

LA SHOÁ ENTRE LA HISTORIA Y LA MEMORIA

Por Lic. Laura Kitzis y Prof. Enrique Herszkowich

De Mordejai Anilevich a Leo Baeck. Las víctimas, los testigos, el fiscal Hausner y el hombrecito de la cabina de cristal

Por qué no resistieron? ¿Por qué subían al tren?" . Estas eran las preguntas que el fiscal del juicio a Adolf Eichmann formulaba a los testigos de la acusación.

El fiscal revelaba el sentido común de una época. No era posible comprender esa marcha obediente, galútica, hacia el matadero. Se suponía que los judíos debían haber comprendido el destino que se cernía sobre ellos y debieron haber resistido.

Pero no lo hicieron. Excepto los héroes que habían huido a los bosques, los Mordejai Anielewicz que habían tomado las armas y se habían arriesgado a una *muerte digna* , los judíos que podía imaginar el fiscal se habían dejado matar.

El fiscal se refería a la desaparición de la judería europea como la culminación de los sufrimientos de la diáspora. Así, *"la historia era el objeto alrededor del cual giraba el juicio"* y el acusado en la cabina de cristal, no era Adolf Eichmann, el *especialista en asuntos judíos del Reich* , sino el antisemitismo, desde la destrucción del templo hasta la Solución final.

La Shoá representaba así el final de una época en la cual los judíos dependían de la salvación externa, sea ésta el brazo poderoso de un dios terrible que castigaba y salvaba, o la piedad de un gobernante gentil que otorgaba graciosamente derechos al pueblo honesto y fiel que vivía en su territorio.

Pero en 1961 ya no sería así. Como aquel rey bárbaro que al ser instruido en los misterios del cristianismo lamentaba no haber estado en Judea con sus francos para evitar la crucifixión, se sugería que otro habría sido el destino de los judíos y de los nazis, de haberse contado con más jóvenes macabeos dispuestos a *tomar la historia en sus manos* .

Porque el judío ya no dependería de un mundo pretendidamente ilustrado, pero que había presenciado su eliminación física sin alzar la voz. Ya no se sería como el fiel Mordejai de Purim, que confiaba en las retribuciones de su soberano. El judío que el mundo vería de allí en más sería un Josué, un David, como aquel rey-pastor, capaz de empuñar a la vez, su arado y su fusil. Otro Mordejai: el joven Anielewicz dispuesto a morir con las armas en la mano.





Pero si el judío nuevo era el luchador, el judío del exilio había sido aquel que arrastraba sobre sus encorvados hombros siglos de persecuciones a los que sólo había enfrentado con una judía resignación. Si sólo eran dignos los judíos de la Shoá que habían luchado, ¿dónde se debía ubicar el sobreviviente que había escapado a la muerte?

Así, el fiscal Gideon Hausner condenaba a sus testigos, paradójicamente, al silencio.

Más tarde se pretendió hacer justicia. El sobreviviente debía ser respetado sólo por su experiencia. La mera supervivencia bastaba para señalar el fracaso de un enemigo que pretendía despojar al judío de su condición humana.

El concepto de resistencia comenzó a incluir entonces a todas las acciones de los judíos durante el período nazi, llegándose incluso a considerar resistencia al Judenrat que incrementaba la producción en los guetos para hacerse *necesario* a los nazis.

Pero, ¿qué pensaría Mordejai Anielewicz de Leo Baeck, aquel dirigente de la comunidad berlinesa que ocultaba a sus *representados* el destino que les aguardaba *para no agregarles sufrimiento* ?

Si la resistencia se diferencia de la supervivencia, es por el carácter político del concepto. La resistencia implica una voluntad consciente de entorpecer o impedir que el enemigo cumpla con sus objetivos. Pero debe implicar un proyecto compartido.

Consciente, racional (aun si está basada en un error de cálculo), trascendente y compartida.

