabajo del 1º de julio de 2008, y por Estela Kersenbaum, primo y esposa de Julián Olevsky.

Archivos

- Archivo familiar documental perteneciente a Rebeca Efendovich, esposa de Alejandro Pinto, en su casa particular de Buenos Aires.
- Archivo familiar documental de Estela Kersenbaum, esposa de Julián Olevsky, en Amherst, Massachusetts, Estados Unidos.
- Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (CEMLA).
- Colección "Partituras, Audioteca-Mediateca", Biblioteca Nacional de la República Argentina.

Sitios electrónicos

- <http://acceder.buenosaires.gov.ar/1701363>.
- <http://comunidad.dateas.com/ernst-israel-meisels>.
- <http://comunidad.dateas.com/otto-israel-meisels>.
- <http://www.cinenacional.com/peliculas/index.php?pelicula=1643>.
- <http://www.doremi.com>.
- <http://www.estelaolevsky.com/julian.htm>.
- <http://www.filomusica.com/curriculum/currikragen.html>.
- <http://www.musicaclassicaargentina.com/TrioSanTelmo/barbaracivita.htm>.
- <http://www.musicasinedad.com.ar/mse/mse-staff.htm>.

Las Olimpiadas de 1936 en Alemania. Deporte y nazismo*

Rolando Schnaidler**

Introducción

En el ámbito de la historia de los deportes, la referencia más utilizada para conocer y analizar el desarrollo de los Juegos Olímpicos Modernos son los escritos de Richard Mandell.¹ Este texto de 1984 es lugar de consulta permanente para profesores de Educación Física y resalta, en su análisis, la afirmación que en las Olimpiadas de 1936 ni judíos ni negros fueron discriminados.

Más recientemente, como un relato ampliado de la historia deportiva mundial aparece otro texto, de Juan Rodríguez López.² Este escrito basa sus estudios de ese período no solamente en las referencias que realizó Mandell 25 años atrás. Introduce una mirada crítica del evento, que incluye el relato de las Olimpiadas Populares realizadas años anteriores y la frus-

* El presente artículo fue presentado en las Jornadas “La humanidad frente al Holocausto. La Shoá”, organizadas por la cátedra de la UNESCO de la Universidad Nacional del Comahue. Neuquén, 4 y 5 de noviembre de 2010.

** Profesor de Educación Física (INEF Enrique Romero Brest) y magister en Teorías y Políticas de la Recreación y el Tiempo Libre (Universidad Nacional del Comahue). Docente, miembro del Comité de Maestría y de Posgrado de la Facultad de Turismo y Coordinador académico de la Cátedra Libre de Estudios Hebraicos “Baruj Spinoza”, Universidad Nacional del Comahue. Ex becario de Yad Vashem y miembro del grupo “Morei morim” para la enseñanza de la Shoá. Vicedecano de la Facultad de Actividad Física y Deporte de la Universidad de Flores, Sede Comahue.

trada en Barcelona en 1936, además de reportes del diario *La Vanguardia* de Barcelona, fundado en 1881.

Asimismo, en una muy reciente nota periodística de un diario argentino se dice:

*Por casi dos meses, el racismo, la intolerancia y el odio parecieron tomarse vacaciones en Alemania. Vacaciones que, por desgracia (Europa y el mundo lo comprenderían muy pronto a su costa), no podían durar.*³

Esta última reflexión deliberadamente aparta a las Olimpíadas de 1936 de los planes, primero de persecución y aislamiento (boicot a comercios judíos, leyes raciales, discriminación laboral y estudiantil, etc.) y luego de aniquilación, pensados desde el Tercer *Reich* para los judíos alemanes y de los países recientemente anexados, como también para débiles mentales, homosexuales, gitanos, testigos de Jehová y todos aquellos grupos étnicos e ideológicos contradictorios con el régimen.

En este sentido, se hace necesario pensar el Holocausto como una suerte de continuidad iniciada en los momentos de la asunción de un régimen totalitario, con profundas raíces místicas y autoritarias, que -entre otras cosas- basaba su consenso en el terror aplicado a sus propios conciudadanos y la construcción de un enemigo común, demonizado y causante de todos los males de la sociedad alemana: en palabras de Jeffrey Herf, “*el enemigo judío*”.⁴ Así, aparece claramente expresada la campaña de persecución, en la primera etapa, y de posterior aniquilación, varias veces anunciada por Adolf Hitler en diversas intervenciones públicas.

A su vez, la caracterización de la actividad deportiva como apolítica y alejada de los conflictos internacionales (en la Antigüedad, las guerras se detenían cada cuatro años, respetando la realización de los juegos en Atenas, y esto es tomado como ejemplo en las referencias actuales del deporte olímpico), el mito acerca del carácter socializador e integrador de la actividad deportiva y la valorización de los aspectos saludables, físicos y morales que aporta -en su versión higienista y justificadora del

¹ Mandell, Richard. *Historia cultural del deporte*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 1984.

² Rodríguez López, Juan. *Historia del deporte*. Barcelona, INDE Publicaciones, 2000.

³ Castrillón, Ernesto-Casabal, Luis. “Berlín 1936: una fachada al mundo”, en: *La Nación*, 28/10/2010.

⁴ Herff, Jeffrey. *El enemigo judío. La propaganda nazi durante la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto*. Debate, Uruguay, Sudamericana, 2006.

“disciplinamiento” corporal- la actividad física⁵ conforman un conjunto que fue esquema y principio de la organización de los Juegos Olímpicos nazis y que aún hoy en día se reactualiza en actividades de promoción de la estética, la salud corporal y la aparente alegría que brinda el movimiento.

Pero esta lógica actuó en los Juegos a manera de “pantalla” del verdadero objetivo del nazismo: forjar jóvenes aptos y deseosos de participar en la batalla y morir por su patria, una meta claramente alejada de la tradición del *fair play*, o “juego limpio”, impuesta por el deporte inglés, “descomprometido, aburguesado, especulador”.

En un plano más analítico y de la cultura física, la puja filosófica y deportiva entre los cultores de la gimnasia y el ejercicio metódico, por un lado, y la práctica de los deportes de conjunto, vistosos, alegres y apasionantes, de clara ideología inglesa, era un tema de discusión al interior de la sociedad alemana y de la nueva ideología, que buscaba afirmarse por todos los medios posibles como auténticamente “aria”.

Es necesario recordar que Carl Diem (1882-1962) fue uno de los entusiastas jóvenes alemanes que emprendieron y finalizaron con éxito las excavaciones y la catalogación de los objetos recuperados de las ruinas de Olimpia desde 1875. A partir de allí, Olimpia y sus festivales de los tiempos modernos llevarían un sello netamente germano. A su vez, Carl Diem será el organizador preferido del régimen nazi, junto a Lewald (de origen judío), de los Juegos Olímpicos de 1936, en Berlín. El sello nacionalsocialista de la cultura de los cuerpos forjados en el ejercicio metódico y la fuerza moral de quienes lo practican hasta su muerte⁶ será un emblema de la nueva cultura alemana.

Esta presentación tiene el objeto de reconocer en este acontecimiento un modo claro de manipulación y sometimiento de los sujetos, utilizando -en este caso- la actividad deportiva y el “evento”: las Olimpiadas nazis. Éstas son un buen ejemplo de esa manipulación, y otros tristes y célebres podrán encontrarse en la historia de los eventos deportivos y las complicidades de las entidades deportivas nacionales e internacionales, como el Mundial '78 de fútbol en la República Argentina.

Esta práctica, que bien puede denominarse de “ocultamiento”, expresa

⁵ Schnaidler, Rolando. *Protagonistas y espectadores de las actividades físicas en la escuela primaria*. Neuquén, EDUCO-Universidad Nacional del Comahue, 2006.

⁶ Son conocidas las referencias históricas del carácter religioso, antes que deportivo, de los juegos helénicos. Algunas veces era honorable que el contrincante perdedor muriese antes de dejar el campo de juego o la lucha.

una paradoja: se encontraba a la vista de todo el mundo, como la aplicación de las leyes de Núremberg, la implementación de las normas eugenésicas y morales del nazismo, la desaparición de atletas judíos y gitanos antes de la competencia, etc.

Un listado exhaustivo de las humillaciones, exclusiones y persecuciones de las que fueron víctimas atletas judíos en los años previos a la celebración de las Olimpiadas de 1936 puede ilustrar mejor este período:

- Marzo de 1933: La ciudad de Colonia prohíbe a los judíos la utilización de parques de recreo infantiles e instalaciones deportivas.
- 4 de abril de 1933: La Federación Alemana de Boxeo excluye de los combates a pugilistas judíos y ordena la rescisión de todos los contratos que involucren a organizadores judíos.
- 25 de abril de 1933: La Oficina de Deportes del *Reich* dirige la implementación de una política “sólo para arios” en todas las organizaciones de deportes y gimnasia alemanas. La orden no se aplica a los veteranos de guerra judíos, ni a sus descendientes.
- 24 de mayo de 1933: La Asociación Alemana de Gimnasia decreta que la ascendencia “aria” constituye un requisito obligatorio para ser miembro de su organización.
- 2 de junio de 1933: El Ministerio de Ciencia de Prusia ordena la expulsión de todos los jóvenes judíos de las asociaciones y organizaciones de educación física de pueblos, ciudades, condados y grupos de distritos.
- 9 de julio de 1933: La Asociación de Ajedrecistas Alemanes excluye a todos los judíos de su organización.
- 22 de agosto de 1933: Se prohíbe el acceso de judíos a piscinas públicas en Wannsee (Berlín), Fulda, Beuthen, Speyer y el resto del país.
- Septiembre y octubre de 1933: Se impide que las personas “no arias” se desempeñen como jinetes, profesionales o no profesionales.
- 7 de marzo 1934: El liderazgo de las juventudes del *Reich* prohíbe que los grupos de judíos alemanes vistan uniforme.
- 19 de junio de 1935: El Ministro del Interior de Baden impide las excursiones en grupo y demás actividades similares a todos los grupos que no formen parte de la juventud nazi.⁷

⁷ Fuente: Yad Vashem y United States Holocaust Museum.

La organización de los Juegos, una estrategia para la difusión

Goebbels⁸ y Hitler juzgaron que un festival internacional celebrado en Berlín era una excelente plataforma de propaganda para un proyecto político que pretendía hacerse fuerte más allá de las fronteras alemanas y era la puesta en escena de un verdadero modelo de vida, salud y estética corporal que, para el imaginario de los dirigentes alemanes de la época, “nadie podría superar o contradecir”.

Diem y Lewald recibieron “plenos poderes” y la promesa de suficientes recursos económicos para la organización de un evento “*que sobrepase en grandiosidad todo lo que hubiera cabido esperar del régimen burgués de cualquier otro país*”.⁹

El complejo arquitectónico que reemplazó a los antiguos edificios olímpicos de 1916 superaba en “*grandiosidad*” a cualquier edificio creado para la práctica deportiva por ingleses o estadounidenses. Ahora bien, un país como Alemania, que había sido despojada de todo tipo de beneficios económicos luego de su derrota en la Primera Guerra Mundial, contaba ahora con recursos suficientes para este tipo de edificaciones. La inyección de recursos económicos tenía una procedencia clara, que en todo el mundo ya era conocida: por un lado, el aporte económico de empresarios antisemitas alemanes, americanos y de otros países afines al régimen, y en segundo término, los tesoros acumulados fruto del saqueo del que eran víctimas disidentes y judíos en Alemania.

Todas estas acciones, adosadas a la creciente discriminación y boicot a los comercios judíos iniciados en 1933, la exclusión de los judíos del acceso y la práctica en gimnasios de toda Alemania en 1935, la prohibición de competencias y enfrentamientos deportivos entre judíos y arios, los suicidios de dirigentes judíos de las federaciones deportivas y la emigración de atletas judíos al exterior, fruto de las fuertes discriminaciones recibidas, parecían no alterar el ideal olímpico acuñado en la Grecia antigua y que se reproducía en la Alemania moderna.

Justamente Lewald fue el encargado de apaciguar las protestas de los dirigentes internacionales, que cuestionaban duramente la política alemana. Su argumento principal era que la esgrimista de origen judío Helena Mayer, varias veces campeona internacional, formaba parte de la selección olímpica alemana. Finalmente, los dirigentes internacionales aceptaron

⁸ Joseph Goebbels, ministro de Propaganda del Tercer Reich.

⁹ Mandell, R., op. cit., pág. 250.

el argumento y los preparativos en Alemania siguieron sin obstáculos; es más, en realidad nunca se había detenido la organización, ya que nadie en Alemania dudaba que allí se realizarían los Juegos de 1936.

Para completar el circuito de difusión se encargó la filmación de los Juegos a Leni Riefenstahl, la cineasta preferida del *Führer*, quien tuvo a su disposición un equipo de 80 cámaras, asistentes y el mejor material filmico para rodar una cronología del evento. Más allá de los detalles de filmación admirados hasta nuestra época -los ángulos elegidos, las perspectivas seleccionadas, la dinámica en la utilización de los tiempos de rodaje, etc.-, se hace digno de destacar la estética de la presentación del filme *Olympia*.

La estrategia fue tomar las ruinas de la antigua Atenas, recorrerla junto al espectador y posar el foco en las estatuas, el contorno de sus cuerpos y la perfección de sus rostros. La continuidad de esa escena se ve estremecida por el inicial movimiento de las estatuas, que se transforman en bellos cuerpos humanos desnudos que realizan acciones y técnicas propias del atletismo. Es la Grecia olímpica que despierta y se encarna en las figuras de jóvenes hombres y mujeres alemanes. Es la clara distinción de los movimientos varoniles y femeninos de la nueva Alemania, heredera de la cultura griega. La serie de imágenes muestra la determinación nacionalsocialista de inculcar la ideología en los gestos y las experiencias estéticas corporales de los hombres y las mujeres del nuevo imperio, “naturalmente superiores”.

Asimismo, se impulsó la concesión del premio Nobel al barón Pierre de Coubertain (iniciador e impulsor de los Juegos Olímpicos modernos a partir de 1896, en Atenas), quien era un admirador de la cultura alemana y cifraba grandes esperanzas en el éxito de esos Juegos.

Finalmente, Coubertain no fue seleccionado y murió meses después de finalizada la Olimpiada.

Las Olimpiadas Populares en Barcelona

Resultó silenciada por años la propuesta, en el seno de la joven República Española, de celebrar las “Olimpiadas Populares”. Esta iniciativa se vio frustrada por el comienzo de la Guerra Civil Española, con los levantamientos de la Falange.

Estos levantamientos estuvieron totalmente vinculados con las prácticas genocidas de los nazis: casi un año después de iniciada la Guerra Civil Española y de celebradas las Olimpiadas en Berlín, el 27 de abril de 1937 un devastador ataque aéreo a la ciudad de Guernica (Vizcaya), comandado por la aviación alemana (la Legión Cóndor), descargó una lluvia de bom-

bas, destruyendo el 70 por ciento de la ciudad y asesinando a entre 300 y 1.000 personas¹⁰ en tres horas de bombardeo.

Para Goering, ése fue el campo de entrenamiento de la “joven aviación alemana”.

Una Europa altamente convulsionada, las prácticas de destrucción masiva de regímenes totalitarios y la propuesta de una “Olimpiada Popular” muestran una nueva puja en esta presentación: acerca de dos maneras de entender la humanidad, expresadas en la organización de eventos deportivos.

La Olimpiada Popular de Barcelona tenía una clara voluntad antifascista, una especie de “contraolimpiada” que hiciera bandera del deporte aficionado y de denuncia de los Juegos Olímpicos en la Alemania nazi. Por lo tanto, el apoyo o rechazo a la misma por parte de los atletas y países participantes tenía una implicación política. Las federaciones y los propios deportistas, tanto españoles como extranjeros, se vieron sometidos a diferentes presiones políticas para acudir o no a la cita.

Los sectores conservadores y derechistas, tanto en el ámbito político como en el deportivo, buscaron devaluar el acontecimiento a base de ridiculizarlo, diciendo que eran unos Juegos “de andar por casa”.

Sin embargo, la labor desplegada por el Comité Organizador de la Olimpiada Popular (COOP) para conseguir la máxima participación posible permitió la presencia de veintitrés delegaciones, entre las cuales se destacaban Estados Unidos, Francia, Suiza e Inglaterra. También hubo representaciones de atletas judíos emigrados y de Alsacia, Euskadi, Galicia y Cataluña. El total de inscriptos fue de 6.000, siendo Francia la delegación extranjera más numerosa, con 1.500 deportistas.

La Olimpiada Popular rompía con el esquema nacionalista y abría diferentes formas de participación en lo que respecta a la adscripción territorial. Se establecieron tres categorías: nacional, regional y local. De esta manera, las delegaciones nacionales podían inscribir tres representaciones por deporte y se entendía que, así, la Olimpiada no sería sólo una competición entre Estados, sino que dejaba la puerta abierta a que participasen de las pruebas equipos no estatales, como Alsacia, Lorena, el Marruecos bajo dominio francés o el Marruecos español.

En este sentido, el COOP introducía, sobre todo en los deportes de equipo, un sistema de delegaciones que rompía el monopolio estatal.

¹⁰ Los datos oficiales fueron destruidos por la posterior ocupación franquista y los republicanos fueron acusados deliberadamente del ataque por años.

Finalmente, a través de las selecciones locales se recuperaba la idea ciudadana del olimpismo griego, en el cual los participantes representaban a ciudades. También se ponía especial énfasis en la participación de las mujeres, que por esa época aún tenían dificultades para acceder al deporte en igualdad de condiciones.

En total había competiciones en dieciséis deportes, como fútbol, tenis, baloncesto, boxeo, atletismo, lucha, pelota vasca e incluso ajedrez. Los gastos corrían por cuenta de los gobiernos español y francés, así como de la Generalitat Catalana. Francia contaba con un gobierno de izquierda, presidido por Léon Blum, que decidió otorgar un claro apoyo a la Olimpiada Popular, que comenzaría el 19 de julio de 1936 y duraría una semana, hasta el 26.

Unos 20.000 visitantes llegaron a Barcelona con motivo de la inauguración de los juegos, desbordando las previsiones y creando problemas de alojamiento. Sería una verdadera fiesta del deporte y los valores republicanos y olímpicos. El 18 de julio, un día antes de la inauguración oficial, se hizo un ensayo general en el Estadio de Montjuïc.

La guerra frustró el proyecto que había concebido el movimiento del deporte popular catalán. El nuevo orden revolucionario y las necesidades propias del conflicto bélico pusieron fin a Barcelona 1936 justo unas horas antes de iniciarse.

El 24 de julio se leía en *La Vanguardia*:

Es tal el entusiasmo que la causa republicana ha despertado en estos atletas que muchos de ellos se han alistado en las milicias populares, saliendo para Zaragoza y otros puntos.

La estética de los cuerpos, el ser para la muerte

El pensar los antecedentes de la barbarie contra la humanidad más sistemática y plena de sentido ideológico conocida hasta ahora no puede ser fruto de una construcción en el corto tiempo. Los hitos de la historia europea en las prácticas de segregación, muerte y demonización del medioevo hacen su parte. Pero la determinación de avanzar sin recodos a la aniquilación de un grupo social y cultural, como lo fue el judaísmo europeo, se nutrió necesariamente de todas las armas que los aparatos ideológicos y represivos¹¹ dejaban a su alcance. La grandiosidad de las banderas flamean-

¹¹ Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires, Nueva visión, 1970.

tes, los espectaculares edificios, monumentos y arengas, y el dinamismo de la estética de los cuerpos en movimiento completaron el cuadro de la construcción de hegemonía en la Alemania nazi.

El pensamiento colaboracionista de Martin Heidegger dará claves en este sentido:

(...) Pero el gran paso lo da cuando busca un origen, un linaje espiritual para la universidad alemana. Ese origen estará en Grecia. Lo esencial del discurso de Heidegger es señalar que la autenticidad del saber universitario alemán sólo puede darse si hunde sus raíces en la grandeza helénica.¹²

Se trata del comentario realizado a su discurso de asunción del rectorado de la Universidad de Friburgo, en 1933.

La dirigencia de la cultura germana precisaba conformar la idea de “destino colectivo”, que debido a causas de conformación geográfica y nacional se veían algo retrasadas en la historia reciente de los alemanes respecto de otras naciones europeas. Todos los esfuerzos de este período estuvieron centrados en la necesidad de generar la idea de ser pleno solamente a partir de la inserción en la “misión colectiva”.

El inicio es aún. No está tras de nosotros como algo ha largo tiempo acontecido, sino que está ante nosotros. El inicio ha incidido ya en nuestro futuro, está allí como el lejano mandato de que recobremos de nuevo su grandeza.¹³

José Pablo Feinmann refiere la necesidad en Heidegger, como un intelectual insignia en la nueva Alemania, de vincular la grandeza de la “comunidad nacional” con la centralidad de la cultura helénica. Y la idea del “ser nacional” se debía construir en cuerpo y alma en la experiencia cotidiana del ser colectivo. La experiencia del individuo que comprende su pertenencia a un destino ya anunciado en la “tradicción” se haría presente en la reiteración incansable en lo cotidiano y en la magnificencia de los desfiles, las banderas, los himnos, la reverencia a los muertos. Y en el reconocimiento del enemigo común, los judíos, algo más que el “problema de Europa”, sino la comunidad que cuenta con tradición, cultura y origen

¹² Feinmann, José Pablo. *La filosofía y el barro de la historia*. Buenos Aires, Planeta, 2008, pág. 388.

¹³ Heidegger, M. *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Madrid, Tecnos, 1996, pág. 18.

comunes y claramente amenaza la construcción del destino colectivo alemán, incluso en su espacio geográfico.

La gesta olímpica de 1936 puede ser leída en clave de esta búsqueda incansable y como muestra de la barbarie que ya estaba en acto, que los revolucionarios de la España republicana habían distinguido y que, curiosamente, los dirigentes de otras democracias occidentales pasaron por alto: el deporte al servicio de la promoción y la construcción de “seres para la muerte”.

Resumen

Luego de la promulgación de la leyes de Núremberg y a tres años de asumido el nuevo gobierno alemán, encabezado por Hitler, se inauguraron las Olimpíadas de 1936 en Berlín, Alemania.

La multitud de críticas a la organización de este evento, las denuncias sobre actos de discriminación a deportistas judíos y de otras nacionalidades, la inestable situación internacional y el reciente alzamiento nacionalista en España, que frustró la realización de la “Olimpíada Popular” en protesta al régimen nazi, lejos de hacer peligrar su realización, la fortalecieron.

Y una vez inaugurada la Olimpíada, la estética del nazismo, grandiosa, agresiva, contundente, se desplegó con todo su esplendor, como un anticipo del terror al que sería sumida gran parte de la Tierra y sus pueblos en muy poco tiempo.

El relato de sus participantes, los datos de la discriminación a atletas y de quienes fueron brutalmente asesinados años después, y las imágenes de la pretenciosa y orgullosa dirigencia alemana permitían ubicar el escenario del horror montado en un futuro cercano, en el cual el deporte sería, nuevamente, la herramienta para construir consenso y justificar horrores, como tantas veces lo ha sido en la historia reciente.

Bibliografía consultada

- Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires, Nueva visión, 1970.
- Baer, Alejandro. *Holocausto, recuerdo y representación*. Madrid, Losada, 2006.
- Dewey, John. *El arte como experiencia*. Barcelona, Paidós, 2008.
- Elias, Norbert-Dunning, Eric. *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Feinmann, José Pablo. *La sombra de Heidegger*. Buenos Aires, Planeta, 2005.

- Feinmann, José Pablo. *La filosofía y el barro de la historia*. Buenos Aires, Planeta, 2008.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1989.
- Herff, Jeffrey. *El enemigo judío. La propaganda nazi durante la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto*. Montevideo, Debate, 2006.
- Mandell, Richard. *Historia cultural del deporte*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 1984.
- Pedraz, Miguel-Brozas Polo, María Paz. "La disposición regulada de los cuerpos. Propuesta de un debate sobre el status de los juegos tradicionales", en: *Apunts* N° 48. Barcelona, 1996.
- Quesada Martín, Julio. "El estudiante alemán como trabajador", en: *Revista Nuestra Memoria*. Año XVI, N° 33. Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, Abril de 2010.
- Rodríguez López, Juan. *Historia del deporte*. Barcelona, INDE Publicaciones, 2000.
- Schnaidler, Rolando. *Protagonistas y espectadores de las actividades físicas en la escuela primaria*. Neuquén, EDUCO-Universidad Nacional del Comahue, 2006.
- Zadoff, Efraim-Bankier, David-Goldberg, Florinda. *Enciclopedia del Holocausto*. Jerusalem, Nativ Ediciones-Yad Vashem, 2004.

Hannah Arendt, el mal entre la banalidad y “la ausencia de pensamiento”*

Pablo Dreizik**

Cuando en mayo de 1963 Arendt daba a conocer *Eichmann en Jerusalén* no sólo parecía haber trocado de raíz su temprano concepto de “Mal Radical” por el de “banalidad del mal”, sino aun haber abierto una agenda destinada a revisar algunos aspectos concernientes al desempeño tanto de los perpetradores como de las víctimas en el transcurso de la Segunda Guerra Mundial. Con todo, más allá de los sesgos más polémicos de su acercamiento a estos aspectos históricos,¹ será, más bien, el concepto de “banalidad del mal” el que cubra gran parte de los puntos en querrela en los que ella se verá envuelta en los años siguientes. El modo en que la bibliografía secundaria reciente se ha acercado a esta querrela ha sido di-

* En: Dossier “Historia y Memoria del Holocausto” de la revista *Espacios de crítica y producción*. N° 26. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, Octubre-Noviembre 2000, pp. 22-29.

** Docente e investigador de la Universidad de Buenos Aires. Indaga en torno al pensamiento de Emmanuel Levinas y Hannah Arendt y en áreas de la fenomenología y la ética. Responsable del volumen *La memoria de las cenizas*, dedicado a las políticas de la memoria y la representación del pasado traumático.

¹ Aludimos a la visión crítica de Arendt respecto al rol de los Consejos Judíos durante el des-
envolvimiento del genocidio nazi. En rigor, desde una perspectiva estrictamente histórica,
el grado de colaboración atribuido por Arendt a los Consejos Judíos tuvo una primera repli-
cada ampliamente documentada en el pionero trabajo: Trunk, Isaiah. *Judenrat*. New York,
Stein and Day, 1972. Para una comprensión de este punto dentro de la narrativa histórica
de Arendt puede consultarse: Diner, Dan. “Historical understanding and counterrationality.
The *Judenrat* as epistemological vantage”, en: Friedlander, Saul (ed.). *Probing the limits
of representation. Nazism and the “Final Solution”*. Cambridge, Harvard University Press,
1992.

verso, no sólo por las posiciones adoptadas frente a la elección de Arendt del término “banalidad del mal” sino, todavía, por la perspectiva desde la cual el término en cuestión ha sido examinado. Así, por ejemplo, recientemente el historiador alemán Hans Mommsen en su estudio preliminar a la edición alemana de *Eichmann en Jerusalén*² ha enfatizado la capacidad del concepto “banalidad del mal” para integrarse a la discusión de los historiadores que estudian el Holocausto, especialmente en el marco del debate entre las corrientes “funcionalistas” e “intencionalistas”. Otras perspectivas se han detenido en el perfil filosófico de la noción de “mal”, tal como ésta aparece en la obra de Arendt. Esta visión ha subrayado el ascendente kantiano en el uso arendtiano de la noción de “mal”; sobre todo, del término “mal radical”.³

Teniendo en cuenta la diversidad de caminos posibles que pueden ser ensayados en pos de un acercamiento a estas cuestiones, en lo que sigue intentaremos interrogar el concepto de “banalidad del mal” a partir de la relación que esta noción guarda en la narrativa arendtiana con la así llamada “facultad de pensar”.⁴ Al tomar esta vía de ingreso tendremos en cuenta, especialmente, la línea argumentativa desarrollada por Arendt en su ponencia “El pensar y las reflexiones morales”.⁵ Ya en los primeros párrafos de este trabajo Arendt plantea la existencia de una “íntima conexión” entre la facultad de pensar -tal como ella la entenderá- y la capacidad de confrontar moralmente lo correcto con lo incorrecto. Sin embargo, como intentaremos mostrar, la trayectoria misma que recorre la fundamentación de esta tesis encuentra algunos “puntos ciegos” que

² Mommsen, Hans. “Hannah Arendt und der Prozess gegen Eichmann”, prefacio a la nueva edición alemana de: Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität der Bösen*. Munich, Piper, 1986, pp. i-xxxvii.

³ El problema de la “radicalidad del mal” en relación a la apropiación de Arendt de esta figura kantiana es abordado rigurosamente en: Ciarraelli, Fabio. “Del mal radical a la banalidad del mal. Observaciones sobre Kant y Arendt”, en: Dossier “Historia y Memoria del Holocausto” de la revista *Espacios de crítica y producción*. Nº 26. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, Octubre-Noviembre 2000, pp. 12-21. También en: Allison, Henry. “Reflections on the banality of (radical) evil. A Kantian analysis”, en: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 18/2. Winter 1995, pp. 141-158.

