

**Bokser Misses-Liwerant, Judit.** “Entre la historia y la memoria, la modernidad y la alteridad. Ejes de identificación judía”, en Gilda Waldman y Maya Aguiluz (coords.), *Memorias (in)cógnitas. Contiendas en la historia*. México, UNAM-CEIICH, 2007, pp. 355-386.

ISBN 978-970-32-4611-3

**ORCID:** [orcid.org/0000-0003-4766-1335](https://orcid.org/0000-0003-4766-1335) (Judit Bokser Liwerant)

#### **RESUMEN / ABSTRACT:**

El artículo explora las interacciones entre historia y memoria en el proceso de construcción de la identidad judía en la modernidad, por lo que analiza los modos como la memoria, en sus elaboraciones del pasado, se nutre del imaginario colectivo y lo perfila. Dado que la memoria colectiva transmite historia y construye cultura, juega un rol particularmente importante en los grupos diaspóricos y refiere a la presencia del pasado en la conciencia contemporánea del grupo. El trabajo analiza, a su vez, el lugar alternativo del Holocausto y de la creación del Estado de Israel como referentes identitarios, al tiempo que aborda las modalidades de institucionalización de la memoria.

The article focuses on the interactions between history and memory in the process of shaping modern Jewish identity and thus analyzes the ways in which memory, in its elaborations of the past, nourishes itself from collective imagination while further shaping it. As collective memory transmits history and builds culture, it plays a particularly important role in diasporic groups and refers to the presence of the past in the group's contemporary consciousness. The work analyzes, in turn, the alternative place of the Holocaust and the creation of the State of Israel as identity referents and addresses, as well, the modalities of institutionalization of memory.

# Memorias (in)cognitas. Contiendas en la historia

Maya Aguiluz Ibargüen  
Gilda Waldman M.  
(coordinadoras)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES  
COORDINACIÓN DE HUMANIDADES  
MÉXICO, 2007

## ÍNDICE



Presentación . . . . .	11
<i>Gilda Waldman M.</i>	

### SOBRE MEMORIA E HISTORIA

Entre la historia y la memoria. Memoria colectiva, identidad y experiencia. Discusiones recientes. . . . .	21
<i>Ana Carolina Ibarra</i>	

La vida feliz, la memoria histórica y su olvido de reserva . . . . .	41
<i>María Rosa Palazón Mayoral</i>	

¿Memoria presentista? (Acerca de una tesis de François Hartog). . . . .	61
<i>Nora Rabotnikof</i>	

Memoria <i>versus</i> historia: desencuentros en los espacios de poder . . . . .	85
<i>Silvia Pappe</i>	

### ESPACIOS Y CUERPOS DE LA MEMORIA

Memoria y relato en la obra de Michel de Certeau . . . . .	99
<i>Rossana Cassigoli S.</i>	

De la memoria trágica al cuerpo avergonzado . . . . .	117
<i>Maria Concepción Delgado Parra</i>	
Paisajes, atmósferas y laberintos: los enclaves de la memoria colectiva . . . . .	137
<i>Jahir Navalles Gómez</i>	
Sobre el concepto de belleza en la teoría de la evolución de Charles Darwin . . . . .	169
<i>Julio Muñoz Rubio</i>	
Huellas en la Exposición Universal de 1889. Identidades extintas en la imagen nacional. . . . .	205
<i>Maya Aguiluz Ibarra</i>	

#### MEMORIAS EN CONTIENDA

Los desafíos de la memoria . . . . .	237
<i>Pilar Calveiro</i>	
Victimarios en la historia, víctimas en la memoria. Miguel Krassnoff y la continuidad del Holocausto en la Guerra Fría . . . . .	257
<i>Guillermo Guajardo S.</i>	
El comunismo del siglo XX: una memoria en disputa . . . . .	277
<i>Elvira Concheiro Bórquez</i>	
Discursos y silencios en torno a la guerra sucia en México: Entre memoria colectiva y olvido social . . . . .	311
<i>Jorge Mendoza García</i>	

Entre la historia y la memoria, la modernidad y la alteridad. Ejes de identificación judía . . . . .	355
<i>Judit Bokser M.</i>	

#### TRANSMISIONES

Postmemoria: una primera aproximación . . . . .	387
<i>Gilda Waldman M.</i>	
Algunas reflexiones sobre la interrupción del habla . . . . .	403
<i>Jessica E. Beherman</i>	
Radio, TV e Internet. Tecnología, flujos globales y memoria local . . . . .	427
<i>Margarita Maass</i>	
Cómo descifrar sociológicamente la fotografía histórica Elementos teórico-metodológicos . . . . .	443
<i>Hugo José Suárez</i>	
Calendarios e historia. Un estudio comparativo sobre la organización social de la memoria nacional . . . . .	471
<i>Eviatar Zerubavel</i>	
Postfacio . . . . .	501
<i>Maya Aguiluz Ibarri</i>	

---

ENTRE LA HISTORIA Y LA MEMORIA, LA MODERNIDAD  
Y LA ALTERIDAD. EJES DE IDENTIFICACIÓN JUDÍA



*Judit Bokser M.*

**A modo de introducción**

Pensar los nexos entre historia y memoria en la existencia judía moderna caracterizada por la pluralización de identidades es pensar en identificaciones colectivas que conjugan pasado e imaginario social con la conformación del presente y su proyección al futuro. Las identidades colectivas operan, así, en el tiempo. La memoria también.

En efecto, en sus elaboraciones del pasado, la memoria se nutre del imaginario colectivo al tiempo que lo perfila. Responde y define las necesidades de la acción presente y permite al grupo tomar conciencia de su identidad y, como tal, contribuye a la constitución del Nosotros *vis-à-vis* los Otros. Implica, por tanto, un ejercicio de permanente recreación y reestructuración del pasado desde el presente. La memoria colectiva puede ser entendida como un conjunto de representaciones sociales del pasado que el grupo ha producido, institucionalizado, guardado y transmitido a través de la interacción de sus miembros entre sí y con los entornos sociales y culturales en los que se ha desarrollado (Jedlowski, 2001; Lowenthal, 1985) Así, la memoria colectiva que transmite la historia y construye la cultura y la identidad juega un rol particularmente importante en los grupos diaspóricos. Refiere, en todo caso, al saber común compartido de la presencia del pasado, de los pasados, en la conciencia contemporánea del grupo.

Los nexos entre identidad y memoria no son unívocos. En la construcción de la identidad como memoria compartida, interactúan diver-

sos códigos y referentes. Entendidas las identidades colectivas como patrones de semejanza y diferencia, son el resultado de la construcción de solidaridad y confianza entre los miembros de la colectividad y configuran las fronteras sociales. Un aspecto central de dicho proceso es el de definir el atributo de "similitud" entre los miembros *vis-à-vis* lo diferente, el Otro, por lo que la construcción y reproducción de las identidades colectivas conjuga la promulgación con la institucionalización de los modelos de orden social y cultural; la construcción de identidad y la membresía en las diferentes colectividades se realizan con los códigos disponibles a quienes participan en ellas (Eisenstadt, 1998). Consecuentemente, es un proceso moldeado —como en la mayoría de las arenas de la actividad social— por distintos códigos o esquemas por medio de los cuales las concepciones y premisas ontológicas del orden social prevalecientes en una sociedad influyen la definición de las principales arenas de interacción social y las estructuras de preferencias (Eisenstadt, 1995). Entre los principales códigos destacan el de lo primordial, el de la civilidad y el de lo sagrado o trascendente. Mientras que el código primordial se localiza en componentes tales como la etnicidad, el género o el lenguaje para construir las fronteras entre el interior y el exterior y el código cívico se construye sobre la base de la familiaridad con reglas explícitas de conducta, tradiciones y rutinas sociales, el de lo sagrado asocia las fronteras entre nosotros y ellos precisamente al ámbito de lo trascendente (Eisenstadt, 1995). La especificidad de cada uno de estos códigos, así como la interacción o intersección entre ellos, conduce a diferentes grados de convergencia y núcleos duros de identidad.

