

***Destrucción y Renacimiento, un Estado en guardia:
Realización simbólica del Holocausto en el discurso público israelí***



Brenda Frydman

Kevin Ary Levin

Octubre del 2014

Índice

Introducción	3
Realización simbólica, historia y memoria	4
Acercamiento al tema del Holocausto	8
Construcción histórica de la memoria del Holocausto en Israel	9
1945-1947: <i>Nuremberg, el Holocausto y la guerra</i>	10
1948-1959: <i>Culpa de la víctima y mistificación del Holocausto</i>	11
1960-1967: <i>La culpa del asesino y el sufrimiento de las víctimas</i>	14
1967-1973: <i>La victoria y el peligro</i>	15
1973-actualidad: <i>Holocausto, referencia del pasado y potencial del presente</i>	16
Realización simbólica del Holocausto en el discurso público israelí actual	
El Holocausto como evento único en la historia.....	19
Particularismo versus universalismo.....	20
La sacralización de la memoria y el mandato de recordar.....	23
El heroísmo y el Sabra contra el judío diaspórico: destrucción y renacimiento.....	26
El Holocausto como la evidencia de la justicia del reclamo del pueblo judío a un Estado y a su defensa	30
El paralelismo entre los enemigos de antes y los de hoy.....	34
Realización simbólica: última fase del proceso genocida.....	38
Reflexiones finales	42
Bibliografía	45

"Dos naciones, metafóricamente hablando, emergieron de las cenizas de Auschwitz: una minoría que afirma: 'Esto no debe ocurrir nunca más' y una mayoría asustada y perseguida que dice: 'Esto no nos debe ocurrir nunca más'. Es evidente que, si estas son las únicas dos lecciones posibles, siempre creí en la primera y he visto a la segunda como catastrófica. Aquí no estoy afirmando mi adhesión a ninguna de estas dos posturas, sino que deseo afirmar normativamente que cualquier filosofía de vida alimentada única o mayoritariamente por el Holocausto lleva a consecuencias desastrosas."
Yehuda Elkaná, La necesidad de olvidar

Introducción

El objetivo del presente trabajo es analizar la progresiva construcción de una memoria oficial del Holocausto en Israel (y, desde Israel, su extensión al mundo judío en general y, hasta cierto punto, a la forma universal de recordación del Holocausto) desde la perspectiva de la realización simbólica del genocidio, vinculando este concepto al de usos de la memoria, es decir, la forma en la que el pasado es empleado para pensar y presentar el presente, en particular desde el discurso oficial israelí.

El desarrollo del Estado de Israel revela un histórico interés vinculado a la legitimación de su Estado: desde la redacción de nuevos libros de historia desde una perspectiva sionista que enfatizan el lugar de la Tierra de Israel y el malestar de la experiencia diaspórica, a la revalorización de lugares arqueológicos judíos que atestiguan la presencia hebrea en la Antigüedad, hasta la construcción de un folklore que apuntó a reforzar la unidad de la experiencia judía durante siglos desparramada a lo largo de diversas culturas.

La evocación al pasado es siempre una selección de los hechos considerados dignos de ser recordados. No apunta a la historia, sino a *una* historia (nuestra historia). En el caso de la historia reciente, el Estado de Israel desarrolló con el tiempo una forma específica de pensar y ritualizar la memoria del Holocausto. Esta elección y selección del pasado, aún cercano en el tiempo, tiene sus efectos en el presente y en el futuro. Partimos de esta noción y nos proponemos comprender (en términos de la teoría de Daniel Feierstein) esos usos como parte de la *realización simbólica* del genocidio nazi en el pueblo judío y, particularmente, en la conformación del Estado de Israel, quien declara su independencia a solo 3 años del fin de la Segunda Guerra Mundial.

Muchos pensadores han analizado el lazo indisoluble entre la experiencia genocida en Europa y la posterior declaración del Estado soberano de Israel. Mientras que algunos la entienden como una relación de *causa y efecto*, nosotros preferimos alejarnos de esa mirada, entendiendo que es imposible pensar la historia a partir de la uncausalidad y que hay una relación compleja y digna de análisis.

Nuestra propuesta se concentra en comprender el vínculo Holocausto-Israel como punto de partida. Intentaremos demostrar a lo largo del análisis como esa relación condicionó (y condiciona) las relaciones sociales dentro y fuera de Israel, las nuevas formas de pensar la identidad judía en la segunda mitad del siglo XX y el siglo XXI, los valores culturales y políticos que se imparten, los discursos políticos que se legitiman, y los imaginarios que prevalecen en la memoria que afectan la mirada sobre la realidad social actual.

Para dicho propósito nos proponemos la utilización de múltiples textos y documentos sobre la temática. Nos acercamos, en primer lugar, a trabajos que remiten a la teoría general sobre la realización simbólica de las prácticas sociales genocidas. En segundo lugar, utilizaremos material que analiza la construcción de la memoria colectiva, las representaciones sociales y sus usos políticos. En tercer lugar nos enfocaremos en la bibliografía particular sobre la historia de Israel y su vínculo con la memoria del holocausto. Por último, haremos uso de registros fílmicos (traducidos por nosotros mismos) con el fin de poner en evidencia la teoría planteada, mediante el análisis de los discursos de las ceremonias oficiales de conmemoración del Holocausto del Estado de Israel. La importancia de este material radica en que, como señala Dalia Ofer (2009) “para la mayoría de los israelíes, el holocausto no es parte de su memoria viva, sino una experiencia adquirida a través de la educación, la absorción de textos (y subtextos) de ceremonias de Iom Hashoá [el día de conmemoración del Holocausto en Israel], la lectura y las artes, y por la participación activa en la vida diaria israelí” (Ofer, 2009:3).

Realización simbólica, historia y memoria

El presente trabajo se basa en el concepto de *realización simbólica*, la sexta y última fase en la periodización del proceso social genocida detallada en la teoría de Daniel Feierstein¹. Esta fase, necesaria para pensar en el genocidio como un proceso social que se extiende más allá del aniquilamiento material de un grupo y cuyo fin último apunta a la reorganización de las relaciones sociales y el establecimiento de nuevos modelos identitarios, nos obliga a pensar en los modos de presentar y narrar dicha experiencia traumática (Feierstein, 2007).

¹ A partir de la teoría de Feierstein definimos el genocidio como la *ejecución de un plan masivo y sistemático con la intención de destrucción total o parcial de un grupo humano como tal* y a la práctica social genocida como *aquella tecnología de poder cuyo objetivo radica en la destrucción de las relaciones sociales de autonomía y cooperación y de la identidad de una sociedad, por medio del aniquilamiento de una fracción relevante (sea por su número o por los efectos de sus prácticas) de dicha sociedad, y del uso del terror producto del aniquilamiento para el establecimiento de nuevas relaciones sociales y modelos identitarios.* (Feierstein, 2007)

Según Feierstein, el genocidio se realiza (de forma análoga a la que lo hace la mercancía en el capitalismo cuando entra en circulación en el mercado) en el campo de las representaciones simbólicas, en la forma en la que el genocidio es narrado y representado.

Afirmar esto no implica sostener que cualquier modo de representación sobre un proceso genocida del pasado es la realización del mismo en su objetivo de reorganización de relaciones sociales. Al contrario, Feierstein nos propone enfocar la mirada en lo que los genocidios se proponen construir, hacia "los modos con los que las estructuras de asimilación simbólica de las diversas sociedades posgenocidas suelen narrar los hechos de exterminio" y en cómo estas estructuras se vinculan a sus objetivos reorganizadores o de reconfiguración de la identidad.

En la posterior obra *Memoria y Representaciones*, Feierstein incluye un anexo en donde realiza una serie de aclaraciones alrededor de la noción de realización simbólica (Feierstein, 2012:184-188):

1. En primer lugar, que el perpetrador del genocidio no es el agente directo de la misma. Al contrario, si bien el genocidio puede de manera intencional destruir la identidad de un sujeto, ningún perpetrador puede controlar el proceso de producción identitaria que se realiza con posterioridad al aniquilamiento. Al contrario, esto es realizado después del genocidio como "respuestas adaptativas de las propias víctimas, sus familiares y el conjunto de la sociedad sobreviviente" (Feierstein, 2012:185)
2. La realización simbólica implica un complejo proceso de construcción de memorias y representaciones. En contraposición a visiones simplistas o binarias que dividen entre memorias reivindicables y "realizaciones" del genocidio, se debe complejizar el análisis de la memoria colectiva y poner en evidencia los modos hegemónicos y cosificados de la misma.
3. Los procesos de realización simbólica son dinámicos. Este proceso de construcción debe ser analizado a la luz de las condiciones histórico-sociales de cada momento histórico y las correlaciones de fuerzas dominantes a nivel local e internacional.

Estas tres aclaraciones serán de gran relevancia para nosotros. En primer lugar, la posibilidad de pensar en la realización simbólica como una respuesta de las víctimas, los sobrevivientes y de sus entornos será clave para nuestra comprensión de la realización simbólica del genocidio en una sociedad integrada en parte por sobrevivientes del Holocausto, y que se definió tempranamente a sí misma tanto como una especie de reparación histórica por este período, a la vez que como una necesidad para impedir futuros Holocaustos. Vinculado a esto, esbozaremos un análisis de los procesos e hitos en esta construcción particular de una narración hegemónica del Holocausto en Israel (y sus consecuencias en el mundo judío), vinculándolo con los procesos históricos generales en la construcción y consolidación del Estado de Israel y sus cambiantes (y principalmente hostiles) relaciones con los pueblos árabes que lo rodean.

La noción de realización simbólica nos permite pensar en la existencia de numerosas, quizás infinitas, posibilidades de narrar lo ocurrido durante el proceso social genocida que conocemos como el Holocausto, en contraposición a visiones que ven en la memoria un mero registro fidedigno de lo que ocurrió. Narrar lo ocurrido, analizarlo, darle un lugar en la historia, no es un acto mecánico e incuestionable, sino un hecho de indudable connotación ideológica y política. La memoria colectiva puede ser entendida entonces como “el conjunto de huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado el curso de la historia de los grupos implicados que tienen la capacidad de poner en escena esos recuerdos comunes con motivo de las fiestas, los ritos y las celebraciones públicas” (Ricoeur, 1999:19 citado en Jelin, 2002:22). Esta puesta en escena implica una construcción hegemónica de narración y representación, que puede existir junto a visiones y formas alternativas de narrar lo sucedido y poner en escena recuerdos diferentes o los mismos recuerdos en base a esquemas interpretativos divergentes. La memoria, nos indica Daniel Feierstein, tiene un objetivo manifiesto (recordar el pasado) que no coincide con su utilidad funcional (utilizar el pasado para actuar en el presente) (2012:112).

Es por eso que la memoria en tanto elemento constituyente de una identidad colectiva da respuestas, definiciones, verdades que son cosificadas y reiteradas a través de monumentos, manuales, conmemoraciones, canciones alusivas, sitios de recordación. El pasado al que hace referencia la memoria se cristaliza de forma cada vez mayor, en un canon que involucra parte del pasado que es incluido y parte que quedará del lado del olvido. Si bien puede sonar contradictorio, recuerdo y olvido son dos elementos constituyentes de la memoria, que siempre es una memoria selectiva. Jelin nos explica que “los acontecimientos traumáticos conllevan grietas en la capacidad narrativa, huecos en la memoria [...] Toda política de conservación y de memoria, al seleccionar huellas para preservar, conservar o conmemorar, tiene implícita una voluntad de olvido” (2002:28-30). Diversas investigaciones desde las ciencias sociales y las neurociencias, por otra parte, nos revelan que la memoria, lejos de ser un simple proceso de reproducción de lo ocurrido, es en realidad un proceso constructivo y generador de verdad. (Feierstein, 2012:104-105).

A menudo en las ciencias sociales se diferencia en base a estas ideas los conceptos de “memoria” y de “historia”, asignándole al primero un criterio más selectivo e ideológico, mientras que el segundo es visto como una indagación científica y objetiva con miras hacia la verdad. Feierstein problematiza esta antinomia como tal, planteando dudas sobre el carácter diferenciado de ambos campos. Sostener la idea de dos campos diferenciados implicaría que, en base a los objetivos de este trabajo, deberíamos criticar el trabajo de construcción de la memoria a favor de la indagación histórica, por lo que ocurrió “tal como ocurrió”. Sin embargo, Feierstein se pregunta por las posibilidades de hacer esto desde el campo de la historia, lo cual sería la condición determinante para poder realizar una línea divisoria entre ambos conceptos. Preguntándose por las posibles diferencias entre ambos campos, el sociólogo argentino descarta que la diferencia radique en la utilización de fuentes diferentes (en tanto que toda

aproximación al pasado se encuentra mediada por procesos de representación y produce por lo tanto una adecuación del pasado al presente tanto indirecta como “indiciaria y conjetural”) (Feierstein, 2012:111). Rechaza a la vez la posibilidad de que la diferencia esté dada en base a los objetivos, puesto que la tarea histórica, lejos de ser una reproducción fiel de lo sucedido es, a la par de la memoria, una tarea creativa que responde a necesidades presentes, calificando de ingenuidad la negación por parte del historiador o del cientista social del proceso de transferencia que se da con su objeto de estudio. El ejercer la disciplina de la historia se encuentra tan afectado por la subjetividad como cualquier proceso de memoria, ente otras causas, debido a que el trabajo de representación necesario se hace atravesado por implicaciones de los modos de representación del presente de la sociedad en la que se vive (2012:112-116). El único eje donde sí aceptará la existencia de una diferencia, si bien problematizada, es en el de la metodología o los procedimientos: mientras que la memoria cuenta con una construcción más espontánea y carece de un modo sistemático para zanjar diferencias en los registros y en las interpretaciones, la historia sí cuenta con marcos para la discusión en tanto disciplina académica, así como formas legítimas e ilegítimas de fuentes, registros y formulación de hipótesis. Dentro de toda la indagación sobre el pasado, de los cuales memoria e historia parecen ser caras más interrelacionadas de lo que muchos investigadores han postulado, la historia, cuya pretensión de metacrítica la atraviesa en su trabajo, juega un rol diferenciado al construir representaciones de mayor solidez, sin por ello dejar de ser “eminente política, indudable y bellamente subjetivas” (2012:114-116) Esta diferencia pone en relieve las dificultades que implica problematizar la memoria, en tanto proceso interpersonal y espontáneo.

Dicho esto, ¿cómo es seleccionado qué se olvida y que se rememora en este proceso social de la memoria? Jelin define el espacio de rememoración como un espacio de lucha por la legitimación y la imposición de un discurso “oficial” conmemorativo y un relato del pasado en función de ciertos intereses particulares en el presente: “Estas luchas implican, por parte de los diversos actores, estrategias para “oficializar” o “institucionalizar” una (su) narrativa del pasado. Lograr posiciones de autoridad, o lograr que quienes la ocupan acepten y hagan propia la narrativa que se intenta difundir. También implica una estrategia para “ganar adeptos”, ampliar el círculo que acepta y legitima una narrativa, que la incorpora como propia, identificándose con ella” (Jelin, 2002:36).

Para lograr un acercamiento a lo olvidado se debe emprender la dura tarea de romper con aquello que es recordado, canonizado y ritualizado, devenido en parte de la identidad colectiva y del sentido común, de la forma en la que el presente es vivido. En palabras de Baer, es observar cómo la identidad, al igual que la memoria, “es un espacio abierto de negociación y conflicto en que compiten (...) diversos medios e historias por un lugar en la historia” (Baer, 2006:31).

