

revista

# ANTHROPOS

HUELLAS DEL CONOCIMIENTO

N.º 206, 2005

*La fuerza del conocimiento no reside  
en su grado de verdad, sino en su  
antigüedad, en su hacerse cuerpo,  
en su carácter de condición para la vida.*

F. NIETZSCHE

*Mas busca en tu espejo al otro,  
al otro que va contigo.*

*Hoy es siempre todavía.*

A. MACHADO

## s u m a r i o

### ■ Editorial

Zygmunt Bauman. Una lectura y escritura crítica e innovadora del pensamiento sociológico en referencia con los proyectos históricos de la modernidad..... 3

### ■ Proceso de Investigación y Análisis

#### ZYGMUNT BAUMAN

##### AUTOPERCEPCIÓN INTELLECTUAL DE UN PROCESO HISTÓRICO

Del futuro como misterio a la cultura del desperdicio. Pasaje con Zygmunt Bauman.  
Entrevista, por Maya Aguiluz Ibargüen ..... 27

La ambivalencia revisitada. Algunas palabras para los lectores de lengua española,  
por Zygmunt Bauman ..... 31

Cultura y desigualdad: el concepto de consumismo en Zygmunt Bauman,  
por Luis Enrique Añonso ..... 36

Impresiones de la pluralidad: las ventanas de Zygmunt Bauman,  
por Maya Aguiluz Ibargüen ..... 52

Cronología de Zygmunt Bauman, por Maya Aguiluz y Celso Sánchez ..... 64

Bibliografía de y sobre Zygmunt Bauman, por Maya Aguiluz Ibargüen ..... 68

##### ARGUMENTO

La modernidad de Bauman, por Peter Beilharz ..... 72

Los legisladores de ayer y los intérpretes de hoy: el sociólogo en nuestros días,  
por Celso Sánchez Capdequi ..... 90

Liquidez y contrato. Consideraciones sobre la modernidad líquida,  
por Patxi Lanceros ..... 105

Ambivalencia y dualismo, por Helena Béjar ..... 116

Z. Bauman y C. Castoriadis: la teoría social como pensamiento crítico,  
por Daniel H. Cabrera ..... 126

La noción de progreso: una ilusión colectiva, por Josetxo Beriain ..... 141

## ANÁLISIS TEMÁTICO

Modernidad(es) y figuras sociales. Encuentros y desencuentros de un viejo narrador (imaginario) con Zygmunt Bauman, <i>por Gilda Waldman M.</i> .....	160
El Holocausto: memoria, víctimas y moralidad. Un acercamiento a Zygmunt Bauman, <i>por Judit Bokser</i> .....	168
El «imperio de nadie»: sobre autoría y responsabilidad, <i>por Javier L. Cristiano</i> .....	184
Zygmunt Bauman y Norbert Elias, <i>por Gina Zabudovsky</i> .....	196
La búsqueda de la política, <i>por Luis Tapia Mealla</i> .....	210
<i>Colaboradores</i> .....	220

## ■ Laberintos: transcurso por las señas del sentido

Los nuevos pobres como no-sujetos de derechos y sin capacidad de acción propia en el contexto de una sociedad de consumo: excluidos y marginados de la relación comunitaria significativa y de su condición humana.....	222
---	-----

---

Coordinadores: MAYA AGUILUZ IBARGÜEN Y CELSO SÁNCHEZ CAPDEQUI

---

### Ideación, editorial y coordinación general:

Ángel Nogueira Dobarro

Director: Ramon Gabarrós Cardona

Documentación: Assumpta Verdaguer Autonell

Edición y realización: Anthropos Editorial. Nariño, S.L.

Apartado 224. 08191 Rubí (Barcelona)

Redacción y publicidad: Tel.: (34) 93 697 28 92

revista@anthropos-editorial.com

Administración, ventas y suscripciones: Tel. y fax: (34) 93 697 22 96

anthropos@anthropos-editorial.com www.anthropos-editorial.com

Impresión: Novagràfik. Vivaldi, S. Montcada i Reixac

ISSN: 1137-3636

Depósito legal: B. 15.318-1981

Publicación incluida en la base de datos ISOC de Ciencias Sociales y Humanidades del Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.



## El Holocausto: memoria, víctimas y moralidad. Un acercamiento a Zygmunt Bauman

JUDIT BOKSER

Es reconocido el aporte de la sociología de Zygmunt Bauman al desarrollo de un pensamiento crítico abocado a redefinir y a ampliar los márgenes de la reflexión disciplinaria, para acoger en su seno tendencias y eventos que han puesto de manifiesto los límites del complejo proceso de construcción de la Modernidad. Entre los tópicos incorporados al campo de indagación sociológica destacan aquellos que han perfilado el carácter complejo de una Modernidad cuyos supuestos y designios han puesto en evidencia su naturaleza contradictoria, precisamente al ser descifrados desde su racionalidad auto-referencial. Así, destacan entre otras líneas de análisis, la vigencia, el significado y la historicidad del proyecto político y cultural de la Ilustración, los alcances complejos de una razón que apostó a la certidumbre y a la homogeneidad, la razón hecha realidad y, por tanto, su conversión en objeto de conocimiento racional (verdadero), los parámetros axiológicos de la libertad, y las promesas emancipatorias del progreso.

Entre esta amplia gama de problemas y temas de esta sociología, un importante lugar lo ocupa el Holocausto, la *Shoa*, Auschwitz —en las diferentes explicitaciones que sus nombres designan— a partir de la consideración de Bauman de que, comparada con la historia (y la teología), aquélla no ha dado cuenta de este evento, ni lo ha hecho suyo como objeto de reflexión (Bauman, 1997). De allí que Bauman busque un enfoque que desafíe, abriendo las fronteras disciplinarias, los compartimentos de saber y la estrechez de los nichos que resguardan la sobre-especialización en detrimento de un conocimiento relevante y significativo (Welter-Bauman, 2002). En su acercamiento al Holocausto, su interés se centra en la Modernidad, su lógica y contradicciones internas, por lo que el objetivo principal se orienta hacia lo que puede ser aprendido del evento mismo acerca de la naturaleza de la sociedad moderna en la que vivimos, de nuestra sociedad.

Desde esta óptica, la sociología baumaniana, recuperando la tradición de pensamiento crítico que confronta a la Modernidad con sus propios productos y a la razón con sus propias sinrazones, expone el potencial destructivo de este proyecto que encontraría en el Holocausto la expresión extrema de las bases conceptuales y los productos técnicos de la civilización moderna. A su entender, ha sido precisamente este mundo racional que hizo posible su concepción e implementación. Los supuestos filosóficos de la razón se entretajan con los ejes definitorios de la Modernidad —el logro tecnológico de la sociedad industrial; los alcances organizativos de la sociedad burocrática y el Estado «jardinero» que dirige a la sociedad como un objeto a cultivar— y conjuntamente constituyen la base del desenlace genocida. Ubicado en las raíces más esenciales de la Modernidad, en el proyecto de la Ilustración y en la estructura misma de la sociedad occidental, racional y burocrática, cuyas normas e instituciones lo hicieron posible, Bauman afirma: «sin la civilización moderna y sus logros esenciales y fundamentales, no habría habido Holocausto» (Bauman, 1997, p. 122). Desde esta perspectiva, el exterminio masivo del judaísmo europeo no sería un fracaso

de la Modernidad sino, por el contrario, su expresión radical, con normas de actuación típicamente modernas tanto desde la dimensión organizativa-burocrática como de los recursos tecnológicos-instrumentales.

Hemos tenido oportunidad de analizar previamente la concepción de Bauman del Holocausto a partir de este doble acercamiento: desde el interés por la universalización sociológica del evento así como desde el propósito de destacar (y rescatar) su carácter moderno (Bokser y Waldman, 2002). Mientras que el primero, al tiempo que presenta una visión integral y articulada de la vida social, expone al sociólogo a los riesgos de generalizaciones no dotadas de las adecuadas mediaciones teóricas y ponderaciones fácticas, el segundo, al privilegiar la modernidad del Holocausto por sobre el estudio del Holocausto mismo, debilita su especificidad y singularidad.