Así, introducir alimentos clandestinamente a un gueto o a un campo para fortalecer a los cuadros que organizarán la defensa, es un acto que puede ser definido como resistencia. En cambio, colocarse al final de la fila para recibir la porción más espesa de la sopa, como habían aprendido a hacer los veteranos de los campos, sin ser una acción repudiable, debe inscribirse en un acto de supervivencia ¿Pero, debería enmarcarse dentro de la definición política de resistencia?

Dejar de considerar a la lucha armada como la única forma de resistencia posible ha sido un gran adelanto en la concepción que las generaciones post Shoá tuvieron de sus antecesores, sobre todo al cuestionar la idea de que quienes no resistieron eran judíos temerosos.

Sin embargo, la ambigüedad del concepto de resistencia, además de vaciar el término de un significado que siempre ha tenido un consenso netamente político, sirve a los efectos de invisibilizar las tensiones, los conflictos y las profundas discrepancias que desgarraron



a la judería europea en suma, privarlos de aquello que fue -hasta su muerte-, su vida. Pero, los rituales de la memoria necesitan un pueblo judío unido en su destino. Por estos y por otros caminos, quisiéramos explorar los desencuentros entre la historia y la memoria.

Historia y memoria. Usos y abusos de la Shoá

Si bien la historia se construye como una interpretación acerca del pasado, no toda mirada sobre el pasado significa haber realizado una mirada histórica. El estudio de la historia exige seleccionar aspectos del pasado pertinentes para el presente, y por esa razón, los interrogantes a los que sometemos a esos fragmentos del pasado son siempre diferentes, modificados con las propias preguntas, incómodos como todas las preguntas.

La construcción de una *memoria*, también implica seleccionar un recorte del pasado. Y esa memoria, en tanto formadora de identidad también es pertinente al presente. Sin embargo, por su propia definición, la memoria no pregunta, sino que responde. No cuestiona, sino que explica. No interroga qué del pasado tiene el presente, sino que sólo evoca ritualmente un pasado inmóvil. Así, el pasado solamente evocado se queda en su tiempo, pierde su dimensión histórica y se convierte en una presencia atemporal: lo suficientemente alejado como para poder ser respetado casi religiosamente; lo suficientemente cercano como para erigirse en un recordatorio sagrado, una presencia amenazante que se neutraliza con el recuerdo. Eso no significa que la memoria pierda valor en sí misma. El problema reside en que inmovilizar, *mitificar el pasado es un modo de opacarlo*. Canonizar el pasado es una forma de silenciarlo.

Al contrario del historiador, que debe enfrentar los contra argumentos de su discurso, la memoria relega aquellos elementos que no le son funcionales hasta convertirlos en olvido. Así

el recuerdo se convierte en un fin en sí mismo, en un gesto que se repite en determinadas fechas, en las cuales se reiteran lugares comunes, frases hechas, ceremonias reproducidas una y otra vez. Porque se recuerda sólo aquello que ya se conoce.

La espada de fuego

La elección para la primera pareja humana en el Jardín del Edén era clara: inmortalidad o sabiduría. Eligieron la sabiduría y con esa desobediencia ingresaron en la Historia.

Desde ese momento el pueblo judío conocerá una divinidad que se revela *en y por* la historia. En la Biblia Dios es conocido en tanto actúa históricamente: interviene para castigar a su pueblo cuando éste lo olvida o se entrega a la idolatría, para redimirlo luego de su arrepentimiento, en el eterno retorno del ciclo metafísico *falta-castigo-redención*.



Por eso, *z ajor, al tishcaj, ten cuidado de olvidar al Señor tu Dios*, fue la máxima con la que profetas y sabios amonestaban a su pueblo y explicaban sus desgracias. Así, la dialéctica memoria-olvido ha llegado a ser uno de los aspectos constitutivos de la identidad del pueblo judío.

Por otra parte, como grupo minoritario perseguido y oprimido fue la memoria el elemento que permitía guardar cierta esperanza en ese ciclo de *falta-castigo-redención*. Ella ha llegado a ser crucial para la fe y para la propia existencia. No necesariamente para el análisis histórico. Porque si bien la memoria puede ser judía, la historia por su propia definición, no puede serlo jamás.