¿Cómo es entonces construida la narración oficial, aquella que se establece con carácter hegemónico y que realiza el proceso social genocida? ¿Qué intereses hay detrás de esta construcción y cómo condiciona la forma en la que los pueblos ven su propio pasado y presente? ¿Cómo se vincula esta construcción de la memoria con la transformación de relaciones sociales al que todo proceso social genocida apunta? Responder a estas preguntas en el caso específico de la construcción de la memoria del Holocausto en Israel será fundamental a los intereses de nuestro trabajo.

Acercamiento al tema del Holocausto

Será relevante partir de un breve acercamiento a la historia del proceso social genocida del Holocausto mediante la lectura de algunos autores para luego adentrarnos a los debates en torno a los usos de la memoria.

La temática del nazismo ha sido objeto de innumerables investigaciones, estudios y publicaciones. Algunos estudios parten de un enfoque que se propone comprender al nazismo a partir de un contexto histórico particular y lo encapsulan en un tiempo y espacio: Alemania 1933-1945. Otros buscan responsabilizar más que comprender, simplificando la historia a un mero cuento de líderes demonizados y masas cegadas. Esas miradas, que se mantienen en ciertos relatos, cierran explicaciones en lugar de abrirlas. Simplifican lo complejo con fines ideológicos, para “castigar a unos, (pero) sobre todo para indultar a otros” (Levy y Borovinsky, 2005).

En contraposición a estas perspectivas, nos proponemos continuar las líneas teóricas de autores que al entender la complejidad del proceso histórico, buscaron abrir nuevos debates y preguntas sobre los orígenes y el desarrollo del nazismo en Europa, y por consiguiente, a la comprensión del Holocausto desde una mirada crítica y problematizadora. Entre ellos encontramos los aportes de Arendt (1988), Bauman (1997) y Levy y Borovinsky (2005), entre otros.

Estos autores cuestionan las posturas que plantean la unicidad del genocidio (uniqueness), discuten con los que entienden al genocidio como antagónico a la civilización, como un hecho propio del totalitarismo y solo de éste, o que posicionan al nazismo como “lo opuesto a la razón”.

Bauman se refiere a estos planteos como “El deseo abrumador de no mirar el recuerdo de frente, en la sospecha corrosiva de que el Holocausto pudo haber sido algo más que una aberración, algo más que una desviación de la senda del progreso, algo más que un tumor canceroso en el cuerpo saludable de la sociedad civilizada: que, en resumen, el Holocausto no fue la antítesis de la civilización moderna y de todo lo que ésta representa o, al menos, eso es lo

que queremos creer” (Bauman, 1997: 9). Esta perspectiva lo lleva a definir al Holocausto como “posibilidad de la modernidad”, y al nazismo como un fenómeno propio de la modernidad.

¿Cuál es entonces la novedad del nazismo? Según Levy y Borovinsky, fue la capacidad de “articular lo diverso”, la posibilidad de articular en un solo discurso a un espectro social tan diversificado, dentro y fuera de Alemania. Es así que podemos entender al nazismo como ideología, como régimen, como movimiento político y como conducción de fuerzas sociales en Europa durante una década. La novedad del genocidio nazi se da en la articulación del componente “racial, colonial y político” a la vez (Levy Borovinsky, 2005).

El componente racial del nazismo va a ser estudiado por Arendt, remitiéndose al siglo XIX para entender las raíces de tal pensamiento. Es así que, en contraposición al discurso “germanizador” del pensamiento racial, encuentra componentes ideológicos que lograron persuadir poblaciones hacia una “lucha natural de razas”: el caso francés, donde se plantea el racismo degenerativo; el caso inglés a partir de la famosa selección natural y su consiguiente racismo evolucionista; y, por último, el caso alemán, ligado a objetivos políticos de sostener la unión del pueblo alemán a partir de un racismo nacionalista.

La diversidad de los análisis aquí planteados demuestra que existen múltiples formas de interpretar lo sucedido. En el campo de la memoria estos debates resultan aún más difíciles de visibilizar, en tanto que la memoria cumple una función social en la construcción de identidades que la obliga a aparecer desproblematizada, despolitizada y verdadera, y de esta forma forja identidades y reproduce las mismas a lo largo del tiempo a través de discursos, instituciones y sitios de memoria, entre otros. A continuación nos acercamos a la construcción de la memoria del Holocausto en Israel como caso paradigmático.

Construcción histórica de la memoria del Holocausto en Israel

En páginas anteriores ya nos referimos a una de las características de la realización simbólica de la práctica social genocida como un proceso dinámico determinado por un contexto particular y cambiante. Refiriéndonos específicamente a nuestro tema de análisis, es pertinente realizar una periodización que intente abarcar las diferentes formas en las que se narró y conmemoró el Holocausto en Israel, vinculándolas con los momentos cambiantes en la historia del joven Estado hebreo y con una situación dinámica a nivel nacional e internacional. Esta periodización, elaborada principalmente en base al trabajo de Hannah Yablonka y Moshé Tlalim titulado “El Desarrollo de la Conciencia del Holocausto en Israel: los Juicios de Nuremberg, Kapos, Kastner y Eichmann” ha sido complementada con otros aportes con el fin de llegar a una visión más abarcativa y que se extienda hasta nuestros días sobre la forma en la que se pensó, estudió y recordó el Holocausto:

1. 1945-1947. Período marcado por los Juicios de Nuremberg y la lucha por la libertad de inmigración judía al Mandato Británico de Palestina, así como por el establecimiento del Estado de Israel. Durante este tiempo, el proceso judicial relevante se dio fuera de Israel: se trata de los Juicios de Nuremberg, que llevaron a juicio a jefes nazis en un proceso orquestado por los Aliados que habían resultado victoriosos de la guerra.
2. 1948-1959. Período marcado por la construcción de los cimientos del Estado de Israel, tanto a nivel económico, defensivo y legal. Época de inmigración masiva y de la aprobación de la "Ley de Castigo a los Nazis y sus Colaboradores" (1950) y dos importantes procesos judiciales que se derivaron de dicha ley: los juicios contra los Kapos judíos y el juicio contra Israel (Rudolf) Kastner.
3. 1960-1967. Período marcado por el fortalecimiento de Israel a nivel económico y político, en el que se realizó el famoso Juicio contra Adolf Eichmann y que culmina con la Guerra de los Seis Días, que da lugar a una nueva era para Israel.
4. 1967-1973: Este período corto está marcado por dos importantes episodios militares en la historia israelí: la Guerra de los Seis Días y la Guerra de Iom Kipur. Mientras que las características y resultados de los enfrentamientos fueron divergentes, en ambos la memoria del Holocausto jugó un rol importante en el debate público dentro de la sociedad israelí.
5. 1973-Actualidad: En este extenso período, creemos que se consolida una forma definitiva de elaboración sobre el Holocausto que se cristaliza tanto en las ceremonias públicas, así como en la currícula educativa y el debate público, entre otras áreas.

1945-1947: Nuremberg, el Holocausto y la guerra

Más allá de los hitos relevantes que marcan el comienzo y el final de esta periodización, Tlalim y Yablonka señalan ciertas características de cada período que nos resultan relevantes. En la primera etapa, donde entre los sobrevivientes que llegaban a Israel - unos 140.000 en el período entre 1945 y 1948 (Cebulski, 2007:4) - se incluían figuras de la resistencia que cobraron relevancia pública y que fueron recibidos como héroes nacionales, se forjó una visión del Holocausto que tendía a enfatizar los valores heroicos de los jóvenes que habían combatido en la resistencia armada contra el nazismo. Mientras que las tensiones en Palestina entre judíos, británicos y árabes se intensificaban y crecía la necesidad del movimiento sionista de un cuerpo entrenado y motivado de jóvenes dispuestos a ofrecerse en la lucha armada, el relato basado en el heroísmo era la opción lógica, y quizás la única posible, dada la relativa inaccesibilidad a

información sobre lo ocurrido que daba lugar a visiones simplistas y estereotípicas. Quienes no habían sido combatientes, es decir, la mayoría de los sobrevivientes que “solamente” habían sobrevivido, fueron acompañados por el silencio. Sus relatos, que contradecían la construcción de una nueva identidad judía basada en el heroísmo y la resistencia (“El Nuevo Hombre Hebreo”) fueron tratados como un tabú social y colectivo (Cebulski, 2007).

Zertal se refiere a la dicotomía y la perturbación que generaba la imagen del sobreviviente en su llegada a Israel. La presencia del sobreviviente representaba la vida, pero su imagen era el recuerdo de la muerte. Su existencia era vista como una bendición, pero su imagen el recuerdo de la maldición. Su testimonio era demasiado perturbador para los objetivos del naciente Estado. Era, como define Zertal, un “vivo muerto” (Zertal, 2010:13).

Tlalim y Yablonka observan grandes diferencias en cómo es percibido el Holocausto a través de la lectura de medios israelíes de la época que detallan las novedades de los Juicios de Nuremberg: un relato carente de emociones y legal que, lejano a la idea de trauma nacional o la idea de estar refiriéndose a un fenómeno de dimensiones únicas en la historia, figura tan sólo como una "justificación externa y superficial de la lucha del *ishuv* [la comunidad judía sionista de Palestina] por la creación del Estado" (Tlalim y Yablonka, 2003:7). La idea de la naturaleza *sui generis* del Holocausto judío que lo diferenciaría de otras matanzas realizadas por los nazis estaba ausente de la retórica de la época. Más que una construcción discursiva sobre el Holocausto, los investigadores observan una importante ausencia del tema en el discurso público. Cebulski atribuye esta ausencia a una sociedad que buscaba marcar un rotundo corte histórico entre la experiencia judía diaspórica, a la cual percibía como esencialmente diferente, y la nueva experiencia judía israelí.

1948-1959: Culpa de la víctima y mistificación del Holocausto

Este segundo período está marcado por la llegada al joven país de 400.000 sobrevivientes que pasaron a constituir un cuarto de la población de Israel. Esto implicó una presencia mayor del tema en el discurso público, principalmente en los tribunales del país y en la Knesset, el Parlamento. Cebulski y Zertal se refieren a una serie de eventos de carácter legal y diplomático vinculados al Holocausto y la forma en la que se construyó una representación en Israel. El primero es la sanción de la Ley del Retorno, el 5 de julio de 1950, que daba status legal a uno de los principios fundamentales detrás de la idea de crear un Estado judío y presente en la Declaración de Independencia de Israel: la apertura del país a la inmigración judía de todo el mundo.

Un mes después, el 6 de agosto, la Knesset (el parlamento israelí) sanciona la “Ley de Castigo para los Nazis y sus Colaboradores” que imponía penas a quienes habían sido parte de la persecución nazi o habían colaborado con la misma, con la posibilidad inclusive de la pena de muerte. Como señala agudamente Zertal, era claro que un nazi no se arriesgaría en poner un pie en Israel (y, de hecho, esta parte de la ley sólo fue implementada luego del secuestro de Eichmann 10 años después, en circunstancias probablemente impensables por los autores de la ley) por lo que la clave de la ley se refería a los mecanismos que establecía como posibles para juzgar y condenar a los judíos que podían ser considerados colaboradores de los nazis. La naturaleza y responsabilidad de esta colaboración fue un debate permanente a lo largo de los juicios que se realizaron amparados por la ley, contra miembros de la policía judía, *Judenrate* y otros, debido a la dificultad de determinar la diferencia entre la colaboración con los nazis y el cumplimiento de tareas asignadas en el marco del cautiverio y el trabajo forzado en un marco de amenaza de muerte constante.

Un tercer evento relevante es la sanción en 1951 del “Día de Holocausto y del Heroísmo” (*Iom Hashoá Vehagvurá*), una fecha conmemorativa designada el 27 de Nisan, según el calendario hebreo. La inclusión de esta fecha según el calendario hebreo ponía la conmemoración del Holocausto al mismo nivel que las festividades judías de larga tradición y que el Día de Independencia de Israel (*Iom Haatzmaut*). Esta fecha sería posteriormente la elegida por la mayoría de las comunidades judías de la diáspora para su conmemoración central del Holocausto.

Otro hito relevante fue la sanción en 1953 de la Ley de Yad Vashem, que estableció crear una autoridad memorial con el fin de conmemorar, entre otros grupos destacados, “a los seis millones de miembros del pueblo judío que murieron en una muerte de mártires a manos de los nazis y sus colaboradores”, “a las comunidades, sinagogas, movimientos y organizaciones, y las organizaciones públicas, culturales, educativas, religiosas y de beneficencia, que fueron destruidas en un intento atroz de borrar el nombre y la cultura de Israel”. La ley mencionaba con particular énfasis la finalidad del museo vinculada a rescatar la historia de las rebeliones en guetos y campos, estableciendo la obligación de conmemorar “el heroísmo de los combatientes judíos, y de los luchadores clandestinos de los pueblos, aldeas y bosques, que arriesgaron sus vidas en la batalla contra la opresión nazi y la de sus colaboradores” y “la postura heroica de los asediados y de los luchadores de los guetos, que se alzaron y encendieron la llama de la revuelta para salvar el honor de su pueblo”. Se desprende de la ley que el proceso que debía conmemorar Yad Vashem sería entendido desde una perspectiva propia del pueblo judío, ya que en omisión a otros grupos perseguidos y aniquilados, la única mención a personas no judías se refiere a “los nobles gentiles que arriesgaron sus vidas para salvar judíos” (llamados con posterioridad “Justos entre las naciones”). Por otro lado, la ley hace eco de una narrativa propiamente sionista de analizar lo ocurrido, recordando “los esfuerzos incesantes de los

asediados por llegar a la Tierra de Israel a pesar de los obstáculos, y la devoción y el heroísmo de sus hermanos que fueron a liberar y rescatar a los sobrevivientes”². Esta ley, que era la continuación de una iniciativa israelí propuesta ya en 1942 (cuando la mayoría de las víctimas aún vivían) fue acompañada también por una propuesta de otorgar ciudadanía honorífica a las víctimas fatales del nazismo, sobre cuya implementación no se llegó a un acuerdo.

El énfasis en la recolección y los esfuerzos educativos y culturales debe ser entendido a la luz de una sociedad que recibió con posterioridad a la creación del Estado de Israel una importante población judía proveniente de países árabes e islámicos, que fue en muchos casos expulsada de sus países de origen. Boaz Evron se refiere a este tema cuando afirma que “La inmigración de países islámicos llevó una población judía para la cual el holocausto era completamente desconocido, y que tendía a verlo como un “tema *ashkenazi*” (judíos de origen europeo central y oriental) (Evron, 1981:19). Los intentos de consolidar un Estado y una identidad nacional a partir de la diversidad de comunidades judías integradas en el espacio israelí hacía necesario entonces integrar la cuestión del Holocausto a la historia general del pueblo judío que se estaba construyendo en Israel como herramienta fundamental para la construcción identitaria.

Un evento de gran importancia en la época fue el comienzo de las relaciones económicas bilaterales con Alemania y el debate con respecto a la aceptación de reparaciones económicas de este país. Nos resultará de interés puesto que este debate pone en contradicción el peso emocional y simbólico de la responsabilidad alemana sobre el Holocausto, frente a la necesidad pragmática de construir una nación. Este debate se convirtió en una oportunidad para partidos de la oposición (como Jerut y Mapam) de negarse rotundamente por principios y ocupar el lugar de defensores de la dignidad nacional frente a Ben Gurion criticado por pragmatismo excesivo y por “vender la sangre de nuestros hermanos”. Esto implica la asunción por parte de Israel al lugar de “heredero” de los judíos asesinados por el nazismo, al aceptar una reparación por un asesinato como habitualmente recibiría la familia de la víctima.