Consideramos que una expresión más de este doble acercamiento está en su crítica radical a la memoria del Holocausto tal como se despliega en sus portadores, los sobrevivientes y sus hijos. Esta crítica está mediada por su visión de los nexos débiles que ligan la moralidad, la ética y la libertad de la condición posmoderna, a partir de la cual se aboca a la difícil tarea de acercarse al universo moral de las víctimas y de los perpetradores. Y de allí, a la memoria del Holocausto, a la que considera que «continúa contaminando el mundo de los vivos y la invención de su veneno insidioso aún no está completa» (Bauman, 1998).

Bauman afirma que si bien «todos estamos de alguna manera poseídos por esa memoria», son básicamente los hijos de los sobrevivientes quienes deben ser evidenciados en términos de sus límites morales y éticos. En esta línea, sostiene que el Holocausto ha transitado de ser experiencia terrible a ser un síndrome casi-patológico que ha afectado a sus víctimas, aunque más que a las directas, a sus hijos. Ellos son, a su entender, quienes han hecho de este acontecimiento un *modus vivendi*, un *Weltanschauung* pragmático y cínico, un culto a la sobrevivencia que les permite, a nombre de su supuesta victimización, conseguir objetivos de muy dudosa moralidad, justificándose en la posibilidad de un nueva *Shoá*.

Así como el acercamiento de Bauman al Holocausto remite el reconocimiento de su especificidad como evento histórico a la búsqueda de su trascendencia y universalización sociológica, las complejas interacciones entre historia y memoria de los sobrevivientes y sus hijos son objeto de una igualmente pretendida universalización de su «mensaje». Éste sólo tendría cabida (o podría ser leído) en clave de una Modernidad cuyas lecciones deben ir más allá de las particularidades, sobre todo, las de las víctimas. De no ser el caso, los nexos entre historia y memoria y la permanente resignificación de la memoria se desvanecen en una condena moral y en la denuncia de una supuesta patología heredada.

Una y otra, historia y memoria, se encuentran entrelazadas en la concepción de Bauman. La visión del Holocausto como un acontecimiento histórico que si bien le sucedió a los judíos, pudo haberle sucedido a cualquier otro grupo humano o social traduce a las víctimas en blancos potenciales intercambiables de una fuerza discriminatoria endémica a la Modernidad, destructiva e inevitable. Cualquier grupo humano se convierte en objeto de la exclusión o destrucción inherente a la Modernidad, siendo sus resortes en unos casos raciales, en otros económicos, religiosos o políticos, mismos que resultan secundarios de frente al hecho en sí. Desde esta óptica, la elección del grupo deviene marginal. Al abstraerse (como correlato de los propios niveles de abstracción teórica) de los procesos y acontecimientos históricos (teóricos y prácticos) que explicarían el por qué no ha sido indistinto qué grupo humano ha sido discriminado, perseguido y exterminado y por qué razones, relativiza a las víctimas (Bokser y Waldman, 2002) así como a los procesos de construcción y recreación de la memoria. En tanto la memo-

ria es el campo de una compleja dialéctica temporal, éstos remiten al pasado y al futuro, por lo que la universalización de la experiencia del Holocausto (futuro posible) no puede diluir su singularidad pasada.

\* \* \*

Bauman considera que el exterminio de los judíos «fue concebido en el marco de una operación de limpieza total del mundo» que respondió a los resortes mismos de la Modernidad: su apuesta al desarrollo tecnológico, su compromiso con la organización burocrática que vehicula la racionalidad burocrática y un Estado abocado a administrar y controlar desde la razón, hecha verdad y política, los desarrollos de la sociedad (Bauman, 1998). En este amplio marco conceptual y organizativo, el propio Estado jardinero necesitó traducir, ampliar y proyectar su intervención a través de la dimensión genocida de la limpieza total.

Sin embargo, si bien entre las víctimas del nazismo se encontraban polacos, gitanos, comunistas, homosexuales y prisioneros de guerra soviéticos, entre otros, ciertamente fueron los judíos el blanco central del régimen nazi. La lucha contra los judíos fue parte crucial «de la escatología nazi, un pilar absolutamente central de su visión de mundo y no sólo una parte de su programa» (Bauer, 1989: 17). El asesinato y la destrucción de la vida comunal judía fue para el Estado nazi un fin en sí mismo, al cual canalizó sus esfuerzos e instituciones gubernamentales, industriales, tecnológicas, económicas y científicas para cometer el asesinato masivo de millones de judíos europeos bajo el eufemismo de «Solución Final» (*Endlösung*). Desde esta visión genérica y totalizadora, Bauman se abstrae de la historia alemana y europea, de la temporalidad continental. En efecto, se centra exclusivamente en el proyecto racionalista de la Ilustración como definitorio de la Modernidad y desatiende las pugnas teóricas y prácticas entre éste y el Historicismo Romántico por definir los contenidos y formas institucionales de la nueva sociedad y su emergente Estado. La condición judía en las sociedades modernas se dio en el marco de la compleja y tensa oscilación que acompañó a la teoría y a la práctica política, entre las expectativas diversas, contradictorias y finalmente antagónicas de los proyectos de fundamentación de la Modernidad frente a ellos. Estas pugnas, que parten del siglo XVIII y se continuaron a lo largo del XIX y XX, se darían entre dos propuestas fundamentales: la de la Ilustración, universalizante, secular, liberal y emancipatoria, y la del Historicismo Romántico, particularista, culturalista, nacional y excluyente.

Fue el proyecto de la Ilustración, con su propia vocación homogeneizante, el que pugnó por la emancipación judía, que significó el acceso a la igualdad jurídica y política de los judíos como ciudadanos de los Estados en los cuales habitaban y puso en juego su incorporación e integración a la sociedad. La centralidad de la emancipación y su carácter definitorio de la modernidad judía han sido destacados por las diferentes corrientes y enfoques que se han abocado a su estudio. Tanto por aquellas concepciones que la caracterizaron como un fenómeno permanente e irreversible, y que vieron en ella no sólo el inicio de la modernidad sino también su exitosa clausura, como por aquellas que cuestionaron su carácter de fenómeno exclusivo y la revaloraron a la luz de procesos que se desarrollarían de modo paralelo, consecuente y aún opuesto a ésta, tales el antisemitismo moderno y el Holocausto (Bankier, 1983). Las grandes revoluciones burguesas en la economía y la política, en la sociedad y la cultura condujeron a cambios profundos y radicales que necesariamente impactaron la condición judía. Por el impacto conjunto del proyecto secularizante y racionalizador de la Ilustración y la Revolución francesa, los judíos accedieron a una nueva condición en las sociedades modernas. La emancipación

judía puede ser vista, entonces, como un aspecto del proyecto global de ilustrar, racionalizar y emancipar a la sociedad. De allí que junto a las tensiones derivadas del carácter individual y homogeneizante de la propuesta emancipatoria y el consecuente cuestionamiento de la identidad colectiva judía, fueron los principios del universalismo, del liberalismo, la igualdad, la racionalidad y el laicismo los que configuraron los parámetros dentro de los cuales los judíos se incorporaron a la Modernidad (Bokser, 1991).

Sin embargo, desde la perspectiva del proyecto del Historicismo Romántico —mis-mo que coincidió con sociedades atrasadas en el nivel del desarrollo de una economía de mercado libre y de una cultura racionalista —como sería el caso de Alemania— el proyecto de la Ilustración fue sometido a una ardua crítica por considerar que estaba basado en una razón universal, ahistórica y abstracta, por lo que en nombre de la historicidad y de los particularismos buscó reivindicar las esencias compartidas que hacían de cada pueblo un fenómeno único, sólo comprensible a partir de dicho pasado. Éste configuraba, simultáneamente, el concepto concreto e histórico del espíritu y la cultura nacional. En nombre de esta historicidad y de los particularismos se reivindicaron todos aquellos elementos que la Ilustración había descalificado como prejuicios, tales como el sentimiento, el instinto, el interés y, por sobre todo, los pasados culturales compartidos que hacían de cada pueblo un fenómeno único, sólo comprensible a partir de dicho pasado. De ahí que a la concepción racional «abstracta» de la Ilustración se opuso una concepción orgánica que reivindicó la tradición cultural que había creado el espíritu o *ethos* particular de los pueblos, su nacionalidad, su especificidad concreta. El cuestionamiento fue hacia aquellos principios «universales e inalterables» que, se pretendía, gobernaban al mundo, la naturaleza, la vida privada y pública, a todas las sociedades, épocas y civilizaciones (Berlin, 1983). Al igual que el modelo de la Ilustración, el Historicismo romántico, calificado como proyecto de reacción o de Contra-Ilustración, tuvo grandes variaciones en sus planteamientos, asumiendo a su vez especificidades políticas y nacionales.