⁴ Para un análisis exhaustivo de la “facultad de pensar” en la obra de Arendt puede consultarse: Maso, Anna. “¿Dónde estamos cuando pensamos?”, en: Birulés, Fina-Cruz, Manuel. *En torno a Hannah Arendt*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, pp. 131-154. Sin embargo, este trabajo limita su análisis sólo al período correspondiente a: Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

⁵ Arendt, Hannah. “Thinking and moral considerations. A lecture”, en: *Social Research*, 38/3. Fall 1971, pp. 417-446. Editado en castellano como: Arendt, Hannah. “El pensar y las reflexiones morales”, en: Arendt, Hannah. *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós, 1995, pp. 109-135. Trad.: Fina Birulés.

alcanzan, de algún modo, a un aspecto importante de su visión del mal en el siglo XX.⁶

Cuando Arendt asistió al juicio a Eichmann -declarándose incapaz "*de perdonarme si no voy y veo a este desastre ambulante cara a cara*",⁷ en "*una obligación con mi propio pasado*"⁸ parece haberse enfrentado por primera vez a la paradoja que dominaría gran parte de su obra: el cruce entre "*el execrable horror de los hechos y la insignificancia del hombre que los había perpetrado*".⁹ O como más tarde volverá: "*a pesar de lo monstruoso de los actos, el agente no era monstruoso ni un demonio*".¹⁰ Así, Arendt, contra algunas interpretaciones de su obra, no parece haber evaluado nunca los hechos mismos como "banales"; más bien, esta caracterización alcanzaba a la figura del perpetrador. ¿Cuáles fueron, entonces, aquellos rasgos de Eichmann que para Arendt se revelaron como índices de banalidad? En la narrativa de Arendt, estos índices envolvían: la falta de motivos "*profundos*", "*diabólicos*", "*patológicos*" o incluso "*ideológicos*" actuando por detrás de las acciones del criminal nazi. Pero aquello que en la visión de Arendt se mostró más relevante fue "*la falta de pensamiento*" (*thoughtlessness*) de Eichmann: "*Únicamente la pura y simple irreflexión (...) -que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez- fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo*".¹¹ En otro lugar Arendt afirmará que tal *thoughtlessness* "*no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar*".¹² Aún más enfáticamente Arendt llegó a afirmar que "*una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén*" fue que "*tal irreflexión (thoughtlessness) puede causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizás, a la naturaleza humana*".¹³

⁶ Sigo en esta línea de observaciones críticas a: Bernstein, Richard. *Hannah Arendt and the Jewish question*. Cambridge/Massachusetts, MIT, 1996, especialmente la sección "Evil, thinking, and judging", pp. 154-178; y a: Bernasconi, Robert. "Habermas and Arendt on the philosopher's 'error'. Tracking the diabolical in Heidegger", en: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 14/2-15/1, 1991, pp. 3-24.

⁷ Correspondencia entre Hannah Arendt y Karl Jaspers, en: Kohler, Lotte-Saner, Hans (ed.). *Correspondence. 1926-1969*. New York, Harcourt Brace & Co, 1992, pp. 409-410. Trad.: Robert and Rita Kimber.

⁸ Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt. For love of the world*. New Haven, Yale University Press, 1982, pág. 329.

⁹ Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*. New York, Viking Press, 1965. 2nd edn. Edición castellana: Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen, 1999, pág. 86. Trad.: Carlos Ribalta.

¹⁰ Arendt, H., "Thinking...", op. cit., pág. 10.

¹¹ Arendt, H., *Eichmann...*, op. cit., pág. 434.

¹² Arendt, H., "Thinking...", op. cit., pág. 109.

¹³ Arendt, H., *Eichmann...*, op. cit., pp. 434-435.

Tal como figuran en *Eichmann en Jerusalén*, la casi totalidad de las afirmaciones de Arendt acerca de la conexión entre la “falta de pensamiento” y la proclividad al mal parecen desprenderse de una suerte de fenomenología de los datos realizada a partir del desempeño de Eichmann durante el juicio, especialmente la pobreza de su lenguaje burocrático, hecho de clichés y frases hechas. Arendt adeudaba, entonces, un más detenido análisis de las razones últimas que justificaban aquella “interdependencia entre la irreflexión y la maldad”¹⁴ que meramente era señalada en el “*Post Scriptum*” a *Eichmann en Jerusalén*. Sólo tarde, en la lectura presentada en la Loyola University de Chicago, en 1970, y publicada luego como “*Thinking and moral considerations. A lecture*”, Arendt se abocaría ya plenamente al tratamiento de la cuestión. Sin embargo, la problematización de la relación entre la facultad humana del pensar y el mundo de los asuntos humanos se remonta a las primeras etapas de la reflexión de Arendt, trazando un dispar curso de desplazamientos.

I

Un aspecto enfatizado de la entera obra de Arendt ha sido el de una cierta incompatibilidad, allí afirmada, entre la “*filosofía*” y la “*política*”, y más ampliamente entre el “*pensamiento*” y la “*acción*”. Ciertamente, ese tópico domina los aspectos centrales de su obra capital, *La condición humana*.¹⁵ En este trabajo, publicado en 1958, Arendt, a través de un elenco de nociones tales como *vita activa*, *vita contemplativa*, *bios politikos* y *praxis*, establecerá una distinción entre, por un lado, la gran tradición de la filosofía occidental -animada por la búsqueda de la verdad y eternidad al margen tanto de los asuntos humanos como de la pluralidad de los hombres- y, por otro lado, “*el pensamiento político*” en el cual, a través de la pluralidad de opiniones, el mundo común a todos se abre de modo distinto a cada uno. Esta distinción no sólo le asignaba a tradición filosófica una connatural tendencia a sustraerse del ámbito de las acciones humanas y a limitar la libertad al ámbito interior, sino que, aun, la señalaba constitucionalmente hostil a la libertad, tal como ésta puede desplegarse en un mundo compartido con otros. Políticamente hablando,

¹⁴ *Ibíd.*, pág. 435.

¹⁵ Arendt, Hannah. *The human condition*. Chicago, University of Chicago Press, 1958. Edición castellana: Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1996. Trad.: Ramón Gil Novales.

la noción de un solo gobernante -el "rey filósofo"- habría sido congenial a la filosofía a través del ataque platónico a la persuasión, la retórica y la "opinión" (*doxa*). En un trabajo de fecha cercana a la composición de *La condición humana* se encuentra, en términos más conclusivos, la misma precaución respecto al lugar de la filosofía en relación a los asuntos humanos: "*La verdad arrastra con ella misma un elemento de coerción, y por tanto las frecuentemente tiránicas tendencias deplorablemente obvias entre los profesionales escrutadores de la verdad han podido ser causadas menos por un defecto de carácter que por la tensión de vivir habitualmente bajo una clase de compulsión*".¹⁶ Pero si Arendt subraya aquí la modalidad coercitiva que acompaña a la tradición filosófica, su interés se dirigirá, también, a enfatizar la persistencia de una tradición política del pensamiento a la que le serán inherentes las notas características de la pluralidad humana que se despliegan en el mundo común de los hombres que actúan y se mueven públicamente. En tal dirección ubicará Arendt al pensamiento de Lessing¹⁷ y sobre todo al tipo de mayéutica ensayada por Sócrates. Pero en ambos casos, el tipo de actividad intelectual a la que se habrían consagrado ambos pensadores será específicamente separado de la filosofía.¹⁸ De este modo, la visión de Arendt puede sostener la existencia de un tipo de expresión intelectual particular no enteramente ligada a la tradición filosófica, que sin embargo se constituye como un modo del pensamiento.

Sin embargo, a pesar de la presentación general que realiza este esquema acerca de la apreciación degradada de la filosofía o del "pensamiento puro" que subtendería de un lado a otro la entera obra de Arendt, es posible detectar, en el curso del mismo período de su producción intelectual, otra línea tendiente a revalorizar el pensamiento filosófico.¹⁹ Así, en su temprano y fuertemente crítico trabajo sobre Heidegger de 1952, Arendt depositaba una esperanzada confianza en el tipo de pensamiento filosófico que

¹⁶ Arendt, Hannah. "Truth and politics", en: *New Yorker*, 25/2/67, pp. 49-88. Reimpreso en: Arendt, Hannah. *Between past and future*. New York, Viking Press, 1958, pág. 235 (traducción propia).

¹⁷ Arendt, Hannah. *Men in dark times*. New York, Harcourt Brace & World, 1968, pág. 8. Edición castellana: Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa, 1990.

¹⁸ Según Arendt, "*La mayéutica fue para Sócrates una actividad política, un dar y tomar, fundamentalmente sobre la base de una estricta igualdad, cuyos frutos no podrían ser mensurados por resultados, arribando a alguna verdad general*". En: Arendt, Hannah. "Philosophy and politics", de 1954. Reimpreso en: Arendt, Hannah. "Philosophy and politics", en: *Social Research*, 57/1. Spring 1990, pág. 81 (traducción propia).

¹⁹ Sigo aquí la sugerencia de: Canovan, Margaret. "Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's reflections on philosophy and politics", en: *Social Research*, 57/1, Spring 1990.

según ella podía esperarse de Jaspers, en contraste con el trabajo filosófico de su antiguo maestro.²⁰ En el mismo sentido, en un trabajo de 1954, Arendt llamaba la atención sobre la posibilidad de tender un puente que cruzara el abismo que separaría al “pensamiento” de la “acción”, a “la filosofía” de la “política”. Tal reconciliación se cumpliría a través del concepto de “mundo” de Heidegger, del pensar “sin resultados ni pruebas” de Jaspers y aun de la nueva dirección de la filosofía tomada por el existencialismo francés.²¹ Se insinúa en esta línea, apenas esbozada, la valorización de la actividad del pensar entendida en términos de “*el hábito de examinar y reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, independientemente de su contenido específico o de sus resultados*”.²² Esta caracterización de la actividad del pensar -entre cuyos precursores Arendt incluyó al último Heidegger, a Jaspers y a Sócrates-corresponderá a aquella que Arendt tenga presente cuando, en el curso del proceso a Eichmann, se refiera a la “banalidad del mal” en términos de “ausencia de pensamiento”.

II

La insistente preocupación arendtiana respecto a la estrecha relación que la facultad de pensar guardaría con aquella forma del mal contemporánea que denominó “banal” queda asentada en la secuencia de las dos primeras líneas que dan comienzo a su trabajo “El pensar y las reflexiones morales”:

*Hablar acerca del pensar me parece tan presuntuoso que les debo, creo, una justificación. Hace algunos años, en mi informe sobre el proceso de Eichmann en Jerusalén, hablé de la “banalidad del mal”, y con esta expresión no aludía a una teoría o a una doctrina, sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de la maldad.*²³

²⁰ “O Heidegger ha dicho su última palabra sobre la condición de la filosofía contemporánea, o él tendrá que romper con su propia filosofía. En cambio Jaspers pertenece sin duda alguna a tal ruptura de la filosofía contemporánea, desarrolla e intervendrá en su discusión.” En: Arendt, Hannah. “What is *existenz* philosophy?”, en: *Partisan Review*, 13/1. 1946, pág. 52 (traducción propia).

²¹ Primera versión no revisada de “Philosophy and politics” enviada a la American Political Science Association originalmente con el título “Concern with politics in recent European philosophical thought”, Arendt MSS, Box 56. Citado en: Canovan, M., op. cit., pág. 150.

²² Arendt, H., “Thinking...”, op. cit., pág. 110.

²³ *Ibíd.*, pág. 109.

Este trabajo importa una profundización de la apuesta intelectual de Arendt, pues aquí ella no se limitará a extraer del desempeño de Eichmann ante el tribunal los rasgos propios de su "banalidad", sino que avanzará a través de ciertos interrogantes sobre "*la estrecha conexión entre la capacidad o incapacidad de pensar y el problema del mal*":²⁴

*Se imponía la siguiente pregunta: la actividad del pensar, en sí misma, el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, independientemente de su contenido específico o de sus resultados, ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que "condicione" al hombre contra el mal?*²⁵

Una línea de acceso posible a la relación pretendida por Arendt entre la "facultad de pensar" y las cuestiones morales puede seguirse atendiendo a la categoría de "*comprensión*" (*understanding*) tal como ésta comenzó a ser tematizada en el trabajo de 1954 "*Understanding and politics*".²⁶ En este artículo la categoría de "comprensión" era señalada como una "*forma de conocimiento diferente de muchas otras*"²⁷ que, ligada al "sentido común", provee de un índice de realidad en tanto "*ajusta todos los datos sensibles que nos son propios a los de los demás*".²⁸ Pero a diferencia de "*la lógica y de todo axioma a partir del cual procede el razonamiento lógico (que) goza de una fiabilidad completamente independiente del mundo y de la existencia de los demás*",²⁹ esta forma de conocimiento y el índice de realidad que aporta presupone siempre "*un mundo en común en el cual todos encajamos y en el que podemos vivir juntos*",³⁰ presupone un "*objeto percibido por distintas personas y común a todas ellas*",³¹ es decir la mundanidad del mundo, *ta anthropina pragmata*.

Sin embargo, la noción de "mundo" como espacio fenoménico de aparición no es un dato dado o natural, sino que sus condiciones de existencia están siempre amenazadas por la posibilidad del acontecimiento

²⁴ *Ibíd.*, pág. 117.

²⁵ *Ibíd.*, pág. 110.

²⁶ Arendt, Hannah. "Understanding and politics", en: *Partisan Review*, 4/20. 1953, pp. 377-392. Editado en castellano como: Arendt, Hannah. "Comprensión y política", en: Hilb, Claudia (comp.). *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*. Caracas, Nueva Sociedad, 1994, pp. 31-52. Trad.: Viviana Quiñones.

²⁷ *Ibíd.*, pág. 50.

²⁸ *Ibíd.*, pág. 45.

²⁹ *Ídem.*

³⁰ *Ídem.*

³¹ Arendt, Hannah. *La vida...*, op. cit., pág. 142.

totalitario. Por tanto, la pérdida del “mundo común” instauro la posibilidad de ruptura de “*los lazos con la realidad y la experiencia*”,³² haciendo improbable toda experiencia intersubjetiva del mundo como una realidad común.

Años más tarde, en *Eichmann en Jerusalén*, Arendt ligaría muchas de estas notas concernientes a la pérdida del mundo en común y a la inhabilidad para comprender con aquella “banalidad del mal” que descubría en la figura de Eichmann: “*la jactancia es un vicio corriente. Un defecto más determinado, y también más decisivo, del carácter de Eichmann era su incapacidad casi total para considerar cualquier cosa desde el punto de vista de su interlocutor*”,³³ “*una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que el alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizás, a la naturaleza humana*”.³⁴ Las observaciones de Arendt disponían, entonces, una íntima relación entre la ausencia de comprensión -la pérdida de la realidad percibida como común por distintas personas- por un lado; y la inclinación al mal, por otro. En tal sentido, en “Comprensión y política” la pregunta por la “*estrecha conexión entre la capacidad o incapacidad de pensar y el problema del mal*” orientaba su resolución a través de la noción de “comprensión”. Sin embargo, los términos en que aparecerá nuevamente planteado este problema en “El pensar y las reflexiones morales” sumarán otras dificultades.

El análisis particular de la “facultad de pensar” es presentada en “El pensar y las reflexiones morales” a partir la distinción kantiana entre “pensar” y “conocer”, entre *Verstand* (el intelecto) y *Vernunft* (la razón o comprensión). Estas precisiones serán apreciadas como “*cruciales*” “*en nuestro contexto y para nuestros propósitos*”.³⁵ El “pensar” será dotado de la forma de existencia que Kant denominó *Vernunft*, la actividad pensante asociada a la “comprensión”.³⁶ En tanto diferente al “conocimiento”, la “capacidad de pensar” resulta una facultad cuyo ejercicio debe ser adscrito “*a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener*”;³⁷ “*la facultad de pensar, en tanto distinta de la sed de conocimien-*

³² Arendt, Hannah. “Comprensión...”, op. cit., pág. 45.

³³ Arendt, H., *Eichmann...*, op. cit., pág. 78 (énfasis agregado).

³⁴ *Ibid.*, pág. 434 (énfasis agregado).

³⁵ Arendt, H., “Thinking...”, op. cit., pág. 114.

³⁶ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, B367.

³⁷ Arendt, H., “Thinking...”, op. cit., pág. 114.

to, debe ser adscripta a todo el mundo y no puede ser privilegio de unos pocos".³⁸

En una dirección que continúa sus precedentes líneas de investigación acerca de un modo del pensamiento no necesariamente dirigido a la verdad ni comprometido con resultados definitivos, Arendt radicalizará el alcance de su empresa predicando sobre el pensamiento el sesgo determinante de su "destructividad": *"esta facultad no sólo es una facultad de la que 'nada resulta' para los propósitos del curso ordinario de las cosas, en la medida en que sus resultados quedan inciertos y no verificables, sino que, en cierta forma, es también autodestructiva"*.³⁹

Arendt hace descansar su afirmación en un pasaje de Kant del cual ella se sirve para enfatizar este carácter "autodestructivo" del pensamiento: *"No apruebo la norma según la cual si el uso de la razón pura ha demostrado algo, no haya que dudar de sus resultados, como si se tratara de un sólido axioma"*; y *"no comparto la opinión (...) de que alguien no deba dudar una vez que se ha convencido de algo. En el marco de la filosofía pura esto es imposible. Nuestro espíritu siente hacia ello una aversión natural"*.⁴⁰ De aquí su conocida figura de la tarea del pensar como *"labor de Penélope, que cada mañana desteeja lo que había hecho la noche anterior"*.⁴¹ El texto avanza sobre este rasgo de destructividad inherente a la actividad del pensamiento, indicando su modalidad en términos de *"deshacer, descongelar, por así decirlo, lo que el lenguaje, el medio del pensamiento, ha congelado en el pensamiento"*,⁴² *"no deja nada tangible tras de sí"*,⁴³ *"es un viento; cuando se levanta, tiene la peculiaridad de llevarse consigo sus propias manifestaciones previas"*,⁴⁴ concluyendo con el aserto: *"No hay pensamientos peligrosos; el mismo pensar es peligroso"*.⁴⁵

En este punto, si giramos hacia el interrogante acerca de *"la estrecha conexión entre la capacidad o incapacidad de pensar y el problema del mal"*⁴⁶ la posición de Arendt se vuelve crecientemente oscura. Pues, ¿de

³⁸ *Ibíd.*, pág. 117.

³⁹ Ídem (énfasis agregado). Esta caracterización de la actividad del pensar encuentra un antecedente en: Arendt, H., "Comprensión...", op. cit., pág. 32: *"La comprensión no tiene fin y por lo tanto no puede producir resultados finales"*.

⁴⁰ La cita de Arendt corresponde a: Reimer, Georg-De Gruyter, Walter. *Kant gesammelte Schriften*. Vol. XVIII, 5019 y 5036. Berlín, Academia Alemana de Ciencias, pp. 102 y ss.

⁴¹ Arendt, H., "Thinking...", op. cit., pág. 117.

⁴² *Ibíd.*, pág. 125.

⁴³ *Ibíd.*, pp. 113-115.

⁴⁴ *Ibíd.*, pág. 125.

⁴⁵ *Ibíd.*, pág. 126.

⁴⁶ *Ibíd.*, pág. 117.

qué modo se puede afirmar que “la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo debe tener algo que ver con la capacidad de pensar”⁴⁷ si afirma, también, que “el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo; socava los criterios establecidos, todos los valores y pautas del bien y del mal”⁴⁸ y más adelante “el pensar, como tal, beneficia a la sociedad mucho menos que la sed de conocimientos en que es usado como instrumento para otros propósitos. No crea valores, no descubrirá, de una vez por todas, lo que es ‘el bien’ y no confirma, más bien disuelve, las reglas establecidas de conducta”⁴⁹ Uno debería, sin embargo, en este punto, incluir un tercer elemento que Arendt misma señala a lo largo de su obra y que aquí puede completar una visión comprensiva de la relación entre el pensar y las cuestiones morales: “el juicio”. Este tercer elemento crucial habría sido, para Arendt, aquello de lo que careció Eichmann y la sociedad que acompañó, de un modo u otro, sus acciones. Arendt enfatizó en *Eichmann en Jerusalén* que:

*Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien y el mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes no había normas.*⁵⁰

Éste parece ser el contexto que condujo a Arendt a elaborar su singular versión de “la facultad del juicio” (*Urteilskraft*) kantiana. En el párrafo 40 de la primera parte de la *Crítica del juicio* de Kant, “Crítica del juicio estético”, el filósofo hace alusión a un tipo de juicio particular -que pertenece al campo específico de la estética- al que denomina “juicio reflexivo”. El modo propio de ejercicio de tal juicio es juzgar sin subsumir lo particular o contingente que se nos presenta en ninguna máxima o regla universal.⁵¹ De tal tipo de juicio, de tal habilidad de distinguir lo correcto de lo incorrecto en circunstancias particulares sin tomar recurso de reglas universales o máximas, habría carecido Eichmann y aquellos que de una u otra forma actuaron como él.

⁴⁷ *Ibíd.*, pág. 114.

⁴⁸ *Ibíd.*, pág. 125.

⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 136.

⁵⁰ Arendt, H., *Eichmann...*, op. cit., pp. 444-445.

⁵¹ Kant, Immanuel. “Kritik der Urteilskraft” 2a. Introducción IV, Akademie Ausgabe V, pág. 179.

Sin embargo, el problema acerca de la relación precisa entre "el pensar" y las "cuestiones morales" -la capacidad de la "facultad del pensar" de hacer frente a la inclinación al mal- permanece irresuelta, pues el juicio mismo parece depender de la actividad del pensamiento. En palabras de Arendt: "*Nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, ¿depende de nuestra facultad de pensar?*".⁵²

En ocasiones, Arendt parece asimilar ambas facultades:

*La presuposición para este tipo de juicio no es una inteligencia o una sofisticación altamente desarrollada en cuestiones morales, sino meramente el hábito de vivir explícitamente junto a uno mismo, lo que es estar comprometido en aquel diálogo silencioso entre mí y mí mismo al cual a partir de Sócrates y Platón usualmente llamamos pensar.*⁵³

Pero en "El pensar y las reflexiones morales", Arendt explícitamente separa la "facultad de juzgar" de la "facultad de pensar" como dos actividades mentales independientes:

*La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir "esto está mal", "esto es bello", etc., no coincide con la facultad de pensar. El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de particulares y cosas que están a mano.*⁵⁴

La relación entre ambas facultades será abordada en el pasaje siguiente:

*Ambos (el pensar y el juicio) están interrelacionados de forma semejante a como se interconectan conciencia moral y conciencia del mundo. Si el pensar, el dos en uno del diálogo silencioso, actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento.*⁵⁵

⁵² Arendt, H., "Thinking...", op. cit., pág. 110.

⁵³ Arendt, Hannah. "Personal responsibility under dictatorship", en: *Listener*, 6/8/64, pág. 205 (traducción propia). Citado en: Bernstein, R., op. cit., pág. 172-173.

⁵⁴ Arendt, H., "Thinking...", op. cit., pág. 136 (énfasis agregado).

⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 136-137 (énfasis agregado).

La verdadera inteligibilidad de este pasaje, como señala Bernstein,⁵⁶ depende de su afirmación de que “el pensamiento” tiene un “efecto liberador” sobre la “capacidad del juzgar”. Este efecto liberador del pensamiento sobre el juicio operaría, para Arendt, sólo bajo ciertas condiciones: en aquellos “raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico”;⁵⁷ “en aquellos raros momentos de la historia en que ‘las cosas se desmoronan’: el centro no puede sostenerse; / pura queda suelta por el mundo” cuando “los mejores no tienen convicción, y mientras los peores / están llenos de apasionada intensidad”.⁵⁸

La mención a “aquellos raros momentos de la historia en que ‘las cosas se desmoronan’” no puede dejar de ser asociada con la emergencia del nazismo en Alemania. En este sentido, es indicativo que durante el mismo período de “El pensar y las reflexiones morales” Arendt publique su tributo a Heidegger que daría a conocer como *Martin Heidegger, octogenario*.⁵⁹ En su tributo al antiguo maestro Arendt se extiende nuevamente acerca de las características de la actividad del pensar:

*el pensamiento se desarrolla con sus propios resultados de una manera propiamente destructiva o crítica. (...) Si se compara el pensamiento (en su inmediata y apasionada cualidad de ser viviente) con sus resultados, le pasa lo que al velo de Penélope, que vuelve a des-coser por la noche lo que ha hilado por el día, para poder empezar de nuevo al día siguiente.*⁶⁰

Pero la perplejidad que depara el texto reside en que en él el antiguo maestro viene a relevar el sitio del “pensamiento” que en “El pensar y las reflexiones morales” le correspondía a Sócrates. Heidegger es “aquel rumor (que) decía simplemente: el pensamiento ha vuelto a vivir (...) Hay un maestro, quizás el pensamiento se pueda aprender”.⁶¹ Todavía, Arendt abre la sección dedicada al “pensar” de *La vida del espíritu* con una cita

⁵⁶ Bernstein, R., op. cit., pág. 173.

⁵⁷ Arendt, H., “Thinking...”, op. cit., pág. 137.

⁵⁸ *Ibíd.*, pág. 136. Aquí Arendt, como anota Fina Birulés en su traducción, cita el poema de W. B. Yeats *The second coming*. Trad.: José Ma. Valverde.

⁵⁹ Arendt, Hannah. “Martin Heidegger at eighty”, en: *New York Review of Books*, 17/6, 21/10/71, pp. 50-54. Reimpreso como: Arendt, Hannah. “Martin Heidegger at eighty”, en: Murray, Michael (ed.). *Heidegger and modern philosophy*. New Haven, Yale University Press, 1978, pp. 293-303. Traducción castellana: Arendt, Hannah. “Martín Heidegger, octogenario”, en: *Revista de Occidente*, N° 84. Madrid, pp. 255-271.

⁶⁰ *Ibíd.*, pág. 262.

⁶¹ *Ibíd.*, pág. 258.

evocativa de *¿Qué significa pensar?*⁶² de Heidegger que puede condensar los rasgos salientes de su propia caracterización de la actividad.⁶³

Pero, si Heidegger resulta así depositario de los principales atributos del pensador, ¿cómo justifica Arendt, entonces, aquel "efecto liberador del pensamiento" sobre la capacidad de juzgar en "*aquellos raros momentos de la historia en que 'las cosas se desmoronan'*"? Pues si algo puede decirse del desempeño de Heidegger "en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico" es que el filósofo no ejecutó ninguna habilidad para el juicio.

Sin dar una respuesta más clara acerca del modo en que operaría la liberación del juicio a través del pensar, la cuestión de "*la estrecha conexión entre la capacidad o incapacidad de pensar y el problema del mal*"⁶⁴ queda gravemente comprometida. Con ello, también, la categórica afirmación de Arendt respecto a que: "*Únicamente la pura y simple irreflexión -que en modo alguno podemos equiparar a estupidez- fue lo que le predispuso (a Eichmann) a convertirse en el mayor criminal de su tiempo*"⁶⁵ exhibe su debilidad.

¿Qué condujo, entonces, a Arendt a sostener aquella "*estrecha conexión entre la capacidad o incapacidad de pensar y el problema del mal*"⁶⁶ que nunca llegó a justificar? La respuesta parece descansar en el presupuesto general de Arendt respecto a la existencia de una "condición humana", a la que siempre distinguió de cualquier concepto normativo o sustancial de "naturaleza humana".⁶⁷ Tal "condición humana" contemplaría, aun en contextos de derrumbe de todas las leyes y costumbres tradicionales como en el caso del advenimiento del "totalitarismo", la existencia de una fa-

⁶² Heidegger, Martin. *Was heisst Denken?* Munich, Merkur, 1952. La cita declara: "*El Pensar no aporta conocimiento / como hacen las ciencias. / El Pensar no produce sabiduría práctica útil. / El Pensar no resuelve los enigmas del universo. / El Pensar no nos involucra con la capacidad de actuar*".

⁶³ En una conferencia dictada en el auditorio de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 23 de octubre de 1996, Jacques Taminiaux ha acercado una interpretación diferente de las referencias de Arendt a la obra de Heidegger dadas aquí. Taminiaux entiende que Arendt ironiza acerca de las ideaciones heideggerianas acerca del pensar, incluso en la cita de *La vida del espíritu*. Ver: Taminiaux, Jacques. "Arendt y Heidegger", en: *Areté. Revista de filosofía*, X/1, 1998, pp. 135-147. Trad.: Rosemary Rizo-Patrón.

⁶⁴ Arendt, H., "Thinking...", op. cit., pág. 117.

⁶⁵ Arendt, H., *Eichmann...*, op. cit., pp. 434-435.

⁶⁶ Arendt, H., "Thinking...", op. cit., pág. 117.

⁶⁷ "*El problema de la naturaleza humana, la quaestio mihi factus sum de san Agustín (-he llegado a ser un problema para mí mismo-), no parece tener respuesta tanto en el sentido psicológico individual como en el filosófico general*". En: Arendt, Hannah. *La condición...*, op. cit. pág. 24.

cultad en el obrar de los hombres capaz de confrontar la emergencia del mal. Tal facultad, identificada con la actividad del pensamiento, tendría eventualmente la capacidad de liberar nuestra facultad de juzgar y, así, de distinguir lo correcto de lo incorrecto sin arreglo a máximas o reglas universales.

La apuesta por la existencia universal de la actividad del pensamiento en el obrar moral de cada sujeto puede, ciertamente, ser atribuida a lo que Seyla Benhabib ha llamado el “*universalismo antropológico*”⁶⁸ de la autora de *La condición humana*. Sin embargo, aunque este punto, en los análisis de Arendt, no encuentre una fundamentación adecuada -y con Rogozinski⁶⁹ puede decirse que, incluso, parece desconocer determinaciones más complejas en el orden motivacional que predispuso a los ejecutores de los crímenes nazis-, el problema de cómo juzgar bajo condiciones extremas, que su obra nos lega, aún nos alcanza.