Actualmente, la memoria judía no conoce un desafío mayor que la Shoá. En momentos en los que no existe un mensaje religioso unívoco vinculante y en los que la praxis sionista se encuentra devaluada a un mero atajo económico, una ética de la memoria con eje en la shoá se devela como una suerte de *mitzvá* laica imprescindible para un judío posmoderno con una identidad en crisis. Y al igual que el pacto en el Monte Sinaí cuando los hijos de Israel respondieron *naasé ve nishmá*, - primero cumpliremos y luego escucharemos-, y que Levinas, en una inversión de la lógica cartesiana traduce como *haremos y luego comprenderemos*, rige sobre nosotros un nuevo pacto: prohibido olvidar la Shoá y prohibido comprenderla.

¿Cómo desoír este mandato que el mismo Primo Levi invoca cuando nos advierte que "*...quizás no se pueda comprender todo lo que sucedió, o no se deba comprender, porque comprender es casi justificar*" ?

La Shoá es así recordada como un mandato religioso, con rituales que se reiteran: se homenajea a las víctimas, se recuerda para que no se repita y se enarbola como señal distintiva del pueblo judío que así recuerda su particularidad entre las naciones. Se la coloca afuera del tiempo y del espacio histórico, se la expulsa a los confines del infierno, de la barbarie y de la irracionalidad. Se le sustrae, en fin, su dimensión más aterradora, su dimensión humana.

Todo intento de analizar académicamente la Shoá, de intentar superar la visión maniquea del enfrentamiento del Bien contra el Mal, de establecer sus singularidades o sus continuidades con otros procesos, despierta polémicas, sospechas y una vaga sensación de sustracción, de expropiación de *nuestra Shoá*, por parte de las disciplinas *gentiles*.

En este sentido es altamente revelador el título de uno de los capítulos que prologa el material que la Universidad Abierta de Israel le dedica al tema: "¿Es legítimo el enfoque histórico?". Que se necesiten diez páginas para validar el abordaje historiográfico de un



suceso histórico, es una paradoja sobre la cual los docentes deberíamos detenernos a reflexionar.

Igual de revelador y paradójico es el recorrido de los términos para nominar lo innominable. El término *Holocausto* (difundido por Elie Wiesel) remite a las ofrendas sacrificiales de la Biblia, desembocando en una ecuación simbólica, entre las cámaras de gas y el sacrificio bíblico. Aun el término *Shoá* (catástrofe) que actualmente ha reemplazado al devaluado holocausto, y que es erróneamente considerado como más secular, puede encontrarse principalmente en Isaías, referido en forma exclusiva al castigo de Dios por los pecados de idolatría cometidos por el pueblo de Israel.

De todas maneras, un término no es sólo su origen etimológico y la fuente de la cual se lo extrajo, sino lo que la comunidad hablante hace con él al apropiárselo, y en ese sentido, creemos que su utilización es pertinente. Muy distinto es el caso de la utilización de la palabra *jurbán* (destrucción) por parte de algunos sectores de la ortodoxia rabínica, que asocia el exterminio de los judíos de Europa con un castigo divino por haber querido "*acelerar la llegada del Mesías*". Dicho en otras palabras, los responsables de la Shoá no son los nazis, sino las ideologías seculares como el sionismo. Esta postura, por suerte marginal, no merece ningún tipo de comentarios.

El filósofo judío de al-Andaluz, Maimónides, afirmaba que sólo podíamos detectar en Dios atributos negativos. "Solamente aprehendemos de Él 'que es', pero no 'lo que es'". Este abordaje de lo Divino se denomina teología negativa. "Este Dios que no es "es la suma de aquello que no puede predicarse de Él, se habla de Él celebrando nuestra ignorancia, y se le nombra a los sumos como vórtice, abismo, desierto, soledad, silencio, ausencia".