Dos años después, en 1954, se realizó el juicio contra Rudolf Kastner, ciudadano israelí de origen húngaro acusado de haber colaborado con los nazis. El debate se centraba sobre su responsabilidad al haber negociado con Eichmann el permiso para salir del país de 1.685 judíos con destino a Suiza a cambio de entregarle a los nazis dinero, oro y diamantes aportados por los pasajeros del “Tren Kastner”. La polémica que suscitó el caso se explica también en el hecho de que Kastner había sido una parte importante de los esfuerzos de rescate de los judíos húngaros y era un importante político del partido hegemónico Avodá, ejerciendo en ese momento el cargo de portavoz del Ministerio de Comercio e Industria. En el veredicto que lo declaró culpable se afirmó: “Kastner, jefe de la comisión de salvamento durante la conquista nazi, vendió su alma al diablo nazi, entregó a la mayoría de los judíos de Hungría a merced de los

² Disponible en inglés en el sitio web de Yad Vashem: http://www.yadvashem.org/yv/en/about/pdf/yv_law.pdf

nazis para salvar a algunos judíos acomodados de la comunidad, entre ellos su familia (...) Él sabía que su acción colaboraba con la expulsión y el exterminio de los judíos de Hungría". El veredicto y la renuncia de Kastner generaron una crisis en el gobierno israelí. Kastner fue asesinado en Tel Aviv en 1957. Al año siguiente, la Corte Suprema revocó su culpabilidad y lo declaró inocente, aduciendo que el tribunal había "errado seriamente" (Haimovich, 2014:13).

Refiriéndose a este período en términos generales, Tlalim y Yablonka lo caracterizan en base a los dos términos elegidos en el título de esta sección: la culpa de la víctima y la mistificación del Holocausto. El primero se refiere a la contradicción entre la figura heroica del combatiente judío de los guetos, de los campos y de los bosques que se encontraba en amplia contradicción con la experiencia real de la enorme mayoría de los sobrevivientes que llegaban a Israel cuya supervivencia no era por lo general considerada heroica y, en algunos casos, había inclusive sospechas de colaboracionismo, lo cual hizo necesaria la Ley de Castigo a los Nazis y sus Colaboradores (2003:10-11). Este tema, que continúa siendo parte de la narrativa israelí predominante sobre el proceso, será analizado en mayor profundidad en este trabajo. El concepto de mistificación del Holocausto se refiere a la proliferación de interpretaciones sobre lo sucedido que se basaban en explicaciones metafísicas sobre el mal absoluto, incluyendo en fallos judiciales como el juicio Kastner, donde Eichmann fue denominado por el juez como "el diablo" (2003:15).

Más allá del interés suscitado por el caso judicial, Ofer (2009) se refiere a los diferentes episodios mencionados como expresiones de un "diálogo continuo" alrededor del Holocausto y su significado en Israel.

1960-1967: La culpa del asesino y el sufrimiento de las víctimas

Este período es iniciado por el secuestro en Argentina de Adolf Eichmann junto a su subsiguiente juicio realizado en Jerusalén de acuerdo a la Ley de Castigo a los Nazis y sus Colaboradores. Desde diferentes perspectivas teóricas, todos los autores subrayan la relevancia de este episodio y su rol como un momento bisagra en la presencia del Holocausto en el discurso público israelí. Según Cebulski, "el juicio fue un tipo de terapia grupal a la nación entera" y una evidencia de la "transición gradual de la memoria del Holocausto, que pasó de un trauma doloroso y difícil de abarcar a una memoria histórica institucionalizada y compartida con la nación" (2007:7). Mario Sznajder sostiene que como consecuencia del impacto fuerte del juicio, "los testimonios e imágenes del Holocausto revivieron de golpe y estremecieron a la sociedad israelí" (Sznajder, 2007:37). El juicio a Eichmann fue también un momento de transformación del lugar de los sobrevivientes en la sociedad, que salieron del lugar de tabú para ocupar la banca de testigos y cuya existencia se convertía en un testimonio relevante de lo sucedido. Es así como Tlalim y Yablonka relatan la naturaleza surreal de los 110 testimonios del juicio, frente a los intentos en vano de los jueces de darle al juicio alguna característica en

común con procesos judiciales conocidos. Relatos como el del sobreviviente Lejuel Dinur, que afirmaban: “Los habitantes del planeta Auschwitz no tenían nombres, ni padres o hijos. Se vestían de forma diferente al resto de las personas, no nacían, no daban a luz; respiraban de acuerdo a las leyes de otra naturaleza, y vivían de acuerdo a las leyes de otro mundo, pero no estaban muertos...” (Tlalim y Yablonka, 2003:16). Las explicaciones metafísicas del período anterior se transformaban ahora mediante la instalación de explicaciones metahistóricas que incluían referencia a otros mundos, impidiendo el análisis racional de lo ocurrido como mecanismo de elaboración. A partir del juicio, se le otorgó legitimidad pública a los testimonios individuales de sobrevivientes, que se convirtieron en una parte central de las conmemoraciones públicas y esfuerzos educativos, saliendo estos del anonimato y hacia la escena central (Ofer, 2004:398-399).

Si bien la trascendencia del juicio no es negada, podemos encontrar interpretaciones variables sobre su significado histórico y político. Cebulski se refiere al uso político del juicio en la época: por un lado, fortalecer el gobierno de Ben Gurion a través de un logro político que tomaba las características de una victoria nacional, limpiar el nombre del gobierno luego del caso Kastner y protegerlo frente a las acusaciones de pasividad durante el holocausto; por otro lado, proveer a una nación que se convertía en heterogénea y crecientemente disgregada (por tensiones entre diferentes grupos de inmigrantes y el cambio generacional gracias al cual los jóvenes no sentían un vínculo tan fuerte a la narrativa sionista como sus padres) de un relato nacional significativo y unificador. Esto es reconocido por Ben Gurion que, frente a las críticas de carácter legal alrededor de la irregularidad del secuestro de Eichmann en Argentina, se refirió a su utilidad “para que la juventud israelí que creció y fue educada después del Holocausto pueda saber y recordar” (Sznajder, 2007:37). Por su parte, Tlalim y Yablonka lo enmarcan dentro de los esfuerzos de legitimación del joven Estado hebreo, que mediante el juicio instalaron la noción de que Israel “representa a la totalidad del pueblo judío” y que sólo gracias al país “fue capaz el pueblo judío de juzgar a sus enemigos y asesinos” (2003:20).

1967 – 1973: La victoria y el peligro

Este nuevo período inicia y concluye con enfrentamientos militares, en un contexto de una presencia mucho mayor del Holocausto en la conciencia de la sociedad israelí como consecuencia del Juicio Eichmann. En los días previos y durante la Guerra de los Seis Días, eran muchos desde los medios de comunicación que comparaban la situación vivida con la época de Hitler y planteaban las posibilidades de que la experiencia de soberanía judía concluyera luego de 19 años en un genocidio similar al que había constituido quizás su episodio constituyente. Como relata quien era en esa época un joven soldado:

“La gente creía que seríamos exterminados si perdíamos la guerra. Nosotros recibimos la idea – la heredamos – de los campos de concentración. Es una idea concreta para cualquiera que se

haya criado en Israel, incluso quien no experimentó personalmente la persecución de Hitler. El genocidio es una posibilidad real. Existen los medios para hacerlo. Esa es la lección de las cámaras de gas. La existencia judía en Israel no es todavía incuestionable.” (Deutsch, 1971:160), citado en Cebulski, 2007:8)

Si las acciones del presidente egipcio Nasser evocaban a muchos la memoria de Hitler, la victoria aplastante sobre los ejércitos de los países vecinos marcó una continuidad con la narrativa de victoria ligada al espíritu heroico de los combatientes de los guetos.

La sensación de victoria y de seguridad tendría un final brusco en la Guerra de Iom Kipur de 1973, donde Israel fue atacada de forma sorpresiva. El miedo al fin de Israel nuevamente impactaría la opinión pública, en un enfrentamiento que fue finalmente ganado por Israel pero que tuvo un alto costo humano y material. Como establece Ofer, este episodio demostró a los ojos de israelíes que “Israel aún se enfrentaba a peligro existencial” (2009:7)

1973 – Actualidad: *Holocausto, referencia del pasado y potencial del presente*

Pasando este período formativo de la construcción de un relato oficial del Holocausto, podemos realizar un último repaso histórico antes de analizar con mayor detalle el discurso israelí sobre el Holocausto en nuestros días.

En estos más de 40 años, la sociedad israelí atravesó una serie de profundas transformaciones, incluyendo el recambio generacional, la pérdida de la hegemonía política de la centroizquierda y profundos impactos demográficos vinculados a la absorción de oleadas migratorias, que llevaron a cambios poblacionales y culturales (Resnik, 1999).

Resnik observa que los episodios de pánico vividos durante la Guerra de Iom Kipur amenazaron con derribar los cimientos de la ideología nacional israelí. Dudas sobre el sentido del ser israelí, el derecho del pueblo judío a la Tierra de Israel y si era seguro o conveniente permanecer en el país se generaron entre la población, especialmente entre la juventud. Se volvía necesaria una reforma educativa y cultural que reforzara la identidad nacional y la narrativa del derecho y necesidad del pueblo judío sobre la Tierra de Israel. Se construye entonces la idea de que Israel es la única garantía para la irrepeticion del Holocausto, y que todo costo militar israelí (como el de la guerra recientemente vivida) era justificable frente al potencial siempre presente de un nuevo genocidio.

A lo largo de este período, una serie de episodios son dignos de mencionar vinculados a la evocación del Holocausto en el discurso público.

Durante la Guerra del Líbano de 1982, el Primer Ministro Menajem Beguin justificó el avance militar en estos términos frente a los miembros de su gabinete: “Ustedes saben lo que hice y lo que todos hicimos para evitar la guerra y la pérdida de vida. Pero así es nuestro destino en

Israel. No hay otro camino más que luchar con entrega. Créanme, la alternativa es Treblinka, y nosotros decidimos que no habrá más Treblinkas.” (Noar 1986, p. 47, citado en Cebulski, 1999:9). El mismo Beguin, a raíz de las críticas internas e internacionales que suscitó la masacre de Sabra y Shatila en el marco de la misma guerra (en septiembre de 1982), respondió que después del Holocausto nadie en el mundo tenía el derecho de predicar lecciones morales a Israel (Cebulski, 1999:4).

En la década de 1990, el proceso de paz iniciado por el Primer Ministro Itzjak Rabin despertó la oposición feroz de la derecha israelí. Como parte de la campaña de incitación a la violencia y desprestigio de Rabin, en la que participaron rabinos y líderes de la oposición, se colocaron en la vía pública carteles en las manifestaciones opositoras que retrataban a Rabin con uniforme de la SS. El efecto emocional del fotomontaje se conjugó con las imágenes que señalaban a Rabin como traidor y que calificaban a su gobierno como un “gobierno de sangre” en un proceso que culminó con el asesinato de Rabin a manos de un extremista judío israelí, Igal Amir.³

Durante el proceso de desconexión de la Franja de Gaza en el 2005, colonos israelíes realizaron una manifestación luciendo Estrellas de David naranjas, transmitiendo el mensaje de que eran parte de una persecución antijudía por el mismísimo gobierno de Israel.⁴ El acto de vestir a niños con uniformes de campo de concentración y estrellas de David amarillas fue recreado en los últimos años en manifestaciones de la ultraortodoxia israelí, al calor de los debates sobre el reclutamiento forzoso al Ejército de Israel de sus jóvenes, que sectores laicos y ortodoxos sionistas consideraban un acto de “igualdad en la carga nacional”.⁵ Paradójicamente, luego de numerosas situaciones en las que la izquierda israelí calificó de nazi propuestas de la derecha en los últimos años (incluyendo la exigencia de que los árabes realicen un juramento de lealtad al Estado, planes de transferencia de población árabe a otros países, planes de reasentamiento de la población beduina del sur del país, un proyecto que prohibía la enseñanza de la Nakba entre la población árabe, entre otras) los partidos de derecha israelíes sancionaron una ley que prohíbe utilizar el calificativo de nazi a otro israelí. De esta forma, este sector ilegalizó un recurso que durante décadas había empleado para referirse a la izquierda.⁶

³ Thousands gather in Israel to mark Rabin killing. USA Today, 11/08/2008.

http://usatoday30.usatoday.com/news/world/2008-11-08-305576066_x.htm

⁴ Settlers compare Gaza pullout to Holocaust. NBC News, 12/21/2004.

http://www.nbcnews.com/id/6741231/ns/world_news/t/settlers-compare-gaza-pullout-holocaust/#.VDNZMvmSzCs

⁵ Israeli Ultra-Orthodox Jews dress up as concentration camp victims in protest, drawing sharp criticism.

NY Daily News, 1/01/2012. <http://www.nydailynews.com/news/national/israeli-ultra-orthodox-jews-dress-concentration-camp-victims-protest-drawing-sharp-criticism-article-1.999534>

⁶ “Nazi” is a bad word. Banning it in Israel would be worse. New Republic, 16/01/2014.

<http://www.newrepublic.com/article/116247/israels-nazi-ban-would-be-big-mistake>

La utilización recurrente del Holocausto como figura retórica en los debates nos evidencia una presencia importante del tema en la conciencia colectiva israelí y la carga simbólica y emocional que se le adjudica al proceso genocida. Al respecto, un artículo publicado en enero de este año en el matutino israelí Haaretz califica esta situación como evidencia de que la sociedad israelí “manifiesta síntomas post-traumáticos debido al holocausto, el cual es sin dudas el trauma formativo del pueblo judío en tiempos modernos”.⁷

En los siguientes apartados nos referiremos específicamente a los términos en los que vemos expresada esa memoria del Holocausto y sus consecuencias en la identidad israelí y judía actual. A tal fin, nos enfocaremos en temas centrales observados y repetidos por diferentes autores a partir del análisis de textos, junto a documentos históricos y lo complementaremos con el registro filmico de las últimas ceremonias oficiales de recordación del Holocausto en Israel y otras ceremonias de recordación vinculadas. Las traducciones de los discursos y de los sucesos detallados en dichas ceremonias son de nuestra autoría.

⁷ The 'Nazi law' and the Rabin murder. Haaretz, 31/01/2014. <http://www.haaretz.com/opinion/.premium-1.571694>

Realización simbólica del Holocausto en el discurso público israelí actual

El Holocausto como evento único en la historia

Según Feierstein (2007), existe una lectura sobre el genocidio nazi marcada por la idea de *uniqueness*, término que puede comprenderse como el postulado de la imposibilidad de comparar el genocidio nazi sobre el pueblo judío con cualquier otro proceso social contemporáneo. Esta lógica comprende el Holocausto judío no en términos de su singularidad histórica (singularidad que acompaña a todo hecho único e irrepetible, sea cual sea) sino en términos de exclusividad. De esta forma se instala una visión hegemónica, donde ningún genocidio es comparable (siquiera en términos teóricos) a este genocidio en particular.