Desde esta óptica, las pertenencias e identidades colectivas, más que ser expresión de universos totales e indiferenciados internamente, son el resultado de procesos de construcción y reconstrucción —cultural y social, individual y colectiva— cuyas dinámicas lejos están de corresponder a visiones esencialistas y a una definición fundacional (y fundamentalista) inmutable. Las identidades se transforman y se construyen más allá de las definiciones originarias y del supuesto carácter unívoco de los procesos de transmisión identitaria. De allí que, sin arlop-

tar una aproximación situacionista extrema —cuyas limitaciones frente a las identidades y pertenencias colectivas primordialistas, como es el caso de nuestro interés, resultan evidentes— es necesario reivindicar las perspectivas constructivistas de la vida social, de la cultura y, por ende, de las diferencias (Wieviorka, 1998; Ben Habib, 2002). A partir de ello es posible comprender que en el seno de las culturas lo compartido no cancela la propia diversidad interna, las pugnas y las disputas a través de las cuales ésta se construye, se apropia, reinventa, crea y recrea. Y en este proceso, resulta significativo y relevante el papel de las memorias.

Por ello, se puede y debe historizar la memoria, reconociendo los cambios en el sentido del pasado, su lugar en la trayectoria del grupo, su significado en el presente, su dinámica de continuidad y/o ruptura y, de un modo general, los cambios en el lugar asignado. Nuevos procesos históricos, nuevas coyunturas y escenarios políticos y sociales no pueden dejar de producir modificaciones en los marcos interpretativos para la comprensión de la experiencia pasada y para construir expectativas futuras (Jelin, 2002). A partir del presente, y en una compleja interacción, se articula el pasado resignificando así la experiencia y la memoria a lo largo de procesos históricos que marcan pautas y se expresan en sus significados para el grupo, en las intersubjetividades y en las narrativas.

La dimensión de la memoria acompañó y definió la historia judía como cultura en el tiempo y encontró su expresión en el imperativo de *Zahor* —Recuerda!— (Yerushalmi, 1989). La modernidad, por su parte, al privilegiar el presente sobre el pasado a través de su propio discurso autoconstitutivo habría de conducir a la formulación de nuevos ejes y referentes de articulación identitaria. Entre éstos, destacan dos fundamentales que dan cuerpo a la transición hacia la individualización y rearticulación colectiva de la condición judía. Por una parte, el referente del encuentro con la modernidad, que va de la Emancipación al renacimiento nacional-estatal en clave de normalización de la existencia judía; por la otra, el que se construye a partir de la experiencia étnical-



mente moderna? del Holocausto que deviene paradigma de memoria. Ambos ejes referenciales emergen y se concatenan en la construcción identitaria contemporánea, se implican y operan con reenvíos que, a la vez, se incluyen y excluyen. ¿Cuáles son las dinámicas que, en sincronía y diacronía, marcan, desde el presente, el dominio de uno u otro universo referencial? ¿Construcción identitaria por renacimiento nacional o por destrucción? ¿Cuáles son los nexos marcados por los tiempos de la historia y los de la memoria? ¿Cuáles las lógicas de la especificidad grupal de frente a la universalización de la memoria? ¿Cuáles las reelaboraciones de la memoria captadas desde imágenes momentáneas, episodios históricos, fragmentos de memoria?



Abordar los nexos entre la historia y la(s) memoria(s) judías en la modernidad, en plural, es reconocer la propia pluralización de las experiencias y de las identidades judías. La diversificación de las respuestas a los desafíos de la modernidad, igualmente variados de acuerdo a los contextos de la dispersión, se desplegó en una tensa oscilación entre el reconocimiento y la alteridad, entre incorporación y continuidad, entre individualización y redefinición identitaria colectiva. La modernidad inauguró una dinámica compleja que marcaría la historia y las identidades judías como resultado de la reelaboración de la especificidad grupal. Por ello la cuestión de ser y pertenecer constituirían territorios móviles para la historia y la memoria, en la búsqueda de definir y conformar a través de experiencias siempre singulares una condición universal.

Ciertamente el encuentro del judaísmo con la modernidad significó un trastocamiento y diversificación de experiencias que alteraron las formas de organización social, política, económica, religiosa y cultural prevalecientes en la historia y confrontaron al judaísmo con nuevos desafíos individuales y colectivos. Mientras que los procesos de indivi-

dualización de las relaciones sociales, la emergencia conceptual y real del individuo, su autonomía moral y libertad encontrarían su expresión en el acceso a la igualdad jurídica y política que traería la Emancipación, la compleja dinámica derivada de los proyectos que pugnaron por definir la modernidad condujeron a una recomposición de la identidad colectiva y a la emergencia de respuestas religiosas y seculares así como al surgimiento de filosofías, ideologías y movimientos que asumieron el desafío de crear nuevas formas de articular la existencia grupal. Entre éstas, la búsqueda de una afirmación nacional colectiva, expresada tanto en forma de un renacimiento cultural-nacional como en la de soberanía estatal, marcaría uno de los hitos de la transformación.

La modernidad trajo consigo la nivelación de las diferencias corporativas y estamentales como una necesidad concomitante a las transformaciones económicas, políticas e ideológicas que la caracterizaron. La intensidad de éstas en el siglo XIX europeo ha llevado a que sean definidas en términos de un proceso emancipatorio general (Rurup, 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.

El acceso a la igualdad jurídica y política y la incorporación de los judíos a 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 iniciales: la de la Ilustración, universalizante, secular, liberal y emancipatoria y la del historicismo romántico, particularista, culturalista, nacional y excluyente. Las contradicciones en la percepción del judaísmo y en las expectativas frente a él de ambos proyectos se expresarían, fundamentalmente, en el doble desafío que aquél enfrentaría de mantener una identidad particular y distintiva en el marco de la igualdad ciudadana y de encontrar nuevas formas de identidad y pertenencia colectivas frente al exclusi-

vismo historicista de gran parte del nacionalismo moderno (Avineri, 1981). En efecto, por sus propios fundamentos ideológicos e institucionales y su concepción individualista y estatal racionalista, la Ilustración se convirtió, desde un principio, en la promotora de la emancipación judía pero con la expectativa de debilitamiento y disolución del judaísmo como nexo histórico del colectivo judío. (Bokser, 2004).

Desde la perspectiva del proyecto historicista romántico, la Ilustración fue sometida a una ardua crítica por considerar que estaba basada en una razón ahistórica y abstracta (universal). Le cuestionó el haber reducido la persona, los pueblos particulares y las sociedades históricas a un concepto puro de naturaleza humana que cancelaba los particularismos y reivindicó la historia y la cultura que habían creado el *ethos* particular y el espíritu nacional de los pueblos.<sup>1</sup> La extranjería del judío se convirtió en un argumento central de la polémica antijudía y antiemancipatoria (Katz, 1971; Trigano, 1990). Tanto la incorporación social y la asimilación por una parte, como la persistencia de la cohesión social judía y el mantenimiento de sus patrones culturales por la otra, estuvieron en la génesis del igualmente nuevo movimiento de la modernidad, el antisemitismo (Katz, 1971).

En todo caso, los desafíos originales desencadenarían una gran efervescencia y diversidad de respuestas que buscaron conciliar individuo y comunidad; identidad e incorporación; identidad y alteridad y singularidad y normalización; pasado y presente; historia y memoria (Bokser, 2004). La continuidad constitutiva de la tradición judía habría de confrontarse con el discurso filosófico de la modernidad y habría de generar respuestas tanto dentro de los parámetros religiosos, confiriéndole nuevos significados a viejas prácticas, como en la elaboración de nuevas propuestas teóricas e ideológicas.

<sup>1</sup> Para el romanticismo, que buscó las raíces del *Völkgeist* 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, el Estado, la ley y la costumbre", el judaísmo resultaba no sólo ajeno, sino incompatible (Stern Tauber, 1983: 73).