⁶⁸ Benhabib, Seyla. “Identity, perspective and narrative in Hannah Arendt’s *Eichmann in Jerusalem*”, en: *History & Memory. Studies in Representation of the Past*, 8/2. Fall/Winter 1996, pág. 51.

⁶⁹ Rogozinski, Jacob. “L’enfer sur la terre (Hannah Arendt devant Hitler)”, en: *Revue des sciences humaines*, N° 213, 1989, pp. 183-206.

La insensatez de seguir siendo optimista

Algunas reflexiones a partir del caso Eichmann, tal como lo presenta Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*

Uriel Kucawca*

Los crímenes que se cometieron bajo el régimen nazi horrorizan no sólo por el tamaño de su destrucción, la inmensidad del sufrimiento que infligieron o la incomparable brutalidad con que fueron perpetrados. Hay algo en ellos que escapa a toda proporción de cualquier antecedente, que no permite pensarlos sólo como el último ejemplo de una cadena creciente en una serie de crímenes similares, pero en menor escala. Sin menospreciar o relativizar aquellos aspectos, los crímenes cometidos bajo el régimen nazi marcan también un quiebre irremediable con el modo en que la cultura occidental entendía al hombre como sujeto moral e histórico; ponen en cuestión el fundamento mismo de esta cultura, el modo en que se comprende a sí misma, en que elabora su historia e imagina su futuro. El optimismo respecto del mundo y de la capacidad del hombre de transformarlo para mejor, aquel que en última instancia se encontraba en la base de la cosmovisión occidental desde la época de la Ilustración, difícilmente pueda seguir siendo justificado en los mismo términos.

Los dos siglos anteriores al XX estuvieron dominados, por lo menos en

* Filosofía, Universidad de Buenos Aires.

el plano de las ideas, por la creencia en la posibilidad del progreso y, en muchos casos, su inminencia y hasta su necesidad histórica. Es decir, en la idea de que el hombre, guiado por las luces de la razón, puede alcanzar por sí solo unas metas universalmente válidas. Ya se concibieran éstas como la libertad política a través del fin de la tiranía o como la culminación de las desigualdades sociales, ya como un Estado que exprese la sustancia ética de los pueblos y armonice la multiplicidad de intereses que lo componen, ya como una paz perpetua garantizada por una federación de Estados libres, en casi todos los casos predominaba la creencia -e incluso el deber de sostener la misma- en el progreso continuo del hombre hacia lo mejor.

Dos sucesos en la historia del pensamiento sentaron las bases para esta creencia, en los términos en que se configuró a partir de la Ilustración. El primero fue la física de Newton. Su trascendencia se debió no tanto a su contenido concreto, sino más bien al éxito de su método de trabajo. Frente a la cosmovisión racionalista predominante en el siglo XVII, según la cual era sólo a través de una certeza intelectual que podían explicarse los fenómenos naturales, Isaac Newton, a través del análisis directo de estos últimos, logra inquirir aquellos principios que los explican. Newton invierte el orden con el que trabaja el conocimiento y, aún más importante, vuelve a la naturaleza transparente. Ya no se la descarta como una multiplicidad de singularidades impenetrables para la razón, sino que se descubren, en cada una de sus partes, las leyes que la rigen. Este giro es fundamental pues, en su transparencia, la naturaleza, junto con todos los beneficios que puede traer – así como con todos los males que puede provocar -, puede ahora dominarse y transformarse. El desarrollo del marco teórico que fundamenta la posibilidad del conocimiento en estos términos, de la ciencia moderna, resignifica el modo en que se entiende la relación entre el hombre y el mundo. El hombre, más que nunca, ya no está sometido. Es capaz de erigirse por sí mismo en amo. Y la razón es su arma más poderosa.

Todavía falta un paso, sin embargo, para arribar al optimismo tal como se configuraba en el siglo XVIII. Hasta ese momento -y a pesar del humanismo renacentista dos siglos antes- predomina también la idea de que el género humano todo, condicionado por el pecado original, posee una naturaleza caída, degradada, incapaz de elevarse por sí misma a la verdad y condenada al mal en este mundo. Lo único que le queda por hacer es acatar la ley divina y esperar el auxilio de Dios. Especialmente en el plano moral esta concepción seguía estando vigente. La capacidad del hombre para provocar el mal fue siempre evidente, y ello demostraba su impureza, su insuficiencia para acercarse por sí mismo a la verdad, en el plano del conocimiento, y para ganarse el paraíso, en el moral. Si el análisis mate-

mático de Newton quebró esta insuficiencia en el plano del conocimiento de la naturaleza, la explicación del origen de las desigualdades entre los hombres de Jean Jacques Rousseau lo hizo en el moral. Éste desplegó la naturaleza humana en la dimensión histórica. Partió de un origen humano aislado y amoral para dar una explicación coherente de su perversión a partir de la constitución de la sociedad y de una dinámica social viciosa. La perversión moral ya no es inherente a la naturaleza humana, sino que tiene una explicación histórica. El hombre, tal como lo vemos, no es todo lo que puede ser. Y si el origen del mal, de la injusticia, es su propia obra, su superación también lo puede ser. Así, los planos ético y político cobraban una relevancia novedosa en detrimento del teológico, en la misma medida en que el problema de la justicia se desplegaba en términos sociales, antes que exclusivamente individuales. Ya no se trataba de especular sobre la naturaleza de Dios y su creación para saber cuáles eran las posibilidades y condiciones para la salvación humana. Había, en cambio, una justicia que podía ser conquistada aquí en la Tierra, gracias al poder de la razón. Era cuestión de determinar e implementar los sistemas éticos y políticos apropiados para poner fin a la injusticia y desarrollar las capacidades humanas.

Estas consideraciones abrieron la puerta a un optimismo que primero era gnoseológico, pero que pronto se volvió histórico, puesto que se estaba justificado a creer que el hombre y la sociedad en la que habitaba no estaban condenados, sino que podían elegir y transformarse. La razón no será sólo un instrumento o una poderosa herramienta de cálculo que vuelve transparentes, comprensibles, fenómenos tanto naturales como sociales; sino que trae consigo un contenido material. Es también un principio moral e impone una finalidad determinada. En otras palabras, impone deberes a todo aquel que la posea. De este modo, el hombre particular y la sociedad como ser colectivo se vuelven, más que nunca, responsables.

Por todo esto, nada menos que Emanuel Kant pudo afirmar que “*después de Newton y de Rousseau, Dios está justificado*”. De una u otra manera, la razón se erigió en garantía de la viabilidad del mundo y del hombre. Y el optimismo estuvo más que justificado. Ya fuera descubriendo un mundo físico-natural ordenado, regido por leyes accesibles al hombre, y tendiente a desplegar todas sus potencialidades; ya fuera descubriendo aquellos principios que debían guiar las acciones en tanto seres racionales; la razón garantizaba la posibilidad del progreso, tanto material como moral. Aún más, el fervor con que los pueblos parecían estar adoptando las ideas ilustradas -la abolición de las monarquías, las luchas por la independencia, los derechos del hombre, así como el avance tecnológico y científico-; esto

es, el curso de la historia parecía corroborar, o por lo menos justificar, ese optimismo respecto de la naturaleza humana. Los contratiempos, a los ojos de muchos pensadores y protagonistas, eran sólo momentáneos.

Dos siglos después, sin embargo, la historia había dilapidado ese optimismo a fuerza de unos acontecimientos que por su naturaleza, todavía más que por su escala, ponían en duda los fundamentos mismos de esa esperanza. La racionalidad humana era sacudida como nunca antes.

* * *

El pensamiento que surge con la Ilustración, y que les otorga el fundamento a los sistemas políticos contemporáneos, tiene como base el supuesto de la racionalidad humana no sólo en términos instrumentales, sino también morales. Ello significa que en tanto seres racionales, en lo profundo de nuestras conciencias sabemos siempre que perseguir lo que es bueno es un deber, así como que evitar lo que es malo también lo es. Y esto es así no porque uno calcule que en última instancia obtendrá los mayores beneficios al hacer lo correcto, sino porque está impreso en la racionalidad misma. Podrá ser difícil reconocer qué acción concreta tenemos el deber de realizar en una situación determinada, pero estamos seguros de que hay una y de que debemos cumplir con nuestro deber, incluso en caso que no nos convenga. Y una vez que determinamos qué debemos hacer, actuaremos consecuentemente. Todo esto es algo que podemos comprobar en la experiencia personal de cada uno cuando cometemos conscientemente alguna acción incorrecta y sentimos estar faltando a nuestro deber: sabemos que nuestro deber es elegir el bien.

Este tipo de concepciones permitieron a los pensadores ilustrados y a sus sucesores distinguir entre la acción propiamente dicha y la responsabilidad moral del agente: si mi intención es buena -y no calculadora-, aunque haya causado un mal, no soy moralmente culpable de ese acto. O bien, si erré en la consecución de mi fin, pero tenía un objetivo malo, no por eso soy menos culpable moralmente. Esta concepción se refleja de algún modo, en los sistemas jurídicos actuales, en la exigencia de que el acusado de un delito sea consciente de las consecuencias de sus actos para poder ser condenado, así como en que el intento de cometer un crimen, aunque sea fallido, pueda ser condenado.

Por supuesto, puede haber hombres malignos, hombres que con plena conciencia actúan moralmente mal constantemente a lo largo de su vida. Pero esta malignidad no viene dada en su naturaleza humana y esos hombres son tan racionales como cualquier justo. La maldad es propia

de un hombre particular en el cual la racionalidad es, de algún modo, puesta de lado. No es que haya nacido moralmente malo, sino que, por distintas circunstancias, desarrolló una propensión a obrar mal, desarrolló una determinada personalidad, un hábito de la voluntad según el cual frente a la opción evidente de actuar de acuerdo a deber o no, tiende a elegir no hacerlo. Pero la razón propiamente dicha no falla; el que falla es el hombre.

El obrar mal, sin embargo, no acaece sólo a aquellos de personalidad maligna, sino que cualquiera de nosotros, que en general seguimos lo que nos dicta nuestra conciencia, obramos moralmente mal de vez en cuando y a sabiendas de ello. Desde la óptica de la filosofía de la Ilustración, el mal no es sino una obstrucción que se erige frente al natural uso de la razón. Las pasiones exacerbadas pueden obnubilar a nuestra razón en un determinado momento y no permitirnos reconocer cuál es nuestro deber. De ahí que para esta tradición filosófica, el egoísmo, el excesivo amor a sí mismo, sea el modelo ejemplar de maldad. Un egoísta es aquel cuya obsesión con el beneficio propio, con destacarse frente a los otros, le impide ver lo que es evidente para un pensamiento distendido, que permita la claridad y distinción de las ideas: que elegir lo que es correcto es un deber. No es que el egoísta no sepa que actúa mal -ninguno dirá que está bien quedarse con lo que les corresponde a otros, ni recomendará a todos seguir su ejemplo-, sino que al momento de actuar se ve tentado a elegir lo malo; el egoísta, movido por pasiones desenfrenadas, no escucha a su razón, a la voz de su conciencia.

En cualquier caso, desde esta perspectiva el hombre malvado o los actos malvados particulares, aunque abunden, no pueden ser la regla. Aunque no pueda saberse con certeza, la razón debe triunfar en el todo, en el balance final de las cosas. Y se está justificado a creer que así sucede: la naturaleza humana garantiza que si todos actuamos distendidamente, se nos presentará como evidente que debemos actuar bien y nos resultará apetecible hacerlo. En el curso normal de las cosas reconocemos cuándo una acción se presenta como moralmente mala y, estemos o no en lo correcto, nos privamos de hacerla. Aún más, si incidimos en una acción malvada, será al modo de una transgresión que nos permitimos. Y si a menudo nos vemos tentados a infringir lo que ordena el deber es porque no es normal en nosotros hacerlo. El hecho que el mal se presente como una transgresión tentadora demuestra que no puede ser la regla. Dejando de lado al marqués de Sade -un caso aparte-, de acuerdo al paradigma antropológico que se formó con la filosofía de la Ilustración, un hombre para el que lo manifiestamente prohibido sea cotidianamente transgredido, para quien el

mal no se presente como una transgresión tentadora, no puede ser sino una anomalía, un error aislado de la naturaleza: un enfermo o un loco.

* * *

La mire por donde se la mire, la *Shoá* escapa a todo intento de racionalizarla, y sin embargo, fue perpetrada por hombres que claramente estaban en pleno uso de razón. Cuando se revisan las imputaciones que están en juego en casos como el de Adolf Eichmann resulta imposible ponerse en la piel del acusado. Frente a crímenes comunes, incluso asesinatos, haciendo un fuerte ejercicio introspectivo uno generalmente puede empatizar con los culpables. Es decir, aunque seguramente uno no tomaría las mismas decisiones estando en su lugar, sí puede pensar razones por las cuales un ser humano podría tomar decisiones como las que ellos tomaron. El enojo, la tristeza, la desesperación, el odio o la codicia, por ejemplo, pueden explicar de algún modo por qué aquel que cometió un crimen actuó de ese modo. Esto es: más allá de su justificación, podemos racionalizar esos actos.

No se puede armar un argumento; no sólo no justificarlo -lo que es evidente-, sino armar un argumento coherente, que dé razones con sentido para explicar los genocidios, en general, y especialmente la *Shoá*. Ésta no puede reducirse a algún cálculo, mucho menos a uno errado (un intento de hacer algo coherente que salió mal); ni tampoco reducirse a alguna lógica económica, en el sentido del ahorro de recursos para obtener un objetivo, o a la obtención de una ganancia. Por supuesto, puede haber cálculo, lógica económica y ganancia en la perpetración de estos crímenes; su planificación, la sistematicidad con que se llevaron a cabo y las ganancias materiales que en muchos casos obtuvieron sus perpetradores prueban que, de hecho, los hubo en ese caso. Pero de todos modos, cuando hablamos de la *Shoá* ninguna de estas razones puede terminar de esbozarse como explicación del crimen. Hay algo in-económico, desmedido, fuera de toda proporción que hace que el genocidio nunca termine de reducirse a alguna razón señalable.

El retrato de Adolf Eichmann que presenta Hannah Arendt¹ ilustra como en ningún otro lado el modo en que bajo el régimen nazi se operó una deshumanización completa del modo de vida. Y esto no sólo por el sufrimiento infligido a sus víctimas, lo cual es evidente, sino también por

¹ Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen, Barcelona, 1999.

el modo de actuar de sus perpetradores, que parece llegar al extremo de poner en duda las formas humanamente posibles de causar el mal. Es la racionalidad humana misma, tal como se la entendía, la que parece haber fallado.

Durante el juicio en Jerusalem, Eichmann demostró que era absolutamente consciente del destino de los judíos a los cuales se encargaba de deportar y de la criminalidad de ese destino. No era, sin embargo, un psicópata. Tampoco manifestó a lo largo de su vida un odio especial hacia los judíos. No carecía de criterios morales y, como cualquier ciudadano, no aprobaba los crímenes en general ni la corrupción. Aún más, tenía un destacable sentido del deber y, en cierto sentido, incluso un espíritu crítico que lo llevó a desobedecer órdenes cuando entendió que iban en contra de lo que entendía como su deber. Eichmann fue meramente, tal como lo presenta Arendt, un buen ciudadano de su Estado, siempre respetuoso de la ley, cuya mayor ambición no era sino cumplir lo mejor que pudiera con su obligación. Sin embargo, estas consideraciones no hacen más que volver todavía más extraño y horrible su proceder.

Aquella forma de entender la naturaleza humana que desarrolló la filosofía ilustrada y que se erigió en fundamento de la civilización occidental contemporánea parece quedarse corta para explicar un genocidio. Éste no es la transgresión de un deber; no tiene sentido hablar de la obligación de no eliminar sistemáticamente a un determinado grupo humano. Es imposible pensar alguna situación en la cual alguien pueda verse tentado a perpetrar un genocidio, como sí puede suceder respecto de crímenes comunes como robar o incluso, en alguna situación extrema, matar a alguien.

La idea, aducida muchas veces en defensa del accionar de los genocidas, de que actuaban a partir de la creencia de que era su deber confunde y no se condice con el modo en que, de hecho, actuaron. Los esfuerzos -tan sistemáticos y generalizados como los delitos mismos- de borrar, cuando fuera posible, esos crímenes y de destruir todas las pruebas que podían incriminar a los responsables demuestran que esa creencia, aunque pueda haber existido, no agota la explicación y, aún menos, justifica su accionar.

Tampoco se pueden entender estos delitos como fundados en formas extremas de amor a sí o vanidad. Ese modelo se muestra insuficiente para explicarlos. A diferencia de aquel que al momento de actuar está cegado por estas pasiones, aquellos, como Eichmann, que hicieron del genocidio algo cotidiano, no parecen estarlo. Son perfectamente conscientes de lo que hacen, y lo hacen con prudencia y método. El genocida no se está dejando tentar por lo prohibido, el modo en que se desenvuelve es otro. La opresión, la tortura y el asesinato son su trabajo de todos los días. El mal ya

no se presenta como tal, como lo prohibido; en este sentido ha perdido toda eficacia. El mal, antes lo anormal, es ahora la regla, y la racionalidad misma es la que está totalmente pervertida, aunque de ningún modo ausente: Eichmann manifiesta un claro sentido del deber, sólo que ese deber debía ser absolutamente irracional de acuerdo a la concepción de la razón que habían elaborado los filósofos de la Ilustración. Y lo que es peor, Eichmann no fue una excepción, sino que representa el modo de actuar de incontables funcionarios e individuos pertenecientes a la “buena sociedad”. Lejos de los monstruos malvados que muchos nos imaginamos, la mayoría de los perpetradores de la *Shoá* no fueron sino individuos de lo más ordinarios y vulgares que hicieron de su vida cotidiana una monstruosidad.

Lo que la *Shoá* ha puesto en duda, o incluso desmantelado, es el supuesto de que la maldad es un desvío y de que el hombre está constituido para el bien. Aquella razón que volvía a la naturaleza y a la historia transparentes, que permitía entender sus leyes subyacentes y que otorgaba al hombre el poder de hacerse cargo de su propio destino; aquella razón que era garantía de la orientación moral, ética y política de la humanidad parece no haber cumplido con las expectativas. En el momento en que el régimen nazi logró imponer la exterminación de judíos como una meta razonable, el optimismo a que daba lugar el espíritu de la Ilustración dejó de estar justificado. Del mismo modo que, anteriormente, el fervor con que los pueblos abrazaron las causas ilustradas justificaba un optimismo que no podía ser tenido como una certeza, a la luz de los hechos del siglo pasado cualquier insistencia en seguir sosteniendo esa esperanza, por lo menos en los mismos términos en que fue planteada, se muestra como algo insensato.

La conciencia de Eichmann quedó tranquilizada cuando vio el celo y el entusiasmo que la “buena sociedad” ponía en reaccionar tal como él reaccionaba. No tuvo Eichmann ninguna necesidad de “cerrar sus oídos a la voz de la conciencia”, tal como se dijo en el juicio; no, no tuvo tal necesidad debido no a que no tuviera conciencia, sino a que la conciencia hablaba con voz respetable, con la voz de la respetable sociedad que le rodeaba.²

² *Ibíd.*

Hermanas de campo: las mujeres y el Holocausto*

Joyce Parkey**

Cuando los sobrevivientes de un campo de concentración nazi explican por qué o cómo sobrevivieron a su encarcelamiento, plantean la suerte o el azar como la principal o única razón posible. Sin embargo, a continuación, esa misma persona habla de un amigo o familiar sin cuya compañía, ayuda y apoyo habrían muerto. Los nazis tenían como objetivo aislar a los judíos, segregarlos de sus seres queridos, como parte del proceso para su “Solución Final”, pero se equivocaron al no tener en cuenta que, en su corazón, los seres humanos son criaturas sociales y crearán relaciones sustitutas, o bien reforzarán y redefinirán las existentes para llenar el vacío dejado por la separación y la muerte. Las familias sustitutas recién formadas no eran sólo mecanismos de defensa para lidiar con la brutalidad que hallaban en los campos, sino que realmente incrementaban las probabilidades de supervivencia de un prisionero. Mientras que las investigaciones actuales evidencian los vínculos existentes tanto entre los hombres, así como entre las mujeres, este trabajo examinará sólo aquellas relaciones experimentadas por mujeres, a menudo llamadas “hermanas de campo”

* En: *Menorah Review*. N° 67, Verano/Otoño de 2007. Virginia, Virginia Commonwealth University, 2007. Traducción del inglés: **Julia Juhasz**.

** Doctor en Bioquímica, Princeton University. Licenciado en Ciencias Químicas, University of Chicago. Actualmente se desempeña en la División de Educación de Ciencias y Matemática del Departamento de Formación de Docentes de la Princeton University y cursa un posgrado en Estudios sobre Holocausto y genocidio en el Richard Stockton College de New Jersey.

o “madres de campo”, específicamente cómo y por qué se formaron, qué necesidades comprendían y cómo contribuyeron a la supervivencia en los campos.

Cuando los prisioneros llegaban a los campos, eran inmediatamente separados por sexo, antes de una selección inicial. Aquellos que vivirían iban a la izquierda y los otros, señalados para la muerte, a la derecha. En cuestión de momentos, la mayoría de -si no todos- sus parientes más cercanos quedaban fuera de su alcance. A partir de entonces se les despojaba de todas sus pertenencias restantes, su cabello y su nombre. Las prisioneras eran repentinamente reducidas a un número, desnudas junto a otras mujeres y guardias y prisioneros varones, y les registraban cada rincón de sus cuerpos. Cuando finalmente se les daba ropa para vestir, los trajes eran inadecuados y no les quedaban bien. Terminaban hacinadas en barracas sin espacio personal alguno, con un balde a guisa de baño compartido entre cientos de mujeres, si tenían la suerte de tener acceso a alguna instalación, y les daban lo que llamaban “comida”, pero que carecía de toda nutrición real. Incluso se les denegaba el acceso a agua potable para beber y mucho menos para utilizarla para su higiene. Pararse cuando se pasaba la lista de asistencia, trabajo duro y, luego, un mínimo sueño. Todo esto estaba destinado a humillar y deshumanizar, conmocionar a las prisioneras hasta la sumisión e impulsarlas a desear la muerte. Sin embargo, muchas de ellas todavía mantenían su voluntad de vivir y estaban decididas a “*sobrevivir a cualquier costo y se aferraban a la vida con toda (su) fuerza*”.¹ Cuando al despertar en su primera mañana en Ravensbruck se enfrentó a la cantidad de muertas, Sara Tuvel Bernstein escribe que “*lo decidí entonces: no moriría. De alguna manera, en la forma que pudiese, quedaría con vida. Esther [su hermana], Ellen y Lily también. Mientras tenga fuerzas, viviríamos. Me ocuparía de ello*”.² Ella traspasó su deseo de vivir a los otros tres miembros de su familia del campo, uniendo su supervivencia con la suya propia.

La voluntad de vivir es un instinto animal de autopreservación, pero “*la cooperación para la supervivencia entre miembros de una misma especie es una ley básica de la vida*” también.³ Una puede llevar a la otra porque existe “*fortaleza en la cooperación y la ayuda mutua*”, y cuanto más duro

¹ Birenbaum, Halina. *Hope is the last to die. A coming of age under nazi terror*. Armonk, M. E. Sharpe, 1996, pág. 100.

² Bernstein, Sara Tuvel-Thornton, Louise Loots-Samuels, Marlene Bernstein. *The seamstress. A memoir of survival*. New York, Berkley Books, 1997, pág. 206.

³ Davidson, Shamaí. *Holding on to humanity. The message of Holocaust survivors. The Shamaí Davidson papers*. New York, New York University Press, 1992, pág. 122.

es el medio ambiente, cuando los niveles extremos de degradación, crueldad y privación son la norma, mayor es la necesidad de recíprocas relaciones de ayuda.⁴ El conformar estas asociaciones cooperativas es, por lo tanto, una conducta de adaptación a circunstancias traumáticas que mejora la calidad de vida de los individuos involucrados, y estas relaciones eran tan importantes para la supervivencia como seguir los instintos básicos. Los relatos de sobrevivientes concuerdan en que era casi imposible permanecer con vida por las suyas y mantener, al mismo tiempo, una apariencia humana.⁵

Los seres humanos tienen una fuerte necesidad de afiliación; Goldenberg se refiere a ello como “*una necesidad de estar en contacto*”.⁶ Si bien las personas buscan otros grupos más adelante en su vida, la forma primaria de satisfacer esta necesidad de otros es por medio de la familia natal. Privadas de estas conexiones, las personas naturalmente forman nuevas. No es extraño que las prisioneras en los campos de concentración buscaran relaciones con otras internas, ya que así satisfacían este requerimiento básico de pertenencia. Además, las familias de campo se unían a través de la desgracia y el sufrimiento compartidos, “*motivadas no por trivialidades, sino más bien por un sentido genuino de solidaridad entre personas que compartían un mismo destino horroroso*”.⁷ Identificarse con un grupo de esta manera genera “*sentimientos de conexión que a menudo son intensos*”,⁸ al punto que Liana Millu señala que “*la mayoría de las hermanas de campo se amaban con un apego casi morboso*”.⁹

A menudo, las mujeres estaban vinculadas por una relación familiar o de amistad previa a la deportación, y desde el comienzo, la mayor del grupo tomaba para sí la tarea de ocuparse y proteger a la(s) más joven(es). Sara Tuvel Bernstein nos recuerda que entraba en juego la vieja escuela europea del pensamiento, según la cual se escuchaba a la mayor, incluso

⁴ Tec, Nechama. *Resilience and courage. Women, men, and the Holocaust*. New Haven, Yale University Press, 2003, pág. 344.

⁵ *Ibíd.*, pág. 183. También en: Gelissen, Rena Kornreich-Macadam, Heather Dune. *Rena's promise*. Boston, Deacon Press, 1995, pág. 149; Goldenberg, Myrna. “Memoirs of Auschwitz survivors. The burden of gender”, en: Ofer, Dalia-Weitzman, Lenore J. (ed.). *Women in the Holocaust*. New Haven, Yale University Press, 1998, pág. 337.

⁶ Goldenberg, M., *óp. cit.*, pág. 329.

⁷ Adelsberger, Lucie. *Auschwitz. A doctor's story*. Boston, Northeastern University Press, 1995, pág. 99.

⁸ Staub, Ervin. *The psychology of good and evil. Why children, adults, and groups help and harm others*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pág. 14.

⁹ Millu, Liana. *Smoke over Birkenau*. Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1991, pág. 151.

si era una tonta.¹⁰ Ella fue deportada junto con su hermana menor, Esther, y dos jóvenes amigas, a las cuales llegó a considerar también como hermanas, y era Sara quien determinaba el mejor curso de acción para mantenerse todas vivas. Rena Gelissen arribó a Auschwitz antes que su hermana, Danka, pero se hizo cargo tanto de ella como de Dina, una amiga de Tycliz, su ciudad natal, una vez que llegaron. Judy Weiszenberg Cohen terminó en Auschwitz no sólo con su hermana mayor Erzsebet, sino también con otras dos hermanas. También ella recuerda que Erzsebet establecía las reglas que debían seguir. Halina Birenbaum fue separada de su madre durante la selección inicial, en Majdanek, pero Hela, su cuñada de 20 años, intervino de inmediato y le dijo: *“a partir de ahora, soy tu madre”*.¹¹ Judith Pinczovsky Jaegermann y su madre fueron internadas juntas, y a ella le atribuye su supervivencia. También menciona que su madre protegió a todas las jóvenes que estaban solas. En un grupo familiar menos tradicional, la doctora Lucie Adelsberger fue adoptada por dos adolescentes, quienes se convirtieron en su “madre de campo” y “abuela de campo”, a pesar de que ella tenía más de cuarenta años en ese momento.

Aunque por lo general había una “hermana” que se hacía cargo del grupo, las relaciones que se formaban eran, por necesidad, recíprocas y flexibles, modificándose cuando una u otra se enfermaban o quizá morían. Esta reciprocidad era una característica importante de tales familias porque las brutales condiciones en los campos hacían casi imposible para cualquier persona ser fuerte todo el tiempo, ya sea de mente o de cuerpo. Cuando un miembro de la familia estaba deprimido, enfermo o lastimado, el otro tomaba sobre sí el hacerse cargo. Si bien, inicialmente, Hela actuó como madre de Halina Birenbaum, finalmente se enfermó y Halina tuvo que cuidarla. Dado que Hela y otras hermanas de campo murieron, Halina terminó creando múltiples y sucesivas familias de campo que le brindaron la protección, calidez y afecto necesarios. Con frecuencia, las familias de campo eran separadas por transferencias a otros campos, haciendo que sus miembros se realineasen con otros grupos. Judy Weiszenberg Cohen fue enviada a Bergen-Belsen, mientras que sus tres hermanas permanecieron en Auschwitz. Allí les preguntó a dos amigas, Sari y Edith Feig, si podía convertirse en su hermana de campo, así no tendría que estar sola.

Una función muy importante de las familias de campo era cuidar físicamente una de otra, especialmente a la hora de compartir cualquier alimento adicional y de cuidar a algún miembro que se enfermara. Las

¹⁰ Bernstein, S. T.-Thornton, L. L.-Samuels, M. B., óp. cit., pág. 210.