Las justificaciones de esta “exclusividad”, para el caso del Holocausto, oscilan en argumentos que remiten a cuestiones cuantitativas (“nunca hubo tantos muertos”), argumentos que remiten a los métodos innovadores de este genocidio (tecnologías y maquinaria de la muerte) y argumentos fundados en la intencionalidad de aniquilamiento del pueblo judío en su totalidad (Feierstein, 2007).

De todos estos argumentos, algunos resultan fácilmente criticables. Lo importante es que todos ellos coinciden en su objetivo: justificar políticamente la unicidad del genocidio nazi con respecto a otros genocidios. Esto lleva, consciente o inconscientemente, a que se vuelva ilegítimo intentar comparar este hecho con otros, y, de algún modo, se niega cualquier otro genocidio o “se acusa de negacionista del genocidio único a quien intente el análisis comparativo, desdibujando esta uniqueness hacia una *onlyness* egocéntrica” (Feierstein, 2007:153).

Podemos encontrar evidencias del rol hegemónico que ocupa este tipo de formación discursiva en el discurso público israelí y sus usos simbólicos a través de los siguientes fragmentos de intervenciones en ceremonias oficiales del Holocausto:

“Así hicieron los dirigentes occidentales: vieron la retórica asesina de los nazis como algo al servicio de la política interna alemana; negaron la capacidad militar de los nazis, viéndola como el resultado de la voluntad natural de un pueblo orgulloso a la que hay que adaptarse; la verdad era clara pero encerrada en una burbuja de ilusiones. Esa burbuja explotó con el ataque relámpago de los nazis a Europa... El peso de las ilusiones y del optimismo fue muy pesado: cuando finalmente actuaron los líderes occidentales, sus pueblos pagaron un terrible costo: la Segunda Guerra Mundial costó la vida no de 16 millones de personas (el número de víctimas de la I Guerra Mundial) sino de 60 millones, entre ellos un tercio de nuestro pueblo que fueron asesinados a manos de la bestia nazi. Ciudadanos de Israel, hermanos y hermanas, ¿acaso el mundo aprendió la lección de los errores del pasado?”

– Primer Ministro Biniamin Netanyahu en el acto anual de Iom Hazikarón Lashoá velagvurá (Día de Recordación del Holocausto y el Heroísmo), Yad Vashem, 2013

Otro ejemplo de este recurso está presente en el plano del lenguaje, en la disyuntiva por el uso del término “Holocausto” o “Shoá” fuera de Israel para referirse al genocidio nazi perpetrado sobre los 6 millones de judíos de Europa.

La palabra Holocausto, de origen griego, significa “ofrenda de sacrificio totalmente quemada”, en el sentido de un sacrificio o destrucción totales (de *holos* “completamente” y *kaustos* “quemado”) y tiene su equivalente en otras lenguas, como el inglés *Holocaust*. Su similar en hebreo es “Ha-Shoá” o Shoá, es decir “La catástrofe” (Sznajder, 2007), que es utilizado y preferido como la forma en la que comunidades judías del mundo se refieren al proceso genocida. El autor explica que el uso de un término particularista como Shoá en todo el mundo puede ser entendido como una práctica de etnificación lingüística, que responde al interés de satisfacer a aquellos que buscan mantener la posesión exclusiva de “Su” Holocausto y diferenciarse así del término universalista [holocausto, o genocidio nazi] que no se relaciona específicamente con el pueblo judío” (Sznajder, 2007).

Este ejemplo pone en evidencia que, en el afán de diferenciarse, particularizar el evento a través de su nombre solamente aporta a una noción exclusivista y refuerza, consciente o inconscientemente, el discurso de la unicidad del Holocausto.

Si nos remitimos a los discursos políticos, el término israelí “Shoá” se utiliza en las ceremonias oficiales para referirse a 6 millones de víctimas judías, no a los 11 millones de asesinados por el nazismo o a los muertos durante la Segunda Guerra Mundial (incluyendo guerras). Esta particularización puede entenderse a la par de los operativos y los usos del Holocausto con fines políticos e ideológicos. Sin negarlo, pero tampoco sin aclararlo, el discurso pareciera reducir los hechos como si solo le hubiesen pasado a los judíos, minimizando a las múltiples poblaciones perseguidas durante la guerra, los asesinados por razones políticas y todo perseguido por el nazismo que no fuera judío. Profundizaremos sobre este punto en el siguiente apartado.

Particularismo versus universalismo

En su obra "Los abusos de la memoria" Todorov (2000) distingue entre dos formas de recordar: la forma literal y la forma ejemplar. A través de esta diferenciación es posible entender su noción de “usos” de la de “abusos” de la memoria a partir de un hecho traumático en el pasado, en este caso, el Holocausto.

Como ya explicamos anteriormente, diversos autores nos explican que los hechos del pasado (los hechos traumáticos principalmente) son retomados en el presente de formas diversas. Según Todorov el acontecimiento recuperado puede ser leído y rememorado de forma literal. Esta forma, como su nombre lo indica, recupera lo literal, lo particular, lo específico, y es así que

el evento permanece intransitivo, es único e irrepetible. Sumado a ello, el que rememora establece una línea de continuidad entre el pasado y el presente. Se identifica con aquello del pasado extendiendo el trauma inicial a los procesos posteriores, hasta que ese trauma lo persigue durante toda la existencia.

La memoria ejemplar, por su parte, sin negar la singularidad del suceso, propone utilizar esa memoria recuperada desde una categoría más universal. Se recupera el recuerdo y se utiliza como modelo para la comprensión de situaciones nuevas, extrayendo del mismo una lección, un punto de partida para la acción en el presente. Todorov concluye: “Se podrá decir entonces, en una primera aproximación, que la memoria literal, sobre todo si es llevada al extremo, es portadora de riesgos, mientras que la memoria ejemplar es potencialmente liberadora” (Todorov, 2000:31).

El uso literal de la memoria, para entender el caso del Holocausto, es aquel que convierte en insuperable el acontecimiento. Se remite a él de forma tal que somete al presente a la lógica del pasado. En vez de aprovechar el presente para aprender las lecciones de las injusticias sufridas “y separarse del yo para ir hacia el otro”, la memoria literal aplica los esquemas del pasado para juzgar el presente, y no para comprenderlo.

El dolor y el trauma tienen un rol notable en este tipo de construcción de la memoria. Vale aclarar que Todorov no cuestiona el derecho a recordar el pasado y recuperarlo en el presente, pero eso no significa que se debe “erigir un culto a la memoria por la memoria (porque) sacralizar la memoria es otro modo de hacerla estéril.” (Todorov, 2000:33). Rememorar el pasado y hacer duelo por los muertos no debe impedir prestar atención a las problemáticas de la actualidad o justificar actos en el presente a partir de (y en nombre de) los sufrimientos del pasado.

Este uso problemático de la memoria traído por Todorov puede vincularse directamente con la tendencia en Israel y en la historiografía establecida del holocausto por tratar este evento como sin paralelos en la historia, o por presentar la unicidad (uniqueness) del Holocausto. Si el evento es único e incomparable, perdemos la posibilidad de extraer de él lecciones que nos sirvan como marco de evaluación y de acción para futuros eventos de similar naturaleza.

Considerar el Holocausto un evento único en la historia es, según Finkelstein, consecuencia del surgimiento de una nueva forma de pensar este proceso propia del período posterior a la Guerra de 1967. “En su nivel más básico” argumenta el autor, “todo evento histórico es único, al menos en virtud del tiempo y ubicación, y cada evento histórico porta rasgos distintivos así como características en común con otros eventos históricos” (2000:24). Imposibilitar la comparación nubla las posibilidades de desarrollar un marco interpretativo vinculado a otros procesos sociales y el conocimiento adquirido de las ciencias sociales. ¿Cuál es entonces el propósito de sostener este principio que dificulta la comprensión? Quizás, justamente ese: dificultar la posibilidad de interpretarlo y favorecer las visiones que simplifican lo acontecido

desde la irracionalidad o desde un simple “mal absoluto”. Otra interpretación de este fenómeno se vincula a una conclusión que se desprende de la idea del holocausto como el mayor crimen de la historia: sus víctimas serán entonces las mayores víctimas de la historia.

“En este día, digo en nombre del pueblo judío a todos aquellos que nos quisieron destruir, que nos quieren destruir: no lo consiguieron y no lo conseguirán. El Estado de Israel es más fuerte que nunca: un Estado que busca la paz con sus vecinos, que tiene en su interior una voluntad de hierro de garantizar nuestro futuro. “He aquí el pueblo que como león se levantará” (Números 23:24) “Y Judá morará segura” (Jeremías 33:16)

– Primer Ministro Biniamin Netanyahu en el acto anual de Iom Hazikarón Lashoá velagvurá (Día de Recordación del Holocausto y el Heroísmo), Yad Vashem, 2014

Para poder pensar el Holocausto en términos exclusivamente judíos requiere también definir la persecución, leyes raciales y maquinaria de exterminio en base a la judeidad de las víctimas. Para esto, será relevante desestimar la relevancia de las numerosas otras minorías perseguidas por el nazismo. Se sostiene entonces la idea de que los judíos fueron asesinados “por el mero hecho de ser judíos” (Feierstein, 2007:241). Esto implica desconocer la importancia de una tradición judía de autonomía identitaria que resulta perturbante para un régimen como el nazi que, en palabras de Feierstein, se caracterizó por una “asfixiante heteronomía”. Esta característica de los judíos europeos era a su vez compartida con otra minoría nacional perseguida, los gitanos, así como con minorías sexuales y otros grupos víctimas del genocidio nazi. Suponer que existe sólo un componente “racial” en la persecución antijudía del nazismo es, por un lado, creer la versión oficial según dictaminó el nazismo en sus expresiones públicas. Pero es, por otro lado, insertarse dentro de una lectura basada en la insensatez, en un odio patológico a partir del cual es muy difícil realizar un análisis problematizador de lo ocurrido que tenga en consideración el contexto específico del surgimiento del nazismo en el seno de la sociedad europea de la década de 1930 y los antecedentes ideológicos de los cuales tomó inspiración y con los cuales interactuó. En palabras de quizás el más famoso sobreviviente del Holocausto y representante de esta visión, Elie Wiesel: “En una época pensaba que el antisemitismo había terminado; hoy para mí es claro que probablemente jamás termine. Puede debilitarse a veces, pero continuará existiendo, porque en diferentes países no hay vergüenza en ser antisemita. Debemos recordar que el antisemitismo llevó a Auschwitz. Sin antisemitismo no existiría Auschwitz.”⁸

⁸ Ynet News, Elie Wiesel: People are no longer ashamed to be anti-Semites. 01/28/14.
<http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4481912,00.html>

La combinación de los dos últimos apartados deja como resultado la posibilidad de ubicar al pueblo judío en el lugar de víctima máxima, única o por excelencia de la experiencia nazi. Tzvetan Todorov se refiere a los efectos de la victimización al afirmar que quien sufrió un evento traumático en el pasado vinculado a la persecución, hace uso de ese pasado con el fin de quedar “liberado” de toda responsabilidad por sus actos en el presente. Como explica el autor, Israel contaría con un “crédito inagotable” de responsabilidad y una eterna legitimación de sus actos en el presente, fundada, repetidamente, en el discurso eterno de la persecución judía.

"Damas y caballeros, en cada generación se levantan para destruirnos. En cada generación, debe verse el hombre como si hubiese sobrevivido el Holocausto y hubiese construido el Estado. En cada generación, debemos garantizar que no existirá otro Holocausto. En la generación del Holocausto, no se pudo evitar la destrucción. Muchos no vieron la amenaza a tiempo, y cuando la identificaron ya era demasiado tarde... El odio a los judíos que llegó a su cúspide en el nazismo, la debilidad de los judíos en la Diáspora y la indiferencia de las naciones se unieron y llevaron al Holocausto."

– Primer Ministro Biniamin Netanyahu en el acto anual de Iom Hazikarón Lashoá velagvurá (Día de Recordación del Holocausto y el Heroísmo), Yad Vashem, 2013

La sacralización de la memoria y el mandato de recordar

Como señala Yosef Haim Yerushalmi, la memoria siempre ha ocupado un rol central en la cultura y la identidad judía. Desde la obligación bíblica de recordar (junto a su complemento, la prohibición de olvidar) episodios tanto religiosos, alegres y tristes, a la recordación de matanzas y persecuciones antijudías, el pueblo judío podría ser considerado, además del “pueblo del libro”, también el “pueblo de la memoria”. Baer, sostiene por su parte, que esta memoria tan arraigada en la cultura judía sentó las bases para los modos de recordación y esquemas de interpretación de lo sucedido en el Holocausto (2006:46-47). Cuando culminó el genocidio nazi, los judíos del mundo poseían ya un repertorio de ritos y tradiciones específicamente vinculadas al luto y a la memoria del dolor. Esto es facilitado por el hecho de que la memoria judía se instrumenta en base a un esquema arquetípico, que instrumenta su interpretación en la forma de una repetición histórica: en las palabras del escritor idish Isaac Bashevis Singer, “cada generación tuvo sus faraones, sus Hamans y sus Chmielnickis...ahora fue Hitler” (Baer, 2006:48) El mandato de mantener viva la memoria colectiva judía se basa en arquetipos de exilio, martirio, destrucción y redención, utilizados reiteradamente por cronistas y poetas desde las fuentes bíblicas hasta la actualidad que, en tanto arquetipos, funcionan a la vez con una mirada al pasado pero también como admonición al futuro.

El caso del genocidio nazi no es una excepción. Para comprender lo sucedido, judíos de diferentes orígenes y cosmovisiones aplicaron mismos conceptos que habían utilizado para referirse al pasado, conceptos arraigados en las fuentes y en una concepción metafísica y teológica: *jurbán* (destrucción, un término empleado en un comienzo en el lugar del hoy más popularizado *Shoá*), *akedá* (sacrificio, una referencia al episodio bíblico del sacrificio de Isaac) y *kidush hashem* (martirio en nombre de Dios). Al hacerlo, “se la coloca afuera del tiempo y del espacio histórico, se la expulsa a los confines del infierno, de la barbarie, de la psicopatía de las masas y de la irracionalidad. Se le sustrae, en fin, su dimensión más aterradora, su dimensión humana” (Herszkowich y Kitzis, 2004:184). A pesar de la ya mencionada diferenciación particularista en el uso del término Shoá, tanto la palabra “Holocausto” y “Shoá” tienen un elemento en común que se deriva de esta concepción metafísica: la alusión que hacen a las ofrendas rituales de la tradición judía. (Herszkowich y Kitzis, 2004:185)

Pero a diferencia de otros episodios anteriores, la memoria del Holocausto estuvo marcada de forma particular por la técnica del registro documental, desde el archivo *Oneg Shabat* creado por Emanuel Ringelblum durante el proceso los esfuerzos actuales del Museo Yad Vashem por registrar toda la información posible sobre las víctimas con pretensiones de llegar a la totalidad, entre otros ejemplos.