El Historicismo Romántico alimentó una concepción nacionalista que pronto derivaría en posturas excluyentes de todo aquello ajeno a su tradición y a su pasado cultural-nacional. La extranjería del judío se convirtió en un argumento central de la polémica anti-judía y anti-emancipatoria. Para el romanticismo, que buscó las raíces del *Volksgeist* en la historia, en la leyenda y el mito y que intentó encontrar lo particular en todo fenómeno social, en el idioma, la región, la nación, la raza, el clan, la ley y la costumbre, el judaísmo resultaba no sólo ajeno, sino incompatible. El carácter particularmente reactivo del nacionalismo alemán y sus esfuerzos por delinear sus límites políticos en consonancia con sus necesidades étnicas reforzó el recurso del pasado como instrumento a partir del cual el «alma» histórica podía conducir a una «misión» a la nación alemana (Trigano, 1990; Katz, 1980).

Las transformaciones del lugar de los judíos en la historia europea moderna, su proceso de emancipación, sus avances y retrocesos, se dieron en el marco de la compleja y tensa oscilación entre las expectativas diversas, contradictorias y finalmente antagónicas de ambos proyectos. A su vez, fue la compleja dinámica entre la inclusión y la exclusión de los judíos la que estuvo en la base del emergente movimiento político, igualmente moderno pero antitético a la emancipación y sus logros, el antisemitismo. Como movimiento socio-político —tal como se manifestó en Alemania, Hungría, Austria y Francia— cobró forma en el último tercio del siglo XIX y se nutrió de los argumentos que habían sido esgrimidos tanto por la postura cristiana como por la reacción romántica —y aún el pensamiento socialista y radical— en la polémica anti-emancipatoria. Éste vino a manifestar del modo más abrupto no sólo ni fundamentalmente las tendencias contradictorias de la modernidad sino también, y sobre todo, el carácter

excluyente que asumió precisamente la Contra-Ilustración y el nuevo nacionalismo así como el potencial destructivo de la operación teórica e ideológica que sobreponía y entremezclaba conceptos tales como cultura e historia, lenguas y razas, postulados filosóficos y proposiciones que se autodefinían como científicas. En este proceso cobraría fuerza el racismo y se tejieron las re-elaboraciones del prejuicio antijudío que transitaron de la exclusión social a la destrucción física (Katz, 1980).

Desde esta óptica, por tanto, no es sólo la razón de la Modernidad sino el binomio razón-mito el que aparece como una dimensión destacada del antisemitismo nazi, pues tanto uno como otro de sus elementos parecen haber convivido como contrarios y coexistentes. (Bokser y Waldman, 2002; Friedlander, 1997). En la imagen nazi del judío puede verse de un modo paradigmático cómo el mito se entreteje y arropa de pensamiento «científico». Mientras que por una parte la dimensión mítica, arraigada en la tradición, el imaginario y las teorías populistas raciales se centró en el peligro inherente en la naturaleza biológica del judío, por la otra, se insertó en el discurso científico y moderno del pensamiento racial del siglo XIX (Mosse, 1964). Sin embargo, el componente racional parece diluirse y la dimensión mítica aparece de modo exclusivo en lo que respecta a la visión del judío como peligro no sólo por causas biológicas sino por la percepción nazi de él como fuerza destructiva en la historia, asociada simultáneamente a la dominación mundial así como a su destrucción.

La irracionalidad y el mito no pueden ser subsumidos en la organización burocrática y técnica —aspecto central en sus fases avanzadas— del exterminio del pueblo judío, ni en la configuración interna del régimen nazi (Friedlander, 1997; Poliakov, 1982, 1994). El acercamiento al Holocausto desde la racionalidad del cálculo burocrático es insuficiente y parcial, aun desde el interés legítimo de recuperar la actualidad de su mensaje para nuestras sociedades y nuestro tiempo. Regresaremos a este punto.

Bauman plantea que el Holocausto fue el resultado del encuentro único de factores facilitado, en gran medida, por la emancipación del Estado político —de su monopolio de la violencia y de sus audaces ambiciones de ingeniería social— del control social, como consecuencia del progresivo desmantelamiento de las fuentes de poder y de las instituciones no políticas de la auto-regulación social. Esta lectura está estrechamente asociada a su visión genérica del Estado moderno, por lo que deja de lado la propia complejidad de la dinámica interna del sistema nazi, las interacciones entre los diferentes agentes y actores políticos y los procesos de estructuración del sistema dual partido-Estado que precisamente posibilitaron, permitieron y orientaron el exterminio de los judíos. Más aún, de los estudios en torno a la estructuración organizativa del nazismo *vis-a-vis* la persecución y el exterminio de los judíos, se sostiene con mayor fuerza la concepción de un ordenamiento en el que la coexistencia de diferentes centros de poder y sus divergencias de intereses y rivalidades condujeron a medidas anti-judías crecientemente radicalizadas. De hecho, la investigación contemporánea ha debilitado la visión de un aparato burocrático que actuó de modo autónomo (Hilberg, 1961; Mommsen, 1991).

La coexistencia de diversos factores de poder rivales asumió particular relevancia en la gestación e implementación de las diferentes fases de las políticas anti-judías. El proceso de la destrucción de los judíos fue gradual (Gilbert, 1985). Aunque no existió un plan detallado que fijara tiempos y controlara cada movimiento por adelantado, las prácticas y dinámicas del ordenamiento estatal burocrático se conjuntaron y armonizaron con los objetivos ideológicos del régimen, tal como fueron expresados por su líder. De allí es que se gestó la compleja dinámica de la burocratización de sus instituciones, una «radicalización acumulativa», producto precisamente de las rivalidades y pugnas entre las unidades políticas del sistema. Así, por ejemplo, en la década de los años

treinta,<sup>1</sup> el asesinato estuvo ausente como política estatal no sólo por el peso de la opinión pública, sino también por la falta de integración al interior del régimen nazi y la carencia de una política anti-judía centralizada (Hilberg, 1961; Mommsen, 1991). Una visión sistémica de la racionalidad de mando burocrática ciertamente se abona en el terreno conceptual de la Modernidad, sin embargo, reduce la pretensión didáctica del análisis baumaniano.

El Holocausto, considera Bauman, «en ningún momento de su largo y tortuosa realización llegó a entrar en conflicto con los principios de la racionalidad...por el contrario, surgió de un proceder auténticamente racional y fue generado por una burocracia fiel a su estilo, a su razón de ser» (Bauman, 1997: 22). Enfatiza la naturaleza fría y mecánica de la maquinaria industrial de la muerte dirigida por burócratas distantes e inhumanos por sobre la irracionalidad de sus acciones y el lugar de sus pasiones y actitudes. «El Holocausto no fue una erupción irracional de los no erradicados residuos de barbarie premoderna» sino «el paradigma de la racionalidad burocrática moderna». Este paradigma se define por la utilización de medios técnicos modernos, la industrialización del homicidio, el exterminio en masa gracias a tecnologías científicas de punta, la impersonalidad de la masacre que evita el menor contacto personal entre quien toma la decisión y las víctimas, la gestión administrativa eficaz y planificada, etc. La tesis, entonces, es que el Holocausto fue cuidadosamente planificado y organizado en todos sus detalles, llevado a cabo fríamente y con absoluta contundencia técnica.

Esta visión racionalista del Holocausto implica y traslapa la Modernidad con la modernización. Es verdad que la destrucción del judaísmo europeo es un producto de la Modernidad, pero también lo es el hecho de que no fue un fenómeno moderno. Al tiempo que el Holocausto fue producto cronológico, social, conceptual y tecnológico de los tiempos modernos, la ideología política que lo gestó, organizó e implementó, no: irracional, mítica, xenófoba, antiilustrada, que hizo de la razón, escarnio y del proyecto emancipatorio —característico de la Modernidad en su relación con los judíos—, una macabra negación homicida.