La experiencia marcada por la expectativa frustrada de que la Emancipación se extendiese hacia otros territorios de la existencia judía habría de ser igualmente determinante. La persistencia de regímenes autocráticos en Europa Oriental y la Rusia zarista; la marginación y las persecuciones; el surgimiento de movimientos revolucionarios y la emigración masiva exigían la elaboración de novedosas conceptualizaciones que permitieran comprender y actuar sobre la realidad. De allí que se dio un gradual proceso de emergencia de ideologías y movimientos sociales que buscaron nuevas formas de organización para la acción colectiva y autónoma.

La historia se convertía, así, en un territorio de voluntad y acción colectiva y la memoria, a construirse, reivindicaba promesas pasadas. Profecía y política se conjuntaron (Frankel, 1981). Movimientos nacionales y sociales se aunaron a diversas formulaciones diaspóricas seculares y religiosas: bundistas,<sup>2</sup> autonomistas,<sup>3</sup> reformistas<sup>4</sup> y neorto-

<sup>2</sup> Fundada el 7 de octubre de 1897 en la ciudad de Vilna, Lituania, la Unión General de los Obreros Judíos en Lituania, Polonia y Rusia, abreviadamente conocida como "Bund" (Unión), perseguía la unión de todos los trabajadores judíos del imperio ruso en un partido socialista dentro del amplio espectro de la social democracia rusa (el Bund se alió generalmente a la facción menchevique dirigida por Julius Martov contra la bolchevique, liderada por Vladimir Lenin). Políticamente, aspiraba a que los judíos de la región fuesen considerados como una minoría nacional con los derechos inherentes a tal status. Buscaba unificar, a través de la cultura secular y del idioma idish (que debía convertirse en la lengua nacional de los judíos), al judaísmo centro-europeo. En tal sentido, fue opositor tanto de la ortodoxia judía como del movimiento sionista.

<sup>3</sup> El autonomismo judío, representado por su principal expositor, el historiador, escritor y activista judío Shimon Meyerovich Dubnow (1860-1941), fue un movimiento político surgido en Europa oriental a finales del siglo XIX. Sostenía que si el judaísmo aspiraba a sobrevivir como pueblo en los marcos de la modernidad, debía, entonces, focalizar sus energías en desarrollar una "nacionalidad espiritual", es decir, fortalecer la fuerza cultural y espiritual del pueblo judío dentro de los confines de la vida diaspórica al tiempo que pugnaba también por lograr un auto-gobierno judío en territorio europeo. Por definición, el autonomismo era contrario tanto a la asimilación como al sionismo.

<sup>4</sup> Como respuesta al movimiento de la Ilustración y a los procesos de emancipación, judíos alemanes encabezados por los rabinos Abraham Geiger (1810-1874) y Samuel Holdheim (1806-1860) se abocó a reformar las creencias y prácticas del judaísmo en un contexto moderno. Así, fueron abandonadas buena parte de los mandamientos y rituales judíos —como la idea de la

doxos,<sup>5</sup> entre otros. Todos ellos en búsqueda de respuestas a la supervivencia y continuidad judía de acuerdo a los parámetros del siglo XIX. Entre los márgenes de la Ilustración judía y la Emancipación frustrada y los límites de la liberalización, fue otro movimiento, el sionismo, el que dio curso a la demanda de auto-emancipación, en sus diversas corrientes y propósitos fuera de los márgenes territoriales e históricos de la diáspora judía (Bokser, 1991). Este aspiró a generar un diagnóstico válido, según sus pretensiones, tanto para la realidad socio-política post-liberal rusa como para la europeo central y occidental. Pretendió, a través de una novedosa rebelión frente a la normatividad tradicional judía, ser una amplia alternativa a las diversas situaciones generadas por la modernidad o su ausencia: así, se visualizó como una fase complementaria de los logros de la emancipación, para evitar la desintegración grupal en el contexto de un nacionalismo liberal y, simultáneamente, como un movimiento alternativo ante los retrocesos de la emancipación en el contexto del nacionalismo conservador y reaccionario (Avineri, 1981). El movimiento nacional sionista buscó dar respuesta, de acuerdo a los paradigmas conceptuales e ideológicos de

---

autoría divina de la Toráh, el mesianismo, el concepto de "pueblo elegido", la idea del retorno y, en general, todas aquellas leyes que resultaban ser ya obsoletas— y adoptadas prácticas muy semejantes a las de las iglesias protestantes alemanas —la vestimenta rabínica al estilo de la de los ministros reformistas, introducción de música y coros en la liturgia, uso de la lengua vernácula en lugar del hebreo en los devocionarios, asientos mixtos en los templos (que ya no sinagogas), etc. Además, se descalificó al judaísmo en su dimensión nacional y solamente se le reconoció como fe religiosa.

<sup>5</sup> En respuesta a los retos del mundo moderno, la ortodoxia religiosa judía, a través de la inspiración del rabino Simpson Rafael Hirsch (1808-1888), formuló la filosofía que "formalizaba" la relación entre el judaísmo observante y la modernidad: *Toráh im devarj ertz*, (expresión que puede ser traducida como estudio correcto de la ley más una conducta correcta, decente, educada, respetuosa y civilizada. De acuerdo a esta visión, el judaísmo, a la par de respetar escrupulosamente su bagaje cultural y religioso, debía también abrirse al conocimiento del mundo secular, interactuar con la cultura y la sociedad circundantes e impulsar una educación humanista y civil. Pero todo ello, con una condición: "Todo progreso es válido —y deseable— en tanto no interfiera con la religión"

la modernidad, esto es, en términos nacionales, a los dilemas por ella planteados. Fue, al mismo tiempo, una estrategia de incorporación -la definición del judaísmo como nacionalidad; su normalización estatal como el resto de las naciones y un amplio *aggiornamento* cultural y nacional (Vital, 1978)- y un recurso de huida del impacto desintegrador de la modernidad sobre la existencia judía colectiva y del escenario histórico que lo generó. Modernidad y sionismo compartieron, cada uno a su modo, un carácter ambiguo y contradictorio de inclusión y exclusión.

Entendida la modernidad como un *continuum*, "un tiempo de transición en el que se opera la instalación en el imaginario colectivo de la representación de lo social como fundado en sí mismo" (Baczko, 1991: 103), el sionismo consideró que sólo asumiendo su identidad nacional particular podría el judío modernizarse y redefinir sus relaciones con los otros pueblos. Sus amplios propósitos oscilarían teórica e históricamente entre la meta de una soberanía estatal y la aspiración a una reconstitución global del judaísmo.

El sionismo debió deslindar, con diversos grados de precisión y ambivalencia, entre la existencia judía en un territorio nacional y la permanencia de la existencia judía diaspórica. El renacimiento espiritual y cultural como requisito *sine qua non* del judaísmo y de su renovada existencia nacional implicó recuperar el momento de la ruptura con el pasado como elemento central y autoconstitutivo de la modernidad (Ahad Haam, 1942). A partir de un panteísmo nacional, desarrolló también la concepción de una cultura judía producto del encuentro entre el judaísmo y la cultura europea, núcleo de una normatividad secular y nacional (Kedourie, 1993; Smith, 1983a; 1983b). La amplitud de propósitos de configurar renovadamente a una nación y ser su portavoz, sus variados propósitos de reforma social, económica y cultural y de liberación nacional así como las diferentes necesidades de las poblaciones judías, convirtieron al sionismo en una arena de debates de protagonistas de las más variadas tendencias (Vital, 1978; Shimoni, 1995; Bokser, 1991).



Dos desarrollos fundamentales revertirían el carácter minoritario y aún marginal del sionismo: la construcción de una nueva sociedad en Palestina y la destrucción del judaísmo europeo en la *Shoa*, el Holocausto. El primer aspecto revela los esfuerzos por llevar a cabo el carácter idealista de su objetivo, en el cual el sionismo socialista jugó un papel determinante a través de la construcción de un nuevo hombre judío y una nueva sociedad judía de acuerdo a los patrones de la modernidad en una vieja tierra ancestral y mítica.<sup>6</sup> El segundo, por su parte, inauguró un exterminio sin precedentes y puso fin a la viabilidad de las propuestas alternativas que el judaísmo abrió.