¹¹ Birenbaum, H., óp. cit., pág. 78.

sobrevivientes hablan del cuidado que se tenía al dividir los alimentos de manera absolutamente igualitaria entre sus grupos porque “*se trata de gente hambrienta; todas deben recibir exactamente las mismas porciones*”.¹² No es que hubiese mucho para dividir, pero un trozo de carne o vegetal descubierto ocasionalmente en la sopa, un pan adicional adquirido en un trueque o un regalo de una prisionera, en el mejor de los casos, podría proporcionar la tan necesaria nutrición. Al unirse aumentaban las probabilidades de que alguna de estas fuentes adicionales de comida se materializara. Había también una necesidad especial de protección cuando una mujer se enfermaba o lastimaba. Para comenzar, cualquier evidencia de enfermedad o lesión, como materia fecal o sangre, tenía que ser limpiada porque si la *kapo*, una prisionera a cargo, sospechaba que alguien estaba enferma, enviaría a la mujer a la enfermería, y la enfermería significaba una muerte casi segura. Además, cualquier debilidad o enfermedad que se mostrase ante la SS significaba selección y muerte posterior. Algo tan trivial como la sarna era ahora una enfermedad que ponía en riesgo la vida y debía ser encubierta o curada con un ungüento conseguido en un trueque. Alguien demasiado enferma para continuar con las demandas laborales fijadas a las prisioneras debía ser compensada y protegida, incluso sosteniéndola durante la pasada de lista si no podía estar de pie. Irene Csillag habla incluso de haber participado de una especie de terapia física con su hermana, quien había caído tan enferma que no podía caminar. Irene la sacaba de su camastro dos veces al día y le ponía un pie delante del otro hasta que pudo volver a valerse por sí misma. Lily, hermana de campo de Sara Bernstein, perdió sus gafas durante una paliza de una *kapo*. No podía ver sin ellas, de modo que, a partir de ese momento, una o más personas de su familia de campo se quedaban a su lado. Más de una prisionera relata haberse sentido incapaz de seguir adelante, especialmente en las marchas de la muerte desde los campos y ante el avance de los Aliados, y sólo los otros miembros de su familia de *lager* impidieron que muriese, alentándola, tirando de ella a cada paso del camino o haciéndole prometer que seguiría intentándolo. Rena Gelissen enfermó gravemente durante la marcha fuera de Auschwitz. Estaba muy débil y preparada para morir, pero su hermana Danka y su amiga Janka no le permitieron darse por vencida: cada una la tomó de un codo hasta que pudo volver a caminar por su cuenta. Si estas mujeres no hubiesen tenido hermanas de campo a su lado, para apoyarlas físicamente, no podrían haber sobrevivido.

Más importante, sin embargo, que el cuidado físico era el apoyo psi-

¹² Gelissen, R. K.-Macadam, H. D., óp. cit., pág. 216.

cológico, espiritual y emocional que estas familias sustitutas se proporcionaban entre sí bajo diferentes formas. Cada mujer experimentaba altos niveles de estrés y ansiedad, provocados por la incertidumbre de los campos. Imposibilitadas de determinar su propio destino, estaban sujetas a los caprichos de los guardias de la SS y las presas que estaban a cargo. Los grupos proporcionaban alivio del estrés al transmitirles a las mujeres una sensación de seguridad, real o imaginaria. El mero hecho de saber que no estaba sola, sino que formaba parte de un grupo aligeraba la mente de la persona y le daba fuerzas para continuar. Además, al ser capaz de tomar parte de las decisiones del grupo un individuo recuperaba la sensación de control sobre su vida.¹³ Cuando la familia de campo de Gelissen estaba decidiendo si buscaba una manera de quedarse en Auschwitz durante la evacuación o salía como le ordenaron, Janka opinó: *“Todo lo que sé es que no quiero morir aquí. Déjenme morir en cualquier lugar menos Auschwitz”*.¹⁴ Comprendió que los nazis estaban decididos a asesinarla, pero en su mente estaba determinando el lugar. Se fueron con las demás.

El consuelo espiritual entre las mujeres sólo rara vez adquiría una expresión religiosa. Birenbaum menciona un *“improvisado servicio con velas”*,¹⁵ realizado por las mujeres de su bloque, y Millu recuerda una ceremonia parecida a la de *Jánuca* que se transformó en un momento para llorar a los muertos. Rena Gelisen y su hermana Danka ayunaron juntas en su primer año en Auschwitz, pero se negaron a renunciar a la ración diaria de alimentos al año siguiente. La mayoría de las veces, si las mujeres trataban de afirmar su creencia en un Dios justo y solidario como una fuente de consuelo, encontraban desdén. Liana Millu comenta acerca de una ocasión en la cual *“tuve ganas de preguntarles por qué Dios nos ayudaría especialmente a nosotras y permitió que las desafortunadas almas del año pasado se congelasen hasta morir”*.¹⁶ Hubo opiniones divergentes sobre Dios incluso entre dos hermanas. Mientras Gustine continuaba creyendo que *“Dios no puede permitir que la injusticia triunfe”*, su hermana Lotti sólo podía ver que *“entre tanto, el crematorio simplemente sigue manando y las cenizas están cayendo sobre (su) cabeza”*.¹⁷ Aunque Gelissen creía que la suerte o, tal vez, un destino equivocado las mantuvo vivas a ella y su hermana, no podía negar del todo a Dios. Reconoció que enterrar a los

¹³ Davidson, S., óp. cit., pág. 135.

¹⁴ Gelissen, R. K.-Macadam, H. D., óp. cit., pág. 244.

¹⁵ Birenbaum, H., óp. cit., pág. 133.

¹⁶ Millu, L., óp. cit., pág. 150.

¹⁷ Ibíd, pág. 172.

muerdos en Neustadt Glewe fue muy importante para ella, pero aún más significativo para ella y su familia de campo fue descubrir que el decir una oración ante sus tumbas las *“hizo sentir bien, y no hay muchas cosas que logren eso”*.¹⁸ La oración les dio una conexión con sus vidas pasadas y su comunidad, así como consuelo espiritual para su grupo.

El miedo era constante en los campos, y Adelsberger lo describe como *“la antesala del infierno”*.¹⁹ El mayor peligro que se percibía era estar sola, ya sea porque -tal como afirma Delbo- *“nadie cree que volverá cuando está sola”*²⁰ y los pensamientos sobre darse por vencida dominaron su conciencia en esas situaciones, o porque la incertidumbre que rodeaba el destino del ser querido la llevaba a distraerse. Gelissen describe patéticamente la tortura mental que trae aparejada la separación de una hermana de campo:

*Trabajo toda la mañana, preguntándome si mi hermana ya está muerta. Apenas puedo terminar mi sopa en el almuerzo. Y tengo tal nudo de preocupación en el estómago que no aprecio el caldo extra. Simplemente extraño a mi hermana y deseo que estuviese aquí para compartirlo conmigo; sé que no almorzaré hoy. Durante la tarde trato de no pensar en si alguna vez volveré a ver la sonrisa o los hermosos ojos de Danka. No puedo soportar el tiempo que tarda el sol en cruzar el cielo. Finalmente, Emma ordena: “¡Alto!” (...). Débil por el hambre, loca por la preocupación, creo que mi hermana ha muerto un centenar de veces. Entonces, la veo realmente.*²¹

Después de esa experiencia, Rena jura nunca dejar a Danka *“fuera de mi vista durante otro día de trabajo afuera; mis nervios no podrían soportarlo”*.²²

Debido a que este miedo a estar sola era tan frecuente, las familias de campo hacían casi todo para permanecer unida, tomando riesgos extraordinarios. Gerda Klein nos dice que cuando estaba al borde del suicidio, Ilse le cedió su puesto en un transporte fuera de Marzdorf. Ilse, entonces, gritó: *“¡Mi hermana, mi hermana!”*, rogándole al director del campo que evitara su separación. Esto podría haberlas puesto a ambas en peligro porque él

¹⁸ Gelissen, R. K.-Macadam, H. D., óp. cit., pág. 260.

¹⁹ Adelsberger, L., óp. cit., pág. 10.

²⁰ Delbo, Charlotte. “Charlotte Delbo”, en: Rittner, Carol-Roth John K. (ed.). *Different voices. Women and the Holocaust*. St. Paul, Paragon House, 1993, pág. 99.

²¹ Gelissen, R. K.-Macadam, H. D., óp. cit., pág. 118.

²² Ibíd., pág. 120.

fácilmente podría haber decidido que se quedasen en Marzdorf, descargando lino de día y carbón de noche hasta que muriesen de agotamiento. Birenbaum relata una historia similar. Hela, su cuñada, fue seleccionado para la muerte. Halina “*sabía que tenía que estar con Hela sin importar lo que pasara*”, así que corrió detrás de Hossler y le gritó: “*Ella es mi madre, mi hermana, mi familia; no puedo vivir sin ella*”.²³ Sorprendentemente las dejó vivir a ambas, en lugar de enviar a Halina a las cámaras de gas junto con Hela. El temor a quedarse sola era mayor al de morir juntas queda comprobado en las historias contadas por Gelissen e Irene Csillag, quienes nos relatan dos ocasiones diferentes en las cuales una hermana siguió a la otra a los camiones que las llevarían a las cámaras de gas. Gelissen y su hermana incluso hicieron un pacto de que si una hermana era seleccionada, irían juntas.

El miedo a estar sola también podía producir sentimientos de ira, como cuando Liana Millu se “*enfureció al ser separada de Stella y Jeannette*”²⁴ porque la privaban del paragon que sus dos hermanas de campo le proporcionaban contra las brutalidades cotidianas que ella, como prisionera, tenía que soportar. Millu compensó la pérdida de su familia de campo acompañándose, en su nueva barraca, con una mujer embarazada. Otra reacción a estar sola, producto de la pérdida repetida e incluso de la indignación por aquello a lo cual un individuo haber sido rebajado, era resistirse a lo que, finalmente, aliviaría sus temores; esto es, vincularse con otro. Cuando Halina Birenbaum trabajaba en Canadá, revisando las pertenencias de las víctimas, sentía que “*mientras trabajara en el fondo del infierno no podría ser amiga de alguien. No podía soportarme, así que, ¿cómo podría llevarme bien con otras?*”.²⁵ Sin embargo, al final, el saber que “*el comportamiento del ‘lobo solitario’ casi podría garantizar la muerte*”²⁶ llevaría a un individuo a formar nuevas relaciones. En el caso de Halina, buscó a Celina, una amiga de su hermano, y la señora Prajsowa y su hija, dos amigas del campo, con el fin de sobrevivir, en última instancia, haciendo la vida más soportable, a través de la compañía de otras.

¿De qué manera funcionaban las familias de campo para aliviar el miedo, más allá del conocimiento de la miseria compartida? Klein lo expresa muy sucintamente: “*cuando brindamos consuelo a los demás, nos tran-*

²³ Birenbaum, H., óp. cit., pág. 109.

²⁴ Millu, L., óp. cit., pág. 51.

²⁵ Birenbaum, H., óp. cit., pág. 143.

²⁶ Goldenberg, M., óp. cit., pág. 337.

quilizamos, y cuando disipamos el temor [en otros], también apaciguamos nuestro miedo”.²⁷ Las mujeres se cuidarían y confortarían una a la otra respecto de los sufrimientos que campos como Auschwitz traían a sus vidas, se prestarían mutuamente apoyo emocional y se alentarían para seguir adelante. “Tener una hermana, una prima o una amiga contigo en el campo a veces era la única cosa que te daba el coraje para continuar.”²⁸ Las mujeres que estaban solas, sin alguien a quien cuidar o de quien recibir consuelo a cambio, se daban por vencidas, y ello las conducía a la muerte por agotamiento emocional. La investigación apoya esta afirmación de que la muerte puede ser resultado del “aislamiento social y la ausencia de un contacto significativo”.²⁹

Las familias de campo eran también una fuente de esperanza para las prisioneras porque “cuando la esperanza es verbalizada en la interacción del grupo se hace más poderosa, a través de la sugestión y la validación mutua”.³⁰ Las memorias de Birenbaum también dan testimonio de esta potencia cuando afirma que la esperanza es “el valor real de la vida y la sensibilidad humana, su poder (el de las prisioneras) incluso en las peores circunstancias, en el infierno”.³¹ Estaban rodeadas de enfermedad y muerte y tratadas como esclavas. Si no podían mostrar la suficiente esperanza de creer que su situación era sólo temporal, muchas se rendirían y morirían, y las prisioneras solitarias eran las más propensas a hacer precisamente eso. Gelissen afirmó:

*Estamos sobreviviendo porque tenemos la esperanza de vivir, pero admitiendo que esta esperanza es insana. En mi corazón quiero creer que algún día seré libre de nuevo porque no tengo la fuerza para levantarme y vivir sin esa esperanza. Pero la muerte es demasiado inminente, los crematorios son demasiado opresivos. La esperanza está allí sólo porque sin ella no podemos sobrevivir.*³²

Las hermanas de campo se levantaban mutuamente la moral y servían para mantener esa esperanza, motivando a las mujeres a continuar viviendo cuando todo a su alrededor parecía desesperanzado. Además, las fami-

²⁷ Klein, Gerda Weissmann. *All but my life*. New York, Hill and Wang, 1995, pág. 260.

²⁸ Bernstein, S. T.-Thornton, L. L.-Samuels, M. B., óp. cit., pág. 243.

²⁹ Bordens, Kenneth S.-Horowitz, Irwin A. *Social psychology*. Mahwah, NJ; Lawrence Erlbaum Associates, 2001, pág. 292.

³⁰ Davidson, S., óp. cit., pág. 133.

³¹ Birenbaum, H., óp. cit., pág. vi.

³² Gelissen, R. K.-Macadam, H. D., óp. cit., pág. 220.

lias de campo actuaban como “un vínculo que unía el pasado perdido de las prisioneras con la esperanza de un futuro”.³³

Los seres humanos no sólo tienen una necesidad de afiliación, sino también una de intimidad. La intimidad es una relación cercana que se caracteriza por compartir los sentimientos y las preocupaciones más recónditos y por mostrar conductas afectivas hacia un otro. Klein comenta que el acto de hablar de las preocupaciones personales con amigos contribuye a una mayor sensación de bienestar. La noche anterior a que ella y su hija recién nacida fueran enviadas a la cámara de gas, Ruth Elias le confió a Maca Steinberg su situación apremiante y comenzó a sentirse mejor sólo por tener a alguien con quien hablar. Maca ideó un plan que salvó la vida de Elias, a expensas de su hija, y en ese proceso se convirtió en la madre de campo de Ruth. Más tarde, cuando Elias lloraba la muerte de su hija, su hermana de campo Berta la apoyó, acompañándola en silencio. Birenbaum cuenta una relación que desarrolló con una *kapo*, Alvira, quien tenía en casa un hijo de la misma edad que Halina. El inesperado, pero genuino regalo de amistad de Alvira y sus espontáneos gestos de afecto la impactaron profundamente. Millu habla de su tendencia a apegarse a las personas que le tendieron una mano de amistad y de que incluso en el *lager* continuó con ese hábito. Estas relaciones fueron una fuente de fuerza, de nutrición espiritual y emocional, así como de afecto y amor. Klein se refiere al amor como un arma y como un “profundo pozo de verdad y fuerza”,³⁴ ya que podría cambiar el punto de vista de uno sobre la vida, pasando de la desesperación a la esperanza en un futuro. Rena Gelissen cuenta la historia de un grupo de mujeres mayores que lograron entrar al campo en lugar de ser inmediatamente enviadas a las cámaras de gas. Relata que “por más duras que todas (las prisioneras) nos hayamos vuelto, estas mujeres han tocado nuestros corazones y nos han hecho sentir de nuevo”.³⁵ Las prisioneras también pasaban el tiempo contando historias de sus vidas pasadas, intercambiando recetas y cantando canciones. Éstas eran conductas declarativas de vida, que proporcionaban un vínculo entre el pasado y el futuro. En raras ocasiones, las mujeres hasta se hacían reír, lo cual disminuía sucesivamente el dolor psíquico y proporcionaba una sensación momentánea de alivio.

Los seres humanos se fortalecen con el contacto físico. Debido a ello, el toque tenía un significado especial para las hermanas de campo y es un

³³ Tec, N., óp. cit., pág. 351.

³⁴ Klein, G. W., óp. cit., pág. 86.

³⁵ Gelissen, R. K.-Macadam, H. D., óp. cit., pág. 171.

símbolo de todo lo que estas relaciones representaban. Rena Gelissen habla de cómo en la pasada de lista se acercaba a su hermana “y tocaba su mano, tranquilizadamente. Sus dedos tocaban los míos. Éste era nuestro reporte. Cada mañana, si era posible, nos enviábamos este silencioso mensaje la una a la otra: ‘estoy bien’”.³⁶ Ella habla con frecuencia de apretarse las manos, siempre que fuera posible, para consolar a las demás con su presencia y Birenbaum alude a dejar Majdanek con Hela de la mano. En otras palabras, darse la mano sirve para recordarles que no están solas, su mayor temor. Para Bernstein, estrecharse las manos era el vínculo entre ella y sus hermandades de campo. Representaba la fuerza que tenían en conjunto, pero de la cual carecían individualmente.

Leitner se pregunta: “seguir con vida no sólo por una misma, sino también porque otra persona espera que lo hagas, ¿duplica la fuerza de la vida?”.³⁷ A menudo, las mujeres valoraban la vida de sus hermandades de campo más que las propias y sentían que era necesario mantenerse con vida para asegurarles a sus hermandades que seguirían viviendo. Esto se convirtió en su razón de vivir. La cuñada de Birenbaum, Hela, le dijo a Halina: “Ya no estoy viva. Sólo vivo a través tuyo, Halina, con tu aliento”.³⁸ Si bien de otro modo se habría dado por vencida, siguió luchando gracias a Halina. Myrna Goldenberg relata una situación similar que ocurrió entre Cecilie Klein y su hermana Mina. Después de que Mina se enteró de la muerte de su madre y su propio hijo recién nacido en las cámaras de gas, quiso rendirse y morir, pero Cecilie pudo convencerla de continuar día por día. “[Mina] resistió, lo hizo por amor a la vida [de Cecilie], no a la suya.”³⁹ Al cuidar de otro puedes dar sentido a tu propia vida y encontrar un propósito para continuar porque, como acota Terrence des Pres, “la necesidad de ayudar es tan básica como la necesidad de ayuda”,⁴⁰ ya que cuando ayudas a otros terminas sintiéndote mejor acerca de tu propia situación también.

Para las relaciones era de vital importancia la responsabilidad que estas mujeres sentían por la supervivencia de sus familias de campo y cómo la propia estaba entrelazada con la de sus hermandades. Millu menciona un momento en el cual estaba enferma y deprimida. Acostada junto a Zina en

³⁶ *Ibíd.*, pág. 134.

³⁷ Goldenberg, Myrna. “Testimony, narrative, and nightmare. The experience of Jewish women and the Holocaust”, en: Cohen, Judy (ed.). *Women and the Holocaust. A cyberspace of their own*. En: www3.sympatico.ca/mighty1/essays/golden.htm, 5/4/05.

³⁸ Birenbaum, H., *óp. cit.*, pág. 117.

³⁹ Goldenberg, M., “Memoirs...”, *óp. cit.*, pág. 331.

⁴⁰ Davidson, S., *óp. cit.*, pág. 125.

la enfermería, recuerda: “*Nunca pude preparar mi mente para responder a la eterna pregunta de si comprometerme apasionadamente con la vida o simplemente rendirme y mirar de costado. Sin embargo, Zina era más joven y sentí que era mi deber volver a hacerla entrar en razones*”.⁴¹ Millu estaba a punto de abandonar, pero en cambio, por un sentido de obligación hacia Zina, se calmó y siguió. Ruth Elias también sintió esta misma responsabilidad hacia Berta, después de que hubieran dado a luz en Auschwitz. Abatida por la muerte de su propio hijo y a punto de ser transferida a un campo de trabajo, describe “*la necesidad de concentrarse en algo fuera de mí*” -en este caso, Berta- como un instrumento para restaurar de su voluntad de vivir.⁴² Klein considera la vida de Ilse, su hermana de campo, “*tan querida como la suya*” y, por lo tanto, no tomaría riesgos que comprometieran la vida de ambas sin tener en cuenta los deseos de Ilse. Esto parecería como algo propio de cualquier relación, pero dadas las circunstancias, muchas personas actuaron en su propio interés y el hecho que algunos pudiesen pensar en el bienestar de otra persona es una proeza. Incluso en su lecho de muerte, Ilse le hizo prometer a Gerda que seguiría tratando una semana más, temerosa de que sin ella, Gerda simplemente se daría por vencida. Bernstein afirma que se “*sentía completamente responsable por estas tres jóvenes [Esther, Ellen, Lily]; para mí, todas éramos hermanas. Tuve que hacer todo lo que estaba a mi alcance para mantenernos con vida*”.⁴³ Se sentía responsable por todas sus vidas, no sólo por la propia. Rena Gelissen también escribe sobre cómo su supervivencia está supeditada a la de su hermana y cómo “*debía estar con mi hermana. Sé que tengo que asegurarme de que ella viva; sin ella no puedo sobrevivir. No lo admito, pero sé que es una parte de mi verdad, de mi ser. No podemos estar separadas; hay peligro en la separación*”.⁴⁴ Su hermana, Danka, también se dio cuenta de cuán interconectadas estaban sus vidas y también hizo todo lo posible para ayudar a asegurar la supervivencia de Rena.

Muchos sobrevivientes hablan de la lucha por mantenerse humanos en un lugar que fue diseñado específicamente para despojarte de tu humanidad pero, ¿cómo fue eso posible? En muchos casos no lo fue. Gelissen observaba a su alrededor la apatía y el egoísmo de algunas prisioneras y se preguntaba qué les habían hecho los nazis para que cayeran tan bajo. Hacía hincapié en no rebajarte al vil comportamiento de otras, compartiendo con

⁴¹ Millu, L., óp. cit., pág. 120.

⁴² Elias, Ruth. *Triumph of hope. From Theresienstadt and Auschwitz to Israel*. New York, John Wiley and Sons, 1998, pág. 153.

⁴³ Bernstein, S. T.-Thornton, L. L.-Samuels, M. B., óp. cit., pág. 210.

⁴⁴ Gelissen, R. K.-Macadam, H. D., óp. cit., pág. 99.

tus amigas y haciendo lo que fuera necesario para mantener tu mente y espíritu intactos, aun a riesgo de tu propio cuerpo. En un momento, ella y su hermana fueron asignadas a revisar ropa en la dependencia laboral de Canadá, un trabajo físico relativamente fácil, pero su cercanía a las cámaras de gas era demasiado para soportar. La familia de campo de Gellisen fue una parte integral de cómo se las arregló para mantener su dignidad en medio de un entorno imposible, y Birenbaum está de acuerdo con que conservar la dignidad en medio del caos era una obligación absoluta. Millu, sin embargo, reconoció la necesidad ver a una compañera prisionera no como “*un monstruo egoísta, sino como un ser humano bueno, afectuoso y confiable*”,⁴⁵ en cambio, y tratarla con la empatía y simpatía que merece como tal. En otras palabras, para mantener tu propia humanidad debes reconocerla en los demás. Ettinger confirma que los grupos “*promovían la supervivencia psicosocial de las víctimas preservando la conciencia humana y un sentido de sí misma a pesar de la deshumanización y la amoralidad*”⁴⁶ y también ayudaban a un individuo a “*retener parte de su personalidad y autoestima*”.⁴⁷

Los nazis tuvieron la intención de aniquilar a los judíos europeos, intentando destruir su humanidad pedazo a pedazo antes de apoderarse de sus vidas. Cualquier cosa que los prisioneros pudiesen hacer para evitarlo era un acto de resistencia, desde lavarse la cara para parecer humanos hasta vincularse con otros presos para su bienestar emocional, espiritual y físico, ya que formar relaciones es algo que satisface las necesidades humanas. Agruparse para apoyarse y alimentarse mutuamente no era suficiente de por sí para evitar la muerte por inanición y enfermedad, pero podía ayudar proporcionando algunos de los elementos esenciales necesarios para la supervivencia, incluyendo -pero no limitado a- el mantener viva la voluntad de vivir, aliviar el estrés, la ansiedad y el miedo, proveer consuelo espiritual, satisfacer las necesidades humanas de afiliación, intimidad y afecto, dar cuidado físico, generar sentido de responsabilidad por el bienestar de los demás, fomentar la esperanza y mantenerlos en contacto con su humanidad intrínseca.

⁴⁵ Millu, L., óp. cit., pág. 59.

⁴⁶ Davidson, S., óp. cit., pág. 121.

⁴⁷ *Ibíd.*, pág. 124.

Bibliografía

- Adelsberger, Lucie. *Auschwitz. A doctor's story*. Boston, Northeastern University Press, 1995.
- Bernstein, Sara Tuvel-Thornton, Louise Loots-Samuels, Marlene Bernstein. *The seamstress. A memoir of survival*. New York, Berkley Books, 1997.
- Birenbaum, Halina. *Hope is the last to die. A coming of age under Nazi terror*. Armonk, M. E. Sharpe, 1996.
- Bordens, Kenneth S.-Horowitz, Irwin A. *Social psychology*. Mahwah, NJ ; Lawrence Erlbaum Associates, 2001.
- Cohen, Judy. "Personal reflections. In camps. Judy (Weizenberg) Cohen", en: Cohen, Judy (ed.). *Women and the Holocaust. A cyberspace of their own*, 2002. En: www3.sympatico.ca/mighty1/personal/judy.htm, 5/4/05.
- Csillag, Irene. "Personal reflections. In camps. Irene (Blász) Csillag" , en: Cohen, Judy (ed.). *Women and the Holocaust. A cyberspace of their own*, 2001. En: www3.sympatico.ca/mighty1/personal/irene.htm, 5/4/05.
- Davidson, Shamaï. *Holding on to humanity. The message of Holocaust survivors. The Shamaï Davidson papers*. New York, New York University Press, 1992.
- Delbo, Charlotte. "Charlotte Delbo", en: Rittner, Carol-Roth John K. (ed.). *Different voices. Women and the Holocaust*. St. Paul, Paragon House, 1993.
- Elias, Ruth. *Triumph of hope. From Theresienstadt and Auschwitz to Israel*. New York, John Wiley and Sons, 1998.
- Gelissen, Rena Kornreich-Macadam, Heather Dune. *Rena's promise*. Boston, Deacon Press, 1995.
- Goldenberg, Myrna. "Testimony, narrative, and nightmare. The experience of Jewish women and the Holocaust", en: Cohen, Judy (ed.). *Women and the Holocaust. A cyberspace of their own*. En: www3.sympatico.ca/mighty1/essays/golden.htm, 5/4/05.
- Goldenberg, Myrna. "Memoirs of Auschwitz survivors. The burden of gender", en: Ofer, Dalia-Weitzman, Lenore J. (ed.). *Women in the Holocaust*. New Haven, Yale University Press, 1998.
- Jaegermann, Judith. "Personal reflections. In camps. Judith Jaegermann, nee. Pinczovsky", en: Cohen, Judy (ed.). *Women and the Holocaust. A cyberspace of their own*, 2001. En: www3.sympatico.ca/mighty1/personal/jaeger.htm, 5/4/05.
- Klein, Gerda Weissmann. *All but my life*. New York, Hill and Wang, 1995.
- Millu, Liana. *Smoke over Birkenau*. Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1991.
- Ofer, Dalia-Weitzman, Lenore J. (ed.). *Women in the Holocaust*. New Haven, Yale University Press, 1998.
- Rittner, Carol-Roth John K. (ed.). *Different voices. Women and the Holocaust*. St. Paul, Paragon House, 1993.
- Staub, Ervin. *The psychology of good and evil. Why children, adults, and groups help and harm others*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Tec, Nechama. *Resilience and courage. Women, men, and the Holocaust*. New Haven, Yale University Press, 2003.

Ex alumno del Brighton College involucrado en el Gran Escape de 1944*

Patrick Wilson**

John Gifford Stower, quien naciera el 15 de septiembre de 1916 en San Salvador de Jujuy, Argentina, vino a Inglaterra de muy joven, en 1925, y fue a un pequeño colegio cerca de Worthing, Sussex. Más tarde estuvo dos años en Sedburg, cerca de Lake District, en el noroeste de Inglaterra, y en el Brighton College en 1933 y 1934.

Dos años después, a los 20, retornó a la Argentina a trabajar en un ingenio azucarero en Jujuy, cerca de su lugar de nacimiento.

Al poco tiempo de declararse la Segunda Guerra Mundial, en 1939, “Johnny” -como tantos otros jóvenes nativos de la Argentina, hijos de descendientes británicos- decidió viajar a Inglaterra para incorporarse a la Royal Air Force (RAF), zarpando de Buenos Aires en el “Andalucía Star” con destino a Southampton en julio 1940, junto a varios voluntarios como él.

Su decisión de gran coraje rompió el corazón de su madre, quien recientemente había enviudado, y hermanas, que también residían en Jujuy.

Al arribar a Southampton, de inmediato fue a las oficinas de reclutamiento de la RAF y fue enlistado el 16 de septiembre, al día siguiente de

* En: *The Pelican*, revista cuatrimestral del Brighton College. Octubre de 2010. Traducido para *Nuestra Memoria* por el autor.