Resulta más que difícil descubrir el carácter civilizado de muchos de los actos genocidas nazis. Afirma Wistrich: «no fue preciso aplicar ninguna clase de alta tecnología al 40 por 100 de las víctimas del Holocausto que murieron de malnutrición, hambre y enfermedades en los guetos, a causa del exceso de trabajo en los campos destinados a aquel fin, debido a unas deportaciones —cuando la guerra ya estaba más avanzada— que se convertían en terribles marchas mortales, o en los horripilantes fusilamientos en fosas, trincheras y barrancos, para los cuales se utilizaban ametralladoras, fusiles y pistolas» (Wistrich, 2002: 341). En efecto, frente al énfasis puesto por Bauman en la racionalidad burocrática del exterminio de los judíos, cabe destacar que la Solución Final comienza a implementarse a partir del 21 de junio de 1941 con los escuadrones móviles de ejecución (*Einsatzgruppen*) que acompañaron al ejército alemán en la invasión rusa y cuya función era reunir a los judíos y liquidarlos a través de métodos primitivos y brutales, distantes de la racionalidad e impersonalidad burocrática. Así, se

1. Entre 1933 y 1938, el régimen nazi implementó diversas soluciones a lo que se denominaba *Judenfrage*, «cuestión judía», todas ellas con el propósito de obligar a emigrar a los judíos de Alemania: el método legislativo —que alcanzaría su cúspide con las Leyes de Nuremberg en 1935—, el método económico —cuya política más conocida fue la «arización» de las propiedades judías—, el método exhibicionista —que se manifestaría en el primer pogrom de la Alemania nazi: la Kristallnacht de 1938—, el método policíaco —detenciones arbitrarias de judíos que los conducían a campos de concentración de los cuales eran liberados siempre y cuando se comprometieran a emigrar de Alemania—, entre otros. El estallido de la Segunda Guerra Mundial y la incorporación al Tercer Reich de millones de judíos más provenientes de los países conquistados obligaría a los nazis a pensar en métodos más radicales: desde la deportación a zonas fuera de Europa —Plan Madagascar— a la concentración territorial en Europa —los guetos polacos— y acabando con el exterminio físico de los judíos —del método de fusilamiento en masa de los *Einsatzgruppen* a los campos de exterminio.

les rodeaba y se les obligaba a marchar a un área desolada, cavar sus tumbas y ser fusilados; se estima que dos millones fueron asesinados de esta manera. Bauman no toma en cuenta la no-burocratización de una enorme parte de esta modalidad de asesinato masivo, en especial durante las primeras fases del exterminio, en que proliferaron numerosos actos sádicos realizados por seres humanos identificables contra otros seres humanos identificables.

Más aún, como ya hemos destacado, la complejidad del Holocausto es incomprendible sólo en términos de los campos de concentración (Bokser y Waldman, 2002). Señala Bauman. «Como no se producía la caída de Rusia y las soluciones alternativas no avanzaban... el exterminio físico fue el método escogido, era el más viable y eficaz para conseguir el inicial pero ampliado objetivo. Tomada la decisión, el resto fue un asunto que debían coordinar los distintos departamentos de la burocracia del Estado. Se realizó una cuidadosa planificación, se diseñaron la tecnología y los equipos técnicos adecuados, su presupuesto, se hicieron cálculos, y se movilizaron los recursos necesarios: la habitual rutina burocrática... finalmente, la elección del exterminio físico como medio adecuado para lograrla solución final fue el resultado de los rutinarios procedimientos burocráticos» (Bauman, 1997: 21). Esta visión olvida que la invasión de Rusia desencadenó precisamente un proceso de exterminio en vasta escala a través de los escuadrones que se movían tras los ejércitos alemanes.

No fue la racionalidad burocrática la que decidió implementar la solución final sino las insuficiencias logística y de eficacia en el asesinato individualizado las que dieron paso, así, a la industrialización de la muerte. Sólo cuando la necesidad de matar a los judíos de manera rápida se vuelve un imperativo para el liderazgo nazi se comienzan a desarrollar métodos impersonales de asesinato: los campos de exterminio. Sin embargo, no hay que olvidar que la eficiencia óptima de Auschwitz se alcanzó recién hasta el verano de 1944, en el crepúsculo del régimen nazi, cuando se llegó a liquidar a diez mil personas diariamente.

La visión exclusiva de la racionalidad burocrática se concatena así con el lugar del perpetrador, tanto en su dimensión humana volitiva como en su responsabilidad moral. En parte recuperando planteamientos de Hannah Arendt y en parte distanciándose de ellos —toda vez que el énfasis de aquélla fue puesto en la naturaleza del totalitarismo— Bauman califica la acción de los perpetradores como parte de la normalidad moderna: fueron personas común y corrientes, que siguieron las pautas normales de la acción racional moderna, por lo que la lógica (responsabilidad) de sus actos descansa en la propia lógica del sistema burocrático. El acercamiento de Arendt a los perpetradores enfatizó el carácter único y a la vez no común de la naturaleza del crimen. Epitomizado en Eichmann, cuyo juicio en Jerusalén marcó un punto de inflexión del análisis, el perpetrador era la quintaesencia del burócrata totalitario, incapaz para hablar otro lenguaje que no fuese el del oficialismo (*Amtssprache*), incapaz de pensar fuera del marco de su función burocrática, incapaz de contemplar aspectos más amplios de la acción, ya sea en términos de justicia o de una moralidad trascendente, ignorante de todo aquello que no estuviese conectado directa, técnica o burocráticamente con su trabajo. En otros términos: banal (Arendt, 1965). De este modo lo que era extraordinario no era el perpetrador sino la empresa criminal de la que formaba parte. A su entender, la política totalitaria había convertido la existencia de cada individuo en Alemania dependiente ya sea de la perpetración del crimen, ya sea de complicidad. El referente sistémico explicaba entonces la responsabilidad por el crimen, ampliamente difundida (y difusa) en el régimen nazi.

Es desde un similar nivel de alta agregación teórica que el análisis de Bauman refiere el comportamiento del criminal a la naturaleza criminal del sistema todo, esen-

cialmente burocrático en los términos conceptuales y organizativos de la modernidad. El énfasis diferencial en el análisis se entreteje con el interés compartido en destacar, precisamente por la lógica y la mecánica de la Modernidad, el potencial repetitivo del impulso genocida, difícilmente erradicado con la destrucción del nazismo, y de allí, su universalización.

Sin embargo, ya sea desde la óptica totalitaria del análisis o desde la óptica burocrática, siguiendo a Langer, «la misma imagen de una maquinaria más que la del hombre como el instrumento primario de la liquidación tiende a absolver a los ofensores individuales y oscurece la identidad y la catálisis de los verdaderos culpables que iniciaron y llevaron a cabo el crimen» (1998: XIII). La visión despersonalizada y burocrática del genocidio tiene repercusiones sobre la evaluación de las elecciones y de la moral en la historia. Por otro lado, tampoco se puede dejar de lado el hecho de que la burocracia fue permeada por la ideología nazi, aún a través del comportamiento complejo de la opinión pública alemana. Es en este sentido que Hilberg afirma que en última instancia la destrucción de los judíos no fue tanto el producto de leyes y órdenes como fue un asunto de espíritu, de comprensión compartida, de consonancia y sincronización (Hilberg, 1985: 55).

Lo cierto es que el universo moral de los perpetradores desafía la explicación y la imaginación. La radicalidad del mal en Auschwitz es inconmesurable con su justificación ideológica. Friedlander expresa esto en la noción de Exceso», de «Rausch» que conduce a dudar de la propia humanidad de los perpetradores. Hay algo de ajeno a este mundo en el modo como contemplaban las filas de cadáveres, en la «exaltación creada por las dimensiones de la matanza», en la brutalidad superflua que acompañó al exterminio (Friedlander, 1993: 111). El anonimato de la despersonalización y la deshumanización del crimen no justifica jamás el delito del perpetrador, por burócrata que éste sea: «Sin nombre y sin habla, ésa ha sido la esencia maldita de los campos de exterminio; no una simple máquina para asesinar seres humanos; algo más atroz se oculta detrás de ese engranaje infernal. Se trata literalmente del fin de lo humano, de su borramiento, de la nada de existencia de aquellos cuerpos primero marcados, luego martirizados y finalmente convertidos en humo que sale por las chimeneas para perderse en un cielo que nada sabe de redención» (Forster, 1998). El propio Todorov, atendiendo la lógica del sistema y habiendo hecho su mayor esfuerzo para disipar el aura de los perpetradores, se pregunta: «¿debemos nosotros realmente inferir que a pesar de todo hay realmente dos categorías de seres humanos?» (Todorov, 1996: 186).