Desde esta óptica, el sionismo puede ser visto como resultado de una compleja dialéctica entre continuidad y cambio del judaísmo que estaría representada del modo más dramático por el hecho de que, a pesar de que surgió como una rebelión contra la normatividad del pasado, la ortodoxia tradicional y la propia vida en la diáspora, debió enfrentarse a la paradoja de quedar, después de la *Shoa*, como el continuador y salvaguarda del judaísmo (Scholem, 1987). La nueva sociedad que se estaba gestando en Palestina así como la necesidad de dar refugio a los remanentes del otrora vital judaísmo europeo, conducirían a conferirle al movimiento nacional judío un carácter hegemónico en el mundo judío en clave de referente central de la identidad del judío y de lo judío. Una cruda paradoja acompañó este proceso. El sionismo se fue consolidando como un renacimiento que amalgamaba tradición (historia, memoria e identidad) con ruptura (rebelión contra la vida diaspórica llena de expulsiones, inquisiciones, *pogroms*, exclusiones, desplazamientos, falta de hogar nacional; ausencia de poder, etc.).

<sup>6</sup> Atendiendo la trayectoria histórica del pueblo judío en su relación siempre espiritual con la Tierra de Israel, expresada a través de la elaboración de un cuerpo conceptual y normativo en cuyo centro se ubica el binomio exilio-redención, puede considerarse que sólo en el marco de la modernidad pudo darse el intento de modificar su condición socio-demográfica de la dispersión. Véase Avineri, 1981; Hertzberg, 1973.

El colapso del judaísmo europeo terminó prácticamente con el debate sobre la cuestión judía dentro del judaísmo. En un gran contradictorio de la historia, la creación del Estado judío se posibilitó por la destrucción del judaísmo europeo. El diagnóstico sionista —la imposibilidad de la existencia judía en las condiciones de la diáspora en la modernidad— resultó ser, entonces, inaguantablemente correcto. Mientras que el Holocausto reveló trágicamente la singularidad de la existencia judía, el Estado hebreo buscó transformar esta situación por medio de la normalización del pueblo judío (Gorny, 2003). Si la *Shoa* había puesto en evidencia la singularidad del genocidio judío,<sup>7</sup> la creación del Estado, por su parte, proyectó el momento de la supervivencia en términos nacionales-estatales universales. La realidad de un estado judío independiente y soberano significaba actualizar las promesas de normalización judía y proyectarlas como contraparte de la destrucción: la dignidad recuperada; la conversión de objeto en sujeto y actor de la historia; la experiencia colectiva nacional; pero también el refugio, el espacio para los rechazados.

En esta línea de pensamiento, podría decirse que el proceso de normalización judía en la modernidad atravesó tres fases que lejos están de ser entendidas de un modo lineal. Primero, la fase política, la de la Emancipación y el acceso a la igualdad jurídica y cívica. En segundo lugar, la transformación social, la caída de las murallas del ghetto (Katz, 1971) los procesos de incorporación social y económica no desprovistos de altibajos y movimientos antagónicos. Por último, la etapa nacionalista en forma de movimiento de liberación nacional con sus diversos alcances en el reclamo de autodeterminación: desde la autonomía nacional, a través de

<sup>7</sup> Si bien es un fenómeno inserto en la historia de los genocidios humanos, el Holocausto —único hecho de este tipo con nombre propio— no tiene parangón en la historia. Todos los genocidios han sido "funcionales", es decir, detrás de los asesinatos en masa de pueblos el perpetrador siempre persiguió objetivos concretos: tierras, riquezas, poder político o de cualquier otra índole: en el caso del Holocausto, no. Se buscó exterminar todo un pueblo por el solo hecho de serlo sin ninguna otra utilidad. Ello le confiere a la *Shoa* un su singularidad e unicidad. Véase Rosenbaum, 1996 y Bauer, 1989.



la concentración territorial, hasta un Estado-nación en Palestina. Cabe destacar, siguiendo a Gorni, que las tres fases representan a su vez tres procesos geográfico-culturales: los primeros dos fluyeron de Europa Occidental hacia la Oriental; el último, de Oriente a Occidente. Por ello, al menos dos intencionalidades diferentes convergieron en la búsqueda de la normalización judía: una general o universal, que aspiró a equiparar la condición judía a través de su acceso a la igualdad cívica ("Como todos los pueblos es la Casa de Israel"), y otra colectiva y particularista que buscó la autodeterminación nacional sobre bases grupales ("No como todos los pueblos es la Casa de Israel"). Desde ambas perspectivas, la cuestión de la normalización de la condición judía puso en juego el tema de una identidad judía que, si bien común, adquirió en la modernidad su propia diferenciación interna. De aquí la multiplicidad de respuestas frente a los retos del mundo moderno y la consecuente pluralización de referentes de identificación, identidades y memorias.



Tanto la dimensión común como su diversificación interna está presente en la dinámica del binomio Holocausto-Estado como códigos y referentes de construcción identitaria, expresando las tensiones entre lo individual y lo colectivo y entre lo particular y lo universal. Si bien identidad es memoria, es también estructura, espacios, construcción colectiva de marcos sociales y procesos de producción de sentido, símbolos y representaciones. En este sentido es que se ha afirmado que la memoria colectiva no es una "metáfora sinuosa" sino una necesidad funcional que se manifiesta a través de "lugares" concretos. La memoria colectiva no se forja en función de la investigación histórica sino de la literatura, los mitos, los sitios de recordación (Yerushalmi, 2002). La memoria colectiva es selectiva, pues se construye no sólo a partir del pasado sino de los presentes que devienen imperativos. Además, decide qué presente se puede/debe convertir en referente para la identidad.

El Estado de Israel es paradigmático de lo anterior. Emerge como emblema de reconstrucción y foco de conciencia. Su existencia contribuye a normalizar la existencia diaspórica facilitando y legitimando los nexos y vínculos entre las comunidades y el hogar nacional. Se legitima como opción de reconstrucción y continuidad, patria, centro espiritual y refugio para los necesitados (Bokser, 1991). La condición judía colectiva diaspórica encuentra en aquél un referente de organización y acción. De hecho, se actualiza la permanente oscilación teórica y práctica del sionismo entre la meta de una soberanía estatal y la aspiración a una reconstitución global del judaísmo. De frente a la permanencia de la diáspora se redefine la funcionalidad del Estado, su condición de foco de proyección de la restitución que operó de una identidad colectiva plausible en términos de continuidad y renovación.

Como tal, y durante las primeras décadas del silencio post-Holocausto, de enmudecimiento, si se quiere, de incapacidad de incorporar en el horizonte conceptual y existencial la experiencia de la negación de la experiencia, el nuevo Estado se perfiló como eje organizativo y legitimador de gran parte de la energía pública judía. Con las diferencias derivadas de los variados entornos en los que transcurre la diáspora judía, por una parte, así como por las diferencias ideológicas y políticas en su seno, intensas polémicas acompañaron la construcción de la centralidad del Estado. Este recuperó la amplitud de propósitos que inicialmente formuló el sionismo, sumó las consecuencias prácticas de su existencia y se proyectó como referente material para unos, simbólico para los más.

Sería la *Shoa*, por otra parte, la que emerja gradualmente en el horizonte de los desarrollos históricos como referente identitario de creciente dominio en amplios sectores y regiones del mundo judío. Muchos son los procesos tanto sociales como políticos y culturales que explican este complejo viraje. Sin lugar a dudas, la magnitud y alcance del acontecimiento conduce a ser leído a partir del deslinde, propuesto por Halbwachs, entre la memoria social, que es la memoria de lo que se ha experimentado personalmente o el grupo al que se pertenece, y la

memoria histórica, que es la mediada por sus representaciones, símbolos y sitios.