** Sobrino del protagonista, John Gifford Stower.

cumplir 24 años. A poco de ser admitido y al notar su gran talento y nivel intelectual, fue enviado a Canadá para su entrenamiento.

Johnny mostró claramente sus habilidades de liderazgo para convertirse en piloto bombardero y rápidamente ser ascendido de sargento a oficial de vuelo, recibiendo sus alas.

Al regresar a Inglaterra, su primer destino fue el escuadrón 420 de bombarderos de la Royal Canadian Air Force, con asiento en Waddington.

Se le encargó dirigir bombarderos Hamden Mk. I y efectuó varias misiones con éxito antes de ser transferido al escuadrón 142 de la RAF, en Grimsby, y colocado a cargo de un bombardero bimotor Wellington Mk. IV, con motores Wasp.

Su escuadrón llevó a cabo numerosas misiones nocturnas peligrosas, bajo condiciones estresantes empeoradas por el clima adverso y los interminables ataques con artillería antiaérea. Lamentablemente, en una de esas misiones, durante el invierno de 1943, fue derribado por artilleros antiaéreos alemanes, pero logró acuatizar en el Mar del Norte, asegurándose de que los siete miembros de su tripulación abordasen un bote salvavidas.

Con la esperanza de llegar a la costa aliada, fueron sorprendidos por una patrulla alemana y tomados prisioneros.

A Johnny lo enviaron a Stalag Luft III, un nuevo campo de prisioneros construido especialmente por la Luftwaffe alemana para albergar, en forma separada, a oficiales de la RAF y de la fuerza aérea estadounidense. Situado en medio de un bosque de coníferas cerca de Sagan (hoy Polonia), este campo de prisioneros tenía los últimos adelantos en ingeniería para evitar escapes de prisioneros y era el orgullo de la Fuerza Aérea germana.

Johnny era un prisionero muy inquieto y sólo pensaba planes de escape para volver con su escuadrón de la RAF. En su primer intento estaba convencido de poder saltar el cerco con alambre con púas. Mientras lo emprendía tropezó con unas raíces a flor de tierra y, en segundos, se encontró rodeado en el piso por soldados alemanes que le apuntaban con sus armas. De haber logrado llegar hasta el cerco perimetral de advertencia, previo al alambrado de unos 4 metros, sin lugar a dudas que lo habrían fusilado antes de que llegara a treparse. ¡Un golpe con suerte!

Semanas más tarde logró escapar con otros dos oficiales. Estuvo libre unos días, hasta que fue detenido y volvió al campo de Stalag Luft III, donde pasó varios días confinado al calabozo solitario, un castigo para los prisioneros de mayor peligrosidad y ofensa.

“Johnny, un deambulador de corazón, con una definida veta de arriesgarse a todo o nada, le afectó más que a la mayoría de los prisioneros cap-

turados”, fue la gran definición que Jonathan Vance escribió en su libro *A Gallant Company. The men of the Great Escape*.

Nunca perdió su obsesión y determinación de planificar su próximo escape, y al enterarse de que el líder de escuadrón de la RAF Roger Bushell estaba planificando una fuga masiva de Stalag Luft III, de inmediato se ofreció para cavar el túnel de la gran obra maestra.

Ése fue el comienzo que concluyó con el “Gran Escape”: se excavaron tres túneles (“Tom”, “Dick” y “Harry”) simultáneamente, debajo de las barracas de madera del Campo Norte, de manera que si los soldados alemanes descubrían uno de ellos, era clausurado y seguían adelante con los otros.

El único que no fue descubierto por los alemanes fue “Harry”, y en la noche del 24 al 25 de marzo de 1944, 78 prisioneros de los doscientos previstos lograron escapar antes que los alemanes encontraran la salida del túnel.

John Stower logró trasladarse hasta Suiza fingiendo ser un trabajador español, con documentos falsos y ropa improvisada que fuera producida dentro del campo de prisioneros. Después de cuatro días evitando ser detectado por los puestos de control alemanes, ya que había cientos de miles de soldados alertados del Gran Escape, sin darse cuenta reingresó a territorio germano, donde fue arrestado por una patrulla y trasladado a un destacamento policial.

Sólo dos de los 78 oficiales de la RAF fugados lograron llegar a Inglaterra, mientras que el resto fue recapturado y concentrado en diversos destacamentos policiales a través del territorio alemán.

En tanto, al enterarse de los acontecimientos, Hitler se enfureció de tal manera porque su campo de prisioneros estrella, comandado por la Luftwaffe, había sido ridiculizado por ese escape masivo que ordenó a la Gestapo que confeccionara una lista de cincuenta prisioneros recapturados y los asesinara de inmediato.

Johnny estaba entre los identificados y fue asesinado el 31 de marzo de 1944. Sus cuerpos fueron cremados y sus cenizas, enviadas al campo de Stalag Luft III.

Varios prisioneros de la RAF solicitaron construir un memorial de granito cerca del campo, honrando a esos valientes pilotos que dieron sus vidas por la libertad. El monolito aún existe y es mantenido por la Cruz Roja y por voluntarios, que periódicamente colocan flores sobre las lápidas de los fallecidos, que yacen en una tumba común porque sus cenizas no pudieron ser identificadas.

PROPUESTA DIDÁCTICA

El Holocausto y la Justicia: reflexiones y balances sobre juicios a criminales nazis

Marcia Inés Ras*

A continuación se presenta una versión condensada del programa y cronograma de lecturas y fuentes primarias del seminario de investigación para alumnos de grado de la carrera de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, dictado por la profesora Marcia Ras en el año 2011.

He dado la orden -y haré fusilar al que ose pronunciar una sola palabra de crítica- que nuestro objetivo no consiste en alcanzar ciertas líneas sino en la destrucción física del enemigo. En consecuencia, he emplazado a mis escuadrones de la muerte -por el momento sólo en el Este- con órdenes de llevar a la muerte sin piedad y sin compasión a hombres, mujeres y niños de descendencia y lengua polaca. Sólo de este modo habremos de conquistar el espacio vital que necesitamos. Después de todo, ¿quién habla hoy del exterminio de los armenios?

HITLER A LOS COMANDOS SUPREMOS DEL EJÉRCITO
22 DE AGOSTO DE 1939.

* Profesora de Historia, Universidad de Buenos Aires. DEA (*Diplôme d'études approfondies*) en Historia Medieval, Universidad de Toulouse-Le-Mirail, Francia.

Frente a Auschwitz, la capacidad de explicación del historiador resulta insignificante.

IAN KERSHAW

Nunca más.

TEXTO DE LA INSCRIPCIÓN EN 6 IDIOMAS
(IDISH, POLACO, RUSO, INGLÉS, ALEMÁN Y FRANCÉS) EN EL
MEMORIAL DE TREBLINKA.

Presentación general

Entre 1933 y 1945 el Tercer Reich perpetró un crimen sin precedentes compuesto por encarcelamientos ilegales, torturas, violaciones, deportaciones, robos, trabajos forzados, “arianizaciones”, destrucción y millones de homicidios. En la inmediata posguerra por primera vez en la historia tribunales judiciales examinaron lo acaecido durante más de una década, abarcando “un continente, varias naciones, millones de personas e innumerables acontecimientos” (Jackson, 1945).

En relación inversa con lo que sucede con la mayoría de los acontecimientos históricos, en el caso del Holocausto a mayor distancia cronológica del acontecimiento mayor es el interés que despierta. Las aproximaciones a su estudio provienen de disciplinas tan diversas y distantes entre sí como la bioética y la cinematografía, la psicología y la historia militar o la demografía y la literatura. Adolfo Hitler se ha convertido en el personaje histórico sobre el que más se ha escrito. Más específicamente, el destino de los judíos bajo dominación nazi durante la Segunda Guerra Mundial ha pasado de constituir un acontecimiento casi inadvertido por sus contemporáneos a ser considerado un acontecimiento central para la comprensión del siglo XX.

Si en 1941 Winston Churchill se refirió a él como “el crimen sin nombre” en 1944 Raphael Lemkin inventó la palabra “genocidio” para designar al plan y la política de exterminio total de todos los hombres mujeres, niños y ancianos “judíos” que los nazis o sus colaboradores estuvieran en condiciones de alcanzar. A pesar de esto, persiste en el presente una infrecuente discrepancia entre historiadores y juristas aun desde la elección de la forma de designar el acontecimiento. Los que se aproximan a él como acontecimiento histórico oscilan entre referirse a él como “*Shoá*”, (Goldstein, Wiesel, Lanzmann); “Holocausto” (Bankier, Bartov, Bauer, Bauman, Buergenthal, Engel, Finchelstein, Friedländer, Gilbert, Goldhagen, Gutman, Herf, Maier, Marrus, Milton); “Solución Final” (Aly, Browning,

Fleming, Gutman, Kershaw); “judeicidio” (Mayer); “genocidio de los judíos” (Bauer); o “Auschwitz” (Adorno, Grass, Traverso), entre otros. Los que se interesan por los aspectos jurídicos de este crimen sin precedentes históricos, por su parte, varían entre tipificarlo como “genocidio” (Lemkin: 1944, Grossmann: 1963); “asesinato en masa”; “conspiración (de una organización criminal)” (Jackson: 1945, Murray Bernays: 1945, Taylor: 1946); “crimen de lesa humanidad” (Tribunal Militar Internacional: 1946); “crimen de guerra”, “crímenes nazis” (Bongard: 1979) o “atrocidades” nazis (Heberer y Matthäus: 2008).

Entre los historiadores, más allá del acuerdo básico en la unánime condena del acontecimiento, el desacuerdo para designarlo se debe a discrepancias sobre su naturaleza e implicancias. Se lo define o describe alternativamente en relación con la modernidad como su “fracaso” (Mosse: 1966, Mees: 2000), su “producto” (Baumann: 1989) o una “reacción” a ella (Peukert: 1982, Herf: 1984). Pero también como la “primacía de la destrucción” (Herbert: 2000) o “de la política” (Mason: 1995) sobre consideraciones económicas o “racionales”; la consecuencia de la “banalidad del mal” (Arendt; 1999); la “afirmación de la no ley de la locura” (Friedländer: 2004); el “laboratorio del comportamiento humano” (Ternon: 1995); “un desgarrar de la humanidad” (Traverso: 2001); el “ejemplo extremo de la radicalización fascista” (Paxton: 2005); un “mosaico de episodios discretos” (Hilberg: 1985, Gross: 2002) que se convirtieron en un proceso masivo de destrucción regido por la inversión de los valores morales de la civilización occidental, cristiana y de la Ilustración (Bauer: 2001; Browning: 1992, Vidal Naquet: 1994); o un sistema en el que el racismo era el punto fijo y en el que hombres corrientes pasaron a desarrollar tareas extraordinarias (Browning: 1992).

En tanto delito, en la inmediata posguerra la administración de justicia por el crimen más inimaginable se llevó a cabo en el Palacio de Justicia en Nuremberg por medio de un Tribunal Militar Internacional para los jefes “principales” y para los “menores” en los procesos “subsiguientes” y “zonales” (todos ellos Nuremberg de aquí en más), El sentido que los fiscales se hicieron entonces del régimen para construir su acusación tuvo implicancias duraderas para los historiadores. Por una parte, significó un “milagro” (Hilberg: 2008) ya que ordenó una masa ingente de documentación pero, por otra, se convirtió en un “prisma” (Bloxham: 2008) a través del cual la primera generación de historiadores y juristas habría de aproximarse a los genocidios perpetrados por el Tercer Reich. La prueba material se transmutó en fondo documental, en condición de inteligibilidad y conocimiento para la (re)construcción histórica y la acusación en perspectiva

para la mirada. Con Nuremberg se inició también el patrón disciplinario dual característico de este aspecto del Holocausto: el jurídico/penal y el histórico que continúa hasta la fecha.

A pesar de la expandida falsa percepción en sentido contrario, el Holocausto fue un crimen descuidado en Nuremberg en el que quedó tipificado como un “crimen de lesa humanidad”. Con la retirada (al menos formal) de la ocupación de los ejércitos aliados comenzaron los juicios “nacionales” a “criminales de guerra” (“criminales nazis” en la Alemania Federal) llevados a cabo por tribunales de cada Estado, cada uno con su base jurídica particular. Al día de hoy sigue constituyendo una característica esencial del Holocausto y de los juicios por los crímenes cometidos durante él, la enorme cantidad de documentación, su dispersión geográfica y la multiplicidad de lenguas en la que se encuentra.

Si en Nuremberg se juzgaron (algunos de) los jerarcas, con el correr de las décadas, pasarían a sentarse en el banquillo una variedad mayor de acusados: “asesinos de escritorio”, “perpetradores *corrientes*”, “jaladores del gatillo”, “colaboradores” e incluso “negadores” del crimen (caso Irving-Lipstatt) lo que continuamente complejiza la mirada sobre ellos de los juristas e historiadores de la segunda generación. Como al día de hoy la prosecución de justicia por estos crímenes continúa (la sentencia del juicio a Demjanjuk en Alemania es del 12 de mayo de 2011) parte de la bibliografía se vuelve desactualizada. Salvo excepciones (los juicios a Eichmann y Barbie, entre otros) los procesos son en general tratados por cada historiografía “nacional” del Holocausto (Quisling en Noruega, Krasnodar en Ucrania, los *kapos* en Israel, etc.). La bibliografía suele tratar ya sea el (o los) proceso en sí cuando la acusación es colectiva (juicio de Treblinka, juicios de Auschwitz), o al criminal individual (juicio a Stangl, a Höss, etc).

En tanto hecho histórico, en 1961 Raul Hilberg publicó el primer trabajo histórico riguroso sobre *uno* de los grupos de víctimas del Tercer Reich -los judíos de Europa- genocidio que carecía entonces de nombre académico específico (Hilberg: 2008) y que él denominó “la destrucción de los judíos europeos”. Se constituyó en el pionero en este campo con su inestimable obra fundacional (con ediciones revisadas en 1985 y 2003). La investigación de los historiadores que se fueron sumando a este campo ha establecido definitivamente (más allá de los debates historiográficos sobre ciertas cuestiones interpretativas) que la mayoría de estos actos criminales fueron llevados a cabo entre 1939 y 1945 en cumplimiento de planes y políticas, consistentes en deliberados programas de ingeniería demográfica, de limpieza étnica y de asesinato en masa promovidos por el Estado central alemán con ayuda de colaboradores locales. Estas políticas

eran emanación de las ideologías raciales, eugenésicas y social darwinianas nazis y se formulaban según el diverso grado de humanidad atribuida por el régimen a cada uno de los grupos “raciales” perseguidos. En consecuencia, en un contexto de guerra total (Weinberg: 2008) se perpetraron asesinatos en masa contra víctimas diferentes: un “holocausto psiquiátrico” (Hilberg: 2005) contra pacientes mentales arios en territorio del Reich encubierto bajo el nombre *Aktion T4*; fusilamientos de población civil en represalia en una relación de 100 por 1 en Serbia; se asesinaron millones de prisioneros de guerra soviéticos en el Frente Oriental en lo que constituye todavía la matanza masiva más concentrada en la historia de la humanidad en cumplimiento de la *Kommissarbefehl* y sus ampliaciones u “órdenes criminales”; se diezmó sistemáticamente a la *intelligentsia* polaca siguiendo los lineamientos, entre otras, de la *AB-Aktion* y se exterminó entre cinco y seis millones de judíos y cientos de miles de población Sinti y Roma (gitanos) algunos de ellos en instalaciones específicas de exterminio sin precedente histórico.

En lo que al estudio de los “otros” genocidios perpetrados por el Tercer Reich respecta, la bibliografía es menos abundante pero de ninguna manera escasa. Por sólo mencionar algunos, son de destacar las investigaciones sobre el exterminio de arios con males hereditarios y enfermos mentales (Platen-Hallermund, Burleigh, Koonz), de los prisioneros de guerra soviéticos (Streit, Hirschfeld), de población civil soviética (Bartov, Overy, Westerman), los sinti y los roma (Müller-Hill, Kenrik y Puxton), los serbios (Browning, Ternov), y la lista de víctimas raciales es demasiado larga para poder pretender exhaustividad aquí.

Cuando historiadores y testigos se enfrentaron en los estrados judiciales, uno de los más agitados debates giró en torno al problema de la verdad histórica y de la confiabilidad de los testimonios de las víctimas o de los perpetradores (en su breve escala en el banquillo rumbo al cadalso). Si fue característica en los procesos judiciales la incorporación de historiadores como peritos de la fiscalía para derrumbar los argumentos de la defensa, en los ámbitos académicos, en ocasiones algunos historiadores se convirtieron en fiscales de los sobrevivientes cuestionando la veracidad de sus relatos y desestimándolos frente a la documentación producida por los perpetradores.

Una característica distintiva de la historiografía de los juicios (a excepción de la de Israel) es la inclinación por su estudio en lo que la “escuela israelí” (Michman: 2008) despectivamente designa como “historia de los perpetradores”. Los de la primera generación se caracterizaron por privilegiar entre los testimonios contradictorios el de su perpetrador “favorito”

(Browning: 2000). La década de los 80 verá el corrimiento del centro de la base documental y los testimonios de los acusados recogida en los juicios para pasar a priorizar el estudio de las acciones que los perpetradores llevaron a cabo sobre el terreno (Browning: 1992).

Objetivos

Constituyen algunos de los aspectos a explorar a lo largo de la cursada:

- En tanto profesionales del pasado, un conocimiento profundo del Holocausto se inscribe en algo que groseramente podría denominarse un “imperativo profesional” del historiador. Sin ánimo de sostener la validez de los fundamentos de los que sostienen que constituye “el” acontecimiento central del siglo XX, sí se sostiene que su magnitud, extensión geográfica y metodología sin precedentes históricos en el mundo occidental demandan una aproximación analítica al problema.

- Es necesario revisar cualquier noción de progreso humano y sus determinantes históricos e indagar en “la delicada pátina de la civilización” (H. Mommsen: 1999) de nuestra especie frente a la “colosal regresión” (Vidal Naquet: 1994), al masivo “descenso al salvajismo”, la “liberación de la bestialidad” y la “trasgresión de las barreras de la civilización” (Burrin: 1990) en el corazón de la civilización occidental casi promediado el siglo XX del que el Holocausto es evidencia y en el que está representado cada clase, estamento, profesión y oficio.

- El Holocausto constituye el paradigma de los genocidios y el caso modélico cuyo estudio arroja luz para comparar y contrastar otros casos de genocidio, “politicidio” o matanzas masivas.

- Aproximarse al Holocausto refleja una visión pesimista de más de un aspecto de la condición humana, entre ellos su vulnerabilidad a la implicación en el exterminio masivo y la inadecuación de las construcciones jurídicas que las penalizan para prevenirlo. Esto nos obliga a mirar el mundo que habitamos como un lugar muy peligroso (Browning: 2007). Hacerlo constituye una parte del rol social del historiador: aquella que implica recordar lo que preferiríamos olvidar.

- Explorar juicios a criminales de guerra paradigmáticos y sus implicancias para el historiador como herramienta para el acercamiento al conocimiento del Holocausto como hecho histórico.

- Investigar el tratamiento jurídico, las condenas (y fundamentaciones) que recibieron los criminales nazis en los juicios de posguerra por delitos relacionados con el Holocausto.

- Explorar los problemas que presenta al historiador el testimonio posbélico como fuente histórica.
- Investigar el sitio relativo del testimonio de las víctimas, de los perpetradores y de la prueba documental en distintos juicios a criminales de guerra nazis y sus implicancias.
- Evaluar problemas planteados por la naturaleza de las fuentes judiciales.
- Explorar aspectos referidos a problemas de verdad histórica y prueba jurídica.
- Explorar las diversas formas de recuperación y construcción de la memoria de los juicios a criminales de guerra/“criminales nazis”.
- Explorar aspectos referidos a los límites de la legislación penal y la práctica jurídica frente a la administración y prosecución de justicia y castigo a los crímenes de exterminio masivo cometidos durante el Holocausto.
- Discutir cuestiones referidas a los límites de los métodos disponibles para el historiador en su práctica profesional frente a las prácticas de exterminio masivo.
- Reflexionar sobre el rol social del historiador en tanto constructor de la memoria histórica.

Sitios online recomendados

www.ushmm.org

www.college.usc.edu/vhi

www.memorialdelashoah.org

www.holocaustresearchproject.org/toc.html

www.profit-over-life.org/guide/index.html

www.yadvashem.org

www.junsv.nl

CRONOGRAMA¹

I. INTRODUCCIÓN

Ley y Justicia. Historia y Memoria. Proceso judicial y representación histórica. Fuente histórica y prueba judicial. Introducción a cuestiones jurídicas e históricas sobre los juicios a criminales de guerra nazis. Evolución del derecho internacional y de la formulación jurídica de las libertades individuales.

¹ Se detalla aquí una versión reducida de la bibliografía que no incluye ni la ampliatoria ni la complementaria.

I.a. Introducción

Bibliografía

Hobsbawm, Eric. “La época de la guerra total”. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica, 1998. 29-61.

Bensoussan, Georges. *Historia de la Shoah*. Barcelona: Anthropos, 2010.

I.b. Introducción (cont.)

Bibliografía

Buergenthal, Thomas. “International Law and the Holocaust”, online <http://www.ushmm.org/research/center/publications/occasional/2003-1028/paper.pdf>

Hilberg, Raul. “The Development of Holocaust Research – a Personal Overview”. Bankier, David y Dan Michman, eds. *Holocaust Historiography in Context. Emergence, Challenges, Polemics and Achievements*. Jerusalén: Yad Vashem, 2008. 25-36.

Marrus, Michael. “Holocaust Research and History Today”. Bauer, Yehuda *et al.* *The Holocaust. Voices of Scholars*. Cracovia: Center for Holocaust Studies, 2009. 73-82.

Fuentes

- Carta Magna (1215).
- Declaración de la Independencia de los EE.UU. (1776).
- Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano (1789).
- Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948).

II. LOS PROCESOS DE NUREMBERG

Derecho penal internacional y el Holocausto. Crimen contra la paz. Crimen de guerra. Crimen contra la humanidad. Genocidio, definición jurídica e histórica. El Tribunal Militar Internacional. Juicios “mayores”, “menores”, “zonales” y “nacionales”. Prueba documental y testimonio judicial. El rol de la Justicia y de los historiadores en la asignación de la responsabilidad. El “prisma” de Nuremberg: aciertos y distorsiones.

II.a. Los procesos de Nuremberg

Bibliografía

Bloxham, Donald. "Milestones and Mythologies. The Impact of Nuremberg". Heberer, Patricia y Jürgen Matthäus, eds. *Atrocities on Trial: Historical Perspectives on the Politics of prosecuting War Crimes*. Washington DC: University of Nebraska Press in association with the USHMM, 2008. 263-282.

Marrus, Michael, "The Holocaust at Nuremberg", version on line http://www1.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%20203220.pdf.

Yavnai, Lisa. "U.S. Army War Crime Trials in Germany. 1945-1947". Heberer, Patricia y Jürgen Matthäus, eds. *Atrocities on Trial: Historical Perspectives on the Politics of prosecuting War Crimes*. Washington DC: University of Nebraska Press in association with the USHMM, 2008. 49-71.

Imágenes

http://www1.yadvashem.org/exhibitions/nuremberg/home_nuremberg.html

Filmografía sugerida

Judgement at Nuremberg, Stanley Kramer, 1961.

II.b. Los procesos de Nuremberg (cont.)

Fuentes

Marrus, Michael. *The Nuremberg War Crimes Trial, 1945-46. A Documentary History*. Boston: Bedford, 1997. "Preface", "Foreword" y 185-217.

Overy, Richard. "El genocidio". *Interrogatorios. El Tercer Reich en el banquillo*. Barcelona: Tusquets, 2006. 373-417.

"The so-called 'Jäger Report'". Klee, Ernst, Willi Dressen y Volker Reiss, eds. *'The Good Old Days': The Holocaust as Seen by its Perpetrators and Bystanders*, Nueva York: Free Press: 1991. 46-58.

"El informe Stroop" [extractos] on line <http://www.holocaustresearchproject.org/nazioccupation/stroop.html>

Imágenes

<http://www.holocaustresearchproject.org/nazioccupation/stroopgallery/index.html>

<http://www.holocaustresearchproject.org/nazioccupation/stroopgallery2/index.html>

Filmografía sugerida

The Pianist, [El pianista], Roman Polanski, 2002.

III. EL JUICIO A ADOLF EICHMANN

Los juicios “nacionales”. Adolf Eichmann como paradigma de los “asesinos de escritorio”. Implicancias legales. Testimonio judicial y prueba documental. Juicio, justicia y política. Impacto internacional. El proceso judicial como acontecimiento mediático.

III.a. El juicio a Adolf Eichmann

Bibliografía

Cesarani, David. “The Trial of Adolf Eichmann”. Catálogo de la exhibición *Facing Justice – Adolf Eichmann on Trial* hg./ ed. von der Gedenk- und Bildungsstätte Haus der Wannsee-Konferenz, der Stiftung Topographie des Terrors und der Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas. Berlin, 2011. 17-27.

Cesarani, David. “Introduction”. *Becoming Eichmann*. Cambridge: Da Capo Press, 2006. 1-17 (en la prueba de impresión)

Paul, Gerhard. “‘Demon’ - ‘Desk Murderer’ - ‘Manager’ of the Shoah: The Transformation of Eichmann’s Image in Public and Scholarly Discourse”. Catálogo de la exhibición *Facing Justice – Adolf Eichmann on Trial* hg./ ed. von der Gedenk- und Bildungsstätte Haus der Wannsee-Konferenz, der Stiftung Topographie des Terrors und der Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas. Berlin, 2011. 39-44.

Baumann, Ulrich. “The Filming of the Eichmann Trial – ... to deliver a document about which it would be absurd to say it is out of date after only three days”. Catálogo de la exhibición *Facing Justice – Adolf Eichmann on Trial* hg./ ed. von der Gedenk- und Bildungsstätte Haus der Wannsee-Konferenz, der Stiftung Topographie des Terrors und der Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas. Berlin, 2011. 49-52.

Imágenes

<http://juger-eichmann.memorialdelashoah.org/index.html>

http://www1.yadvashem.org/yv/en/holocaust/eichmann_trial/index.asp

Fuentes

Carta de H. Göring a R. Heydrich del 24 de enero de 1939. Yitzhak Arad, Israel Gutman y Abraham Margaliot, eds. *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. 139-140.

Carta de H. Göring a R. Heydrich del 31 de julio de 1941. Yitzhak Arad, Israel Gutman y Abraham Margaliot, eds. *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. 257.

“Protocolo de la Conferencia de Wannsee”. *La Conferencia de Wannsee y el Genocidio de los Judíos Europeos*. Berlín: Casa de la Exposición de Wannsee, 2007. 46-65.

Filmografía sugerida

Conspiracy [Conspiración], Frank Pierson, 2001.

III. b. Adolf Eichmann (cont.)

Bibliografía

Browning, Christopher. “Perpetrator Testimony. Another Look at Adolf Eichmann”. *Collected Memories. Holocaust History and Postwar Testimony*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2003. 3-36.

Yablonka, Hanna. “As Heard by the Witnesses, the Public, and the Judges - Three Variations on the Testimony in the Eichman Trial”. Bankier, David y Dan Michman, eds. *Holocaust Historiography in Context*. Jerusalén, 2008. 567-587.

Wieviorka, Annette. “The Advent of the Witness”. Catálogo de la exhibición *Facing Justice – Adolf Eichmann on Trial* hg./ ed. von der Gedenk- und Bildungsstätte Haus der Wannsee-Konferenz, der Stiftung Topographie des Terrors und der Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas. Berlin, 2011. 28-32.

IV. PROCESOS AL BATALLÓN DE RESERVA DE POLICÍA 101

El Holocausto por las balas. El Holocausto y los “hombres corrientes”. Los “jaladores del gatillo”. Las pruebas judiciales como fuente única para la reconstrucción del pasado.

IV.a. Procesos al Batallón de Reserva de Policía 101

Bibliografía

Browning, Christopher. "Memoria alemana, interrogación judicial y reconstrucción histórica: escritura de la historia de los autores a partir del testimonio de posguerra". Ed. Friedländer, Saul. *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la solución final*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2007. 47-67.

Browning, Christopher. "Los verdugos voluntarios de Daniel Goldhagen". Ed. Finchelstein, Federico. *Los alemanes, el Holocausto y la culpa colectiva: el debate Goldhagen*. Buenos Aires: Eudeba, 1999. 115-135.

Hilberg, Raul. "El fenómeno Goldhagen". Ed. Finchelstein, Federico. *Los alemanes, el Holocausto y la culpa colectiva: el debate Goldhagen*. Buenos Aires: Eudeba, 1999. 219-227.

Imágenes

<http://www.memorialdelashoah.org/upload/minisites/ukraine/index.htm#>

Documental

Jenseits des Krieges, [Más allá de la guerra], Ruth Beckermann, 1996.

IV.b. (7 de octubre) Procesos al Batallón de Reserva de Policía 101 (cont.)

Bibliografía

Browning, Christopher. "German Killers. Behavior and Motivation in the Light of New Evidence". *Nazi Policy, Jewish Workers, German Killers*. Nueva York: Cambridge University Press, 2000. 143-169.

Milgram, Stanley. "La compulsión a hacer el mal. Obediencia a órdenes criminales". *Nuestra Memoria*, nro. 33, abril 2010.125-135.