En todo caso, el desafío de conciliar el carácter universal de este impulso genocida moderno con la especificidad del Holocausto, implica construir las mediaciones necesarias entre los niveles de agregación y de abstracción teórica. Tal como señaló en una ocasión Walter Laqueur del análisis de Arendt en el juicio de Eichmann, éste exhibía «cierta actitud de desdén hacia los hechos» (1978). El desafío compartido radicaría en el lugar asignado a la investigación fáctica como nutriente de las generalizaciones de la filosofía política y la sociología.

También frente al universo de las víctimas del Holocausto, Bauman sostiene una aproximación difícil y compleja. Considera que el Holocausto alcanzó un grado de perversión inimaginable al lograr lo que define como la colaboración de las propias víctimas a quienes, acostumbradas a pensar racionalmente, se les ofreció la apariencia de una organización racional en la que podrían actuar según procedimientos ordenados y conocidos sin poder imaginar el horror que se gestaba. Así, afirma: «La cooperación de las víctimas con los burócratas de las SS sí se produjo: era parte integrante del plan y fue, de hecho, una condición esencial de su éxito» (Bauman, 1997: 29). Refiere a la situación de los guetos judíos, cuya estructura administrativa servía funcionalmente a los propósitos nazis: los Consejos Judíos (*Judenrate*) que los dirigían estaban encargados

de ejecutar las órdenes y disposiciones nazis, administrando la vida interna del gueto. Subordinados a la administración de la ocupación alemana, estos Consejos fueron parte esencial de la política nazi de control de la población, satisfaciendo los requerimientos nazis, primero de dinero y trabajo y, más tarde, de vidas humanas.

Sin embargo, si bien el sistema jerarquizado de supervisión alemana reforzaba el carácter incondicional y absoluto con que se buscaba que los Consejos Judíos garantizaran el cumplimiento de las órdenes, Bauman ubica, interpreta y explica estas acciones dentro de una lógica de racionalidad —manipulada sin duda por la burocracia nazi— en la que «todo lo que hicieran los judíos al servicio de sus propios intereses acercara el objetivo nazi al éxito total» (Bauman, 1997: 183). A su juicio, entonces, ajustarse a las rutinas y exigencias nazis fue una consideración racional de los Consejos Judíos.

El papel llamado a jugar por los Consejos Judíos fue profundamente ambiguo y difícil a la luz de una singular paradoja: «Conservar la vida judía en un marco de destrucción alemana. No podían seguir indefinidamente sirviendo a los judíos, mientras simultáneamente obedecían a los alemanes» (Hilberg, 1984: 175). En general, la vida judía entre 1933 y 1945 estuvo modelada por la adaptación obligatoria a las condiciones impuestas por el dominio nazi, siendo extremadamente difícil incidir sobre ellas. De hecho, las posibilidades de elección de los judíos eran, en palabras de Lawrence Langer, las de una elección sin opciones, a *choiceless choice*, en el entorno de la vasta prisión que era Europa después de 1941. Son estas condiciones, los límites de las opciones reales que tenían los Consejos Judíos así como su total indefensión durante la guerra las que deben operar como referente analítico.

Desde esta perspectiva, entonces, no se puede dejar de lado el hecho de la notable diversidad de los Consejos Judíos. Cada uno de ellos —incluso en el marco de sus casi inexistentes opciones de acción— fue distinto en su constitución, el modo como fue nombrado, su grado de representatividad, su estructura interna, y sus relaciones con la resistencia (Trunk, 1986). Al no considerar estos factores, al igual que Arendt, el análisis de Bauman acentúa lo que puede ser interpretado como una cooperación judía voluntaria con los perpetradores del Holocausto (Vid. Bokser y Waldman, 2002). Así, asumir la teoría de la colaboración judía en términos de una lógica y una racionalidad, haciendo abstracción de los datos históricos específicos conduce a inexactitudes que implican el culpar a las víctimas de su destino, lo que resulta, además de inexacto, profundamente injusto.

En el marco del esfuerzo sistemático de deshumanización y desocialización, donde conceptos como la justicia, la ética, la moralidad, los derechos y la ley podrían ser irrelevantes, diversas investigaciones con víctimas del Holocausto, como las del Dr. Elmer Luchterhand, han demostrado que aún en condiciones extremas de los campos de exterminio, la conservación de la vida individual no estuvo dissociada del imperativo moral. La investigación arrojó que un porcentaje realmente bajo de prisioneros judíos lo desafiaron y las víctimas se aferraron muchas veces a la moralidad como condición misma de supervivencia (Fogelman, 1999). Los parámetros y tiempos de la memoria apuntan hacia la complejidad de estos nexos (Langer, 1991).

\* \* \*

En el tránsito de la historia a la memoria la inculpación se extiende a los sobrevivientes y a sus descendientes. Así, Bauman sostiene que: «la herencia perniciosa del Holocausto se basa en que los persecutores de hoy [las víctimas de ayer] pueden causar nuevos sufrimientos y crear una nueva generación de víctimas que con impaciencia esperan su oportunidad de hacer lo mismo [que sus victimarios], al tiempo que actúan convencidos de que están vengando el dolor del ayer y previniendo el sufrimiento del

mañana, mientras se convencen, en otras palabras, que le ética está de su lado...» (Bauman, 1998, p. 36).

Los «*Children manqués* —niños malcriados, así llama Bauman a las generaciones descendientes del Holocausto— no pueden alcanzar una vida satisfactoria a menos que el mundo en el cual viven les revele su hostilidad, conspire contra ellos e, inclusive, contenga la posibilidad de otro Holocausto. «La increíble verdad es que, contrario a lo que ellos dicen y anhelan, estos niños defectuosos —*flawed children*— están incapacitados para vivir [en el mundo real] y se sienten fuera de lugar en un mundo libre de esa posibilidad [un segundo Holocausto]. Se sentirían mucho más cómodos viviendo en un mundo más parecido al mundo que ellos se imaginan: habitado por judíos que asesinan presas del odio y que no pueden ser detenidos hasta que ellos mismos sean incluidos entre las víctimas, si se les da la oportunidad, y no tengan atadas sus manos empapadas de sangre» (Bauman, 1998: 37).

En una sinuosa línea de argumentación y jugando con una falsa analogía entre victimismo y moralidad, Bauman acusa a las víctimas de Holocausto de inmorales al preferir la supervivencia física, a toda costa, sacrificando cualquier consideración moral, haciendo de la experiencia holocáustica el escenario del más grosero darwinismo social: «El hecho de permanecer con vida como la única cosa que cuenta, como el supremo valor que empequeñece todos los demás, está entre la más tentadora y la más común de las interpretaciones de la lección [del Holocausto]. Así como la experiencia directa de las víctimas se desvanece y se atenúa, la memoria del Holocausto se estrecha y se solidifica en un mandato de sobrevivencia: la vida se trata de sobrevivir, tener éxito en la vida es sobrevivir a los demás. Quienquiera que sobrevive, gana...» (Bauman, 1998: 37). Más aún, «...el Holocausto es reducido para su consumo popular a una simple fórmula: "Quien golpea primero, sobrevive"; o, en otra más simple: "los más fuertes sobreviven"» (Bauman, 1998: 34).

Cierto, Bauman refiere a la representación distorsionada del Holocausto que, leída desde la óptica de sus mensajes, se puede traducir en la exclusiva lección de sobrevivencia, ya que tiene en mente elementos de la cultura popular que se han expresado en películas como *La Lista de Schindler* en la que detrás y más allá de polémica motivación de quien rescata, el universo de las víctimas —sin embargo, en su vulnerabilidad— apunta hacia la supervivencia del más fuerte, a la que le confiere el valor supremo.