La documentación, traducción, difusión y enseñanza de los hechos acontecidos como imperativo moral está presente en todas las plasmaciones de la memoria judía del Holocausto. En cuanto a las formas de conmemoración, se puede identificar una vocación litúrgica y conmemorativa en las expresiones de este tipo de memoria. La voluntad de recolectar información y conmemorar adquiere así un sentido religioso moderno, como se ve por los habituales usos de elementos litúrgicos como *El Maalé Rajamim* e *Izkor*, tanto en Israel como en la Diáspora, frente a la imposibilidad de conocer la fecha exacta de muchos de los asesinatos, la falta de tumbas y la lejanía de los sitios de recordación, y la pérdida en algunos casos de familias completas (que habitualmente estarían a cargo de recordar a sus muertos en la tradición judía). En palabras de Shlomo Ben Ami: “La Shoá convirtió [a los israelíes] en los guardianes de la memoria judía, en los herederos de la mayor tragedia imaginable” (Zertal, 2010:14)

“Estamos aquí en la puerta del lugar más terrible de la Tierra. esta delegación del Parlamento israelí junto a sobrevivientes del Holocausto que estuvieron acá y sobrevivieron, sirve para reforzar el compromiso del Estado de Israel por la seguridad de todo el pueblo judío. Está prohibido permitir que se olvide el Holocausto, y este viaje es un esfuerzo más para garantizar que el Holocausto sea recordado y educado durante las próximas generaciones.”

- Iariv Levin, líder del bloque parlamentario oficialista israelí, durante la visita de parlamentarios para el Día Internacional del Holocausto, enero del 2014

El mandato de recordar el Holocausto tiene sus expresiones prácticas no sólo en las ceremonias, sino también en la currícula educativa, monumentos nacionales, el programa educativo del servicio militar obligatorio y los viajes escolares a Polonia y al Museo Yad Vashem, entre otras expresiones.

Como ya fue dicho anteriormente, debemos diferenciar en la tarea de la memoria su objetivo manifiesto (recordar el pasado) con su utilidad funcional (actuar en el presente en base a ese pasado) (Feierstein, 2012:112). Recordar no es tarea inocente, y debemos indagar sobre los motivos por los cuales una entidad estatal llama a recordar (y para ello emplea importantes presupuestos y esfuerzos en la llegada a la población).

Si hay ciertas lecciones ya seleccionadas con fines ideológicos para aprender de la experiencia del Holocausto, el mandato de recordar cumple entonces la función de asegurar la internacionalización de esas lecciones entre los integrantes del pueblo judío y el mundo, particularmente a medida que el tiempo y el recambio generacional alejan a los jóvenes de lo sucedido y se cuenta cada vez menos con sobrevivientes vivos que puedan proporcionar su testimonio. Las consecuencias pueden ser de gran impacto en un Estado cuya narrativa nacional se fundamenta en parte por lo sucedido durante el nazismo. Como afirma Cebulski: “En décadas recientes, hubo un debilitamiento notable de la ideología sionista en Israel a causa de la globalización y americanización gradual de la sociedad israelí. Al mismo tiempo, la creciente conciencia individual y colectiva y rememoración sobre el holocausto se vuelve más central en la identidad israelí.” (Cebulski:11). Esta frase, que puede parecer a simple vista una contradicción, en realidad refleja una relación de causa y consecuencia. A medida que el pensamiento nacionalista israelí se debilita a la par de procesos sociales que transcurren en todo el mundo, fortalecer la difusión de la lectura específica del holocausto promovida desde Israel a través de este mandato de recordar es una forma de arraigar a la población al Estado. En palabras de Baer: “El actual despertar memorístico no es sino una problematización de la amnesia en un mundo globalizado, una reacción defensiva a la aceleración de los cambios sociales y a la vida desposeída de anclajes y raíces” (2006: 27).

En un mundo que atraviesa procesos de desaparición, fragmentación y reorganización de las identidades grupales, el ejercido y repetido mandato a recordar el Holocausto que se basa tanto en una tradición judía histórica como en las modernas técnicas de documentación y musealización, la combinación de un aura religiosa y ritual que le proporciona sacralidad con un nacionalismo que es de hecho moderno, cumplen una función educativa e identitaria dentro de la población que cumple la función de arraigar a la población a una idea nacional e internalizar una narrativa particular sobre lo sucedido, con efectos sobre la forma en la que los individuos se vinculan con su identidad judía e israelí y actúan en base a ella. En estas breves líneas y en las anteriores hay aquí una hipótesis preliminar: que la memoria específica del Holocausto que se elaboró en el Estado de Israel y se expandió en las comunidades judías del mundo (y, hasta cierto punto, entre población no judía del mundo occidental) no es un proceso totalmente

espontáneo, sino que hay cierta racionalidad estatal que logró establecer una visión hegemónica en base a objetivos premeditados. En esta línea, en el análisis de Finkelstein se apunta a la emergencia de las "políticas de la identidad" y de una "cultura de la victimización" a partir de la cual las identidades "se fundamentan en una historia particular de opresión; los judíos, por su parte, buscaron su propia identidad étnica en el Holocausto" (2000:16). Desde esta perspectiva, se puede pensar en los efectos de este mandato a recordar como la perpetuación de un relato victimizante que sirve para reforzar la identidad colectiva, con una fuerza que le permite trascender como estrategia a través del tiempo.

El heroísmo y el sabra contra el judío diaspórico: destrucción y renacimiento

Como señalan Herszkowich y Kitzis (2004), la memoria que se construyó en Israel sobre el heroísmo judío durante el Holocausto convertía la figura del combatiente de los guetos, el insurrecto de los campos y el partisano en los bosques en la personificación del espíritu del sionismo, ignorando inclusive el hecho de que muchos de los involucrados en la resistencia armada eran miembros del Bund o comunistas, o que la mayoría de los jóvenes afiliados al movimiento sionista no habían sido parte activa de la insurrección.

La valorización del combatiente en el Holocausto identificándolo con la actitud activa del sionismo entendida como el pueblo judío tomando las riendas de la historia funciona bajo la forma de una fuerte antinomia: Galut (exilio) y Sion (Israel). Citando a Herszkowich y Kitzis, "si la imagen del judío emergente, re-nacido, hombre nuevo hebreo era la del luchador, la de aquel que vendía cara su vida, el judío del *galut* (exilio) había sido, entonces, aquel que arrastraba sobre sus encorvados hombros siglos de persecuciones, expulsiones y matanzas a las que sólo había podido enfrentar con una judía resignación". (p. 177)

Numerosos intelectuales y artistas han señalado la "injusticia histórica" y la transgresión de la historia que esto significa. El poeta israelí Natan Alterman criticó la visión que retrata a la Diáspora judía como "una masa oscura e implorante de poblaciones ciegas y engañadas, atrapadas en una trampa sin salida, condenadas a la masacre, que se aferraban desesperadamente a los últimos vestigios de energía pero perdían, en esta lucha por la supervivencia, cuanto les quedaba de humanidad, dignidad y orgullo, complaciendo así los deseos de sus asesinos". (Zertal, 2010:67) Por su parte, Bruno Bettelheim afirma: "cuanto más insistamos en esos pocos [es decir, a quienes se rebelaron], mayor es la injusticia que haremos al recuerdo de los millones que murieron asesinados, que se entregaron sin devolver los golpes, porque con ello les negamos la única cosa que hasta el último momento fue suya y nada más que suya: su destino" (Herszkowich y Kitzis, 2004:178). Desde una visión alternativa, podemos mencionar al poeta Jaim Guri, quien en su poema "Resistencia" (1985) escribió que "Resistió quien consiguió un trozo de pan / Resistió quien dio clases a escondidas / Resistió quien escribió y distribuyó un diario clandestino poniendo fin a falsas ilusiones / Resistió quien introdujo

secretamente un *Sefer Torá*.... Resistió quien sobrevivió.” Desde esta visión opuesta, Guri interpretaba que cualquier acto de rebeldía y esfuerzo por mantener la propia identidad frente a la opresión era una forma de rebeldía, inclusive el mero hecho de haber sobrevivido frente a la adversidad. Sobre el final de su poema, Guri menciona “Resistió quien combatió armado en las calles de ciudades, montañas y bosques / Resistió quien se rebeló en los campos de exterminio / Resistió quien se rebeló en los ghettos, entre muros caídos, en la revuelta más destituida de esperanzas que supo alguna vez el ser humano.”⁹

A diferencia de aquella primera época en la cual se evitaba el debate público sobre los acontecimientos en Europa, el pasado trágico del judaísmo europeo ahora vuelve a evocarse, y viene acompañado por comparaciones y contrastes entre el espíritu revolucionario de los jóvenes que se rebelaron (a menudo representados como sionistas) frente a las masas de judíos pasivos que fueron “como ovejas al matadero”.

"Hoy homenajeamos su heroísmo [el de los combatientes del Gueto de Varsovia] con nuestras banderas nacionales que ondean al aire libre. Ellas son banderas de esplendor, no sólo de agonía. Porque hay una línea directa entre las manifestaciones de resistencia en los guetos, en los campos y en los bosques y el nacimiento y el heroísmo del Estado de Israel. Una línea de honor personal, de independencia renovada, de responsabilidad mutua, de santificación de Dios [kidush Hashem]."

– Ex Presidente de Israel Shimon Peres en el acto anual de Iom Hazikarón Lashoá velagvurá (Día de Recordación del Holocausto y el Heroísmo), Yad Vashem, 2013

Dalia Ofer hace notar esta narrativa antinómica, destacando que desde su origen en la década de 1950, esta narrativa es un llamado a la acción y a la vigilancia ante una amenaza existencial de una repetición de un holocausto contra los judíos.

Un elemento que contribuye a la asociación de la destrucción del Holocausto con el renacimiento nacional representado por la fundación de Israel se vincula con el calendario oficial sancionado legalmente en Israel. Al comienzo de este trabajo, detallamos la forma en la que, en 1951, fue establecido el 27 de Nisan como el Día de Recordación a la Shoá y al Heroísmo. A esta conmemoración, detallada y reformada posteriormente mediante leyes de 1959 y 1961, se le sumó también el “Día de Recordación a los Caídos del Ejército de Israel” (*Iom Hazikaron*) establecido una semana después del Día del Holocausto y del Heroísmo, el 4 de Iyar, el día antes de la fecha que conmemora la fundación del Estado de Israel, *Iom Haatzmaut* (Día de Independencia). La combinación de las tres fechas conmemorativas genera un período de

⁹ El poema en su totalidad está disponible en Internet:
http://www.bamah.org/merkaz/jomer_on_line/shoa_resistencia.pdf

una semana de conmemoraciones de fuerte impacto emocional y que evocan tristeza y sacrificio, culminando en un gran evento festivo: el Día de Independencia, cuando ya se pasó el período reflexivo y podemos regocijarnos por la recompensa de los dos grandes sacrificios nacionales. Los dos días que se refieren a las pérdidas humanas, Iom Hashoá e Iom Hazikarón, son inclusive conmemorados de forma similar, al ser ambos marcados por una sirena que suena en todo el país y que convoca a detenerse e iniciar un silencio respetuoso. Se despliega así un calendario moderno integrado al antiguo calendario hebreo, que llama a emociones e imágenes nacionales vinculadas a la narrativa nacional. En palabras de Ofer: “La ambivalencia hacia el Holocausto se manifiesta en numerosas formas. Desde una perspectiva lingüística, tiene su expresión en los elementos contrastantes encontrados en las frases *Shoá uTkumá* (Holocausto y renacimiento) y *Jurbán uGueulá* (Destrucción y redención) (2004:396). El símbolo máximo de esta visión será quizás la rebelión del Gueto de Varsovia, evento que le dio fecha a la conmemoración oficial del Día de Recordación del Holocausto:

“En las profundidades de la oscuridad, sucedió un gran cambio en el destino judío. En los campos de muerte y en los guetos, en el gueto de Varsovia que estaba siendo destruido, cambió la historia judía: allí se alzó de nuevo la resistencia judía. Allí se irguió nuevamente el espíritu macabeo. En una degeneración que no había conocido la humanidad, sostuvieron jóvenes judíos la resistencia y el heroísmo judío, y se lanzaron en la guerra contra la bestia nazi... Pocos contra muchos. Revólveres contra tanques. Casi un mes. El espíritu de los macabeos en concreto. Cinco años después, con el mismo espíritu, pocos contra muchos, los soldados del Ejército de Israel (y, entre ellos, muchos sobrevivientes del Holocausto), lucharon contra ejércitos árabes que querían aniquilar al joven Estado de Israel, entre ellos, a los sobrevivientes de la persecución. El renacimiento judío se vincula completamente, en la convicción y en la capacidad judía de luchar con todas sus fuerzas contra quienes quieren su muerte. La preparación y la determinación de defendernos a nosotros mismos. Ellas posibilitaron la construcción de la empresa sionista, y ellas garantizaron la existencia de nuestro pueblo y nuestro futuro”

– Primer Ministro Biniamin Netanyahu en el acto anual de Iom Hazikarón Lashoá velagvurá (Día de Recordación del Holocausto y el Heroísmo), Yad Vashem, 2013

Según Herszkowich y Kitzis, desde el juicio a Eichmann en 1961, la narrativa sugiere “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” (2004:176). Debe notarse el uso de la expresión “pocos contra muchos” para referirse tanto a los rebeldes del gueto de 1943 como a quienes lucharon en la Guerra de Independencia de Israel de 1948. Quizás de la forma más gráfica posible, la imagen ubicada en la tapa del presente trabajo, publicada en las redes sociales oficiales del Ejército de Defensa de Israel, nos retrata este contraste de forma eficiente:

en una misma fila, en blanco y negro, prisioneros de un campo de concentración se mantienen como pueden, agarrados los unos a los otros, mirando el piso, débiles, en una imagen conocida vinculada a la humillación y opresión; junto a ellos, soldados a color, orgullosos y erguidos junto a sus armas aparecen triunfantes en la foto, en un marcado contraste. Los soldados parecen estar, a la vez, marcando el final de la historia como una victoria del pueblo judío mientras que se mantienen en una actitud protectora, como garantes de que el holocausto no se repita. El texto, contundente, sella la narrativa: “Nunca más: ahora podemos dar la batalla”.

En las palabras de Shlomo Ben-Ami en su prólogo a la obra de Zertal, “Israel se define, pues, en torno a la Shoá de una forma muy peculiar. Por una parte es la heredera de las víctimas, pero al mismo tiempo es su acusación. Pues para enfatizar los valores del “nuevo hombre” de la revolución sionista, el hombre del israelismo combatiente y heroico, el de la guerra de los pocos contra el océano árabe, los israelíes se veían obligados a ser condescendientes hacia aquellos millones de judíos 'que fueron al matadero como borregos', o sea, sin resistir, sin luchar.” (Zertal, 2010:14) La lección aprendida en este caso es un llamado a la preparación física y militar, convirtiéndose en un llamado a permanecer en guardia para que “Nunca Más” ocurra una tragedia al pueblo judío. Veremos un ejemplo de esto en la siguiente cita:

“Hace pocos días, me despedí de un joven vicealmirante que servía en la delegación militar de la oficina del Primer Ministro.... En su ceremonia de despedida, me emocionó mucho cuando me contó de su abuela Jana. Jana es sobreviviente de Auschwitz. Los nazis tatuaron en el brazo de Jana un número que termina en las cifras 78. Y quiso el destino que el número en el documento de identidad que recibió Jana en Israel también terminara en 78. El número de muerte que recibió Jana en el campo de muerte de Auschwitz y el número de vida que recibió en el Estado de Israel. Jana, que nos está mirando, sobrevivió la bestia nazi. Hizo aliá a la Tierra de Israel, su esposo luchó en la Guerra de Independencia y hoy su nieto es oficial en el Ejército de Defensa de Israel, preparando a los generales de nuestro futuro cuya misión es garantizar que estemos aquí por toda la eternidad. En las garras de muerte del Holocausto perecieron 6 millones de judíos. En el Estado de Israel viven hoy, por primera vez desde la fundación del Estado, más de 6 millones de judíos. Ustedes, los ciudadanos del Estado de Israel, ustedes son la evidencia de nuestra victoria. Del infierno del Holocausto subimos a la suma de Sión.”