IV. EL JUICIO IRVING-LIPSTATT

Verdad y relato histórico. Revisionismo histórico y negación del Holocausto. Límites del historiador.

IV. (14 de octubre) El juicio Irving - Lipstatt

Bibliografía

Hobsbawm, Eric. “Cuando la pasión ciega a la Historia”. On line <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/holc.pdf>.

Mulvihill, Dennise. “*Irving v. Penguin: Historians on Trial and the Determination of Truth under English Libel Law*”. On line <http://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1211&context=iplj>.

Imágenes

http://www1.yadvashem.org/exhibitions/album_auschwitz/index.html

Fuentes

Fragmentos del diario del Dr-SS Kremer, “There was Bulgarian Red wine and Croatian plum brandy” en Klee, Ernst, Willi Dressen y Volker Reiss, (eds.), *The Good Old Days: The Holocaust as Seen by its Perpetrators and Bystanders*, Nueva York: Free Press, 1991, pp 256-268.

V. LOS JUICIOS A JOHN DEMJANJUK

Los auxiliares de los perpetradores. Justicia y política. Problemas del testimonio de los sobrevivientes. Imprescriptibilidad legal y asignación de responsabilidad legal décadas después del crimen. ¿El último juicio a un criminal nazi?

V. Los juicios a John Demjanjuk

Bibliografía

Sereny, Gitta. “El caso de John Demjanjuk”. *El trauma alemán, Testimonios cruciales de la ascendencia y la caída del nazismo*. Barcelona: Península, 2005. 316-364.

Imágenes

<http://www.youtube.com/watch?v=oYmYeoEX-FM&feature=related>
http://www.youtube.com/watch?v=dVQnb_ZtwKA&NR=1
<http://www.youtube.com/watch?v=RLMAzne5QPk&NR=1>
<http://www.youtube.com/watch?v=v4y41LEJNTI&feature=related>
<http://www.youtube.com/watch?v=nSnLeKDiKMs&feature=related>

Fuente

Rajchmann, Chil. *El último judío. Treblinka (1942-1943). Memorias de un sobreviviente del horror*. Buenos Aires: Planeta, 2009.

Filmografía sugerida

Music Box, [Mucho más que un crimen], Costa Gavras, 1989.

VI. CONCLUSIONES

VI. a. Conclusiones

Bibliografía

Garibian, Sévane. “El derecho a la verdad; un aporte argentino”. En prensa (gentileza del autor).

Hilberg, Raul, “Consecuencias”, “Resarcimiento”. *La destrucción de los judíos europeos*. Madrid: Akal, 2002. 1163-1178, 1282-1342.

Lozada, Martín, “Algunas reflexiones en torno a las matrices comunes del Holocausto y los genocidios” en *Nuestra Memoria*, año XVI, nro 33, abril de 2010, pp. 59-75.

Documental

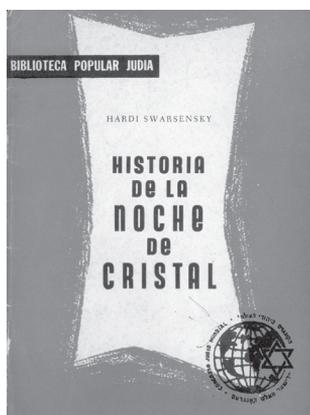
Hitler's children, Chanoch Ze'evi [documental].
[<http://www.hitlerschildren.com>]

Filmografía sugerida

Taking Sides, [Réquiem para un imperio], István Szabó, 2001.

Literatura sugerida

Schlink, Bernhard. *El lector*. Barcelona: Anagrama, 2005.



Historia de La Noche de Cristal*

Hardi Swarsensky

Prólogo

La historia completa y coherente de los judíos en Alemania bajo el tercer *Reich* no ha sido escrita aún. Sólo se ha esbozado la crónica de determinados aspectos de la misma. El presente opúsculo no abarca sino un tema definido dentro de dicho panorama: el golpe decisivo asestado por el régimen nazi contra la judería alemana en noviembre de 1938. La suma de esos hechos criminales se conoce con el genérico apelativo de La Noche de Cristal.

En la noche de marras –del 9 al 10 de noviembre de 1938– tuvo lugar, en la Alemania hitlerista, un gigantesco *pogrom*, propiciado por las autoridades supremas del *Reich*. El blanco principal de los ataques lo constituyeron las sinagogas, que en su inmensa mayoría fueron incendiadas por las turbas desenfrenadas. Esa misma noche registróse la detención de millares de varones judíos, que fueron luego conducidos a campos de concentración y allí sometidos a pésimos tratos; centenares de ellos perecieron. Numerosos hogares judíos fueron arrasados y, en algunos casos, se perpetraron horrendos asesinatos. Las vidrieras de empresas, negocios, depósitos y otros locales de propiedad judía fueron hechos añicos; los vítreos fragmentos

* Swarsensky, Hardi. *Historia de La Noche de Cristal*. Colección “Hechos de la historia judía”, Nº 16. Segunda Edición. Buenos Aires, Ejecutivo Sudamericano del Congreso Judío Mundial/Biblioteca Popular Judía, dirigido por Marc Turkow, 1968. Trad.: **Asher Mibashán**.

cubrieron las calles, particularmente en las grandes ciudades. De ahí el nombre: La Noche de Cristal.

Ya a su arribo al poder, acaecido el 30 de enero de 1933, los nazis habían comenzado a preparar la sistemática liquidación de la otrora tan orgullosa judería alemana. Por medio de gran número de leyes y decretos, los judíos fueron paulatinamente eliminados de los círculos profesionales y financieros alemanes. El primer llamamiento oficial a la lucha antijudía fue lanzado por los nazis el 1º de abril de 1933, cuando –bajo la dirección del perverso Julius Streicher– tuvo lugar un boicot contra todos los negocios, oficinas, estudios y fábricas de propiedad judía, bajo el lema: “¡No compréis a los judíos!”. Las disposiciones antijudías posteriores fueron adoptadas paulatina y progresivamente, a fin de no escandalizar demasiado a la opinión pública.

El golpe subsiguiente fueron las leyes de Nüremberg, tendientes a aislar a la población judía de la germana. Dichas leyes transformaron a los judíos alemanes en ciudadanos de segundo orden, introduciendo el concepto de *Rássenschande* (afrenta racial) como un crimen “*contra la sangre germana*” y allanando el camino para la ulterior deportación y aniquilamiento de los judíos. No obstante, transcurrieron unos tres años más hasta que la bestia parda se sintió poseída del necesario vigor como para proceder contra los judíos que aún permanecían en el *Reich*, sin parar mientes en la opinión pública nacional y mundial. En Alemania, convertida en una gran potencia bélica, temida por los restantes países de Europa y embriagada por sus éxitos en materia de política exterior –entre otros la incorporación de Austria a su imperio, hecho que no suscitó mayores protestas en el resto del orbe– cobró auge la cacería de “elementos indeseables” (judíos en su mayoría) y la deportación de “extranjeros no gratos” (entre ellos numerosos judíos polacos que residían en Alemania). Entretanto, el poderío exterior del tercer *Reich* se vio aún más acrecentado cuando, en virtud del pacto de Munich, extensas regiones de Checoslovaquia cayeron bajo la hegemonía del imperio alemán. Entonces fue que los nazis se sintieron lo suficientemente fuertes como para asestar el golpe aniquilador contra la judería alemana.

Las páginas que siguen constituyen una reseña de los históricos acontecimientos que el autor vivió personalmente en Berlín y de cuyo desarrollo, día tras día y hora tras hora, fue testigo.

I. El preludeo

En la Alemania de mediados del año 1938 se registró una repentina ola de arrestos, que afectó a cierto número de judíos. Sin que mediase razón

alguna, la Gestapo¹ dedicóse a allanar domicilios en las madrugadas. Tras arrancar de sus lechos a aquellos a quienes buscaba, los conducía a determinados puntos de confluencia, y luego los arrojaba a algún campo de concentración.

En un principio no llegaron a conocerse los motivos por los que tales desdichados recibían semejante trato. Ulteriormente, dichas “razones” fueron divulgadas: las gigantescas redadas no constituían sino una acción contra quienes poseían “antecedentes penales”. Con repugnante cinismo llegóse a manifestar que esa era la forma en que la sociedad debía defenderse de los “elementos asociales”, dando a éstos, al mismo tiempo, la oportunidad de regenerarse. Semejantes procedimientos, violatorios de las normas jurídicas más elementales, indicaban a las claras que las garantías públicas en general –y las de los judíos en particular– habían cesado de existir.

Los arrestos se efectuaban sobre la base de listas previa y cuidadosamente confeccionadas, lo cual permitía que fuesen consumados en muy pocas horas. Como en dichas nóminas sólo figuraban aquellas personas que registraban “antecedentes penales”, que ya habían sido juzgadas y condenadas, y que habían cumplido sus penas, resulta obvio que se trataba de casos ya cerrados, que no podían ser ventilados nuevamente ante los tribunales (y menos aún reabiertos por obra de arbitrariedades policiales) sin lesionar la seguridad jurídica general. Ello no obstante, desde hacía tiempo la Gestapo se dedicaba a acechar a quienes abandonaban los establecimientos penales una vez cumplidas sus condenas; enseguida procedía a arrestarlos y a conducirlos a los campos de concentración. La justicia germana se abstenía de intervenir en tales casos, así como tampoco se atrevió jamás a elevar su voz ante las ilegalidades perpetradas por el tercer *Reich*.

Según estadísticas oficiales de la época, la proporción de judíos incurso en todo tipo de delito grave hallábase por debajo de la correspondiente a la población judía respecto de la gentil. Incluso en lo relativo a los hechos punibles (por ejemplo, defraudaciones y estafas comerciales) vinculados a ciertos sectores de actividad en los cuales el porcentaje de judíos era superior al que éstos alcanzaban en el seno de la población general, se registraba idéntica tendencia. Es por ello que la Gestapo, ante el escaso número de judíos que registraban antecedentes penales, no se conformó. Y, a pesar de

¹ La aclaración de éste y otros términos y siglas puede hallarse en: Goldstein, Anatole. *Los nazis en acción*. Colección “Hechos de la historia judía”, N° 9. Buenos Aires, Ejecutivo Sudamericano del Congreso Judío Mundial/Biblioteca Popular Judía, 1968.

que no todas las infracciones a leyes y reglamentos eran computables como “antecedentes penales”, comenzó a detener y a someter a su feroz arbitrio a cuanto judío hubiera incurrido alguna vez en la más ínfima transgresión de las normas vigentes. Así, pues, se procedió al arresto de “criminales” que se habían hecho pasibles de alguna multa por estacionamiento incorrecto de vehículos u otras infracciones de tránsito...

Estos acontecimientos suscitaron agitación y airadas reacciones entre la población judía. A nadie le cupo duda de que se hallaba ante los prolegómenos de acciones policíacas de envergadura aún mayor, que no se harían esperar mucho tiempo. En efecto, los nazis comenzaron repentinamente a detener judíos en los cafés, bajo cualquier pretexto y sin motivo alguno, para enviarlos a campos de concentración. Hasta en las calles, en las horas en las que el tránsito se intensificaba, se producían insólitos arrestos. Cuando algún peatón con apariencia de judío, por ejemplo, era sorprendido al atravesar la calzada sin aguardar el cambio de luces correspondiente. Demasiado bien recuerdo yo que una tarde, mientras volvía a mi hogar, noté (a unos 60 u 80 metros de distancia) un gran revuelo, con la participación de buen número de policías. De inmediato salté a un tranvía que pasaba, atravesé el tumulto y descendí en la primera parada. Pude así salvarme de posibles inconvenientes...

Los detenidos por registrar “antecedentes penales” podían ser liberados de los campos de concentración si se obtenía algún permiso de emigración a su nombre, o bien algún documento probatorio de que abandonarían el país a la brevedad. Al menos existía por aquella época tal posibilidad para esos desdichados.

La siguiente etapa no se hizo esperar. Hacia octubre de 1938 se procedió a la repentina detención de todos los judíos (hombres, mujeres y niños) registrados como ciudadanos (o ex ciudadanos) polacos, o como apátridas emigrados de Polonia, que a la sazón residían dentro de los límites del *Reich*. La policía o la Gestapo allanaba sus domicilios a altas horas de la madrugada, los conducía a sitios de confluencia preestablecidos –de acuerdo con el procedimiento ya “ensayado”– y allí los apiñaba en trenes de pasajeros o de carga para transportarlos hasta la frontera germano-polaca y deshacerse de ellos como “extranjeros no gratos”. Entre esos judíos “polacos” se contaban muchísimos (quizá más del 80 por ciento) que jamás habían vivido en Polonia, es decir, en el estado polaco, ya que éste fue creado recién después de la primera guerra mundial. Muchos de esos “extranjeros no gratos” habían sido ciudadanos alemanes, privados de esa condición por los nazis. Muchos, incluso, habían nacido en suelo alemán y habían cursado sus estudios en escuelas, colegios y universidades alemanas; ig-

noraban el idioma polaco y, en general, jamás habían tenido nada que ver con Polonia.

El acarreo de personas hacia la frontera seguía realizándose en base al sistema ensayado previamente con quienes poseían “antecedentes penales”: intempestivos allanamientos domiciliarios, secuestro de personas, ulterior concentración de las mismas, transporte. En Berlín y en algunas otras localidades se autorizaba a los pobres a llevar consigo unos pocos enseres personales, pero en muchos otros casos hasta se les impedía vestirse adecuadamente, aunque era la época invernal. Los judíos reunidos de esa manera eran transportados luego hacia el Este. Fueron estos los primeros de muchos convoyes de igual rumbo; pero aún no tenían por meta los campos de la muerte, sino la más negra incertidumbre.

Los convoyes iniciales fueron aceptados por Polonia, pero tiempo después la frontera se cerró. Los infames esbirros de las SS arrojaban a los indefensos judíos fuera de los trenes, a la oscuridad de la noche, los obligaban a desprenderse de sus petates, y los perseguían con perros y látigos hasta la “tierra de nadie”, en donde los desdichados debían aguardar días e incluso semanas hasta tanto las organizaciones judías de Polonia —particularmente de Varsovia— enviaban ayuda material y permisos de residencia temporaria, el grueso de aquella misma gente tan brutalmente deportada caería al año siguiente masacrado por los nazis, en aras de la pretendida “solución final del problema judío”. Merced al testimonio de los sobrevivientes poseemos en la actualidad una descripción exacta de lo acontecido, y todo el salvajismo y la crueldad del proceder nazi se hallan perfectamente documentados.

Estos hechos, en un principio, no trascendían al público. Los arrestos se consumaban al amparo de la noche. Pero al poco tiempo ya no fue posible disimular lo que acontecía: los negocios no se abrían, los porteros o vecinos se comunicaban —susurrando— la novedad el uno al otro, y finalmente se enteraban las instancias judías centrales. Las entrevistas que al punto se efectuaban no arrojaban ningún resultado concreto, puesto que evidentemente se trataba de una acción preparada con mucha antelación, que se ejecutaba según un mismo modelo a lo largo y a lo ancho del *Reich*. Las autoridades locales sólo eran órganos ejecutivos que recibían instrucciones de las máximas instancias centrales. Era imposible intervenir en favor de las víctimas. El Dr. Paul Eppstein —una de las figuras centrales de la representación nacional judía; hombre de gran talento, quien más tarde fue “comandante judío” en Theresienstadt y como tal muy discutido; finalmente cayó asesinado por los nazis— expresó en cierta oportunidad: “¡Nosotros seremos los próximos...!”. En vista de la imposibilidad de hacer

nada en favor de los deportados judíos “polacos”, reinaba un ambiente de desolación.

En la noche del 27 de octubre de 1938 recibí en mi domicilio un llamado telefónico procedente de una localidad cercana a la frontera con Polonia. Era un joven y muy conspicuo miembro de la organización *Macabi Hatzair*, quien me dijo más o menos lo siguiente: “Estoy aquí en un convoy, rumbo a Polonia. Allí no nos dejan entrar. Regresamos. Mañana, entre las 7 y las 9, estaremos en Berlín, de paso hacia Francfort... Espéranos en la estación de la Friedrichstrasse. ¡Espéranos!”. No hubo tiempo para preguntas. “No puedo hablar más tiempo. Espéranos en la estación...”. ¿Qué hacer? Era de noche; quizá las 10 o las 11. Podía viajar a la estación; no era ése el problema, sino que se trataba de prestar ayuda a muchas personas. Pero, ¿a cuántas? Me comuniqué con la *hajschará* (= granja experimental) Arensdorf, situada a sólo una hora de Berlín, en tren. Había allí un grupo de jóvenes que se entrenaba en tareas agrícolas bajo la dirección de Hans Winter, quien está en condiciones de confirmar este relato, por insólito que el mismo parezca. El mismo Winter fue quien atendió mi llamada. “Ven mañana a las seis, con diez de los mejores y más fuertes muchachos”, le dije. Sólo contestó: “Bien; iremos”.

A la hora convenida apareció Winter con dos o tres de sus muchachos; los restantes habían quedado en otro sitio, a fin de que la visita no llamase la atención. Le informé respecto de la conversación de la víspera, de los “transportes a Polonia”, de la situación imperante. Previamente me había comunicado también con el Dr. Hans Friedenthal, a la sazón presidente de Macabi, una personalidad descollante en aquellos aciagos tiempos. Él también acudió a la estación; estaba totalmente deprimido. Probablemente sabía mejor que nosotros lo que estaba ocurriendo y lo que nos esperaba a quienes actuábamos con una juvenil despreocupación, a veces rayana en la temeridad.

Una vez en la estación, los muchachos se ubicaron “estratégicamente”. ¿En qué vagones vendrían los judíos deportados? Indagamos sobre el particular entre los empleados del ferrocarril, quienes declararon no saber nada. Obviamente ello no era cierto, pero la actitud de aquellos hombres hacia nosotros no resultó inamistosa. Se hallaban intimidados y evitaban dar informaciones; era evidente que tenían órdenes precisas al respecto. Uno de esos empleados fue luego protagonista de un gesto destacable.

El momento tan esperado llegó por fin. Un largo tren hizo su entrada en la estación. Supimos de inmediato cuáles eran los vagones que ocupaban los desdichados en auxilio de quienes habíamos concurrido.

Eran en su mayoría gente quebrantada por un sufrimiento del que daban fe sus rostros. Hombres y mujeres viejos, o que habían envejecido de la noche a la mañana, y niños. Llorosos, aterrorizados, torturados por el hambre. Ese día era domingo, y ya antes de que el tren llegara habíamos procurado conseguir cuanto comestible podía conseguirse un día domingo por la mañana en una estación berlinesa y en sus alrededores. Pero todo cuanto habíamos reunido no era suficiente ni mucho menos. Pocos minutos bastaron para que las provisiones se agotaran. Por mi parte, me ocupé de dar las instrucciones pertinentes: había que sacar todo el equipaje de los vagones. El tren sólo se había detenido por unos minutos; luego proseguiría su marcha rumbo al Oeste. Lo que no alcanzásemos a rescatar de las pertenencias de los desventurados viajeros se perdería.

Entretanto yo había llamado a la compañía berlinesa de autobuses, solicitando el envío inmediato de diez vehículos vacíos a la estación. El empleado que atendió la llamada debió de haber creído que se trataba de alguna broma, o que su interlocutor no estaba en sus cabales. Sin entrar en los detalles de esa conversación, deseo relatar el resultado. Al cabo de sólo treinta minutos, siete autobuses grandes se detenían junto a la estación. Les había comunicado que se trataba del transporte de unos judíos de una estación berlinesa a otra. El hombre al teléfono había preguntado con quién hablaba. “Con Hardi”, le respondí. “No lo conozco”, fue su réplica. “Ya me conocerás; trae nomás tus autobuses”. Y así ocurrió. En ese entonces esto era aún posible, teniendo coraje civil.

Era obvio que los diez o doce ayudantes de los cuales disponíamos no alcanzaban para cargar los bagajes y, además, para dar una mano a los viejos y a los débiles. Yo, por mi parte, no sólo era joven y me sentía fuerte; mis exitosas gestiones ante el personal del ferrocarril y de la compañía de autobuses me habían vuelto osado. Me dirigí entonces a los empleados de la estación —a todos ellos, no sólo a los mozos de cordel— y los invité a colaborar en la tarea. Primero a desgano, luego mejor dispuestos, lo cierto es que casi todos prestaron su ayuda; inclusive los conductores de los autobuses. Aún quedaba gente de bien, resuelta a seguir los dictados de su conciencia antes que los del partido nazi. Uno de los empleados de la estación tomó su vianda del día y, disimuladamente, se la entregó a uno de los famélicos judíos a los que estábamos rescatando. Este gesto, sencillo pero profundamente humanitario, caracteriza mejor que cualquier extensa disquisición la actitud de la mayoría de un pueblo que se había olvidado a sí mismo.

II. El atentado

Los días se escurrían viscosa, lentamente. Nadie sabía lo que iba a ocurrir, y cada cual presentía una calamidad. Reinaba un silencio inquietante, como sucede en los momentos previos a las tormentas. La bestia feroz aguardaba el instante propicio para descargar el golpe aniquilador contra sus víctimas. Un acontecimiento totalmente inesperado brindaría a los nazis el anhelado pretexto para consumir el horrendo crimen –la completa destrucción de la judería alemana– que con tanta anticipación habían planeado.

En la mañana del 7 de noviembre de 1938 se supo que un joven judío –Herszl Grynszpan– había disparado en la embajada alemana en París contra un funcionario de la misma, hiriéndolo de suma gravedad. Los detalles del hecho no fueron difundidos de inmediato; pero todos sabían que eso significaba o podía llegar a significar el derrumbe, la aniquilación, la muerte para los judíos del *Reich*. Con toda seguridad, ése constituiría el motivo aparente tan ansiosamente aguardado por los nazis en las últimas semanas.

Desde un primer momento se tuvo la convicción de que los judíos, en bloque, serían señalados como los culpables del atentado cometido por un individuo, por un joven judío desconocido, y que deberían expiar tal “culpa”.

El propósito de Grynszpan era (se dijo) llamar, con sus disparos contra el diplomático alemán, la atención de un mundo indiferente hacia la desventura y los atroces sufrimientos de los judíos en Alemania. Él mismo había emigrado a Francia; sus padres habían sido deportados a Polonia (de donde eran oriundos). La misma mañana del hecho, el joven (que tenía 17 años de edad) compró el arma asesina en una armería de París; pidió luego una audiencia con el embajador alemán, Johannes von Welczek, en la representación diplomática del *Reich*. Grynszpan fue conducido ante el tercer consejero de legación, un joven funcionario llamado Ernst von Rath. Sin mediar palabra alguna, desenfundó el arma y le descerrajó un tiro. El consejero fue conducido al hospital. Su estado era muy grave. Grynszpan fue detenido y entregado en el acto a la policía francesa, pero no fue juzgado. Permaneció un tiempo arrestado y luego cayó en manos de los nazis. Goebbels quiso fabricar un juicio sensacional a expensas del joven, pero tal intento no prosperó. Grynszpan fue muerto sin proceso previo.

Con motivo del atentado, el periódico parisiense *L'Humanité*, de tendencia comunista, insinuó la posibilidad de que Grynszpan había sido el instrumento de un agente provocador nazi. No existen pruebas que avalen tal hipótesis.

No bien conocidos los hechos, la radio y la prensa nazis iniciaron una vastísima e intensa campaña de agitación antijudía. Los judíos hubieron de cargar con la culpa derivada de la acción de un solo individuo. La bala disparada por Grynszpan, vociferaban los nazis, no sólo llevaba la intención de abatir a un hombre, sino a la Alemania Nacional-Socialista toda. Afirmación que no se hallaba, por otra parte, muy alejada de la verdad. Sólo faltaba agregar que el atentado había sido la obra de un único individuo, que procedió bajo su exclusiva responsabilidad y no en nombre o a instancias de la “judería universal”.

Por cierto que ningún judío responsable habría aconsejado o alentado a Grynszpan a proceder de esa manera, puesto que resultaba claro que lo único que habría de conseguirse era brindar a los jefes nazis la ocasión de adoptar violentas medidas de represalia. El *Völkischer Beobachter*, órgano oficial del Partido, escribía ya el 8 de octubre: *“No cabe ninguna duda de que este crimen alevoso constituye una demostración de aquellos círculos que ahora, tras la pérdida de sus escondrijos de Viena y Praga, deben defender la capital francesa como a su último bastión”*. Goebbels trazó de inmediato el paralelo con el caso Gustloff, un líder nazi muerto a balazos en 1936, en Suiza, por un joven estudiante judío, David Frankfurter. *“Tal como entonces –asevera Goebbels– los judíos, en las sombras, eligieron a un joven como asesino, para enmascarar la responsabilidad. El interrogatorio de ambos jovenzuelos judíos muestra una exacta coincidencia...”*.

Y quienes hasta ese momento no caían en la cuenta de lo que les aguardaba a los judíos alemanes, pudieron llegar a comprenderlo a través de las páginas del *Völkischer Beobachter* del 8 de noviembre de 1938, que en uno de sus artículos² manifiesta:

Claro está que el pueblo alemán extraerá sus conclusiones de este hecho. Resulta intolerable que, dentro de nuestras fronteras, centenares de miles de judíos ocupen todavía calles enteras con sus locales de comercio, concurren a lugares de esparcimiento y embolsen, como “propietarios extranjeros”, el dinero de los inquilinos germanos, mientras sus hermanos de raza que viven en el exterior incitan a la guerra contra Alemania y tirotean a funcionarios alemanes... Podemos comprobar que también en esta ocasión la prensa judaica mundial procura limpiar de culpa al asesino, glorificándolo, y poner en tela de juicio a la víctima.

² Citado por: Graml, Hermann. *Der 9. Bonn, November Reichskristallnacht*, 1957, pp. 17 y 18.

Confeccionaremos la nómina de aquellos que adhieran a este crimen cobarde y alevoso, y tampoco olvidaremos los nombres de quienes en la semana crítica de septiembre, pretendieron incitar al pueblo francés a la guerra contra Alemania. Son las mismas fuerzas de El Cairo y de Davos; son judíos y no franceses. Los disparos efectuados en la embajada alemana en París no han de significar tan sólo el comienzo de una nueva actitud germana respecto de la cuestión judía, sino asimismo –esperamos– una advertencia para aquellos extranjeros que hasta ahora no se han dado cuenta de que, al fin de cuentas, el único estorbo para el entendimiento entre los pueblos es el judío internacional.

Estos artículos y discursos sirvieron para azuzar los sentimientos antijudíos de la población. Pero von Rath aún no había fallecido, y la orden para comenzar el *pogrom* todavía no había sido impartida. Sin embargo, en varios lugares de Alemania se produjeron desmanes, que pueden considerarse como el preludio de lo que ocurriría luego. Detalles exactos sobre estos acontecimientos –que se desarrollaron en pequeñas localidades de Hessen y Magdeburg-Anhalt– fueron recabados en procesos posteriores. La técnica del procedimiento, aunque todavía no existían instrucciones emanadas de las esferas superiores, fue siempre la misma. Así, el *Gruppenleiter* (jefe del grupo) local del partido nazi de un pequeño villorrio vecino a Hanau, donde también era intendente, escuchó por radio el discurso de Goebbels y leyó las noticias en los diarios. Azuzado por todo ello reunió a su gente, pronunció una arenga respecto de lo ocurrido en París y exaltó los ánimos contra los judíos. Luego dio orden de destruir la escuela judía local y de propinar una golpiza al maestro de la misma. Cuando constató lo que había provocado, llamó a su instancia superior. Cuando se hicieron presentes sus superiores de las localidades vecinas, el *Gruppenleiter* les aseguró que él estaba ya acostado cuando se produjo el incidente. Los visitantes ratificaron lo actuado por el líder local, pero ordenaron suspender las acciones y las medidas correspondientes, puesto que en el ínterin había llegado una orden del *Gauleiter* (jefe de zona) prohibiendo todas las intentonas individuales. En los procesos que fueron incoados contra los responsables de tantos crímenes, tras el derrumbe del tercer *Reich*, éstos se defendieron alegando que dichos *pogroms* habían ocurrido “espontáneamente”. Lo cual no es cierto; aunque la población, no organizada en las filas del Partido, tomó parte activa en esos desmanes.

Incluso en la mañana del 9 de noviembre se registraron acciones aisladas, causadas por las autoridades locales o por sujetos descono-

cidos. Esencialmente sólo fueron afectadas por las mismas las comunidades más pequeñas del país. Solamente en Marburgo el líder del *Standartesturmabteilung* (Regimiento de SA) “Cazador II” recibió, de parte de dos miembros de las SD llegados desde Kassel, la orden de incendiar la sinagoga. El destinatario de la orden rehusó cumplirla, alegando que no se hallaba sujeto a la jurisdicción del *Sicherheitsdienst* (SD).

La situación interna y externa de Alemania había mejorado notablemente en las últimas semanas. La amenaza de una guerra inminente había sido refrenada. Hitler surgía nuevamente como dominador de las tensiones internacionales. En ese entonces ni siquiera el pueblo germano deseaba la guerra. El *Führer* iba asumiendo el papel del hombre salvaje, resuelto a todo, listo para atacar en caso de que no se cumpliesen sus condiciones. Con semejante táctica había logrado llevar a la mesa de conferencias, por mediación de Mussolini, a ingleses y franceses, obligando a Chamberlain y a Daladier a ceder en la cuestión de los Sudetes. De todos modos éstos habían caído, sin mediar disparo alguno, en las garras del tercer *Reich*. Ello aumentó aún más la prepotencia y arrogancia de los dirigentes nazis. Se sentían lo suficientemente fuertes como para adoptar, también en el interior del país, cuanta medida les viniera en gana, por encima de toda resistencia.