Sin embargo, si bien el Holocausto está sujeto a interpretaciones múltiples, también lo es el hecho de que éstas no son unívocas y tienen sus límites. Así, Friedlander afirma: «hay que tener en cuenta que estamos tratando con un hecho que desafía nuestras categorías conceptuales y representativas tradicionales, un «hecho-límite... Si uno toma en cuenta el hecho de que los perpetradores invirtieron grandes esfuerzos no solamente en camuflar sino en borrar todo rastro de sus hechos, la obligación de tener testigos y registrar este pasado parece ser cada vez más concluyente... este registro no debería ser distorsionado o banalizado extremadamente por representaciones inadecuadas... Ello sugiere, en otras palabras, que existen límites a la representación que no deberían ser transgredidos, aunque fácilmente lo pueden llegar a ser (Friedlander, 1992: 3).

En todo caso, esa lectura-interpretación del Holocausto lejos está de ser la única ni la prevaleciente. La recuperación crítica de ella por parte de Bauman no impide que, concatenada con su lectura previa de la dimensión moral y ética de las víctimas, se proyecte como un cuestionamiento a los sobrevivientes y a sus descendientes. Frente a ello, resulta necesario revisar la conversión de la víctima en culpable de haber sobrevivido, para evitar ridiculizar el heroísmo que muchas veces se necesitó para poder preservar tanto la vida judía como sus valores durante el nazismo. Sobrevivir a Auschwitz no sólo no fue inmoral, fue una hazaña de la libertad individual-colectiva frente a la barbarie de la sinrazón.

Desde el culto a la sobrevivencia Bauman procede a delinear la memoria del Holocausto como producto de una farsa, como una patología cultural que contiene en su seno una potencial y peligrosa carga dañina cuyos medios de ejecución son los hijos del Holocausto, a los que desacredita por haberse apropiado de una experiencia que no les corresponde: son «víctimas por nacimiento», monopolizadores de una experiencia falsamente heredada: «La categoría de «niños del Holocausto», esto es, de la víctima hereditaria, está abierta a cualquier judío, independientemente de lo que sus padres hayan o no hayan podido hacer «durante la guerra» (de hecho, el adoptar esta categoría se ha convertido para muchos en un vehículo de auto-identidad judía)... Bien puede resultar que los complejos de estos «niños imaginarios», de estos «pretendientes», de estos «auto-designados niños» [del Holocausto]... sean más severos y viciosos, y cargados de las más siniestras de las consecuencias, que aquellos que los psiquiatras nos han, hasta ahora, descrito... Para los *niños malcriados* el sitio que ocupan en el mundo es el del martirio, desde ese lugar conciben al mundo y esperan ser concebidos así por el mundo... Ellos no sufren, o no sufren lo suficiente como las víctimas por nacimiento que son» (Bauman, 1998: 36).

Entre los que experimentaron directamente el Holocausto y sus descendientes, Bauman construye un muro de injusta incomunicación. El hecho de no haber vivido directamente un acontecimiento no significa que uno no forme parte de él. El Holocausto es, justamente, un ejemplo de ello, un ejemplo de memoria cultural que existe independientemente de sus portadores directos, para quienes la memoria sólo estaría basada en su propia experiencia y privativa de ellos. Siguiendo esta lógica, Halbwachs distingue entre la memoria social, que es aquella que se ha experimentado personalmente o lo ha hecho el grupo al que se pertenece y la memoria histórica, compartida transgeneracionalmente y mediada por sus representaciones, símbolos y sitios (Halbwachs, 1992). La experiencia humana no sólo incorpora vivencias propias sino también las de otros que les han sido transmitidas, frente a las cuales hay un doble movimiento de apropiación y recreación, de recepción y creación, mismo que opera como eje articulador en la construcción de identidades. El núcleo de cualquier identidad individual o grupal está ligado a un sentido de permanencia (de ser uno mismo, de mismidad) a lo largo del tiempo y del espacio (Jelin, 2002) y es desde la dislocación de esta continuidad que la memoria emerge como creciente recurso de identidad.

Frente al Holocausto, la memoria, su imperativo y dimensión moral, se asocia tanto al proyecto de aniquilar al grupo, a su gente y a su cultura, como al proyecto de hacerlo sin dejar huella alguna. Junto a lo que Wieviorka definió como una masacre más allá de una comunidad dada o la muerte de tal persona, como «la abolición total de una colectividad, de una cultura, de un modo de vida...» (Wieviorka, 1998: 46), se tejió el esfuerzo de quitar toda evidencia que pudiese testimoniar lo sucedido. Por ello, la memoria se amplía para incorporar, con todas las dificultades que ello implica, «el rostro del otro (que) no es solamente la voz de aquel que tengo adelante, que está físicamente presente, que me interpela cara a cara: el rostro es también la voz de los que no están, de las víctimas del genocidio» (Mèlich, 2000: 93). De allí la importancia del sobreviviente, de su memoria y la de sus descendientes, del renovado imperativo de *Zahor* que pensó Yerushalmi (1989), con sus resignificaciones y transformaciones, por lo que ha considerado que la explosión historiográfica que acompañó al judaísmo en los umbrales de la modernidad debe ceder hoy el paso a la memoria.

Al acercarse Bauman al tema de los sobrevivientes del Holocausto y sus nexos con la memoria desde una supuesta victimología hereditaria, si bien abre el terreno de reflexión a la cuestión de los usos de la memoria, no deslinda entre los sujetos, grupos y ordenamientos institucionales que recuerdan ni entre los patrones cambiantes de la

memoria individual y colectiva. Es necesario historizar la memoria, reconociendo los cambios en el sentido del pasado y del futuro, su significado para el presente, sus líneas de continuidad y ruptura y los propios cambios históricos en el lugar asignado a aquélla. Precisamente de frente al fin de las narrativas identitarias duras en los tiempos de la posmodernidad, junto al desvanecimiento de certezas y de ideas matrices, la identidad ha perdido sus amarres y se nutre, en gran medida, de la memoria que puede ser mediación hacia la realidad y no fuga de ella. La historia del genocidio no es un conjunto de cadáveres a los que podemos manipular a conciencia: es vivencia del presente a través del pasado. Para los hijos de las víctimas del genocidio nazi es experiencia colectiva, es ontología, es historia y es «el deber de la memoria [que] es el deber de los descendientes» (Augé, 1998: 102). Así, aún concediendo que, como Bauman afirma, «las víctimas no garantizan ser moralmente superiores a sus victimarios... y que el martirio no es garantía de santidad» (1998: 36) ello no se traduce automáticamente en una incapacidad mental para afrontar la realidad, ni produce necesariamente monstruosos resentidos sociales.

El acercamiento a la memoria histórica del Holocausto en una doble vertiente de condena moral —la inmoral del sobreviviente y la amoral/deficiente del descendiente— le permite a Bauman formular una hipótesis ulterior: el triunfo póstumo del proyecto nacionalsocialista. En una conclusión que el uso del lenguaje radicaliza aún más su contenido, afirma: «...uno puede escudriñar el gran triunfo póstumo de los diseñadores de la *Endlösung* [solución final]. Lo que ellos no pudieron consumir en vida, quizás lo logren en la muerte. Si bien no se las arreglaron para que el mundo se pusiera en contra de los judíos, aún pueden soñar desde sus tumbas en volver a los judíos en contra del mundo y así —de una manera u otra— hacer aún más difícil la reconciliación y la convivencia pacífica del judío con el mundo, si no es que imposible (1998: 37). Esta cita nos hace recordar el título de una de las obras «canónicas» del antisemitismo decimonónico: *Der Sieg des Judenthums über Germanenthum* (El triunfo del judaísmo sobre el germanismo) de Wilhelm Marr —creador del término antisemitismo. Bauman parece ahora declarar *Der Sieg des Germanenthum über Judenthums* —El triunfo del germanismo sobre el judaísmo.