– Primer Ministro Biniamin Netanyahu en el acto anual de Iom Hazikarón Lashoá velagvurá (Día de Recordación del Holocausto y el Heroísmo), Yad Vashem, 2013

Esta temática estará vinculada a los siguientes dos aspectos del discurso público en Israel sobre el holocausto: por un lado, ver en el Estado judío una necesidad eterna hecha evidente a partir de lo ocurrido en el holocausto y, por otro, realizar un paralelismo entre el nazismo como

enemigo de los judíos del pasado y los enemigos políticos actuales del Estado de Israel (hoy en día, los palestinos e Irán, así como otros vecinos árabes que son evocados mediante este paralelismo con menor frecuencia).

El Holocausto como la evidencia de la justicia del reclamo del pueblo judío a un Estado y a su defensa

El movimiento sionista sostuvo el reclamo de fundar un Estado judío varias décadas antes que el ascenso de Hitler a Alemania. En 1897, Teodoro Herzl convocó en Basilea al Primer Congreso Sionista que se convirtió en la primera concertación organizada para tal fin. Ya antes, el mundo judío había conocido las obras de ideólogos de la creación de un Estado judío, entre los cuales se encuentran León Pinsker y los rabinos Alkalai y Kalischer (Avineri, 2012) Sin embargo, el horror atravesado por el pueblo judío a manos del nazismo le otorgó legitimidad al reclamo judío por un Estado soberano, al punto de que en 1947, la naciente Organización de las Naciones Unidas sancionó positivamente el Plan de Partición de Palestina (que preveía la creación de un Estado judío junto a uno árabe) y, luego de la negativa de los países árabes y de las incipientes organizaciones árabes palestinas frente a la propuesta, el Estado de Israel (declarado unilateralmente frente al fin del Mandato Británico) fue reconocido por las grandes potencias mundiales, incluídos Estados Unidos y la Unión Soviética.

En la Declaración de Independencia de Israel, David Ben Gurión escribió:

“La catástrofe que recientemente azotó al pueblo judío - la masacre de millones de judíos en Europa - fue otra clara demostración de la urgencia por resolver el problema de su falta de hogar, restableciendo en Eretz Israel el Estado Judío, que habrá de abrir las puertas de la patria de par en par a todo judío y conferirle al pueblo judío el status de miembro con igualdad de derechos en la familia de las naciones... Sobrevivientes del holocausto nazi en Europa, como también judíos de otras partes del mundo, continuaron inmigrando a Eretz Israel superando dificultades, restricciones y peligros, y nunca cesaron de exigir su derecho a una vida de dignidad, de libertad y de trabajo en su patria nacional.”¹⁰

Declaración de Independencia de Israel, 14 de Mayo de 1948

Ya en su documento fundacional, el Estado de Israel presentó al Holocausto como una demostración de la necesidad de un Estado judío. Una particularidad interesante de este texto es que, cuando afirma que “sobrevivientes del holocausto nazi en Europa, como también judíos

¹⁰ Extraído del sitio web del Ministerio de Relaciones Exteriores de Israel:
<http://mfa.gov.il/MFA/MFAES/MFAArchive/Pages/La%20Declaracion%20de%20Independencia%20de%20Israel.aspx>

de las naciones...nunca cesaron de exigir su derecho a una vida de dignidad, de libertad y de trabajo en su patria nacional”, apunta a una visión de la historia judía en la cual el sionismo era la visión ideológica única o hegemónica tiempo antes de la sanción de la Declaración. Las múltiples corrientes judías entre las que se cuentan las víctimas y los sobrevivientes del Holocausto (entre ellos, judíos ortodoxos no sionistas, bundistas, comunistas y asimilacionistas) son entonces borradas, retratando una visión homogénea del mundo judío previo y durante al holocausto que no coincide con la realidad.

La idea de la necesidad de un refugio para los judíos que los protegiera físicamente del antisemitismo se encontraba ya desde los escritos de sus principales ideólogos décadas antes de la llega de Hitler al poder. Así escribía en 1882 el médico ruso León Pinsker en su manifiesto en idioma alemán “Autoemancipación”, que daría lugar al movimiento proto-sionista *Jibat Tzion*:

“La judeofobia se ha ido arraigando muy bien entre todos los pueblos con quienes tuvieron contacto los judíos. La judeofobia es una forma de demonopatía (miedo a los demonios), con la diferencia que el fantasma judío ha sido conocido por toda la raza humana... La judeofobia es una aberración psíquica. Como tal, es hereditaria. Y como enfermedad transmitida durante dos mil años, es incurable.” (Autoemancipación, de León Pinsker, citado en Avineri, 2012:117)

En 1896, el padre del sionismo político, Teodoro Herzl, escribió al calor de los episodios del Caso Dreyfuss:

“El problema judío existe dondequiera que vivan los judíos en número apreciable. Donde no existe, es introducido por los judíos inmigrantes. Nos dirigimos, naturalmente, hacia donde no nos persiguen; nuestra aparición provoca las persecuciones. Esto es cierto, y lo seguirá siendo en todas partes hasta que el problema judío no sea resuelto políticamente. Surgirá hasta en países de desarrollo superior; una demostración: Francia... En todas partes hemos tratado honradamente de desaparecer en el seno del pueblo que nos rodeaba, conservando sólo la fe de nuestros padres. No se nos permite en vano fuimos, en todas partes, bravos patriotas como lo fueron los hugonotes, a los que se obligó a emigrar. Si se nos dejara en paz...Pero creo que no se nos dejará en paz.” (El Estado Judío, 1896:29-30)

Escribió en su segundo libro, *Altneuland* (1902):

“Las persecuciones son sociales y económicas. Los comerciantes judíos son boicoteados, los trabajadores judíos mueren de hambre, los profesionales judíos proscriptos – para no mencionar el profundo sufrimiento moral al que fue expuesto el judío sensible a vuelta del siglo.

Resucitaron las calumnias sangrientas, y al mismo tiempo los judíos eran acusados de envenenar la prensa, así como en la Edad Media fueron denunciados como envenenadores de aljibes. Como obreros, los judíos fueron odiados por sus colegas cristianos por hacer descender el nivel de los sueldos. Como comerciantes, tachados de aprovechadores. Fueran ricos o pobres o de la clase media, eran odiados exactamente igual. Fueron criticados por enriquecerse y criticados por gastar el dinero. No podían ni producir ni consumir. Fueron expulsados de cargos públicos. Las cortes de justicia estaban predisuestas contra ellos. Fueron humillados en todos los ámbitos de la vida civil. Y fue quedando claro que, en tales circunstancias, o se convertirían en enemigos mortales de una sociedad que los trató tan injustamente, o deberían buscar un refugio” (Old-New Land, citado en Avineri, 2012:140)

En ambos autores, la solución al problema judío involucraba el establecimiento de un refugio territorial que diera seguridad física a los judíos y los protegiera del antisemitismo como constante en la historia.

Lo sucedido en Europa de los años 1930 y 1940 se convirtió entonces a los ojos de muchos en una triste confirmación de lo vaticinado por el pensamiento sionista. En palabras del periodista israelí Boaz Evron: “la exterminación sirvió como la prueba final de la tesis sionista de que era imposible que el pueblo judío viviera disperso entre las naciones, sin su propio territorio y que la continuidad de su existencia es posible sólo en su propia patria soberana, con un ejército propio”. (1981:17) Finkelstein, opuesto a esta desconfianza en las posibilidades judías de integración en la sociedad, nota una posible paradoja: “El sionismo surgió de la premisa de que la asimilación era una quimera, y que los judíos serían siempre percibidos como extranjeros potencialmente desleales. Para resolver este dilema, los sionistas buscaron establecer una patria para los judíos. La fundación de Israel de hecho exacerbó el problema, al menos para la diáspora judía: le dio a las acusaciones de doble lealtad una expresión institucional” (2000:11).

La idea de actuar frente a los pogroms antes de que existiera una catástrofe más grande se tradujo con posterioridad al Holocausto en la reiterada necesidad de un Estado judío, no sólo para recibir a la gran masa de refugiados y desplazados, sino también como garantía de que no existiera otro Holocausto.

Los ecos de este pensamiento existen y son utilizados al día de hoy, como podremos observar en la siguientes declaración de una reciente conmemoración oficial:

“Israel es un monumento de luto a sus muertes [los asesinados en el holocausto], un monumento brillante a su memoria aquí, en la tierra de nuestros ancestros... El Estado de Israel de hoy no sólo es el único monumento posible por nuestros hermanos y hermanas aniquilados. El Estado de Israel es también la disuasión ante cualquier intento de otro Holocausto. Un Estado de Israel fuerte es nuestra respuesta ante la amenaza del antisemitismo...”

– Ex Presidente de Israel Shimon Peres en el acto anual de Iom Hazikarón Lashoá velagvurá (Día de Recordación del Holocausto y el Heroísmo), Yad Vashem, 2014

El paralelismo que se marca entre los enemigos del pueblo judío y durante el nazismo serán profundizados más adelante. Lo que nos resulta en este caso particular es la consolidación de la memoria del Holocausto alrededor de la idea de que este período histórico consistió en la confirmación del pensamiento sionista que advertía en contra de las ilusiones de la integración y la asimilación. Así como a fines del siglo XIX, el caso Dreyfuss en Francia había sorprendido a los judíos más asimilados de Europa y había llevado a Herzl a desarrollar una teoría que se presentaba como una alternativa superadora a los paradigmas de la asimilación, el Holocausto, de la forma en la que conmemorado, fue entendido como la máxima evidencia de que el pueblo judío necesita un Estado que fuese capaz de defenderlo ante la amenaza antisemita. Esto significa no sólo como un refugio físico para quienes viven físicamente ahí, sino también como un guardián de la judeidad mundial donde sea que se encuentre:

“Hoy realmente completamos el ciclo: que una delegación de parlamentarios, sobrevivientes del Holocausto y ministros del gobierno nos encontremos acá garantiza la definición del Estado judío como el protector de todo el pueblo judío.”

- Amir Peretz, parlamentario israelí, durante el viaje de la delegación parlamentaria israelí a Polonia en conmemoración del Día Internacional del Holocausto, enero del 2014

La visión israelí sobre la diáspora judía, vista desde los ópticos del episodio traumático y de quiebre que es el Holocausto, es de debilidad, de un llamado a la responsabilidad. Es en este sentido que deben ser interpretados los esfuerzos de la década de 1950 por conceder ciudadanía honorífica a los asesinados en el Holocausto, entendido desde esta lógica como un cumplimiento del mandato que viene a desempeñar el Estado de Israel. Desde el ámbito de la cultura, esta idea está presente a nivel mundial: Baer cita como ejemplo el final de la película de Hollywood “La lista de Schindler”, donde judíos que sobrevivieron el Holocausto gracias a Schindler y sus descendientes son retratados rindiendo homenaje a su salvador en Jerusalén, mientras en el fondo se escucha *Jerusalén de Oro*, la canción más representativa del triunfo israelí de la Guerra de 1967.

En su interesante investigación sobre el vínculo entre la educación y la identidad nacional en Israel, Julia Resnik se basa en la teoría de Benedict Anderson para plantear la existencia de cuatro “imágenes nacionales” como componentes de la ideología nacional israelí. Estas imágenes que se suceden como predominantes y se superponen sin reemplazarse funcionan como justificaciones para la fundación y la existencia del Estado de Israel en su historia nacional

particular. Ellas son “nación con derecho a un Estado” (que se basa en la particularización al pueblo judío del derecho a la autodeterminación), “nación por derecho de religión” (que se fundamenta en el vínculo ancestral judío con la Tierra de Israel, en las fuentes hebreas y la conexión de la religión judía y sus preceptos con el territorio), el “Estado para un pueblo perseguido” y la “nación para todos sus ciudadanos” (que sostiene una identidad particular con connotaciones liberales y civilizatorias). La tercera imagen, que es la que nos interesará en este trabajo, se vuelve predominante según Resnik a fines de los años 1970, refuerza la idea de que el Holocausto “es la *raison d’être* de Israel... La historia judía en la Diáspora constituye una cadena ininterrumpida de episodios antisemitas; el Holocausto es el símbolo destacado del antisemitismo, que persiste hasta el día de hoy. La consecuencia es que sólo un Estado judío con una mayoría judía es capaz de cumplir con las necesidades de seguridad personal de cada judío individual” (Resnik, 1995:495). Los resultados de esta visión son notables: en 1984, los resultados de una encuesta realizada por el Hanoch Smith Research Center revelaba, entre otras conclusiones, que el 87% de los judíos israelíes creían que la lección principal del Holocausto era que lo judíos no podían confiar en no judíos para asegurar su supervivencia, mientras que 62% creían que la existencia de Israel impediría una nueva masacre de judíos (Sznajder, 2007:38). Resnik sostiene que lejos de la predominancia de la idea de una misión emancipadora colectiva, se construyó un discurso basado en el individuo, donde Israel constituye el seguro de vida de cada judío como individuo. La principal forma de inculcar esta temática, sostiene la autora, es a través de ceremonias y actividades educativas extracurriculares, incluyendo los frecuentes viajes escolares de jóvenes israelíes a Polonia.

El paralelismo entre los enemigos de antes y los de hoy

Una consecuencia particular de este vínculo entre el Holocausto y las posibilidades de su repetición hoy son los esfuerzos por parte de mandatarios israelíes de vincular a los enemigos del Estado de Israel en la actualidad con los perpetradores del holocausto:

"El mundo iluminado debe preguntarse a sí mismo cómo ocurre que un tiempo tan corto después de haber apagado las llamas, luego del terrible costo de sangre que los Aliados pagaron para vencer al demonio nazi, todavía puede caminar libremente una dirigencia como la iraní, que niega el Holocausto y amenaza con un Holocausto."

– Ex Presidente de Israel Shimon Peres en el acto anual de Iom Hazikarón Lashoá velagvurá (Día de Recordación del Holocausto y el Heroísmo), Yad Vashem, 2013

"Así hicieron los dirigentes occidentales: vieron la retórica asesina de los nazis como algo al servicio de la política interna alemana; negaron la capacidad militar de los nazis, viéndola como

el resultado de la voluntad natural de un pueblo orgulloso a la que hay que adaptarse; la verdad era clara pero encerrada en una burbuja de ilusiones. Esa burbuja explotó con el ataque relámpago de los nazis a Europa... El peso de las ilusiones y del optimismo fue muy pesado: cuando finalmente actuaron los líderes occidentales, sus pueblos pagaron un terrible costo: la Segunda Guerra Mundial costó la vida no de 16 millones de personas (el número de víctimas de la IGM) sino de 60 millones, entre ellos un tercio de nuestro pueblo que fueron asesinados a manos de la bestia nazi. Ciudadanos de Israel, hermanos y hermanas, ¿acaso el mundo aprendió la lección de los errores del pasado? Hoy nos enfrentamos nuevamente a evidencias claras y un peligro tangible: Irán llama a nuestra destrucción, desarrolla armas nucleares. Por esta razón desarrolla bunkers nucleares subterráneos para enriquecer uranio. Por esta razón construye una instalación de aguas pesadas para producir plutonio. Por esta razón continúa desarrollando misiles intercontinentales que puedan llevar cabezales nucleares que amenacen al mundo entero. Como antes, hoy también hay quienes desestiman la retórica extremista de Irán como un producto de las demandas de política interna. Como antes, también hoy hay quienes perciben las ambiciones nucleares de Irán como el producto de la voluntad natural de un pueblo orgulloso, al que hay que adaptarse. Y como antes, también hoy quienes dicen estas cosas se mienten a sí mismos. Cometen un error histórico."