Los nazis se vieron favorecidos psicológicamente, inclusive, por otra circunstancia, que facilitaría de manera notable la realización del inminente *pogrom*. En la tarde del 9 de noviembre se conmemoró, en todo el *Reich*, el 15º aniversario del malogrado *putsch* (asonada) de Munich, organizado en 1923 por Hitler y Ludendorff. En base a su traspíe de aquel entonces –y tal como era típico del proceder de la bestia parda–, los nazis fabrican el comienzo del “surgimiento nacional”, a pesar de que Hitler, tras aquella intentona, había sido arrestado y recluido en una fortaleza. Cada aniversario del *putsch* era festejado, con muchos discursos y aún más cerveza, en todo el país, pero especialmente en el “*Hofbraehaus*” de Munich, escenario del primer intento de *putsch*. Allí se reunían todos, los “viejos” y los nuevos luchadores, las luminarias del Partido y de las SA (éstos, dicho sea de paso, habían perdido su posición dominante tras el tristemente célebre *putsch* de Roehm), de las SS y de las restantes formaciones de la NSDAP,³ que se habían infiltrado por completo en el aparato estatal. Por una maliciosa casualidad, todos los nazis activos estaban reunidos a la misma hora en todo el territorio del *Reich*, para recordar los comienzos y festejar el

³ Sigla de la denominación oficial del partido nazi en Alemania.

triunfo. La meta –conquistar Alemania– había sido alcanzada, pero además Austria había sido anexada y los Sudetes “liberados”. Se respiraba una atmósfera triunfal aquella noche del 9 de noviembre de 1938, cuando los máximos jerarcas del tercer *Reich* se encontraron en el viejo salón del Concejo Deliberante de la “capital del movimiento” para hacer los honores a una comida de camaradería. También el *Führer* había asistido al ágape.

III. Pogrom

Se hallaban cenando, cuando a eso de las nueve de la noche apareció un mensajero que le traía a Hitler la noticia de que el consejero von Rath había muerto. El *Führer* se dirigió entonces a Goebbels (que se encontraba sentado a su lado) en voz tan baja que ni siquiera los camaradas del Partido que estaban junto a ambos pudieron escuchar de qué se trataba. Acto seguido, Hitler abandonó el salón sin pronunciar el discurso habitual en tales veladas conmemorativas. Lo que ocurrió luego ha llegado a nosotros a través de lo que narra Hermann Graml.⁴ Alrededor de las diez –esto es, poco después de que Hitler abandonara el salón–, Goebbels se puso de pie. Informó respecto de la muerte de von Rath y profirió una brutal diatriba antisemita. Como de paso, mencionó que en Kurhessen y en Magdeburg-Anhalt se habían registrado ya “espontáneas” acciones populares de represalia, y que era factible que tales hechos se repitieran por doquier. Si bien el Partido no debía intervenir en la organización de acciones semejantes, tampoco cabía coartarlas allí donde se produjeran. Según relatan testigos que se hallaban presentes en aquella reunión, *“Goebbels describió lo acontecido en términos tan elogiosos, formuló las correspondientes instrucciones con tanta habilidad y predispuso tan maliciosamente los ánimos en contra de los judíos”*, que todos los asistentes comprendieron lo que de ellos se aguardaba. La hora de la venganza, según Goebbels, había sonado. En un informe posterior dirigido a Goering se lee: *“Las instrucciones verbalmente impartidas por el Ministro de Propaganda del Reich fueron interpretadas por todos los dirigentes partidarios que se hallaban presentes en el sentido de que el Partido no debe aparecer como causante de las demostraciones, pero que, en realidad, debe organizarlas y ponerlas en marcha”*.

Disponemos de suficiente información respecto de las instrucciones y de su ejecución merced a la documentación que aún se conserva y que,

⁴ Graml, H., op. cit., pág. 24.

después de la guerra, fuera a parar a manos de los aliados. Sabemos, por ejemplo, que los cabecillas nazis presentes en la reunión citada impartieron a sus subordinados las órdenes correspondientes apenas hubo concluido Goebbels su perorata, y es asimismo claro que los planes de las persecuciones, según se desprende de la ordenada secuencia de las mismas, habían sido confeccionados con antelación. Hubo, al respecto, ulteriores controversias entre los dirigentes máximos del Partido, particularmente entre Goebbels y Himmler. Este último escribió aquella misma noche: “... sospecho que Goebbels inició estas acciones movido por su afán de poderío –el cual me llama la atención desde hace un tiempo– y por su falta de seso, justo ahora, en el momento político internacional menos apropiado”. Sería, empero, erróneo inferir de estas palabras que Himmler se oponía a este tipo de operaciones. En realidad se oponía a Goebbels, quien le había arrebatado la dirección de ese pogrom.

La actitud asumida por los diversos jefes nazis no pudo ser plenamente determinada a posteriori. Puesto que Goebbels no impartió ningún tipo de orden o instrucción concreta y directa, algunos de aquéllos trataron de eludir la responsabilidad última de los hechos que habrían de sucederse y otorgaron carta blanca a sus subordinados, los comandantes locales, para la interpretación de las palabras del Ministro de Propaganda. De modo que, hasta el presente, no ha llegado a dilucidarse si Viktor Lutze –a la sazón jefe de estado mayor de los SA y heredero de Roehm– se limitó a disponer medidas de índole general o si impartió instrucciones terminantes y minuciosas, o bien si (tal cual sostienen algunos) prohibió en forma explícita la participación de los SA en las acciones. Semejantes controversias, empero, no arrojan ninguna luz adicional sobre el curso de los acontecimientos. Los órganos ejecutivos del Partido actuaron en las diversas localidades según instrucciones y órdenes precisas, transmitidas por sus superiores.

Puede darse por cierto que, en un principio, las SS se hallaban al margen de las graves decisiones y que, por ejemplo, no se hallaban al tanto de la orden de iniciar los pogroms. Ello es históricamente demostrable: ni Himmler ni Heydrich –su lugarteniente– habían escuchado la diatriba de Goebbels. Cuando Heydrich informó a Himmler respecto de las novedades, éste se puso en contacto con Hitler y, a continuación, emitió la siguiente orden: “Los cuadros dirigentes de la Policía del Estado deben ajustarse a las disposiciones del Ministerio de Propaganda”. La aseveración escrita de Himmler en el sentido de que Hitler nada sabía de los términos de la diatriba de Goebbels es falsa. La oposición de Himmler al discurso de Goebbels era de carácter meramente táctico. Es innegable el

hecho de que todas las instancias nazis tuvieron activa participación en los cruentos desmanes.

En todo el territorio del *Reich* se verificó la adopción de una serie de medidas sumamente llamativas por su sistematización. A la una y veinte de la madrugada del día 10 de noviembre de 1938 cursóse un mensaje urgente –cuyo texto se conserva– a todas las instancias de la Policía del Estado y de las SD, con la orden de “*conferenciar (conjuntamente con los líderes del Partido y de las SS) en relación al cumplimiento de las demostraciones*”. En dicho mensaje se manifestaba en forma explícita que sólo podían arbitrarse medidas “*que no acarreen peligro para las vidas y la propiedad alemanas, como ser el incendio de sinagogas, sólo cuando no haya riesgo para las adyacencias*”. Los negocios judíos eran pasibles de ser “*destruidos*”, pero no saqueados. Las manifestaciones no debían ser impedidas u obstaculizadas por la policía. Era preciso arrestar a tantos judíos (especialmente aquellos que se encontraban en buena posición económica) como cupieran en las prisiones; y debía establecerse inmediato contacto con los campos de concentración de las respectivas jurisdicciones, a fin de disponer –con la mayor celeridad posible– el envío de los detenidos rumbo a ellos. Tal el contenido del mensaje de marras.

Las disposiciones eran claras y concordaban con el plan preestablecido. Un día después del *pogrom* (que se desarrolló durante la noche del 9 al 10 de noviembre y todo el día siguiente), Heydrich elevó a Goering el siguiente informe: “*Aún no es posible documentar numéricamente el volumen de la destrucción de viviendas y negocios judíos... (las cifras de) 815 negocios judíos destruidos... 171 viviendas incendiadas y destruidas, dan, en la medida en que no se trata de incendios provocados, solamente una noción parcial de lo acaecido... En lo que respecta solamente a las sinagogas, 191 de ellas fueron incendiadas, otras 76 totalmente arrasadas...; fueron detenidos unos 20.000 judíos. Se han registrado casos fatales en número de 36; heridos graves, también 36...; tanto los que fueron muertos como los heridos son judíos...*”.

Las mencionadas cifras no eran exactas. Días más tarde, el propio Heydrich las rectificó en un nuevo informe en el cual hacía referencia a 7.500 negocios judíos destruidos. También habían sido destruidas más sinagogas: una sola brigada de los SA –la Nº 50, que operaba en Darmstadt– informó el día 11 de noviembre haber incendiado, arrasado o volado 37 sinagogas. Solamente el valor de los cristales rotos en aquella oportunidad ascendió a diez millones de marcos, y la reposición del vidrio demandó la producción de la industria vidriera belga durante un lapso de seis meses. El valor de lo robado en una sola joyería judía, en Berlín, alcanzó a 1.700.000 marcos.

Resulta difícil describir las escenas de terror y pánico que se registraron. Especialmente en las localidades menores, en el interior, el “trabajo” fue consumado en forma “integral”. Los SA (cuyos miembros vestían de civil), las turbas y los truhanes, se reunían, incendiaban sinagogas, hacían trizas el interior de las mismas y profanaban de la manera más grosera lo que para otros era sagrado; arrasaban y saqueaban negocios; hacían añicos los cristales; penetraban en las viviendas y destruían y robaban. Nada los detenía. También en Berlín se sucedían los hechos de este tipo. En muchos casos, los judíos sufrieron los peores tratos, e incluso hubo secuestros de mujeres. Las maléficas fuerzas del submundo se habían desatado con furia inusitada; pero de manera alguna hallábanse encarnadas tan sólo por el inculto populacho, borracho de odio.

El tremendo golpe no fue, empero, descargado contra los judíos tan sólo en su calidad de individuos, sino que tenía asimismo como destinatarias a las instituciones de la comunidad judía. Todas las oficinas y asociaciones comunitarias, tanto centrales como regionales, fueron atacadas y en su mayoría destruidas o clausuradas. La vida judía –y con ella toda posibilidad de una ayuda, o aun de una resistencia organizada– quedó anulada. Los judíos que residían en las pequeñas localidades del interior quedaron totalmente aislados e indefensos. En su gran mayoría eran personas de edad que no podían emigrar. Entre ellos había muchos enfermos, contra quienes el vandálico populacho procedió tan despiadadamente como contra los demás. La ola de arrestos generó una incertidumbre tal que la vida se hacía insoportable. Nadie sabía qué le traería el mañana.

Mientras las sinagogas ardían, el fuego no podía ser apagado. La actividad de los bomberos se limitaba a impedir que las llamas se propagasen a otros edificios. Entre tanto, las mujeres judías, sentadas sobre las ruinas de sus viviendas arrasadas, sufrían por la ignorada suerte corrida por sus hombres. No se les proporcionaba ningún informe al respecto, al menos durante los primeros días subsiguientes al *pogrom*. En la noche del 10 de noviembre, Goebbels informaba por la radio:

La justificada y comprensible indignación del pueblo alemán ante el cobarde y alevoso asesinato de un diplomático germano en París se ha hecho sentir ampliamente anoche. En numerosas ciudades y aldeas del Reich se llevaron a cabo acciones de represalia contra edificios y negocios judíos. Ahora urgimos formalmente al pueblo que se abstenga de realizar nuevas demostraciones y de emprender acciones contra los judíos... La réplica definitiva al atentado de París habrá de producirse por vía legal o administrativa contra la judería.

Horas más tarde, el mismo Ministro de Propaganda expresó por igual conducto: “*El pueblo alemán ha acatado voluntariosa y disciplinadamente la orden gubernamental. Las demostraciones y acciones han cesado en cuestión de horas*”.

Ello, empero, no era totalmente cierto, por cuanto se siguieron registrando aislados desmanes antijudíos incluso hasta el día 13 de noviembre. Todavía alcanzaron a ser incendiadas algunas sinagogas más, que en un primer momento habían sido olvidadas por la innoble turba y por quienes la dirigían...

IV. Mis vivencias

El 9 de noviembre fue un día tenso. Todos se hallaban preocupados por lo que estaba por acaecer. La cotidiana labor de las oficinas de la representación judía del *Reich* y de la Federación Sionista de Alemania se verificó al ritmo habitual. Se vivía bajo la consigna de “seguir trabajando como si nada ocurriese”. Ese lema había dominado nuestras vidas y nuestra tarea en el transcurso de los últimos años; años cargados de desilusiones y frustraciones, y asimismo de la indeclinable esperanza en un cambio radical de la situación de los judíos en Alemania y, por ende, en la Europa toda. La desolación emergente de la cruda realidad se veía suavizada por las doradas expectativas. Apenas llegaron a Berlín las primeras noticias de los excesos antijudíos registrados en pequeñas localidades del interior del *Reich*, a nadie le cupo duda alguna de que la ola de terror pronto alcanzaría, irrefrenable, también a las grandes comunidades. No se sabía a ciencia cierta cuándo ocurriría. Tampoco se hablaba de *pogroms*; nadie quería aceptar que Alemania podía llegar a ser escenario de un *pogrom*, pese a los cinco años de gobierno nazi.

En el transcurso de la jornada se celebraron innumerables reuniones y sesiones de todo tipo, organizadas por gran cantidad de entidades judías. El tema central de las deliberaciones lo constituía la emigración y la necesidad de incrementarla. Las posibilidades de abandonar el país habían ido disminuyendo paulatinamente: la obtención de certificados para viajar a Palestina se había hecho más y más difícil; las correspondientes listas de orden ya eran extensísimas y crecían día a día, mientras que la disponibilidad de los certificados disminuía en la misma proporción; las *hajscharot* —no sólo las de Alemania, sino también las de otros países, tales como la vecina Dinamarca y Yugoslavia— estaban repletas, y las solicitudes de admisión a las mismas se multiplicaban de manera incesante. Resulta de interés mencionar aquí que incluso Mussolini, aliado de Hitler, dispuso

el establecimiento de *hajscharot* en diversos puntos del territorio italiano, brindando así a muchos judíos la posibilidad de salvarse. Entretanto, la organización de una *aliá* “negra” (inmigración “ilegal”) a Palestina iba progresando, y las tareas pertinentes eran apoyadas con discreción por los propios alemanes. Inglaterra, por su parte, jamás tuvo en cuenta –en su carácter de potencia mandataria en territorio palestino– la apremiante situación de los judíos de Alemania, y hasta tornó luego aún más desfavorable su actitud, en forma absolutamente imprevisible.

En la noche del 9 de noviembre asistí a varias reuniones. Al concluir las mismas –poco antes de medianoche– me dirigí a la casa de un viejo amigo, no judío, en procura de noticias. No las había aún. Estábamos enterados de la muerte de von Rath y presentíamos que ésta traería aparejada alguna acción de represalia por parte de los nazis, pero no poseíamos ninguna información concreta. A eso de la una regresé a mi hogar, distante un corto trecho. Las calles se hallaban desiertas. No observé nada sospechoso.

Por la mañana fui bruscamente despertado. Nuestra mucama, una mujer de unos 60 años,⁵ informó: “¡Arden las sinagogas!”. Pocos minutos más tarde me hallaba yo en la calle, rumbo a la oficina de la representación judía. No observé, nada que me llamara particularmente la atención; todavía no había gran movimiento en las calles. Los transeúntes marchaban presurosos hacia el trabajo.

Llegué a las oficinas a eso de las 9. La puerta principal se hallaba cerrada con candado. La trasera, igualmente clausurada, hallábase atravesada por bandas impresas en las que se leía: “*Clausurado por la Geheime Staatspolizei (Gestapo)*”. Me encontraba solo, y en un primer momento no supe qué hacer. ¿Romper las bandas –aseguradas con un sello– y entrar? ¿Retornar a casa? Por fin me decidí y rompí el sello. La puerta estaba cerrada. Arrojé el sello por las escaleras y me marché. Tras caminar unos pocos minutos me acerqué a la sinagoga más hermosa de Berlín, la de la Fasanenstrasse. No había cordones policiales. Del interior de la sinagoga escapaban densas columnas de humo. Había bomberos que contemplaban la escena en actitud pasiva. Me llamó la atención la escasez de espectadores. Pregunté a uno de los bomberos por qué no intentaban siquiera apagar el incendio. El interpelado, amable pero nerviosamente, me respondió: “Cumplimos órdenes. Váyase usted de aquí, antes de que sea demasiado tarde...”. “Pero, ¿a dónde puedo ir, si las sinagogas arden?”, le dije. El bom-

⁵ De acuerdo al inciso 3º de la ley para la protección de la sangre y el honor arios les estaba prohibido a los judíos emplear personal doméstico de sexo femenino de menos de 45 años de edad.

bero insistió: “¡Váyase; hágame caso!”. Crucé la calzada, entré en una casa y me ubiqué tras la puerta de vidrio, para observar los acontecimientos. Las nubes de humo se hacían cada vez más espesas. De pronto se desplomaron las vigas. Resolví marcharme, y lo hice justo a tiempo: en ese instante la policía se disponía a bloquear la calle. Un único pensamiento bullía en mi mente: “Debo irme; lejos de aquí. La vida se ha transformado en un infierno...”. Pensaba en mi esposa, en mi hijita, en todos los niños judíos. ¿Qué podía hacer para salvar a todos ellos?

Me aventuré por la Meineckestrasse rumbo a la que fuera, durante muchos años, la sede de la Federación Sionista de Alemania. El primer cuerpo del edificio (los detalles arquitectónicos de éste eran los típicos de las construcciones de la zona oeste de Berlín) hallábase destinado a vivienda de particulares; el segundo cuerpo, interno, estaba ocupado íntegramente por las oficinas de la Federación. Me llegué hasta allí y atravesé el jardín por el sendero habitual. Pero no pude entrar al espacioso patio: las hordas de SA (los “camisas pardas”) habían arrojado de todos los pisos los muebles y las máquinas de escribir, y en el suelo se amontonaban los escombros. Trozos de madera, de vidrio, de metal... Los depredadores ya se habían retirado, una vez consumada su infamante tarea; no había ningún policía a la vista, y era yo el único espectador de tamaña desolación, en medio de un silencio sepulcral. Ante mí se hallaban los restos de lo que, hasta la víspera, había constituido el escenario de una intensa vida judía. Proseguí mi camino...

Pude regresar a mi departamento sin inconvenientes. Allí los llamados telefónicos se habían sucedido en forma ininterrumpida. Todos deseaban tener noticias de los acontecimientos, o escuchar alguna palabra de consuelo. Luego comenzaron a llegar los primeros informes sobre las detenciones: “Han arrestado a mi esposo...”. “Se han llevado a mi padre...”. “Detuvieron a nuestro amigo...”. En el lapso de una hora hubo unos veinte llamados de este tipo. Habían comenzado a arribar colaboradores y amigos al departamento, y celebramos una pequeña reunión. Hubimos de reconocer que nos hallábamos en un callejón sin salida, y que no era el momento más adecuado para realizar conferencias y sesiones. Aconsejé a cada cual buscar refugio en Berlín y no intentar siguiera marcharse a ningún otro lugar. Berlín era todavía el sitio más seguro. Las estaciones ferroviarias y, en general, los medios de transporte se hallaban seguramente vigilados. No cabía duda de que se trataba de una ola general de arrestos; nuestra certeza al respecto hallábase fundada en la experiencia de las dos acciones anteriores. Lo cierto es que quienes permanecieron en Berlín se salvaron, mientras que los que intentaron huir fueron aprehendidos.

Por mi parte, decidí —a instancias de mi esposa— refugiarme en algún sitio que no fuera mi propio domicilio, a fin de evitar ser sorprendido y arrestado en éste; ya había antecedentes de detenciones de tal tipo. Me dirigí entonces a casa de un amigo, que vivía en un centro vital de Berlín, en la esquina de Kurfürstendamm y la calle Uhland. Había sido cónsul o vicecónsul británico en Colonia; australiano de origen, se había casado con una alemana al cabo de la primera guerra mundial, y se había radicado en Alemania. Indignado por los procedimientos y los métodos de los nazis, me ofreció de inmediato la posibilidad de permanecer con ellos, pues allí estaría yo seguro. Le agradecí y le rogué recibir también a mi padre y a mi suegro; ambos eran personas de edad. Mi amigo, naturalmente, accedió e informó de ello a su mujer. A la noche, cuando arribamos a su casa, encontramos en ella también a su secretario judío. Allí pasamos tres noches; cuando nos disponíamos a pasar la cuarta, se nos informó que ya no podíamos quedarnos por más tiempo. El portero de la casa ya había estado allí tres veces, quejándose porque la Gestapo lo acusaría de esconder a judíos. Entretanto habíamos caído en la cuenta de que sólo los hombres eran arrestados; de ahí que las casas en las que sólo habitaban mujeres y niños ofrecían un refugio seguro.

El 10 de noviembre, tras la primera visita a mi amigo australiano, retorné a casa. Era mediodía. Las calles estaban ahora sembradas de fragmentos de vidrio. Todas las vidrieras de los negocios judíos habían sido destrozadas, y en ciertos casos registrábanse saqueos. Las hordas de “camisas pardas”, empero, no irrumpían en los domicilios particulares, o bien lo hacían en forma aislada.

Ya en horas de la tarde inicié —al menos dentro de los límites que me había señalado— una operación de rescate. Al principio eran sólo las esposas de amigos y conocidos que venían a nuestra casa, pero ya al día siguiente habíamos reunido tres o cuatro máquinas de escribir en el departamentito. Con ellas se llenaban formularios o solicitudes dirigidas a la policía, a los consulados y a otras instancias. Rápidamente se difundió el rumor de que estábamos tratando de asistir a los indefensos, de modo que cada vez acudía más gente a mi domicilio. Por lo general eran mujeres.

Las acciones, entretanto, habían cesado, de acuerdo con las órdenes impartidas. Pero la ola de detenciones prosiguió durante unos cuantos días más. Los camiones cargados de prisioneros seguían circulando entre el departamento central de la policía berlinesa y el cercano campo de concentración de Sachsenhausen (vecino a Oranienburg), en medio del ruidoso júbilo del populacho que habitaba la zona norte de Berlín, distrito caracterizado por la densidad y la extracción predominantemente obrera de su

población. Muchos eran detenidos en la calle; algunos, en los zaguanes de las casas donde ocasionalmente se hallaban, en especial cuando los esbirros nazis buscaban a algún judío y no lo encontraban. En tales casos prendían sencillamente a quienes, por casualidad, caían en la redada. A veces la tensión nerviosa y la apremiante necesidad de esconderse se hacían tan intolerables, que uno llegaba a desear que lo capturasen de una buena vez para acabar con la tortura de tanta inseguridad... Muchos se presentaban incluso por propia voluntad en las comisarías. Muchos otros, en fin, se vieron empujados al suicidio por la desesperación.

Pronto llegó a saberse que los nazis estaban dispuestos a poner en libertad a aquellos judíos que se hallaban en condiciones de probar que disponían de posibilidades de emigrar. Hubo, en efecto, algunos prisioneros que fueron puestos en libertad a los pocos días. El estado anímico de los mismos era deprimente. Con los cabellos cortos, demacrados y flacos, con señales de malos tratos en el rostro o en el cuerpo; nerviosos, desesperanzados, angustiados y temerosos de ser nuevamente arrestados en caso de revelar lo vivido, brindaban apenas alguna información, y resultaba en extremo difícil arrancarles los datos necesarios para los trámites de emigración. Y fue en estas circunstancias que se puso de relieve la fortaleza de las mujeres judías, que con valor, decisión y coraje civil lucharon por los derechos de sus familias y arriesgaron sus propias vidas en aras de la salvación.

Se nos había comunicado que todos los varones judíos de cierta *hajschará* habían sido internados en el campo de concentración de Buchenwald (cerca de Weimar). Sin pensarlo dos veces, llamé desde un teléfono público a la oficina de la Gestapo, e informé que –de acuerdo a lo que yo sabía– el ganado de la *hajschará* estaba muriéndose de hambre. Créase o no, el llamado bastó para obtener la libertad de unos 40 varones judíos, los que, desde el campo de concentración, fueron conducidos de vuelta a la *hajschará*.

Luego de algunos días conseguimos asimismo establecer contacto con algunos dirigentes de la Federación Sionista de Alemania que se habían “sumergido”. Habíamos recibido la noticia de que en la asamblea del Comité de Acción de la Organización Sionista Mundial, que por aquellos días se celebraba en Londres –y a la cual asistió el Dr. Hans Friedenthal, copresidente de la Federación Sionista–, habían sido asignados algunos certificados a Alemania. Eran, naturalmente, muy pocos. Pero cada uno de ellos representaba la salvación de una persona y la emigración de una familia. A la mañana siguiente, a primera hora, el entonces presidente de la Federación Sionista y más tarde diputado de la *Knéset* (Parlamento israelí), Benno Cohn (Cohen), apareció sorpresivamente en mi domicilio.

Charlamos en forma exhaustiva sobre la situación y los pasos que debíamos dar. Con gran mesura y decisión fueron adoptadas luego las necesarias providencias, que realmente significaron la libertad para muchos. En principio resolvimos que no se otorgaría certificado alguno a los dirigentes sionistas de nuestra comunidad, excepción hecha de los que se encontraban prisioneros en los campos de concentración. Esta resolución fue acatada sin discusiones ni reparos.

Los nazis no se dieron por satisfechos, de modo alguno, con las sinagogas incendiadas, las viviendas arrasadas, los cristales destrozados y alrededor de 30.000 judíos arrestados e internados en campos de concentración. Eso no tardaría en evidenciarse. Pero momentáneamente las organizaciones judías (al menos las más importantes) pudieron continuar con su labor. Muchas de las personalidades de mayor relevancia se hallaban aún en los campos de concentración, pero ulteriormente recuperaron la libertad y prosiguieron la ímproba labor de instrumentar la emigración del mayor número posible de judíos.

Entretanto, largas filas aguardaban a la puerta de las agencias de viajes. La fatídica pregunta se reiteraba una y otra vez, en medio de la desesperación: “¿Podemos salir? ¿Hay alguna posibilidad de emigrar? A cualquier sitio; no importa... ¿Pero queremos salir!”.

V. El escarnio a las víctimas

Los nazis no se dieron por satisfechos con el incendio de las sinagogas, la destrucción de negocios y viviendas y el asesinato de centenares de judíos. Los planes para la destrucción de la judería alemana venían siendo preparados desde mucho tiempo atrás. Disposición tras disposición, ley tras ley, todo iba articulándose con vistas a dicho objetivo.

El 11 de noviembre se impartió, a todos los judíos, la orden de entregar en las comisarías todas las armas que se encontraban en su poder. Pudo entonces verse a ancianas judías arrastrando sables que desde hacía mucho tiempo se hallaban fuera de uso, u otras armas pertenecientes a sus finados esposos o a sus hijos hacinados en campos de concentración. Armas que alguna vez habían sido portadas con orgullo en defensa de la “patria alemana”, la misma que ahora retribuía así tantos desvelos. En rápida sucesión fueron arbitradas medidas tendientes a la “*eliminación de los judíos de la vida económica germana*”; a prohibir a los judíos la asistencia a teatros, cines, salas de conciertos; a impedirles el uso de uniformes. Incluso se llegó a proscribir la concurrencia de los niños judíos a las escuelas estatales, la aparición de judíos en público, la conducción de camiones por parte de

éstos... Se promulgaron también disposiciones respecto del manejo de los bienes judíos.

Surgió entonces la cuestión de quién debía pagar por los daños ocasionados por el *pogrom*. Varias compañías de seguros habían informado al gobierno que deberían presentarse en quiebra si se veían obligadas a dar curso a sus obligaciones contraídas con comerciantes judíos asegurados por ellas. El 12 de noviembre tuvo lugar una conferencia en la que, bajo la presidencia de Goering, tomaron parte varios ministros y otros altos funcionarios. Se conserva el acta de dicha sesión. Cuando en la actualidad leemos lo que decían (y la forma en que lo hacían) las “personalidades” de aquella época, se nos impone la pregunta respecto de cómo fue posible que semejantes sujetos se las compusieran para arrastrar al abismo a todo un gran pueblo y para cometer sus crímenes con tanta impunidad. El resultado de esa conferencia fue que las compañías de seguros tuvieron que hacer frente a sus obligaciones contractuales a cambio de una pequeña prima adicional; pero las sumas correspondientes no llegaron a manos de los damnificados, sino que fueron confiscadas por el Estado. Y, como si ello no fuera bastante, decretóse el mismo día una disposición adicional sobre “reparaciones por parte de los judíos de nacionalidad alemana” concebida en los siguientes términos:

La hostil actitud de la judería frente al pueblo y al Reich germánicos, que no se arredra ante crímenes cobardes, exige resuelta defensa y dura expiación. Por ello, sobre la base del decreto de ejecución del Plan Cuatrienal, de fecha 18 de octubre de 1936, se resuelve:

“Imponer a la totalidad de los judíos de nacionalidad alemana el pago de una contribución de 1.000.000.000 de marcos al Reich germano”.