Tras la parálisis que el Holocausto produjo, ampliamente documentada, se da el despertar de los sobrevivientes y la nueva legitimidad a la prestación de testimonios personales. La Shoah deviene así memoria cultural, que existe independientemente de los portadores. En la construcción de la memoria cultural un lugar destacado lo ocuparán los testimonios de los sobrevivientes: el imperativo del *Zahor* en boca de los otros: los sobrevivientes, los desterrados, los dislocados. Emerge también la recuperación de la memoria por los hijos de los sobrevivientes como imperativo moral, como identificación, como legado. Los testimonios son vistos como narrativas transnacionales en las que se enfatiza la experiencia de quienes migran y construyen espacios sociales que cruzan las fronteras geográficas, culturales y políticas. Testimonios que hablan de multiplicidad cultural, de identidad; de la creación de experiencias multidiaspóricas, de sujetos múltiples y fluidos (Langer, 1995). Estos testimonios son tanto "sin-hogar como globales"; dislocados y transnacionales. Como tal, como memoria cultural, afín a los tiempos contemporáneos, de la posmodernidad y la globalización, de las identidades múltiples, móviles, de los contornos descentrados. Como señalamos, la memoria colectiva que transmite la historia y la identidad juega un rol particularmente importante en los grupos diaspóricos a través de la conciencia común de la presencia del pasado en la conciencia contemporánea.

En el plano de los procesos socio-políticos, son los desarrollos que se producen en el propio Estado de Israel los que inicialmente proyectan a la *Shoah* como el gran referente identitario, aun a contracorriente. La Guerra de los Seis Días generó su recuperación a partir de la amenaza vivida y leída en clave de riesgo de un nuevo exterminio.

Sin embargo, los propios conflictos en la región y los procesos de deslegitimación del sionismo y del Estado han tenido, a su vez, serios impactos contradictorios. La modificación de la imagen de Israel de David en Goliath, —junto a un discurso crecientemente hostil que má-

nejó el argumento de deslinde entre buenos y malos judíos, entre los antifascistas del pasado y los sionistas del presente, entre los sobrevivientes de ayer y los racistas del hoy— ha buscado deslegitimar al Estado judío ante los propios ojos de no pocos judíos. La vida social y política no puede desartollarse sin reconocimientos y racionalizaciones, sin que sus objetivos se comenten y se justifiquen, sin que los grupos sean objeto de un discurso de legitimación-deslegitimación. Estos nutren el imaginario social que, junto con los presentes institucionalizados, perfilan el complejo juego del reconocimiento de las identidades. El *tropos* de la condición judía fue desprendido gradualmente de su carácter de refugiados para emerger como parte de un discurso que reflejaba, en esencia, la dinámica del conflicto del Medio Oriente y las sucesivas transformaciones geopolíticas. El argumento de la inversión del carácter de refugiado histórico del judío y su conversión en generador de nuevos exilios cobró fuerza. Otra inversión convergente fue la que aludía a la dinámica víctima-victimario y la conversión del primero en el segundo. El discurso anti-sionista que se gestó a partir de la Guerra de los Seis Días se proyectó como deslegitimación simbólica y discursiva del paradigma sionista (Bokser Liwerant, 2000). Una creciente violencia discursiva y simbólica se manifestó en la caracterización genérica de Israel como un país intransigente, agresivo y represivo; como una potencia militarista, como *el* país invasor y opresor, con espíritu belicista y expansionista. En este proceso, la recuperación del prejuicio antijudío tuvo diversas vertientes: desde la asociada a variados grados de sofisticación el discurso antisionista hasta las expresiones más primitivas de estereotipos antisemitas.

Realidades y representaciones, por igual, tuvieron su impacto sobre el lugar del Estado. El sostenido conflicto regional del Estado condujo a que el presente, con sus elementos adversos, quedara sumergido, como referente de identidad, ya no en un pasado romantizado o en un futuro utópico, sino en un pasado de dolor. El imperativo de *Zajor-Shoa* asumió un nuevo lugar. Habría que agregar que indiscutiblemente en Israel mismo la *Shoa* ha devenido icono y referente, muchas veces supe-

rando los contenidos del propio proyecto nacional. El Estado asumía el papel de depositario colectivo de la memoria, marcado de un modo paradigmático en el juicio a Eichmann.

La memoria es el ámbito 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 (Jedlowski, 2001). Interacciones entre historia y memoria, tanto grupales como nacionales y globales. De este modo, identidades y memorias colectivas interactúan, se traslapan, convergen y divergen.

\*\*\*\*

La memoria de la *Shoa* se construye desde un presente que plantea diversos desafíos. Su conversión en un nuevo paradigma de memoria transita históricamente-que no secuencial y linealmente- de ser contrarreferencia del renacimiento nacional-estatal a diversas expresiones que deben dar cuenta de la existencia judía colectiva, singular y universal.

La diversificación de las memorias acompaña y en parte precede y dicta el rumbo de la diversificación identitaria. Ambas interactúan a la luz de la diferenciación de patrones de identificación que adquieren nuevas y diferentes expresiones contemporáneas en el marco de los procesos de globalización. Estos exhiben su carácter a la vez multifacético, multidimensional y contradictorio, en la medida que convocan lo económico, lo político y lo cultural y se expresan tanto en redes de interacción entre instituciones y agentes transnacionales. Se trata de procesos que pueden ser intencionales y reflexivos, a la vez que no intencionales, de alcance internacional a la vez que regional, nacional o local. De este modo, han generado nuevas identidades de diferente nivel de agregación y les han conferido una renovada relevancia a las

identidades primordialistas, étnicas y religiosas, en la configuración de los espacios globales, nacionales y locales y en el reordenamiento de los espacios territoriales, geopolíticos y culturales. En este contexto, los patrones de identificación judía se han diversificado. El rasgo prevalente parece ser la interacción entre los procesos de individualización, y la afirmación y diferenciación grupal. Entre otros aspectos, se manifiesta en la falta de acuerdo en torno a las fronteras grupales de pertenencia; en la diversificación de los ejes culturales en el seno de un amplio repertorio de experiencias disímboles; en corrientes religiosas; en una participación diferenciada en estructuras comunitarias y en disensos en torno a Israel como catalizador central de la identificación judía (DellaPergola, 2006). A la luz de este panorama diversificado, la *Shoa* se perfila como un eje articulador de memoria que nutre la identidad. Los tiempos de la individualización recuperan de un modo central la memoria, y lo hacen a través de aquélla.

También los tiempos grupales acuden a ella. En el seno mismo de este referente se pluralizan las opciones. Aquellas que tejen la memoria de la *Shoa* como referente exclusivo de construcción identitaria recogen diversos precedentes y tradiciones fundacionales. Una de ellas, paradigmática por cierto del contrapunteo exilio-vida estatal puede rastrearse hasta el compromiso moderno con el ideal de un judaísmo cosmopolita que busca construir una conciencia humana común asentada en la disolución de barreras lingüísticas, culturales, étnicas o territoriales. Este referente sería el complemento de una concepción que ha cuestionado la existencia nacional judía por ser una amenaza capaz de "erradicar la certidumbre del desarraigo, del sólo arraigo de la palabra, que es el legado de los Profetas y los custodios de los libros" (Steiner, 1985). En otras palabras, el pueblo judío es el pueblo del Texto; la dispersión y el exilio, su atributo.

La universalización podría significarse como la renuncia a la especificidad judía o bien como la búsqueda de nuevas síntesis a través de nuevas funcionalidades del pasado para el presente. El modelo del judío alienado, de extrañamiento emerge así dentro de un pensamiento

que opta por la dimensión de desarraigo aún en su destrucción como contra-verdad de una existencia particular estatal a la que le atribuirían un origen chauvinista y romántico. El exilio y la memoria de la destrucción podrían así conjugarse en la figura exiliar trágica y heroica. En esta línea de pensamiento se suman nombres como los de Hannah Arendt, Edmond Jabès y Jean-François Lyotard, entre otros.