La realidad es que tampoco los judíos se han vuelto contra el mundo. No cabe aquí sino cuestionarse el por qué de esta afirmación. La respuesta no tarda en aparecer. De acuerdo a Bauman, «la secuela de Auschwitz ha sido la del judío perpetuamente martirizado y victimizado que ahora se siente moralmente justificado para matar y abusar de otros a nombre de los seis millones». El medio que ha permitido eso, Israel. Es en el Estado judío donde el fantasma del Holocausto ha echado raíces. ¿Y cómo lo ejemplifica? A través del caso de Baruch Goldstein y la masacre de Hebrón. Para Bauman, basta con un solo caso para representar todo el dilema complejo de la perniciosa herencia holocáustica. La sentencia talmúdica «El que salva una vida es como si salvara al mundo entero» se convierte en Bauman en «El que culpa a un victimario —Baruch Goldstein— es como si culpara a todo sobreviviente judío del Holocausto». En otro de los párrafos de ese mismo trabajo la idea se aclara aún mejor: «Los niños defectuosos (*flawed children*) de los mártires no viven en casas; viven en fortalezas. Para poder convertir sus hogares en tales, necesitan ser sitiados y estar bajo fuego [para tener entonces la excusa de matar]. Dónde más pueden estar más cerca de sus sueños que entre los famélicos, menesterosos, desesperanzados y desesperados, maldicientes y arrojadores de piedras palestinos...» (1998: 37).

La idea de Israel como el Estado manipulador del Holocausto para sus propios fines se hizo patente ya en el prólogo a *Holocausto y Modernidad*, al afirmar: «El Estado judío intentó utilizar los recuerdos trágicos como certificado de legitimidad política, como un

salvoconducto para todas las actuaciones políticas pasadas y futuras y, sobre todo, como pago por adelantado de todas las injusticias que pudiera cometer». Esta postura de Bauman parece hacer suyos dos planteamientos que se nutren de diferentes fuentes. Por una parte, recupera la operación ideológica iniciada en la década de los setenta, en un contexto internacional y regional específico, en el marco de las alianzas entre la ex Unión Soviética y el mundo árabe, como resultado de lo cual el tropos de la condición judía se desprendería de su carácter de víctima y de refugiado para emerger como victimario y generador de nuevos exilios hasta continuarse en la deslegitimación del sionismo como una forma de racismo. Por otra parte, retoma voces que en el seno de la sociedad israelí y a la luz del conflicto árabe-israelí se identifican con los palestinos como las nuevas víctimas y denuncian el uso instrumental que del Holocausto ha hecho el Israel con fines políticos (Segev, 1993). En esta línea podría ubicarse la crítica post-sionista y los representantes de un revisionismo histórico que denuncia la especificidad judía del Estado, misma que estaría reforzada por la memoria del Holocausto que impide el reconocimiento del Otro (Opher, 1992). Estas expresiones pueden ser vistas desde la óptica de las contradicciones inherentes a la Modernidad, para la cual la alteridad ha sido consustancial, y la construcción, desarrollo y defensa de un Estado nacional judío han generado su propio referente de Otredad, resultante de un nacionalismo que reivindica la misma tierra y la existencia soberana como referentes de identidad: el árabe palestino.

El lugar de la memoria del Holocausto en el marco estatal israelí, sin embargo, ha atravesado diferentes momentos y circunstancias, acorde a los desafíos y transformaciones que ha enfrentado su realidad. La centralidad y dificultad del espacio de esta(s) memoria(s) está directamente asociado al dato de su surgimiento como resultado de una compleja dialéctica entre necesidad e ideología. Visto como respuesta al impacto crítico y contradictorio de la Modernidad sobre los judíos, es producto de la propia incorporación de los judíos a aquélla, ya que en la búsqueda de nuevos patrones de articulación de la vida judía y de la identidad grupal, aquélla le proveyó, como referentes, los parámetros ideológicos y culturales vigentes. A través de una intrincada dinámica entre las condiciones diferenciales de los judíos de Europa occidental, central y oriental, el sionismo surgió como crítica a la solución del problema judío basada exclusivamente en la igualdad política y jurídica propugnada por la emancipación y como alternativa a la exclusión y marginación resultantes de su fracaso. Como crítica a la negación de la cohesión grupal que condujo al judío emancipado a la asimilación y como respuesta al rechazo que la sociedad moderna le expresó en forma del nuevo nacionalismo excluyente y del antisemitismo. También como alternativa a su marginación de la sociedad de Europa oriental (Avineri, 1981; Bokser, 1991). De frente a la pluralidad de condiciones de la vida judía, aspiró simultáneamente a ser un movimiento de liberación nacional que condujera a la concentración territorial y a la soberanía política y ser, simultáneamente, un proyecto de reconstrucción y renacimiento cultural que sentara las bases de una nueva normatividad judía, secular y moderna, un *aggiornamento* (Vital, 1987). En su seno convivirían de un modo difícil la negación de la condición judía diaspórica con su reconocimiento y afirmación. Sin embargo, su concreción como solución estatal lo confrontó con su condición de refugio necesario para la población remanente del Holocausto. De allí, la ausencia inicial de una memoria colectiva y pública que se tradujo, gradualmente, en la visión del exterminio como expresión extrema de la vulnerabilidad de la existencia judía diaspórica en la modernidad. El nuevo Estado emergía así como la contraverdad de la destrucción y legitimaba el diagnóstico sionista de la necesidad de transitar de la pasividad a la acción histórica colectiva (Bokser, 1991).

Una redefinición posterior del lugar del Holocausto y su reelaboración como componente central de la memoria colectiva está concatenada a diversos procesos y eventos,

entre los cuales destacan: el juicio a Eichmann y la afirmación de Israel como espacio de memoria (complemento de su condición como espacio de refugio de los sobrevivientes) y la Guerra de los Seis Días, en 1967, con la resignificación de la amenaza árabe en línea de continuidad con la destrucción y el exterminio nazi. Su vivencia compartida con las comunidades judías de la diáspora como amenaza a la existencia colectiva, al tiempo que reforzó los nexos de interdependencia, proyectó la vigencia y actualidad del Holocausto tanto en el seno del Estado como en las propias comunidades judías, de manera destacada (por su visibilidad y proyección nacional), en la de Estados Unidos (Lederhendler, 2000; Bokser, 2000).

A lo largo de este complejo y variado proceso, se fue dando la elaboración de la singularidad del Holocausto en su dimensión judía y, simultáneamente, su universalización como experiencia potencial futura; en otros términos, las memorias del Holocausto pasaron a ser vistas en una doble temporalidad: únicas con respecto al pasado y universales en relación al futuro (Levy y Sznajder, 2002). Es desde la perspectiva de esta doble temporalidad —pasado y futuro— que es pertinente acotar que la lectura de Bauman cifra la dimensión universal en el pasado mismo y, tal como señalamos, la potencial vulnerabilidad de otros grupos se remite a su intercambiabilidad pasada.

La historia y la(s) memoria(s) judías en la modernidad se nutren de diversos ejes constitutivos y definen y redefinen su interacción así como los significados de su reconocimiento, identidad, alteridad, de su pertenencia(s) o de su extranjería. En todo caso, son el resultado de un complejo proceso creativo de transmisión, recuperación y reelaboración, recreación y proyección. Dentro de las propias identidades judías conviven, interactúan —no siempre convergentes— el momento de reconstrucción de la vida colectiva y el momento de la destrucción, el momento de la resiliencia y el de la víctima. Hasta dónde no debemos preguntarnos si perturbada por la condición conflictiva de la existencia estatal y por la internalización de un discurso deslegitimante, la memoria judía se orienta a crear narrativas en las que las particularidades del presente que resultan disgustantes quedan sumergidas, ya no en un pasado romantizado o un futuro utópico sino en el momento de la destrucción, más acorde hoy, en los tiempos de la posmodernidad, a los modos en que se construyen las memorias e identidades colectivas. Temporalidad compleja, multiplicidad de sentidos; constantes transformaciones y cambios en actores y procesos históricos. Identidad es memoria. No sólo, sino también: es estructura, construcción colectiva de marcos sociales, procesos de producción de sentido, símbolos.