Con idéntica fecha se promulgó un nuevo decreto relativo a la “reposición del aspecto de las calles en las que existan negocios judíos”, en el cual se disponía:

Todos los daños que fueron ocasionados los días 8, 9 y 10 de noviembre de 1938 en propiedades y locales judíos por la ira del pueblo, provocado por la instigación de la judería internacional contra la Alemania Nacional-Socialista, deberán ser reparados de inmediato por los propietarios o derecho-habientes judíos, corriendo los gastos correspondientes por cuenta de los mismos. Las sumas reclamadas en concepto de seguros por los judíos de nacionalidad germana son confiscados en beneficio del Reich.

La promulgación de semejantes disposiciones y la exigencia del pago de “indemnizaciones” al Estado por valor de mil millones de marcos constituían una provocación sin precedentes, un escarnio a las víctimas; un desaffo no sólo dirigido a los judíos... Todos callaron. Ni de dentro ni de fuera del *Reich* –de nadie de aquellos que hoy afirman haber estado siempre en contra del nazismo– partió ninguna reacción enérgica; y, allí donde la hubo, no tuvo efecto, por cuanto no se hallaba respaldada por una genuina voluntad de adoptar, a más de actitudes de protesta, alguna medida que tuviera influencia sobre la situación política o económica. El proceder de los nazis puso al descubierto, sin tapujos, la verdadera situación del mundo y el reducido poder de reacción de los pueblos libres, lo incontenible que era aún la bestia parda y lo evidente de la debilidad de sus adversarios, quienes –recién unas semanas atrás– intentaron mantener la “paz” a costa de los pueblos pequeños, por medio del pacto de Munich. Hasta que fue demasiado tarde...

Pero aún quedaba por registrarse otro episodio de la tragedia judía, esta vez al resguardo de la luz pública. En la época de la persecución nazi había sido fundada una Unión Cultural Judía con numerosas filiales en el *Reich*, sobre cuya historia, actividades y derrumbe nos da cuenta el excelente libro de Herbert Freedman *El teatro judío en la Alemania nazi*. Lo que originariamente poseía una justificación y un sentido intrínsecos, perdió, después de la Noche de Cristal, toda razón de ser. La actividad de la Unión Cultural se interrumpió; el teatro fue cerrado, pues nadie tenía la cabeza lo suficientemente despejada como para asistir a funciones teatrales u otras manifestaciones culturales mientras arreciaban los *pogroms*.

Ocurrió, sin embargo, algo inesperado: el 12 de noviembre de 1938 los miembros de la comisión directiva de la Unión Cultural Judía en Alemania recibieron una citación para comparecer ante un alto funcionario del Ministerio de Propaganda del *Reich*. En dicha oportunidad se comunicó a los asombrados dirigentes la siguiente resolución: “1) *En lo sucesivo se prohíbe a los judíos asistir a funciones públicas de cines, teatros, conciertos y cabarets.* 2) *La Unión Cultural Judía debe reanudar sus actividades de inmediato*”. Vanas resultaron todas las explicaciones de que no era posible desarrollar ninguna actividad teatral en medio de la furia pogromera. Los miembros del personal artístico necesarios para las funciones y que se hallaban detenidos fueron puestos inmediatamente en libertad. A los pocos días se levantaba el telón ante 110 espectadores solamente. Ese reducido público hallábase integrado en su mayoría por mujeres, ancianos y los infaltables funcionarios de la Gestapo.

Escribe Freedman al respecto:

Por fin se levantó el telón, y los focos iluminaron la estancia de una pensión estudiantil escocesa, en cuya chimenea ardía un grato fuego. Advertíase al principio cierto temblor en la voz de los actores, cada vez que los reflectores iluminaban sus rostros. Pero luego los envolvió la magia del escenario. Representaban una borrachera de champaña tras una noche de baile. El gramófono chirriaba una rumba: todos reían y danzaban en su mundo de ilusión y fantasmagoría, una semana después del pogrom.

Tiempo después los nazis aplicaron similares recetas al perpetrar sus asesinatos en masa, cuando se dedicaron a estrellar cabezas infantiles contra los muros mientras hacían ejecutar acordes marciales y valeses vieneses. Conocidos artistas de variedades, de origen judío, eran obligados a actuar en festines que realizaban los jerarcas nazis. Luego se los mataba sin piedad.

Lo que ocurrió por aquellos días en el *Reich* de la Gran Alemania —a la que pertenecía Austria, la provincia oriental que había sido recientemente incorporada al Imperio nazi— se halla registrado en una copiosa documentación que se conserva: informes de dirigentes del Partido y de los SA; actas de la suprema corte del Partido; actas procesales de juicios llevados a cabo tras el derrumbe del *Reich*; declaraciones juradas de algunos judíos, etcétera.

Los sucesos de la Noche de Cristal no constituyen secreto alguno para nadie; acaecieron a la vista del mundo entero. De los multitudinarios asesinatos consumados ulteriormente mediante las cámaras de gas, muchos pueden alegar no haber tenido conocimiento alguno. Respecto de los crímenes perpetrados aquella noche, empero, tal subterfugio no es posible.

VI. Documentos

En la actualidad se conserva una larga serie de documentos que permiten inferir cuáles fueron los planes y la técnica aplicados en ocasión del *pogrom*. Dichos documentos no se han compilado aún; se encuentran diseminados e incluidos en diversos trabajos referentes a las persecuciones antijudías, y en obras mayores que se ocupan de la época nazi. Aquí sólo reproduciremos aquellos que resulten relevantes para comprender los sucesos relatados. Los tres documentos iniciales integran el libro de Wolfgang Scheffler *Persecución de los judíos en el Tercer Reich, 1935-*

1945. El primero es una orden emitida por la corte suprema del partido nazi (NSDAP) el 20 de enero de 1939. El citado organismo debía juzgar los crímenes y actos de pillaje supuestamente cometidos fuera del marco de las medidas adoptadas, por malhechores aislados. De dichos juicios emana un frío cinismo. En verdad no se procuraba tanto castigar a los culpables como justificar los crímenes. El informe expresa:

La orden del comandante de grupo, transmitida telefónicamente al jefe de estado mayor del grupo Oberführer⁶ Römpagel, en la noche del 9 al 10 de noviembre de 1938, ha sido resumida por éste por escrito, como sigue: “Todos los negocios judíos deben ser inmediatamente destruidos por hombres uniformados de los SA. Tras la destrucción debe colocarse una guardia de SA con el objeto de vigilar para que no sea sustraído ningún objeto de valor. Los jefes administrativos retirarán a sitio seguro todos los objetos de valor, dinero inclusive. La prensa debe ser informada. Las sinagogas deben ser incendiadas, y retirados los símbolos judíos. Los bomberos no tienen que intervenir; sólo deben cuidar las viviendas de alemanes arios. También las viviendas judías adyacentes han de ser protegidas por los bomberos, si bien los judíos deben ser evacuados de las mismas a fin de que en ellas ingresen arios en los días subsiguientes. La policía no debe intervenir. La determinación de los negocios y depósitos judíos se realizará de acuerdo con los intendentes; lo mismo se hará respecto de los vendedores ambulantes. Todos los judíos deberán ser desarmados. Ante la menor resistencia, disparar de inmediato. En el frente de las sinagogas, negocios judíos, etc., destruidos, fijar carteles con un texto más o menos como sigue:

Venganza por el asesinato de von Rath.

Muerte a la judería internacional.

Nada de acuerdos con los pueblos vasallos de los judíos”.

Esto también puede aplicarse a la masonería.

Otro de los informes proviene de la ciudad de Geldern y está fechado el 14 de noviembre de 1938. Se refiere a una ofensiva lanzada contra doce familias judías y constituye una prueba fehaciente de lo metódico de la acción nazi. Fue elevado por el jefe del pelotón de SS 10/25, y su original se encuentra en la biblioteca Wiener, de Londres. Dice así:

La acción dentro del radio de Geldern, y también del de Xanten, fue llevada a cabo exclusivamente por SS pertenecientes al pelotón 10/25.

⁶ Oficial de las SS.

Las instrucciones fueron expedidas telefónicamente el 10/XI/1938, a eso de las 3.30, desde el batallón SS III/25. La primera medida la constituyó el incendio de la sinagoga de Geldern a eso de las 4 de la mañana. Hacia las 9 de la mañana la destrucción era completa; sólo quedaban en pie los muros exteriores. Fueron retiradas algunas biblias en caracteres hebraicos. Al mismo tiempo fueron arrasadas las instalaciones de la sinagoga de Xanten (un domicilio privado). Dentro de la jurisdicción del pelotón 2 había negocios judíos, cuyas instalaciones y existencias fueron totalmente destruidas. Las viviendas del resto de los judíos fueron arruinadas e inutilizadas por completo, luego de haber roto primero los cristales y los vidrios. En ningún caso se hizo nada contra la persona de los judíos, que en su mayoría se habían escabullido durante la acción. A eso de las 9 de la mañana (del 10/XI) la acción había quedado consumada. En el distrito reside un total de 12 familias judías. Hasta las 11 fueron detenidos por la policía todos los judíos varones entre los 15 y los 70 años, y alojados por ahora en las instalaciones de detención de la localidad.

Durante el día 11/XI/38 los integrantes del pelotón SS 10/25 participaron en algunos allanamientos de casas judías, en las que se buscaban armas y material gráfico. No fueron halladas armas ni otros materiales. La población se mantuvo pasiva frente a las demostraciones. El incendio de la sinagoga atrajo a gran número de transeúntes, que siguieron atentamente el espectáculo. Puesto que no había negocios de importancia, no llegaron a producirse saqueos. Por ello no fueron necesarias patrullas ni policías "apostados".

Que estos procedimientos de la corte suprema del partido nazi constituían una farsa, resulta claramente del informe que fue elevado a Goering. De acuerdo a una disposición especial al respecto, todos los procedimientos ingresados en los tribunales regulares fueron derivados a aquel organismo, a fin de ser resueltos en forma unitaria. En realidad, el único interés que movía a la corte suprema del Partido era el de disimular los crímenes de la Noche de Cristal. El documento, fechado el 13 de febrero de 1939, expresa:

...El informe sobre el resultado de los procedimientos a la fecha es presentado, primero... porque... las averiguaciones policiales en los restantes (en total 91) casos de homicidio no están todavía cerrados y porque, por otra parte, los resultados brindarían, hasta el momento –de modo especial con referencia a motivos y circunstancias–, un panorama y una perspectiva. El senado (del partido nazi), en lo futuro, no quisiera realizar en absoluto procedimientos por homicidios de

judíos perpetrados en el marco de la acción del 9/XI/38 en tanto no exista la sospecha, sobre la base de averiguaciones policiales, de que hubiesen existido móviles criminales o de provecho propio... Además, la última consideración en el proceso Schenk señaló que el primer caso que se dio a conocer de homicidio de un judío, de nacionalidad polaca, fue llevado a conocimiento del Ministro de Propaganda del Reich, compañero Dr. Goebbels, el 10/XI/38, a eso de las 2, expresándose la opinión de que algo debía de ocurrir para evitar que toda la acción se deslizara por una pendiente peligrosa. El compañero Dr. Goebbels respondió, según declaración del Gauleiter interino de Munich-Alta Baviera, en el sentido de que el informante no se hiciera mala sangre por la muerte de un judío, puesto que a millares de judíos les ocurriría lo mismo en los días siguientes.

En ese momento todavía hubiese sido factible impedir la mayoría de los homicidios de judíos por medio de una disposición complementaria. Si ello no aconteció, debe inferirse de este hecho, y también de lo expresado, que el “éxito” final era deseado o, por lo menos, considerado posible o apetecible. Pero entonces el homicida aislado ha trocado en hecho no solamente la voluntad supuesta, sino la genuina voluntad de la superioridad, aunque ésta haya sido expresada en forma poco clara, pero bien interpretada...

Lo que ocurría en el campo de concentración de Sachsenhausen (y ello es extensivo también a lo que sucedía con los detenidos en otros campos) surge del informe de alguien que estuvo allí:

Fuimos cargados en camiones y transportados. Nadie sabía a dónde. Luego de un largo recorrido a través de la zona norte de los suburbios berlineses llegamos al campo de concentración de Sachsenhausen. Una vez que hubimos saltado del camión, en la oscuridad, fuimos recibidos por los SS con bofetadas, puntapiés y culatazos. Luego nos arreararon... hasta un lugar enorme, iluminado por tres reflectores. Allí fuimos dispuestos en filas, y, a modo de salutación, el comandante del campo nos dirigió una arenga. Poco más o menos, dijo: “Estáis aquí en castigo por el cobarde asesinato cometido por vuestro hermano de raza, Grynszpan. Deberéis permanecer aquí en calidad de rehenes, a fin de que la judería mundial no perpetre otros crímenes. No estáis en un sanatorio, sino en un crematorio. Toda orden de las SS debe ser obedecida. Los SS gozan del derecho de disparar sobre vosotros cuando lo deseen. Nuestros muchachos tienen una puntería endiabladamente buena. De modo que no tiene ningún sentido tratar de huir. El alambre de púas que rodea al campo se ha-

lla electrificado con un elevado voltaje. Quien lo toca, muere en el acto. Ante cualquier intento de fuga habrá tiros. Debéis ganar vuestro sustento trabajando. Cuidaremos de que vuestras abultadas barrigas desaparezcan”.

Permanecimos toda la noche de pie en el enorme lugar. No había permiso para salirse de las filas. Cada tantos minutos llegaban nuevos transportes. En las primeras horas de la mañana fuimos llevados a una barraca y allí tuvimos que desnudarnos por completo. El dinero y los objetos de valor nos fueron quitados contra recibo. Luego pasamos a un recinto contiguo, donde nos raparon. En una tercera habitación nos dieron ropa interior liviana, como así también uniformes de fajina a franjas azules y blancas. Por último fuimos inscriptos y nuevamente llevados al lugar de reunión. Ya no nos reconocimos con esa ropa.

Mientras aguardábamos allí, de pie, los SS se solazaban abofeteándonos al azar, o pisándonos. Cerca de mí había un hombrón fornido, profesor de Matemáticas. Cuando uno de los SS le propinó un puñetazo, el hombre le devolvió el golpe, y el SS cayó al suelo. El comandante del campo lo vio y lo hizo detener. A una seña trajeron un caballete y el profesor fue atado sobre el mismo. Para ello fueron menester cuatro hombres, para dominarlo. Luego fuimos todos obligados a formar un gran círculo, y el comandante del campo proclamó, de viva voz, que el judío Ítzic había sido condenado a veinticinco latigazos. A continuación se me ofreció el espectáculo más indigno que jamás haya presenciado yo en mi vida. Un gigante de las SS descargó –según orden– veinticinco correazos sobre el prisionero. Éste aullaba de dolor, y la sangre salpicaba por doquier. Recibió los últimos golpes desvanecido, pues cesó de gritar. Luego lo desataron, esparcieron sal y pimienta sobre sus heridas... Y lo sacaron a la rastra. Nunca más volvimos a verlo...

Por fin entramos en una barraca con capacidad para 75 personas, en la que apretujaron a 300 de nosotros. Ese era nuestro dormitorio y comedor. De noche debíamos dormir sobre el piso, tan apretados que sólo se podía estar de costado. Había muchos enfermos entre nosotros, que debían trabajar tan duro como los demás. No había permiso para traer a un médico; nadie podía abandonar la barraca por la noche. Durante las primeras tres semanas falleció un 25% de nuestro contingente. ¡Cuántas veces ocurría que el vecino, estertoroso, se empeñaba en luchar contra la muerte! Pero nadie podía auxiliarlo, y a la mañana siguiente uno se encontraba al lado de un cadáver.

Cuando a las cinco de la mañana, en plena oscuridad, salíamos al trabajo, veíamos siempre a algunos muertos, en uniforme, colgados entre los alambres de púas. Desesperados, habían preferido una muerte rápida a perecer lenta, miserable y dolorosamente en el cam-

po. Había que trabajar entre 12 y 16 horas (en carreteras, en una fábrica o en el bosque), y recién por la noche recibíamos un plato de comida caliente. Lo peor era el frío, contra el cual no nos protegían la ropa interior y el uniforme de fajina, confeccionado en brin. Era un invierno riguroso, y hacía hasta 20 grados bajo cero. Los congelamientos de extremidades eran cosa corriente. Pero la mayoría moría de neumonía. Por cualquier nimiedad eran impuestos feroces castigos. El más “popular” era el de “pararse a la puerta”. Había que estar parado media hora, completamente desnudo, con los brazos levantados ante la puerta, en la nieve. Quien bajaba los brazos o se caía recibía golpes hasta que se levantaba o perecía. Quien lo soportaba, empero, sufría graves enfriamientos, o se pescaba una pulmonía que generalmente tenía un fatal desenlace...

Este conmovedor informe da cuenta de los métodos utilizados para la liquidación, “enriquecidos” más tarde con la instalación de las cámaras de gas y las ejecuciones en masa. La tragedia y la desesperanza de la situación de los judíos se refleja en la actitud y la muerte de aquel infortunado profesor de Matemáticas que no se dejó golpear pasivamente y reaccionó como un hombre en defensa de su dignidad de tal. Para aquellos que fueron detenidos entonces, algunos días –y aun unas pocas horas– bastaron para dejarles una marca para toda la vida.

El jefe de la unidad SS 411 (Wesermünde) llamó al comandante K. –quien era a un tiempo intendente del pueblo de Lesum y *fürher* de los SS de la localidad– en la noche del 9 al 10 de noviembre de 1938. Entre ambos tuvo lugar el siguiente diálogo:⁷

S.: Aquí la unidad 411. Comandante de tropa S. al teléfono. ¿Ya tienen la orden?

K.: No.

S.: Alerta a los SA de toda Alemania. Medidas de represalia por la muerte de von Rath. Cuando caiga la noche no debe quedar ni un solo judío en Alemania. También hay que destruir los negocios judíos. ¡Informar al Sturmbannführer (mayor de los SA) R.!

K. repitió la orden y, sorprendido al principio por lo insólito de la misma, preguntó: “¿Qué es lo que hay que hacer con los judíos?”. S. respondió: “¡Destruirlos!”. K. informó de inmediato a su *Sturmbannführer*; como nadie quería convencerse, éste llamó a Bremen. Inquirió por teléfono: “Tengo

⁷ Graml, H., op. cit., pág. 37.

aquí una orden totalmente disparatada; ¿qué hay de cierto al respecto?”. El *Sturmabführer* de turno le replicó: “Sí, señor; en Bremen ya estamos en la noche de los cuchillos largos. ¡La sinagoga ya arde!”. Consecuentemente, las acciones del pelotón de SA en Lesum incluyeron el asesinato de tres judíos.

El copioso material respecto de los acontecimientos en Austria, reunido por el Centro de Documentación de la Asociación de Víctimas Judías del Nazismo en Viena (Director: Ing. Simón Wiesenthal), brinda un detallado panorama respecto de cómo fueron llevadas a cabo las acciones en todo el territorio de la “comarca oriental”. En un informe rotulado como “*Asunto Secreto del Reich*” dícese entre otras cosas:

Luego de tomar juramento a los SS el 9 de noviembre de 1938, a las 24, el jefe de la agrupación 87 de SS, Sturmabführer Erwin Fleiss, en representación del Obersturmführer (teniente de SS) Dr. Gelb ausente por razones de servicio, me solicitó comparecer a la 1 en la oficina del Gauleiter Hofer.

El Gauleiter llegó a su oficina puntualmente a la 1, desde Munich. Estaban presentes los jefes de las policías regular y de seguridad, el Hauptsturmführer (capitán de SS) Dr. Spann, de la oficina de la policía estatal de Innsbruck; el Untersturmführer (subteniente de SS) doctor Franzelin, de la dirección de policía de Innsbruck, etc.; además, el encargado de arianización, compañero Hermann Duxneuner, y yo como representante del subsector SD Tirol. El Gauleiter informó lo siguiente:

“En respuesta al cobarde y criminal ataque judío contra nuestro consejero de embajada von Rath, en París, el furor del pueblo del Reich ya se ha volcado contra los judíos. Entre otras cosas, ya habrían sido incendiadas varias sinagogas. Es necesario que esta noche (del 9 al 10/XI/38) también en el Tirol caiga sobre los judíos el furor del pueblo. Los incendios que eventualmente se produzcan en la propiedad judía serán de la incumbencia de la policía de bomberos y no de las agrupaciones del movimiento. Las autoridades policiales, dentro del marco de la acción, tendrán las siguientes tareas:

1. - Deben evitar los saqueos, como así también la destrucción o el daño de bienes arios.

2. - Al cabo de la acción, y por su propia seguridad, los judíos deben ser detenidos de inmediato, como medida de precaución; en especial los aptos para el trabajo.

Hay que dar total libertad de acción al furor del pueblo hasta las seis de la mañana; hasta entonces, la policía no debe entrar en acción contra los manifestantes en ningún caso”.

De las numerosas piezas documentales puede deducirse la unidad en la acción. El “furor del pueblo”, utilizado como instrumento complaciente, cumplió su parte de acuerdo a las órdenes recibidas. La reacción popular no fue unánime. Algunos informantes declararon que el pueblo aplaudió la acción, mientras que otros deploran su total indiferencia. Pero todos los informes coinciden en afirmar que las sinagogas fueron totalmente destruidas, por la acción del fuego o de otros medios. El jefe de las SD en el Tirol se disculpó: “*El hecho de que algunos judíos no hayan sido damnificados en esta acción se debe a que se los pasó inadvertidamente por alto*”. La oficina de Baden informó:

La acción de la fecha ha suscitado en la población, en especial entre los más necesitados, un gran entusiasmo... (La acción resultó ser) un éxito propagandístico de primera línea. En sitio alguno advirtióse compasión para con los judíos; ni siquiera entre los así llamados círculos selectos de la clase burguesa...

El número exacto de sinagogas y casas de oración destruidas a consecuencia de esta acción jamás fue determinado. Que la cifra dada a conocer por Heydrich es falsa y que hubo una cantidad mucho mayor de templos arrasados son hechos que resultan claros, en especial a partir de informes como los que presentara una sola brigada de SA y que transcribimos:

Darmstadt, 11 de noviembre de 1938.

SA de la NSDAP

Brigada 50 (STARKENBURG)

División BR. N. NR. 4309.

Al

Grupo SA Kurpfalz

Manheim.

El 10/XI/1938, a las 3, me llega la siguiente orden:

“Por disposición del Gruppenführer deben ser voladas de inmediato todas las sinagogas judías, o deben ser incendiadas. Las casas adyacentes habitadas por arios no deben ser dañadas. La acción debe ser ejecutada con vestimenta civil. Deben suprimirse los amotinamientos y saqueos. Informar sobre la ejecución hasta las 8.30 al Brigadeführer o instancia correspondiente”.

Los Standartenführers fueron de inmediato alertados por mí e instruidos, y enseguida comenzó la ejecución. Por la presente informo que han sido destruidas en la jurisdicción de la

STANDARTE 115

- | | |
|--|--|
| 1. sinagoga en Darmstadt, Bleichstrasse. | <i>Destruída por incendio.</i> |
| 2. sinagoga en Darmstadt, Fuchsstrasse. | <i>Destruída por incendio.</i> |
| 3. sinagoga en Heppenheim. | <i>Destrucción del interior e instalaciones.</i> |
| 4. sinagoga en Gräfenhausen. | <i>Destrucción del interior e instalaciones.</i> |
| 5. sinagoga en Griesheim. | <i>Destrucción del interior e instalaciones.</i> |
| 6. sinagoga en Pfungstadt. | <i>Destrucción del interior e instalaciones.</i> |
| 7. sinagoga en Eberstadt. | <i>Destruída por incendio.</i> |

STANDARTE 145

- | | |
|----------------------------------|---|
| 1. sinagoga en Bensheim. | <i>Destruída por incendio.</i> |
| 2. sinagoga en Lorsch en Hessen. | <i>Destruída por incendio.</i> |
| 3. sinagoga en Heppenheim. | <i>Destruída por incendio y voladura.</i> |
| 4. sinagoga en Birkenau. | <i>Destruída por incendio.</i> |
| 5. casa de oraciones en Alsbach. | <i>Destruída por incendio.</i> |
| 6. sala de reunión en Alsbach. | <i>Destruída por incendio.</i> |
| 7. sinagoga en Rimbach. | <i>Instalaciones totalmente destruidas.</i> |

*El Führer de la Brigada 50 (Starkenburg)
Lucket, Brigadeführer*

Éstos son los informes y los hechos. Resulta difícil expresar en palabras lo que los perseguidos han sufrido. Aquí nos limitaremos a reproducir algunas informaciones brindadas por sobrevivientes.

En Neidenburg (Prusia Oriental) residían pocas familias judías. En la noche del terror varios judíos fueron muertos a cuchilladas; otros quedaron gravemente heridos. En el domicilio de la familia Z. penetraron varios “camisas pardas” que, según declararon luego en su “descargo”, estaban borrachos... El jefe de la familia fue herido de gravedad, a puntazos; la esposa —que acudió en su auxilio— fue agredida de igual forma, con tal salvajismo que se desangró y falleció en pocos instantes. Los dos hijos del matrimonio fueron gravemente heridos. El padre y sus vástagos fueron conducidos al hospital, y allí logróse salvar sus vidas. En el mismo nosocomio otro judío, que había ingresado junto con los otros tres, murió al poco tiempo. Cuando un hombre residente en Berlín arribó al pueblo para asistir al sepelio de su madre, fue agredido y seriamente maltratado por los vándalos nazis...

En otra localidad un comerciante, veterano del frente de batalla de la primera guerra mundial, fue arrancado de su cama y arrestado. No se le permitió vestirse. En paños menores fue arrastrado hasta un camión de ganado, abierto, en medio del frío más inclemente, y en dicho vehículo conducido hasta el campo de concentración de Sachsenhausen. Llegado que hubo el camión allí, constatóse que tres judíos habían escapado. Todo el grupo tuvo que aguardar ante las puertas del campo, hasta tanto lograrse aprehender –luego de tres días de incesante búsqueda– a los fugitivos. Durante ese lapso, el grupo de marras no recibió alimento alguno. Muchos sufrieron colapsos antes de ingresar al campo de concentración. Luego se reunió a todos los recluidos para que presenciasen un horrendo y degradante espectáculo: cómo se azotaba, hasta hacerlos morir, a los tres judíos que habían fugado...

Un judío –conducido primero de Viena a Dachau y luego a Buchenwald– informó sobre los cotidianos malos tratos y sobre las “bromas” que los guardianes gastaban a los indefensos prisioneros: les quitaban la gorra, la lanzaban a cierta distancia y los enviaban a recogerla. Los que así lo hacían eran fusilados, puesto que la gorra había sido arrojada a un campo que los prisioneros tenían prohibido pisar. Quienes no iban por su gorra recibían una feroz paliza por desobedecer...

Sobre este y otros destinos individuales nada nos dicen las crónicas. Tras todo el fárrago de documentos e informes –redactados en términos generalmente alborozados– producidos por los SA o las SS es dable percibir los sufrimientos de los perseguidos, el llanto de las familias y la gran tragedia de todos los judíos que vivían, en aquellos tiempos negros, bajo férula del régimen nazi. Ellos jamás podrán olvidar lo sucedido. Jamás...

VII. Epílogo

Bajo los escombros y las cenizas de la aciaga Noche de Cristal quedó sepultada la vida judía en Alemania. Casi dos milenios de historia y de padeceres en el corazón de Europa hallaron su fin. Lo que siguió fueron medidas adoptadas a fin de dar carácter definitivo a tal derrumbamiento: segregación civil, discriminación económica, prohibición de comprar, de acudir a funciones públicas, de utilizar los medios de transporte y plazas de esparcimiento; imposición de distintivos amarillos; trabajos forzados; detenciones... Luego sobrevinieron las deportaciones. Primero fueron conducidos los judíos de Stettin y de otros lugares de Pomerania a Minsk, donde se los masacró. Sólo dos personas sobrevivieron a esa carnicería...

Después los convoyes de la muerte comenzaron a enfilear rumbo a

Theresienstadt, y de allí a Auschwitz. Muchos eran enviados directamente a las cámaras de gas. Este fue el fin...

Las llamas que surgieron de las sinagogas incendiadas concluyeron por hacer presa de la Europa toda. Fue obra de los nazis el que las ciudades alemanas, tras la caída del tercer *Reich*, quedaran en ruinas. El fuego –aquel que ellos mismos encendieron– terminó por devorarlos.

Los judíos que sobrevivieron a tan atroz destino o que lograron huir de él merced a la emigración, viven hoy en Israel o en otros países, dispersos entre los pueblos del orbe. La generación que presencié los hechos que narramos va desapareciendo poco a poco. Pero nos alienta la firme convicción de que los magnos logros y valores de la judeidad germana de antaño perdurarán a través de las generaciones venideras, y de que toda esa luminosa pléyade de científicos, poetas y artistas judeoalemanes no habrá de ser olvidada jamás. No queremos que nuestra herencia enmudezca con nosotros. El recuerdo de la vida y la pasión de la que alguna vez fuera tan orgullosa judería germana, quedará indeleble en la memoria de los tiempos merced a nuestro esfuerzo y a nuestros logros, pero también a través de nuestra firme esperanza y nuestra incommovible fe en el pueblo de Israel.