– Primer Ministro Biniamin Netanyahu en el acto anual de Iom Hazikarón Lashoá velagvurá (Día de Recordación del Holocausto y el Heroísmo), Yad Vashem, 2014

Advertir sobre los peligros existenciales del Estado de Israel en el contexto de la ceremonia oficial de recordación del Holocausto demuestra un uso político específico de la conmemoración. Analizando esto en relación al apartado anterior, es fácil observar una paradoja: mientras que el Estado de Israel es legitimado en cuanto a la única garantía posible para que no se repita el Holocausto, los enemigos del Estado son justamente quienes son presentados como quienes tienen la voluntad de realizarlo. Por lo tanto, podría pensarse que el Estado de Israel sería, al mismo tiempo, tanto el lugar más seguro como el más peligroso para la vida judía en el mundo. Lejos de exponer la paradoja, los fragmentos de los discursos oficiales derivan en la idea de que Israel debe reforzar sus capacidades militares o atacar si es necesario.

Para advertir sobre los peligros que Israel enfrenta en la actualidad, altos funcionarios del Estado realizan una comparación entre la actitud pasiva del mundo frente al nazismo, que culminó en el genocidio de los judíos europeos, y la actitud pasiva frente a las amenazas de Israel de hoy, en particular la iraní. Creemos relevante observar dos conclusiones que se desprenden de la lógica de los argumentos:

1. El mundo no nos ayudará como durante el nazismo no nos ayudó, por lo que no aprendió la lección del Holocausto. El presupuesto de este aspecto es que los enfrentamientos geopolíticos de Israel con Irán deben ser explicados desde el

antisemitismo, donde Israel y el pueblo judío se ven señalizados de forma discriminadora y su existencia futura se ve comprometida. Esto puede vincularse con el componente percibido como eterno e irradicable del antisemitismo mundial, lo cual, como ya hemos analizado, se sostiene como justificación de la existencia del Estado de Israel concebido como Estado refugio del pueblo judío.

2. Aunque se sostenga estos reclamos de acción contra el gobierno iraní en ámbitos diplomáticos, de la misma forma que antes la situación amenazante y el quietismo del mundo nos obligó a tomar las armas (es decir, a la acción de los héroes de los guetos, insurrectos de los campos y partisanos), hoy en día es necesario sostener fuerzas armadas fuertes porque la salvación vendrá solo de nuestras manos.

Otra consecuencia de esta lectura del presente en clave del pasado trágico del pueblo judío en Europa es lo que Evron (1981) denominó la “ceguera moral” de la conciencia israelí. Este concepto se refiere a la idea de que, debido a que se sostiene como principio que el mundo siempre estuvo en contra del pueblo judío (y, de hecho, las ceremonias oficiales, libros de texto y testimonios de sobrevivientes refuerzan esta idea) el pueblo judío hoy está exento de consideraciones morales en relación a aquel mundo que cumplió históricamente el rol de victimario. “Nos vemos a nosotros mismos con el derecho de establecer relaciones con los regímenes más opresivos, hacer acuerdos armamentísticos con las peores naciones, y de no evitar oprimir a los no judíos que viven bajo nuestro dominio. El uso del asesinato de los judíos europeos para estos objetivos ha sido desarrollado hasta llegar al nivel de un arte” (Evron, 1981:21). Desde esta visión, como elemento legitimador no sólo ante su propia población sino también ante el mundo, la memoria del Holocausto entendida en su visión particularista como un último y definitivo episodio de persecución antijudía es un recurso para poder legitimar actos de Israel que en otros Estados no se permitirían. La paradoja es clara: si uno de los principios fundacionales del Estado de Israel no sólo es el de proveer refugio ante un pueblo diezmado e históricamente perseguido, sino también el de normalizar al pueblo judío, la dinámica de sostener las heridas por lo ocurrido en Europa hace casi 70 años para obtener rédito político que le da a Israel el carácter de excepción permanente dentro de la geopolítica. Por otro lado, la evocación a la posibilidad de exterminio ante cada uno de los enfrentamientos armados contribuye a la tendencia en la opinión pública israelí de apoyar medidas extremas vistas como necesidad absoluta para la continuidad existencial judía y de Israel. Hay aquí otra paradoja: los efectos de la realización simbólica del genocidio nazi en el pueblo judío presente en Israel han generado un miedo existencial tal que ha llevado al liderazgo israelí a negar históricamente la identidad nacional de otro pueblo, el palestino, con el que se enfrenta por el derecho a un mismo territorio.

Sólo a partir de estos cambios podemos encontrar la posibilidad del surgimiento en Israel de una extrema derecha similar al pensamiento y a veces la metodología de la derecha neonazi

europea, que se sostiene en la necesidad de una defensa física del pueblo judío ante un potencial genocidio: las lecciones equivocadas de la historia. Seguramente, cuando Raphael Lemkin desarrolló la idea de genocidio como "la destrucción de la identidad nacional de los oprimidos y el intento de imposición de la identidad nacional del opresor" no se refería a este tipo de imposición de formas de conducta, pero la certeza de sus palabras para explicar la realidad asombra.

De forma similar, la memoria del holocausto como se expresa hoy sirve también para acallar las críticas a Israel. En primer lugar, porque el mundo no actuó cuando era necesario para detener el holocausto y, por lo tanto, carece de estatura moral para criticar ahora. En segundo lugar, porque si el fenómeno del antisemitismo es constante, la crítica a Israel seguramente esté manchado por el prejuicio antijudío. Se refuerza entonces la idea de que los judíos y solamente los judíos serán responsables de su salvación, y el brazo ejecutor de esa salvación frente a la amenaza permanente no es otro que el Ejército de Defensa de Israel. En palabras de Evron: "Somos siempre el blanco del odio, sujetos a posible aniquilación, y no hay diferencia entre la Diáspora e Israel en este asunto. La única diferencia es que en Israel podemos 'dar la lucha' mientras que en la Diáspora no tenemos opción más que 'ir como ovejas al matadero'" (Evron, 1981:23)

La evocación del Holocausto desde esta perspectiva se expresa, por ejemplo, mediante las declaraciones del vicescanciller israelí Zeev Elkin de enero del 2014 cuando, frente a los reclamos de la comunidad internacional (y a su cabeza, Estados Unidos a través del esfuerzo diplomático de John Kerry) de que Israel realice un acuerdo con el liderazgo palestino en base a las fronteras de 1967, declaró: "Las fronteras de 1967 son las fronteras de Auschwitz". Aclaró que es "ilógico que nos pidan renunciar a la seguridad de los habitantes de Israel y a los intereses vitales israelíes."¹¹ De esta forma, el peligro inminente de un nuevo Holocausto era evocado como la justificación para el mantenimiento de la política israelí de ocupación en Cisjordania. Según Ben-Ami, la expresión "fronteras de Auschwitz" que iguala la retirada israelí de los territorios ocupados con el principal campo de concentración fue acuñada por el diplomático israelí Abba Eban en 1969 (Zertal, 2010:15) y ha sido utilizada de esta forma en numerosas ocasiones en la historia israelí.

Por otro lado, Mario Sznajder observa que "hechos como el que algunos nazis encontraran refugio en Siria o el que el Mufti (gran autoridad religioso-jurídica musulmana) de Jerusalén, Hadj Amin al-Hussaini —uno de los principales líderes del nacionalismo palestino y enemigo acérrimo de los judíos, el sionismo e Israel— fuera no sólo un aliado de la Italia fascista y la Alemania nazi, sino entusiasta creyente de las políticas antisemitas de Hitler y de la 'Solución Final', contribuyeron también a reforzar en el imaginario israelí el lazo entre el Holocausto y el

¹¹ Deputy foreign minister: 1967 borders are Auschwitz borders. Haaretz, 02/02/2014. <http://www.haaretz.com/news/diplomacy-defense/1.566644>

conflicto israelí-palestino” (2007:34). Este dato fue uno de los puntos enfatizados durante el Juicio a Eichmann que, como vimos, fue un factor de fundamental importancia para moldear la forma en la que se pensó en lo sucesivo el Holocausto en Israel. En las siguientes declaraciones se evidenciará la voluntad de trazar un paralelismo entre el nazismo y los enemigos actuales de Israel:

“En perspectiva de los casi 75 años que han pasado desde el Holocausto, no ha cambiado el deseo de aniquilar a los judíos. Lo que ha cambiado es la habilidad de los judíos de defenderse a sí mismos.”

– Primer Ministro Biniamin Netanyahu en el acto por el Día Internacional de Recordación del Holocausto, enero del 2013

“La ambición del islam militante de dominar al mundo parece una locura. Pero también lo parecían las ambiciones globales de otra ideología fanática que llegó al poder hace ocho décadas. Los nazis creían en una raza maestra. Los islamistas militantes creen en una fe maestra. Simplemente no acuerdan sobre quién entre ellos será el maestro... de la fe maestra. Es en esto que realmente no acuerdan. Por lo tanto, la pregunta ante nosotros es si el islam militante tendrá el poder para cumplir con sus inagotables ambiciones.”

– Discurso de Biniamin Netanyahu ante la Asamblea General de la ONU, 29 de septiembre del 2014

Realización simbólica: última fase del proceso genocida

Corresponde en este momento, volviendo al concepto de realización simbólica empleado al comienzo del trabajo, reflexionar sobre cómo esta forma específica de narración del Holocausto y de construcción identitaria constituye una realización del proceso social genocida, es decir, una reorganización de las relaciones sociales. Para eso deberíamos en primer lugar considerar las relaciones sociales existentes en la comunidad judía mundial antes del Holocausto para pensar en las formas específicas de la reconfiguración identitaria y su vínculo con el tipo de elaboración de memoria realizada alrededor del genocidio nazi.

En este sentido, Feierstein se refiere a la característica de autonomía y de crítica como un elemento que aglutinó diversos grupos perseguidos por el nazismo en su período inicial (entre 1933 y 1936), entre los cuales se incluye a judíos junto a Testigos de Jehová y disidentes políticos. Es en este sentido que debemos entender la elaboración de la figura de “judío bolchevique” como síntesis del ideal a aniquilar, entendido tanto según un criterio racial como en el sentido de una amenaza al orden social que el nazismo buscaba establecer.

El carácter “reorganizador” del nazismo, sostiene Feierstein, no sólo requiere el aniquilamiento material de los judíos europeos, sino también el aniquilamiento simbólico de la judeidad, entendida esta como un componente internacionalista y humanista derivada de característica de la judeidad como una identidad cosmopolita frente “a la imposibilidad de constituirse en Estado nación en la era de demarcación de identidades a través de la ciudadanía estatal” (El genocidio... 107) La incapacidad de subsunción de lo judaico a la figura del Estado nación implicaría entonces una amenaza al imaginario occidental europeo moderno, cuya erradicación emprendió el nazismo.

Si, como sostiene Michael Lowy, la intelectualidad judía del siglo XIX y principios del siglo XX se vinculaba a las ideas libertarias e internacionalistas que se desprendían del legado filosófico y la condición objetiva del pueblo judío en el mundo, en la forma de una afinidad electiva entre el pensamiento mesiánico judío y las ideas libertarias, la identidad judía que se desarrolla después del holocausto puede ser entendida como una que, en sus expresiones hegemónicas, se encuentra enfocada en la independencia nacional más que en la redención mundial; vinculada a la solidaridad nacional más que internacional; y menos preocupada por la crueldad que implicaría la construcción del Estado de Israel para los pobladores árabes de Palestina, lo cual parecía un costo pequeño frente a los 6 millones de muertos propios y la urgencia de declarar y sostener un Estado propio, cuya alternativa se presenta a menudo como la repetición del genocidio.

En otras palabras, podemos sostener que el proceso social genocida entendido en su totalidad (y, por esto, incluyendo los modos de realización simbólica del genocidio que se impusieron luego del aniquilamiento, en cuya confección la dinámica cambiante de la nueva sociedad israelí jugó un rol preponderante) cambió la forma en la que el pueblo judío se relacionó con el mundo circundante, relegando para muchos a un pasado distante la idea del judaísmo cosmopolita e internacionalista que había sido la fuente de inspiración para las grandes teorías antisemitas de la derecha. Este proceso de construcción de la memoria, que no es más que un proceso de reconfiguración de la identidad, dejó atrás muchas de las voces que sostenían la necesidad de una identidad judía vinculada al concepto bíblico de “luz entre las naciones” como un grupo con una carga ética y moral especial desprendida de su pensamiento antiguo y su identidad histórica como pueblo ajeno a la violencia y objeto de la persecución, y dio lugar a una identidad enfocada en la construcción de una patria nacional y el sostenimiento de un Estado guiado por la política real y las exenciones morales que exige un estado de guerra permanente con sus vecinos. De cierta forma, la identidad judía fue reconfigurada según el modelo identitario occidental que establecía la modernidad vinculada al Estado nación, como así también lo fue por la forma específica en la que los judíos se insertaban dentro de las sociedades en las que se rodeaban, pasando a ser luego asociados a un Estado independiente.

Como hemos visto en el trabajo, en las ceremonias y el discurso público israelí se presenta a sí mismo como un “Estado sobreviviente”, una nación resucitada de las cenizas de la destrucción. Feierstein se refiere a los sobrevivientes de genocidios como habiendo pasado no sólo un proceso de desaparición material, sino de negación de identidad. El genocidio implica la desaparición de un determinado modo de ser y uno de hacer, “un tipo peculiar de identidad que se define, como todas, por un modo peculiar de vivir” (Feierstein, 2007:86). Vemos entonces en el Holocausto y en la realización simbólica que implica la elaboración de una narrativa histórica sobre el mismo como el proceso que consolida una forma de vivir: la vida judía diaspórica antes de la creación del Estado de Israel, es decir, aquella no sólo que no contaba con un centro nacional en tanto judíos sino que, además, entendía su condición como judíos diaspóricos de forma diferente a la que lo hizo después del Holocausto. A través de nuestro análisis anterior, observamos que esa narrativa fortalece la centralidad y necesidad de Israel en la vida judía, y las nociones del antisemitismo como un fenómeno eterno y del judío como la mayor víctima de la historia (consecuencia del holocausto siendo el mayor genocidio), la pertenencia de los judíos al Estado de Israel, la posibilidad de un nuevo holocausto (entendido como un genocidio contra los judíos), y el lugar del ejército de Israel como institución que trabaja por la totalidad del pueblo judío en la prevención de un futuro holocausto.

Tomaremos entonces para el análisis el concepto de identidad narrativa de Paul Ricoeur, en cuanto “relato – tanto en el plano de lo individual como en el plano de lo intersubjetivo – que nos constituye como un Mismo, que nos otorga una identidad que va tejiendo en el tiempo, en una serie de relatos que establecen tramas de vinculación casual entre lo que fue, lo que no pudo ser y lo que es. Y nos encontramos en cualquier punto del presente como resultado de este tejido que nos constituye identitariamente, sea como sujetos, sea como pueblos” (Feierstein, 2012:121). Esta forma específica de ver el doloroso pasado del genocidio nazi conforma una identidad narrativa que determina la forma en la que se “teje” la identidad judía e israelí, en cuanto a su forma de verse y definirse a sí misma, su vínculo con su Estado y su relato nacional y las acciones que esto determina en el presente.