La imposibilidad de la representación de la Shoá fue difundida sobre todo por Elie Wiesel, sustentada en la incapacidad de transmitir las memorias y en la unicidad de los eventos. Esta imposibilidad de la narración conduce al mutismo como actitud epistemológica, lo cual impide la posibilidad de explicar o comprender ya que estas acciones se consideran como más allá de la capacidad humana. En suma, una teología negativa que sumerge al sujeto en un abismo en el que se conjugan alternadamente la fascinación y el horror.

La implicancia de esta actitud es que la comprensión no es humana porque las razones no lo fueron, lo cual nos limitaría a una serie de causas metafísicas, demoníacas, suprahumanas, o por lo menos patológicas.

El riesgo de esta concepción es triple. Por un lado condena a la Shoá al mero recuerdo inmóvil, del cual no es posible aprender en tanto no es posible analizar críticamente. En segundo lugar, conduce a considerar toda representación como una mera ficción. Por último, reconoce sólo la ficcionalización como instrumento de transmisión posible de la



Shoá, considerando más instructiva la proyección de *La lista de Schindler*, que los análisis históricos para acceder a la Shoá. Curiosamente, las dos últimas posibilidades, no estarían tan alejadas de los argumentos negacionistas, que se basan en la imposibilidad de concebir racionalmente un proceso como el de la Shoá, salvo que se trate de una mera ficción.

Pero los docentes no podemos darnos el lujo del antiintelectualismo, en primer lugar, porque el antiintelectualismo es oscurantista y reaccionario, y en segundo lugar, pero no por eso menos importante porque las preguntas de nuestros alumnos son el eco de nuestras propias preguntas. Porque somos seres históricos, porque "la historia es nuestro elemento, nuestro acuario, nuestro medio vital. No hay afuera. No hay otra cosa". Porque hemos probado del árbol del conocimiento, hemos sido arrojados a la historia, y frente al jardín del Edén gira la espada de fuego que nos impide regresar.

De Ana a Hannah: la banalidad de los intelectuales

La ritualización acrítica conduce inevitablemente a la infantilización de la Shoá. Es decir la difusión de una imagen superficial, ingenua, estereotipada, banalizada de la Shoá. En suma, digerible.

Así, la Shoá se reduce a pequeños íconos fragmentados que son tomados por el todo. Paradójicamente, lo que antes no podía ser hablado, se torna ahora acabadamente encarnado en íconos, los zapatos apilados de Auschwitz, los trajes a rayas de los prisioneros de los campos, el diario de Ana Frank.

De esta manera, la niña-ícono de la Shoá ha transformado, desde su diario, la inenarrabilidad de los campos de exterminio en las incomodidades de un falso armario. Se erige entonces la imagen de una Ana adolescente, capaz de generar una auténtica identificación en los lectores de su diario, que inevitablemente se identificarán con la Ana de ese diario, y para los cuales quedará completamente diluida la Ana de después, anónima, deshumanizada, convertida en uno más de los *hombres meramente biológicos* que la Shoá preparaba para el exterminio industrial. La verdadera Ana de Auschwitz.

Toda infantilización construye, en forma paralela a los íconos positivos, sus íconos malditos. Dentro de los intelectuales judíos, quizás el más representativo de ellos sea la figura de Hannah Arendt. Su obra es, simultáneamente, denostada y desconocida y si tuviéramos que enumerar los juicios absurdos que algunos intelectuales emiten sobre su persona nos excederíamos del tiempo asignado a esta exposición. Estos prejuicios, sólo reflejan la banalidad de los intelectuales.



Los ojos de la memoria y el rostro del otro

¿Existe un *deber* de memoria? Sí. Y una posición militante y comprometida al respecto debe necesariamente interpelar al ayer, y precisamente porque los muertos dependen de nuestro recuerdo, debemos resistir los clichés de la memorialización.

La ritualización del recuerdo sobre la Shoá ha conducido a una serie de equívocos y lugares comunes que es necesario problematizar.