La construcción del paradigma de memoria de la *Shoah* puede universalizarse en la aspiración a despojarla de especificidad para equipararla y explicarla en su similitud con otros genocidios. Se amplían así los pobladores de los mundos del exterminio y Auschwitz se ubica junto a los campos de exterminio de la modernidad, al oeste y al este, al Gulag, a Timor Oriental y a Ruanda a una alteridad poblada de grupos-objetos de discriminación (Bauman, 1997; Almog, 2001; Bokser, 2005).

Universalizarlo puede significar, también, su resignificación trasladando el énfasis de la destrucción masiva de un pueblo a la comprensión del sufrimiento individual y sus consecuencias morales (Gorni, 2003). En este operativo, radicó tal vez la esencia de su "americanización", una lectura desde el *ethos* americano y desde el presente judío de integración. Se ha destacado su potencial funcionalidad para eximir a los portadores del presente del estigma de la pertenencia grupal.

Universalizarlo puede remitir, sin embargo, a la búsqueda de un presente en código de membresía. En contextos en los que se da un cuestionamiento a la incorporación del judío, en un mundo en el cual las tendencias a la globalización también abarcan las expresiones antisemitas, el enfoque universalizador ha buscado combatir las. Así, por ejemplo, en Argentina, en el marco de la represión y de los atentados antisemitas, Goldstein (2004) ha estudiado la emergencia de la Shoah como eje de un nuevo paradigma de memoria y recordación, que se produce a partir de fines de los años ochenta. Al preguntarse si se trata de reminiscencias fragmentadas o de la cristalización de una memoria colectiva sistemática del judaísmo argentino, considera que ante el peligro de desintegración y olvido la intelectualidad judeoargentina, en conjunto con el liderazgo comunitario, recuperan a través de la Shoah la

memoria como motivo funcional. Ésta, a su vez, ayuda a agilizar la memoria histórica referente a la represión, la dictadura militar, los desaparecidos, la impunidad y la falta de justicia ante los atentados contra la embajada de Israel y la AMIA. El objetivo, combatir las nuevas tendencias del antisemitismo argentino y el resurgimiento de un neonazismo que pone en duda la integración de los judíos a la sociedad argentina. Así, en la narrativa de la intelectualidad judeo-argentina los dos atentados de los años noventa constituirían un eslabón más en la larga cadena del odio antisemita histórico, por lo cual la recordación de la Shoah se hizo tan candente en la sociedad argentina.

Por ello, en la búsqueda de universalización, no se excluyen tampoco las agendas de memorias compartidas. Desde esta óptica, se ha destacado que así como en el seno de los procesos de globalización se ven redefinidas las identidades colectivas, también lo son las memorias colectivas. Mientras que las memorias colectivas han sido estudiadas ligadas a grupos étnicos y/o nacionales, hoy por hoy, a la luz de estos procesos asistiríamos a la estructuración de memorias más allá de las fronteras nacionales, memorias cosmopolitas. Siguiendo a Levy y Sznajder, la memoria de la Shoah sería un ejemplo paradigmático de aquellas como expresión de identificaciones humanísticas y universales. Este tipo de memoria colectiva buscaría superar la dicotomía particular-universal, a través de conexiones entre lo global y lo local: "el particularismo cultural o religioso puede ser justificado con reclamos universalistas de la diferencia o un universalismo contextualizado que acepta conexiones transnacionales, tales como la ciudadanía dual o el bilingüismo (Levy y Sznajder, 2002). Así, la explosión de historiografía y de la conmemoración es explicada desde la necesidad de contar con una *touchstone* en una época de incertidumbre, convirtiéndose en una certidumbre moral que traspasa fronteras y unifica a Europa y otras partes del mundo. Desde esta óptica, la Shoah sería parte de la memoria europea y un nuevo momento fundador de la idea de su civilización, abriendo así la posibilidad de escoger con qué pasado identificarse. Otra sería, entonces, la discusión de la Constitución Europea".



La construcción de un paradigma de memoria de destrucción a través de la especificidad y singularidad también ha tenido múltiples significados. Desde el reencuentro con pasados que refuerzan la lectura del Nosotros en clave de rechazo hasta la búsqueda de raíces históricas que reclaman reconstruir la continuidad sin descartar el encuentro con el Otro. Especificidad que no necesariamente condena al particularismo entendido como aislamiento. Las preguntas que lo orientan son cómo recordar sin que para hacerlo sea necesario renunciar a lo propio; cómo dar cuenta de la destrucción de un pueblo sin que ello signifique desconocer o dejar de conmoverse por otros genocidios.

La posibilidad de acceder a nuevas síntesis entre ambos modelos de memoria y sus diferentes enfoques y significados, nos conduce, a su vez, a los complejos nexos entre la *Shoa* y el Estado de Israel como expresiones de la modernidad judía que disputan su lugar en la construcción identitaria. Difícil desafío la conjunción de ambas representaciones y su estatuto mítico ya que responden a lógicas diferentes de la propia historia judía. Desde la memoria de la *Shoa*, la necesidad de superar la destrucción para descubrir la vida y la cultura judía, la pasada y la consecuente; desde el Estado, la necesidad de desarrollar nuevos nexos con la vida diaspórica en un marco en el cual la normalización ha conjuntado tiempos y realidades diversas.

En todo caso, desde las memorias, el complejo paisaje da cuenta de la diversidad de experiencias y proyectos, sectores y corrientes, códigos y referentes, que confrontan el desafío de perfilar un amplio sustrato común identitario en los márgenes de la dinámica entre aceptación y rechazo. Ultimadamente, y tal como hemos analizado, las identidades colectivas, más que ser expresión de universos totales e indiferenciados internamente son el resultado de procesos de construcción y reconstrucción, y en ellos resulta significativo y relevante el papel de las memorias.

### A manera de *Addendum*. Imágenes momentáneas, fragmentos de memoria.

Tiempo y entorno operan como parámetros de reelaboración de la memoria. Emergen así episodios históricos paradigmáticos del proceso de construcción de memoria que pueden ser leídos como imágenes en movimiento. Imágenes momentáneas, de acuerdo a Simmel, fragmentos de un proceso de historia y construcción de memoria en el cual se puede divisar el significado del todo. Atendiendo los arraigos espaciales, los entornos sociales y culturales y los ordenamientos institucionales, los tiempos de la memoria son más o menos delimitados.

Las reelaboraciones de la memoria judía entran necesariamente en la lógica del binomio aceptación-rechazo. La alteridad opera como un referente constitutivo de comparación y oposición y, como tal, si bien puede conducir a la conciencia de la relatividad de las pertenencias colectivas, puede convertirse en objeto de marginación. A su vez, la circularidad que comporta todo discurso cultural-grupal conduce al difícil hecho de que lo que es central o esencial a un grupo puede resultar tangencial o marginal a otro. Y las memorias deben dar cuenta de ello en sus sucesivas construcciones y reelaboraciones.

Los años treinta del siglo pasado confrontaron a los judíos con la difícil y perversa ecuación de persecución en el territorio europeo y con la política de puertas cerradas del mundo libre. A la dramática realidad de los perpetradores del exterminio, la memoria en la supervivencia debió incorporar la realidad de los observadores, aquéllos cuya neutralidad o falta de acción contribuyó al desarrollo de los dramáticos acontecimientos europeos. Y ello desde territorios a los cuales los judíos habían emigrado desde Europa ante el deterioro de las condiciones de vida, primero, la persecución y exterminio, después.

La realidad de mexicana entonces operó con severos contrastes en el seno de la dinámica de apertura y cerrazón de frente al Otro: osciló entre la restricción inmigratoria selectiva, la apertura del país al exilio español y la cerrazón frente al exilio judío (Bokser, 1999).

Desde una visión global podría afirmarse que el ingreso de los judíos durante los años treinta y principios de los cuarenta en calidad de refugiados se vio limitada por (y subsumida en) la lógica restrictiva de la política migratoria entonces vigente en la mayoría de los países de occidente. El entrelazamiento de ambas lógicas formó parte de un patrón caracterizado por una línea de continuidad entre las medidas restrictivas a la inmigración adoptadas desde el inicio de la década y las limitaciones al ingreso de refugiados con la consolidación del nazismo. Sin embargo, comparado con el comportamiento de apertura que el país asumió frente a otros exilios, notablemente el español y sin desconocer la incidencia que tuvieron diversos factores y dimensiones en la definición de una política de ingreso restrictiva, la percepción de la alteridad del judío operó como obstáculo para su admisión, a la luz de la difusión de los estereotipos y prejuicios que engendró y reforzó el nazismo.