En este proceso, viejos planteamientos adquieren nuevas dimensiones. Así, siguiendo a Jedlowski (2001), la memoria puede ser vista como el campo de una compleja dialéctica temporal: mientras que por una parte los desarrollos del pasado contienen efectos que condicionan el futuro, es el presente el que moldea el pasado, lo ordena, reestructura y reinterpreta su legado, con expectativas y esperanzas que también contribuyen a seleccionar de él lo que mejor contribuye al futuro. Para la(s) memoria(s) judía(s) hoy, el Holocausto no es sólo fantasma que habita fortalezas sino también apuesta a apertura e integración, memoria que partiendo de su especificidad y singularidad aspira a afirmarse en sus portadores en código de inclusión y no de exclusión, de membresía y no de extranjería. Así, por ejemplo, en determinados contextos, la recuperación de ese pasado tiene por objetivo combatir las nuevas tendencias del antisemitismo que pone en duda la cabal incorporación de los judíos a la sociedad. Tal sería el caso, por ejemplo, aunque no exclusivamente, en el seno de la comunidad judía Argentina, a la luz de los actos antisemitas y en el horizonte nacional de la represión militar, la memoria del Holocausto se ha afirmado como central, sigue un modelo universalizador y tiene por objetivo combatir las nuevas tendencias del antisemitismo y el resurgimiento de un neo-nazismo. La memoria del Holocausto es así funcional para construcción de

ciudadanía y participación y para afianzar la democracia e imponer la vigencia de los derechos humanos (Goldstein, 2004).

La lectura, entonces, no debe hacerse en clave de la obsesión de la memoria sino de sus nuevas funcionalidades. Éstas no excluyen agendas de memorias compartidas de frente a los desafíos igualmente compartidos sin que deba esfumarse la singularidad de aquéllas. La memoria significaría así ser parte de una realidad desde la que se recuerda la especificidad sin renunciar a ella pero sin estar condenado al particularismo entendido como aislamiento. Desde esta perspectiva, hay más que un mensaje posible para nuestros tiempos y nuestras sociedades. Memorias que interactúan, se traslapan, pero no se cancelan unas en otras: ni la historia tuvo un significado y un sentido homogéneo, ni lo tiene la memoria en sus contenidos y alcances.

El Holocausto, como parte integral de una memoria colectiva grupal se proyecta hacia nuevas formas de memorias asociadas a nuevas articulaciones identitarias en los tiempos de la globalización. Los procesos de globalización han generado nuevas identidades, virtuales, de diferente nivel de agregación y les han conferido una renovada relevancia a las identidades étnicas en la configuración de los espacios globales, nacionales y locales y en el reordenamiento de los espacios territoriales y aun geopolíticos. La desterritorialización y porosidad de las fronteras, que desvinculan a la vez que conectan las identidades con los espacios geográficos específicos y los medios de comunicación que intensifican la densidad y rapidez de las conexiones transfronterizas han contribuido a convertir las fronteras (grupales, nacionales) en más difusas, porosas y permeables. De este modo, mientras que por un lado las fronteras territoriales pierden importancia, por el otro, por primera vez, se pueden construir identidades y comunidades independientemente de sentimientos, espacios y fronteras nacionales. Simultáneamente, sin embargo, los referentes naturales y primordialistas que delinear las identidades colectivas emergen con un inesperado vigor, perfilando una tensa oscilación entre el momento de lo único o universal y el de la diferencia o particular (Bokser, 2002a).

Al igual que las identidades, las memorias se estructuran más allá de las fronteras nacionales. Memorias cosmopolitas, según expresión de Levy y Sznaider (2002) entre las cuales, la memoria del Holocausto sería un ejemplo paradigmático de expresión de identificaciones transgrupales, humanísticas y universales, de memorias que trascienden su referente nacional. Analizada a la luz del contexto europeo y de sus desafíos presentes de unificación (y de recuperación del pasado), la memoria del Holocausto como memoria compartida, surgiría de la necesidad de contar con un referente de certidumbre moral en una época de incertidumbre, como símbolo de solidaridad transnacional tejido por sobre los intentos extremos de particularizarlo o universalizarlo. Una memoria del Holocausto que forma y conforma la memoria europea como un elemento definitorio de la nueva identidad.

Esta naturaleza extraterritorial de la memoria se vincula a varias dimensiones y órdenes de hechos asociados a la globalización. Ciertamente, las bases del contrato social que ofrecieron los Estados nacionales se modifica y la relación entre el Estado y la nación adquiere nueva dinámica. Los estados pierden capacidad para influir tanto en las concepciones de nación, como en los imaginarios e identidades colectivas que mezclan y traslapan aspiraciones de alcance local, nacional, global y aun universal. Así, como resultado de una interacción transfronteriza cada vez más intensa, diversos grupos, comunidades y/o clases adoptan identidades y lealtades que se sitúan por encima de sentimientos nacionales. Como señala Scholte (1998), tal es el caso de nuevos movimientos sociales, de las comunidades epistémicas, las diásporas y grupos que sitúan diversos valores por encima de la soberanía e inclusive de la autodeterminación: valores tales como los derechos humanos, derechos de la mujer, derechos de minorías, entre

otros. Siguiendo a Levy y Sznajder, éste sería *le role* de la memoria del Holocausto como una nueva memoria desarraigada (y reconectada).

El interrogante es si este tipo de memoria permite superar la dicotomía particular-universal: el particularismo cultural o religioso puede ser justificado con reclamos universalistas de la diferencia o un universalismo contextualizado que acepta conexiones grupales y transnacionales. A partir de esta perspectiva, así como la memoria judía reelabora desde el presente el pasado, la memoria cosmopolita del Holocausto deviene, en una época de incertidumbre, una certidumbre moral que traspassa fronteras.

Desde las diferentes memorias, entonces, bien podríamos afirmar que, siguiendo la lectura benjaminiana del *Angelus Novus* de la historia, el Holocausto emerge como una catástrofe que opaca la cadena de eventos. El ángel de la historia es así emblemático de la «memoria de la guerra», de una guerra que ha generado tanto una memoria traumática como una memoria narrativa. Lawrence Langer describe la diferencia entre las dos como la diferencia entre el tiempo de duración y el tiempo cronológico. Al entrar al tiempo duracional (del sobreviviente) «estamos en la presencia del pasado que no ha sido ni puede ser borrado, un momento re-representado más que representado». Por otro lado, el tiempo cronológico, fluye «entre las orillas de la narrativa histórica» (Langer, 1995: 16-17). Ambos acercamientos transitan entre el recuerdo y el olvido; ambos contribuyen de diferentes maneras a ese complejo movimiento que va de la narrativa histórica que no recupera, o quizás cancela, la subjetividad, contribuyendo así a olvidar, a una memoria que evita la amnesia cultural colectiva. La distinción no es solamente cognitiva sino también ética en la medida en que la memoria narrativa tendría la función de la voz de la víctima, que es, simultáneamente, memoria transmitida, recuperada y transgeneracional. De allí también que esta memoria valide, en el tiempo, el desafío moral de superar el des-conocimiento, el olvido.

Cabría entonces alentar la comprensión de los movimientos múltiples de la memoria, que rebasan un mensaje único del Holocausto para la Modernidad en los tiempos de su radicalización y exige recuperarlo en su singularidad, sin que ello cancele la comprensión de otros genocidios ni relativice a las víctimas. La ampliación de Auschwitz como realidad y símbolo de exterminio hasta abarcar en él a todos los otros genocidios, equivale a extender la categoría del Otro hasta el extremo de subsumir la diversidad que configura la alteridad, esto es, a equiparar a los grupos humanos que han sido o son objeto de persecución y, con ello, a hacer semejantes los diferentes resortes de la discriminación y el exterminio. Cancela, de igual modo, los diversos resortes de la memoria, sus diversos legados, su contemporaneidad. El imperativo de la memoria no sólo implica resguardar del olvido los acontecimientos del pasado, sino su reactualización en la experiencia presente y «sólo la voluntad de no olvidar puede hacer que estos crímenes no vuelvan nunca más» (Ricoeur, 1996).

Por último, la aspiración de la sociología baumaniana de incorporar en su seno el análisis de los límites de la Modernidad, su crisis y su agotamiento exigen, de frente al Holocausto y su memoria, recuperar su especificidad y deslindar los niveles de agregación y mediación teórica, para evitar el riesgo de que las tan requeridas interacciones disciplinarias que trasciendan fronteras para superar la estrechez de los nichos de especialistas —entre la sociología y la historia, por ejemplo— se agoten en uno de los dos acercamientos, dando lugar a nuevas formas de reduccionismo que restan al conocimiento relevancia y significación.