En primer lugar, la extendida frase de Santayana de que el recuerdo es la mejor arma contra la posible reiteración del pasado: recordar *para que no se repita*. Pocas ideas vulgares han tenido mayor éxito en su aceptación como sentido común.

Considerar que el recuerdo es lo que puede evitar que ciertos eventos ocurran permite, paradójicamente, abrir una puerta exculpatoria a quienes cometieron el crimen original. Los responsables, por acción u omisión de la Shoá, no serían *menos culpables* por no haber tenido la posibilidad de recordar una experiencia del pasado que quienes cometieran hechos similares en la actualidad.

Por otra parte, el pasado *nunca* se repite. La historia avanza inexorablemente hacia el cambio y la transformación. Es en el presente que hay que ejercer la vigilancia tenaz del recuerdo, sobre lo que hay que dirigir los ojos de la memoria. La forma de nuestro futuro, entonces, es *siempre* responsabilidad de los hombres y mujeres del presente.

La memoria en sí misma difícilmente pueda evitar la repetición de ciertos hechos. No fue la escasa memoria sobre la Shoá lo que permitió la existencia de los campos de concentración y las políticas de limpieza étnica en la ex Yugoslavia en la década del noventa del pasado siglo.

Otro de los lugares comunes es el derivado del bastardeado poema atribuido a Bertold Brecha (su autor es Martin Niemöler). La lucha contra la opresión debería ser un imperativo de todo hombre, independientemente de su conveniencia personal. No deberíamos oponernos a las injusticias previendo *nuestro turno* de ser oprimidos, sino *apesar de no ser nosotros mismos esos oprimidos*. Implica en última instancia poder ver al judío en el rostro del otro. Para que el *Nunca más* no reconozca fronteras de ninguna clase.

La Shoá puede ser peligrosamente banalizada tanto por quienes bastardean su recuerdo como por quienes pretenden preservarlo. La igualación de los asesinos de la Shoá con el mal absoluto permite que se invoquen los símbolos de la Shoá en el simple nombre del bien o del mal. Hemos asistido a vergonzosas discusiones acerca de si Hitler era encarnado





por Bush o por Saddam Hussein, como si la Shoá se hubiera convertido en una simple unidad de medida ambulante de las injusticias. Hemos escuchado atónitos a un premio Nóbel decir que un campo de refugiados palestinos puede ser Auschwitz, para recordarnos que aun los más celebrados intelectuales pueden carecer de inmunidad frente a la estupidez.

Sin embargo, la insistencia en decretar la absoluta unicidad de la Shoá, banaliza cualquier otro exterminio, opacando las atrocidades del presente. Porque si para algo sirve la memoria es para no faltar a las citas del presente. Declarar a la Shoá incomparable, es proceder a la "*brutal devaluación*" de todo lo que ella no es.

Podríamos decir citando a Rozitchner, que mantener viva la memoria de la Shoá implica para el judío de hoy "*l a profundidad y el riesgo de mantener viva la presencia de la muerte y la desaparición sufrida no sólo para sí mismo, no para su propio campo, sino para todos los otros con quienes un mismo sentimiento de humanidad de hombre posible, nos une*".

Dimensionar correctamente la Shoá no implica negar toda comparación, como si se tratara de un absoluto religioso. Por el contrario, la experiencia de la Shoá debe servir para que los hombres, judíos o no, tomen a partir de ella una posición frente a los abusos del poder.

La memoria de la Shoá sí debe ser invocada para justificar el rechazo a cualquier tipo de opresión. Esa es la obligación que la experiencia de pueblo perseguido y asesinado debe crearnos con nuestra memoria. No la memorialización inmóvil, sino la oposición a cualquier forma de explotación y opresión del hombre por el hombre. Podríamos decir tomando prestadas la palabras de Terencio, *judío soy, y nada de los humano me es ajeno* . Si algún legado tendrá la memoria de la Shoá, deberá ser ese.