El régimen cardenista se proyectó desde su inicio por su carácter antifascista, su comprometida toma de posición internacional y su vocación libertaria. A pesar de ello, en lo que concierne al ingreso al país de los refugiados judíos, los resultados fueron magros. Se estima que durante el régimen cardenista, 1631 judíos provenientes de Europa ingresaron al país (Bokser, 1999)

Sin embargo, la memoria nacional, a través de sucesivas elaboraciones y redefiniciones, registraría este periodo como aquél en que el país devino asilo de "millares de refugiados judíos". En la medida en que sólo se recuerda como miembro de un grupo social y la memoria grupal responde a las necesidades de la acción presente, una dinámica compleja parece haber nutrido las sucesivas elaboraciones por las que pasaría la política migratoria restrictiva y la limitada concesión de asilo a los refugiados judíos hasta culminar en la consolidación de la imagen contraria. A su vez, mientras que fue la percepción de la alteridad del judío la que estuvo presente en la historia y en los momentos de reelaboración, ésta misma habría de operar como argumento que reforzaría dicha condición.

Episodios, fragmentos de un proceso de historia y construcción de memoria en el cual se puede divisar el significado del todo. A manera de imágenes momentáneas nos centraremos en dos, que vinculan de un modo complejo los ejes de historia y construcción de memoria que hemos analizado: la *Shoa* y la creación del Estado de Israel. Ambos ejes, desde México, implicaron, ciertamente, significados diversos. El primero emerge desde la dinámica de rescate de los perseguidos. El segundo, desde el propósito amplio de ser espacio de refugio y centro para el renacimiento judío a la luz de la interacción entre necesidad e ideología. Los dos episodios analizados se vinculan mediados por la condición de alteridad.

La reconversión de la imagen de México como país de asilo a los refugiados judíos del nazismo se conformó, ciertamente, a partir de la afirmación de la vocación hospitalaria genérica del país. Esta construyó una representación que la hizo extensiva a todos los exilios, incluido el judío. En la medida en que la memoria, en sus elaboraciones del pasado, responde a las necesidades de la acción presente, permite a los grupos sociales tomar conciencia de su identidad en el tiempo.

Uno sólo recuerda como miembro de un grupo social. La memoria nacional operaría sus reelaboraciones; la memoria judía recuperaría las tribulaciones entre incorporación a la sociedad nacional, reconocimiento y alteridad.

Episodios, fragmentos. En 1947, en la votación en el seno de las Naciones Unidas de la partición de Palestina que daría lugar a la creación del Estado de Israel, México se abstuvo. Una intensa energía pública fue desplegada por la comunidad judía quien, en su seno, asistía a profundos debates ideológicos y políticos en torno a la solución de la cuestión judía. En la justificación del voto de abstención se dio la sanción discursiva del papel de México como albergue para "millares de refugiados judíos". Entonces se argumentó que frente a la trágica experiencia del Holocausto, México "... abrió sus puertas a millares de refugiados, venciendo para ello enormes dificultades de orden económico y demográfico que se oponían y se siguen oponiendo a una crecida

inmigración". (Colina, 1981: 192) México extendía así su papel de excepción al exilio judío. El recurso al argumento de la política hospitalaria frente a los refugiados judíos conduciría a la paradoja de reforzamiento de su condición de alteridad, de extranjería. En efecto, dicho argumento contrastaba a la comunidad judía de México con la colonia árabe residente en el país. Al justificar el gobierno la simpatía que guardaba hacia ambas comunidades, razón por la cual explicó su abstención frente a la partición de Palestina, : mientras que en el caso judío se esgrimieron las consideraciones humanitarias derivadas de su condición de refugiados de "las atroces persecuciones de que habían sido víctima", frente a la colonia árabe se enfatizó el hecho de que "en México habían hallado una segunda patria millares de sirios y libaneses, quienes con su esfuerzo, su iniciativa, su dedicación al trabajo y su amor a la tierra en la que han formado sus hogares, han sabido captarse la admiración y el cariño de los mexicanos".

Al bifurcar los referentes de alteridad, el discurso distinguió el carácter diferencial de ambos grupos alrededor del eje de la alteridad que interactuaba, a su vez, con el la identidad colectiva en clave de lo nacional-extranjero. En esa misma línea, si uno atiende el énfasis argumentativo del canciller Torres Bodet al justificar la contemplación de las demandas de ambos grupos, judíos y árabes ya que "unos y otros tenían en México múltiples simpatías", mientras que de los árabes destaca la existencia en México de "una importante colonia de sirios y libaneses" del judío "su dramático nomadismo, su perseverancia en el esfuerzo y la admirable plasticidad de su inteligencia, que les había permitido adaptarse- con éxito incuestionable- al sistema de vida de los países que les brindaron, salvo excepciones honrosas, hospitalidad reticente, enojosa, dura" (Torres Bodet, 1981:587).

Décadas después, la historia habría de contribuir nuevamente a reelaborar la memoria en este mismo sentido, reencontrando simbólica y políticamente los dos ejes. El año de 1975 fue marcado por la votación positiva de México a la resolución 3379 que equiparó el sionismo con el racismo. Producto de la reconversión de la representación de

Israel de víctima (del nazismo) en victimario; iniciada en la década previa, esta resolución contó con el voto positivo de México. Este fue precedido y acompañada por una intensa actividad diplomática por el entonces presidente Luis Echeverría (Bokser, 1997). En el marco de su gira internacional por tres continentes que precedió la votación, durante su vivista a Israel, en el monumento de recuerdo a las víctimas del Holocausto *Yad Vashem*, ante la aseveración de que el mundo había sido indiferente durante el nazismo a la necesidad judía de abandonar el continente europeo, el presidente enfatizó la política de asilo de México. Habló entonces de 5000 refugiados que ingresaron a México durante la Segunda Guerra Mundial; consultados los asistentes sobre esta cifra, su respuesta fue afirmativa, en el consabido ánimo de no contravenir la voluntad presidencial.

Como resultado de la compleja dinámica que se daría posteriormente entre las diferentes momentos constitutivos de la votación -la votación en sí, el boicot turístico encabezado por la comunidad judía norteamericana y la "rectificación" del gobierno- el proceso de modelación de la representación que la sociedad mexicana construyó en torno a estos acontecimientos reforzó directamente nuevos contenidos de la condición de alteridad. El discurso tejió una imagen en la que los tres momentos interactuaron y, en su seno, la alusión al asilo brindado otrora por México a los judíos se construyó en clave de una imputada falta de identificación o compromiso con el país. En esta línea, se enfatizó la injusticia de la condena y del boicot turístico a un país como México que había sido asilo para los judíos perseguidos y en el que se desarrolló una comunidad en condiciones de libertad y de prosperidad.

Mientras este ejercicio de memoria transcurría en el ámbito nacional, en el comunitario también se reprodujo la reconversión de la imagen. Así, el 31 de agosto de 1995, al recordar el establecimiento en México, en el marco del ascenso del nazismo en Europa, de la Logia Spinoza y su papel para la apertura de las puertas del país a los refugiados judíos, una sustantiva cifra emergió: México recibió, durante la Segunda Guerra Mundial 20 mil refugiados y además, "con la autorización

de las autoridades de México, se reubicó a otros tantos en otros países". (Elías, 1995)

A cincuenta años de finalizada la Guerra, la memoria comunitaria se engarzaba con la nacional, consolidando la imagen de un país abierto a "millares de refugiados judíos". Desde esta perspectiva, toda vez que las identidades conjugan imaginario social y conformación de presentes institucionalizados, el no cuestionamiento, primero y la internalización de la imagen, después, parecen haber obedecido a diversas consideraciones desde la interpenetración de estratos con los que tienden a operar las identidades (y la memoria). Desde la perspectiva de los nexos entre selectividad y funcionalidad de la memoria, habría que considerar la necesidad de dar cuenta de la sociedad y el país de ayer a partir de la presencia del presente; también podría haber operado como sustrato la necesidad de dar cuenta del difícil tópico de la auto-evaluación de los esfuerzos desplegados entonces por la comunidad judía para abrir las puertas del país pero ciertamente se perfila la necesidad de construir nexos de solidaridad futuros en clave de reconocimiento. Por último, la interacción entre ambos nutrientes de identificación se abre a nuevos derroteros en los que la centralidad del estado de Israel y el paradigma de la memoria habrían de interactuar a futuro como referentes de identificación y focos de identidad, aunque con dinámicas diferentes.