En palabras de Adi Ofir, “la universalización del Holocausto es un elemento clave en la autoconciencia judía actual” (citado en Ofer, 2009:24) El empleo del término “Shoá” y la conmemoración por parte de las comunidades judías del mundo del holocausto en la fecha acordada por el Parlamento israelí, las figuras heroicas de la resistencia que siguen el modelo del *jalutz* sionista, la copia del modelo de actos ceremoniales en el mundo y el elemento de Israel como central en la conmemoración del holocausto y la visión particularista que implica la conmemoración específicamente judía de un genocidio judío nos evidencian que esta elaboración israelí de la memoria del holocausto se internacionalizó e impuso como hegemónica en las comunidades judías diaspóricas y, hasta cierto punto, en el mundo occidental en general (siendo muchos quienes piensan el holocausto como sólo la matanza de judíos, sin

conocimiento de los otros grupos nacionales, políticos y de otros tipos que fueron el objeto de la persecución nazi). Pensar esta elaboración como una realización simbólica del proceso social genocida significa poner el foco en cómo esta forma específica de representación del pasado no cumple simplemente con la pretensión de evitar el olvido, sino que de hecho realiza la intencionalidad de pensar en una identidad judía alejada del cosmopolitismo y la noción de una ética internacionalista judía. Si abandonamos la idea de que los judíos fueron aniquilados por el mero hecho de ser judíos y consideramos las prácticas autónomas y visiones políticas de muchos de los judíos europeos, podremos pasar a un análisis del holocausto que nos permita identificar a muchas de sus víctimas como potenciales subvertores de un orden social específico e inadmisibles dentro del mismo; es decir, tendremos la capacidad de pensar la lógica genocida no sólo en base a lo que las víctimas eran, sino lo que hacían. La alternativa parte de explicaciones basadas en “mal absoluto”, “insensatez”, y explicaciones culturalistas que involucran componentes específicamente alemanes (un antisemitismo eterno) o específicamente judíos (un pueblo incapaz de vivir entre otras naciones). En palabras de Feierstein, “el judaísmo internacionalista, crítico, preocupado por el destino de la humanidad a partir de su humanismo talmúdico, deja de ser hegemónico, si alguna vez lo fue o, cuanto menos, ha perdido gran parte de su fuerza y potencia” (Feierstein, 2007:248) Y es en ese proceso de desaparición de esta forma de judaísmo que los nazis tanto odiaban (sin referirnos tan sólo al “judeo-bolchevismo”, sino a una visión muchísimo más amplia de un judaísmo cosmopolita y vinculado al cambio social) a partir de una narración del proceso histórico del nazismo que podemos ver la realización de un genocidio reorganizador como fue el genocidio nazi: mediante su omisión, sus explicaciones basadas en el sinsentido, sus interpretaciones de carácter nacionalista junto a su enfoque particularista, sus utilidades en el presente y su énfasis en el militarismo y la fortaleza, la realización simbólica del genocidio funciona en este proceso social de memoria al negar que existieron estas formas específicas de identidad, relaciones sociales y movimiento contestatario (Feierstein, 2012:88) e imponer mediante esta negación una identidad narrativa diferente que se presenta a sí misma como histórica.

Reflexiones finales

A lo largo del presente trabajo, nos dedicamos a realizar un esbozo sobre las formas en las que se construyó una memoria del holocausto en Israel y, por extensión, el mundo judío, así como los conceptos principales que pasaron a estar incluidos en esa memoria oficial, así como la inexistencia de otros elementos posibles.

El pueblo judío pasó a mediados del siglo XX por dos procesos de enorme trascendencia: un genocidio que diezmó a la población judía europea junto a otros grupos nacionales, religiosos, políticos y en base a otros criterios (como personas con discapacidades y homosexuales); y la creación del Estado de Israel. Estos dos episodios acarrearán un efecto notable en la identidad narrativa del pueblo judío, en aquel relato que sirve como fundamento para la interpretación de la propia identidad como pueblo. En la creación del Estado de Israel, el pueblo judío en su mayoría necesariamente vivió un cambio en la forma en la que expresó su identidad, a través de su transformación desde una identidad sin vínculo a un Estado moderno propio y con importantes diferencias culturales entre sus integrantes diseminados por el mundo a una más en sintonía con la identidad vinculada al Estado nación moderno que requería de procesos de cambio como la formación de una cultura nacional propia, una lengua nacional (que necesitó de un esfuerzo consciente por la adaptación y enseñanza de la antigua lengua hebrea), símbolos nacionales y, por supuesto, una narrativa nacional que pudiera aglutinar y sustentar el Estado. Una vieja canción popular de los *jalutzim* (pioneros) que sentaron las bases del Estado de Israel afirmaba: “וּנָא וְנָאב הַצָּרָא תּוֹנְבֵל תּוֹנְבֵהְלוּ הַבּ” (“Nosotros vinimos a la Tierra de Israel para construir y ser reconstruidos en ella”). El movimiento sionista se propuso no sólo crear un Estado refugio para un pueblo pre-existente, sino la formación de una nueva identidad judía anclada a la Tierra de Israel y nucleada en la idea del “Nuevo Hebreo”. Esta noción, existente ya antes del Holocausto, de todas formas refleja la voluntad de un cambio en la identidad narrativa, cuyo producto final consideramos sin duda marcada por la experiencia del Holocausto nazi visto desde el prisma de las elaboraciones de la memoria efectuadas en base a intereses ideológicos en un continuo diálogo con una sociedad cambiante y una situación nacional ubicada en contextos regionales e internacionales dinámicos.

Comenzamos el presente trabajo con una cita de Yehuda Elkaná, historiador y sobreviviente de Auschwitz, sobre dos formas diferentes en las que el pueblo judío interpretó lo sucedido bajo el nazismo. La conclusión a la que llega Elkaná es que si las lecciones extraídas de los constantes esfuerzos por preservar la memoria del Holocausto se basarán en un exclusivismo nacionalista, sería mejor olvidar. A lo largo de las páginas siguientes, realizamos el intento de analizar bajo qué formas y circunstancias una narrativa oficial se impuso y opera en la actualidad, y se convierte en el marco de referencia mediante el cual la mayoría de la sociedad israelí y el pueblo judío en general se vincula con uno de los elementos más relevantes de su historia reciente.

Pensar el genocidio como un proceso social en base a la teoría de Daniel Feierstein nos obliga a observar los efectos reorganizadores de un genocidio que continúan desenvolviéndose hasta hoy después del proceso de aniquilación material de los individuos que componen el grupo específico. Esta realización simbólica del genocidio se da a través de las relaciones sociales y modelos identitarios que el genocidio crea, destruye o regenera, que estarán a su vez estrechamente vinculadas a las formas de narrar lo ocurrido. En base a lo visto a lo largo del trabajo, la memoria del holocausto elaborada en Israel, lejos de extraer conclusiones universales y funcionar como testimonio de lo que jamás debe ocurrir en ninguna parte del mundo y contra ningún grupo, haya servido y sirva en la actualidad para sostener y justificar un status de víctima cuyos beneficios políticos y efectos identitarios son autoevidentes. El desarrollo de un aparato militar cuya influencia permea la sociedad entera y la perpetuación de un conflicto que ha cobrado miles de vidas humanas en ambos lados, y la llegada de Israel al dudoso privilegio de pertenecer a las potencias nucleares del mundo, junto a otros tantos efectos, nos permite pensar en este proceso como una realización simbólica del proceso social genocida que continúa el día de hoy, a 69 años de la caída de Hitler. Es esto lo que interpretamos a partir de la última parte de la frase de Elkaná: “cualquier filosofía de vida alimentada única o mayoritariamente por el Holocausto lleva a consecuencias desastrosas”. Sólo al entender los detalles de esta elaboración narrativa y sus efectos puede quedar claro lo que afirma este sobreviviente al postular en el artículo: “No veo una mayor amenaza al futuro del Estado de Israel que el hecho de que el Holocausto ha penetrado sistemática y violentamente a la conciencia del público israelí” (Elkaná, 1988:2).

Esto no significa que esta narrativa y sus efectos sociales no posean una alternativa más que olvidar: los múltiples autores cuyos textos mencionamos en el trabajo (la mayoría de los cuales son judíos y muchos de los cuales son israelíes) son testimonio de la posibilidad de una interpretación crítica del propio proceso identitario desde las ciencias sociales y las humanidades. Creemos inclusive que estas visiones contrahegemónicas no están reservadas al ámbito académico, sino que representa a una parte relevante del pueblo judío que se mantiene ajena al discurso oficial del Estado de Israel sobre la historia reciente del pueblo judío y su identidad. Por ejemplo, aquellos que en Israel y desde su identidad judía activan por una solución justa al conflicto o un trato humano hacia el pueblo palestino, justificando esta oposición al status quo en base a consideraciones éticas universales, el legado ético del pensamiento judío y la propia historia de la opresión judía durante el período nazi. En el caso argentino, contamos con la experiencia del Movimiento Judío de Derechos Humanos, liderado por Roberto Graetz y Marshall Meyer, que luchó contra la represión y el genocidio realizado en nuestro país. Meyer desde su lugar en la CONADEP pudo poner en práctica la visión universalista sobre lo ocurrido en el holocausto cuando propuso llamar “Nunca más” al informe de la comisión, evocando la memoria de los rebeldes del gueto de Varsovia. Alcanza con sólo pensar en el contraste entre esta utilización de la icónica frase con el tipo de uso que

encontramos presente en la imagen que acompaña la tapa de este trabajo para comenzar a pensar en los múltiples usos de la memoria y las divergentes formas de narrar e interpretarlo ocurrido. Lejos de ser partidarios del olvido, creemos que la memoria debe ser problematizada, reconstruida y redirigida.

Ya en 1988, el filósofo israelí Adi Ofir publicaba su ensayo, “Reviviendo a Dios: el holocausto como un espectáculo anti-teológico”. En él, proponía la adopción de unos nuevos diez mandamientos y eliminación de los viejos a partir de las lecciones del holocausto entendidas desde un humanismo abarcativo. Proponía adoptar el mandamiento “No experimentarás otro holocausto” (contra cualquier pueblo, no sólo el judío), así como eliminar el precepto de “no tomar su nombre (el del holocausto) en vano”. En lugar de verlo como un episodio único e incomparable de naturaleza metafísica, Ofir llamaba a “tomarlo en vano todo lo posible, buscarlo en todos lados pero siempre asegurarnos de posicionar la mirada en una línea que se extiende desde la imaginación que no es algo total (todo o nada) sino algo compuesto por matices y una multitud de puntos de vista, porque la imaginación nos ayuda a entender la realidad contemporánea, sus tendencias y peligros, y por lo tanto a no temer las comparaciones, sino a realizarlas con la máxima prudencia y responsabilidad... sobre todo, esforzarse por entender, recordar para comprender la tecnología de la fuerza y los patrones retóricos que permitieron al holocausto suceder, el discurso que posibilitó remover a un grupo de seres humanos del dominio de la humanidad, y la tecnología que posibilitó la aniquilación masiva.” (citado en Ofer, 2009:23-24)

La característica de la realización simbólica como un proceso constante y dinámico nos permite pensar que algún día quizás las “lecciones” obtenidas del holocausto por los judíos del mundo sean comprendidas más en clave de la memoria ejemplar y menos de acuerdo a la memoria literal, dentro de lo que Tzvetan Todorov consideraría un uso positivo de la memoria y ajeno a lo que el mismo autor califica como un abuso de la memoria.

En palabras del intelectual judeo-argentino León Rozitchner, esta visión implicaría que mantener viva la memoria del Holocausto hoy signifique para el judío y para el israelí “la 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” (1988:99). Hacemos nuestras sus palabras y creemos que justamente en esa dirección se encuentra la posibilidad de la humanidad de decir verdaderamente “Nunca Más”.

Bibliografía

Arendt, H. (1988) *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus. Madrid.

Avineri, S (2012). *La Idea Sionista: Notas sobre el pensamiento nacional judío*. Fundación Alianza Cultural Hebrea, Buenos Aires.

Bauman, Z. (1997) *Modernidad y Holocausto*. Sequitur, Toledo.

Baer, A. (2006) *Holocausto y Representación*. Losada, Buenos Aires.

Bar-Tal, D. (2001) *Why does fear override hope in societies engulfed by intractable conflict, as it does in Israel society?* Political Psychology, Vol. 22, Nº3.

Cebulski, (2007) *Memory of the Holocaust and the shaping of the jewish identity in Israel*.

Presentado en la conferencia "Legacy of the Holocaust" organizada por la University of Northern Iowa y la Jagiellonian University in Cracow.

Elkaná, Y. (1988) *The need to forget*. Diario Haaretz.

Evron, Boaz (1981). *The Holocaust: Learning the wrong lessons*. Journal of Palestine Studies, Vol. 10, No. 3, pp. 16-26

Feierstein, D (2007). *El genocidio como práctica social*. Primera edición. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Feierstein, D. (2005). *Genocidio*. Primera edición (Caseros, Argentina): Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Feierstein, D. (2012). *Memorias y representaciones*. Primera edición. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Finkelstein, N. (2000). *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*. Online edition.

Haimovich, E. (2014). *Jidón Hatzionut, joveret II: Desde 1948 hasta nuestros días*. Buenos Aires, Organización Sionista Mundial.

- Herzl (2004). *El Estado judío*. Buenos Aires, Organización Sionista Argentina y Fundación Cultural Hebrea.
- Herszkowich, E. y Kitzis, L. (2004). *La Shoá entre la historia y la memoria*. En Índice – Revista de Ciencias Sociales. Año 35, número 22. Buenos Aires, DAIA.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Ofer, D. (2004). *History, Memory and Identity: Perceptions of the Holocaust In Israel*. En *Jews in Israel: Contemporary and Cultural Patterns*. Uzi Rebhun y Chaim I. Waxman, editores. New Hampshire, Brandeis Univeristy Press.
- Ofer, D. (2009). *The Past That Does Not Pass: Israelis and Holocaust Memory*. Israel Studies, Vol. 14, No. 1, Israelis and the Holocaust: Scars Cry out for Healing. Indiana University Press.
- Resnik, J. (1999). *Particularistic vs. Universalistic Content in the Israeli Education System*. Curriculum Inquiry, Vol. 29, No. 4. Ontario Institute for Studies in Education/University of Toronto
- Rozitchner, L. (1988). *Ser judío*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Sznajder, M. (2007). *Del Estado-refugio al Estado-conflicto: el Holocausto y la formación del imaginario del colectivo israelí*. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales: perspectivas teóricas.
- Todorov, T. (2000) *Los abusos de la memoria*. Barcelona, Paidós.
- Yablonka, Hannah y Tlalim, Moshe (2003). *The Development of Holocaust Consciousness in Israel: The Nuremberg, Kapos, Kastner, and Eichmann Trials*. Israel Studies, Vol. 8, No. 3, pp. 1-24
- Zertal, Idith (2010). *La Nación y la muerte: la Shoá en el discurso y la política de Israel*. Madrid, Del Nuevo Extremo.