## Bibliografía

- Ahad Haam. 1942. *El sendero del retorno. Ensayos sobre la nacionalidad judía*, Buenos Aires: Ed. Israel.
- Almog, Shmuel. 2001. "Theorizing about antisemitism, Holocaust and Modernism", en *Vidal Sasson International Center for the Study of Antisemitism Annual Report*.
- Avineri, Shlomo. 1981. *The Making of Modern Zionism*, Londres: Weinfeld and Nicolson.

- Bauer, Yehudah, 1989. "The place of Holocaust in Contemporary History", en John Roth y Michael Barembaum (Eds.), *Holocaust. Religious and Philosophical implications*, Nueva York: Paragon House.
- Bauman, Zygmunt, 1997. "The Camps, Western, Eastern, Modern". En *Studies in Contemporary Jewry*, núm. 13, Jerusalén: Institute of Contemporary Jewry.
- Benhabib, Sheyla, 2002. *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton: Princeton University Press.
- Bokser, Judit, 1993. "El Movimiento Sionista, la Sociedad y el Gobierno de México Frente a la Partición de Palestina". En *Judaica Latinoamericana II*, Jerusalén, Universidad Hebrea de Jerusalén y AMILAT.
- \_\_\_\_\_. 1997. "El Voto Positivo de México a la Ecuación Sionismo Racismo", *Judaica Latinoamericana III*, Jerusalén: Universidad Hebrea de Jerusalén y AMILAT.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Alteridad en la Historia y en la Memoria: México frente a los Refugiados Judíos en la Historia y en la Memoria". En Judit Bokser y Alicia Backal (Eds.), *Encuentro y Alteridad. Vida y la cultura judía en América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica, UNAM, Universidad de Tel Aviv, Universidad Hebrea de Jerusalén.
- \_\_\_\_\_. 2000. *The Six Day War and its Impact on the Mexican Jewish Community*, Universidad Hebrea de Jerusalén. En Eli Lederhendler (Ed.), *The Six Day War and World Jewry*, University Press of Maryland.
- \_\_\_\_\_. 2003. "Cárdenas y los judíos. Entre el Exilio y la Inmigración". En Abraham Milgram (Ed.), *Entre la Aceptación y el Rechazo, América Latina y los Refugiados Judíos del Nazismo*, Jerusalén: Yad Vashem.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Los dilemas del judaísmo en la modernidad", *Fractal*, núm. 26, (México).
- \_\_\_\_\_. 2005. "El Holocausto: memoria, víctimas y moralidad. Un acercamiento a Zygmunt Bauman", en *Anthropos. Huellas del conocimiento*, núm. 26, (Barcelona) enero-marzo.
- Baczko, Bronislaw, 1991. *Los Imaginarios Sociales. Memoria y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión.



- De la Colina, Rafael, 1981. "Declaración de Abstención en Torno al Problema de Palestina". En *Sesenta Años de Labor Diplomática*, Serie Archivo Histórico Diplomático Mexicano, México: Secretaría de Relaciones Exteriores, núm. 10.
- DellaPergola, Sergio, 2006. "Jewish Autonomy and Dependency: Latin America in Global Perspective", Ponencia, LII Congreso de Americanistas, Sevilla (julio).
- Eisenstadt, S.N., 1995. "The Constitution of Collective Identity. Some Comparative and Analytical Indications". En *Research Programme*, Jerusalén: The Hebrew University of Jerusalem.
- \_\_\_\_\_. 1998. "The Construction of Collective Identities in Latin America: Beyond the European Nation State Model". En Luis Roniger y Mario Sznajder (Eds.), *Constructing Collective Identities and Shaping Public Spheres. Latin American Path*. Brighton: Sussex Press.
- Elías, Enrique, 1995. "Carta del Presidente", *B'nai Brith*, (México), agosto.
- Ettinger, Shmuel, 1961. "The beginnings of the changes in the attitude of European Society towards the Jews", *Scripta Jerosolomytana*, núm. 7, Jerusalén, pp. 193-219.
- Frankel, Jonathan 1981. *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and Russian Jews (1862-1917)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldstein, Yossi, 2004. "El Judaísmo argentino de fin de siglo XX: del olvido a la recuperación de la memoria colectiva", Jerusalén: Tel-Avi University.
- Gorny, Yosef, 2003. *Between Auschwitz and Jerusalem*, Londres: Portland, Vallentine Mitchell.
- Hertzberg, Arthur, 1975. *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*. Nueva York: Atheneum.
- Jedlowski, Paolo, 2001. "Memory and Sociology. Themes and Subjects". En *Time and Society*, vol.10, núm. 1.
- Jelin, Elizabeth, 2002. *Los Trabajos de la Memoria*, Madrid: Siglo XXI.
- Katz, Jacob 1971. *Tradition and Crisis. Jewish Society at the end of the Middle Ages*, Nueva York: Schocken Books.

- Kedourie, Elie, 1983. *Nationalism*, Oxford: Blackwell.
- Langer, Lawrence, 1995. *Admitting the Holocaust: Collected Essays*. Nueva York: Oxford University Press.
- Levy, Daniel y Sznajder, Natán, 2002. "Memory Unbound. The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory", *European Journal of Social Theory*, núm. 5, vol. 1.
- Lowenthal, D., 1985. *The Past is a Foreign Country*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenbaum, Alan (Ed.), 1996. *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocides*, Boulder Co.: West View Press.
- Rurup, Reinard, 1983. "La Emancipación judía y la sociedad burguesa". En David Bankier, *La Emancipación Judía. Antología de Artículos en Perspectiva Histórica.*, Jerusalén: Mount Scopus Publications.
- Stern Tauber, Selma, 1983. "El judío en la transición del ghuetto a la emancipación". En David Bankier, *La emancipación judía. Antología de artículos en perspectiva histórica*, Jerusalén: Monte Scopus.
- Shimoni, Gideon, 1995. *The Zionist Ideology*, Hanover Londres: Brandeis University Press
- Scholem, Gershom, 1987. "El sionismo: dialéctica de continuidad y cambio". En *Dispersión y Unidad*, Jerusalén.
- Smith, Anthony D., 1986 a. *Theories of Nationalism*, Londres, Duckworth.
- Smith, Anthony D., 1986 b. *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Blackwell.
- Steiner, George, 1985. "Nuestra tierra natal, el Texto", en *Vuelta*, núm. 106 (México).
- Torres Bodet, Jaime, 1981. *Memorias*. T. II: *La Victoria sin Alas*. México: Porrúa.
- Trigano, Shmuel, 1990. "The French Revolution and the Jews". En *Modern Judaism*, vol. 10, núm. 2, mayo.
- Vital, David, 1985. *Zionism. The Origins of Zionism*, Tomo 1, Tel Aviv: Am Oved.
- Wieviorka, M. 1998. "Is Multiculturalism the Solution?". En *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, núm. 5, septiembre.

- Wolf, Diane, 2002. "This is Not What I Want", en Howard Wettstein (Ed.), *Diasporas and Exiles. Varieties of Jewish Identities*. Berkeley, Ca.: University of California Press.
- Yerushalmi, Yosef Haim, 2002. *Zajor: La historia judía y la memoria judía*, Barcelona: Editorial Anthropos.