

Repetición o mediación

Memoria e historiografía en Richard Wagner

Demetrio Zavala Scherer

El antisemitismo de Richard Wagner, manifiesto en muchos de sus escritos —y, según algunos, implícito en sus óperas más importantes—, ha sido señalado por varios historiadores como el “origen” de la violencia ideológica que llegó a su clímax en el Holocausto. ¿Qué papel jugaron la vida y la obra de Wagner durante el Tercer Reich? ¿Cómo han determinado los medios masivos de comunicación nuestra manera de entender estos problemas? ¿Cómo modifica el paso del tiempo nuestra comprensión del pasado? ¿Cómo se construye la memoria histórica? En el presente capítulo de su más reciente libro, Demetrio Zavala Scherer intenta dar respuesta a estas preguntas mediante el desmontaje de algunos de los elementos que conforman la visión mediática del Holocausto y del impacto que éstos han producido en nuestra forma de “recordar” a Wagner; espera reconstruir el complejo proceso de recepción de su biografía y su obra; sentar las bases para una aproximación historiográfica menos ingenua y promover una reflexión más amplia sobre la problemática, y a veces paradójica, relación entre la memoria y la historiografía.

EL NUDO HISTÓRICO

La humanidad tiene aún muchas cosas ante sí; ¿cómo habría de tomar el ideal del pasado? Quizá siempre en relación con el “ahora”, que es, quizá, una depresión.

Friedrich Nietzsche

Por razones que más adelante haré explícitas pero que no son difíciles de anticipar, cuando se pregunta por una

posible relación entre Wagner, por un lado, y Hitler, el nacionalsocialismo y el Holocausto, por el otro, es este extremo de la ecuación el que suele determinar el sentido de la interpretación. Pues éste, a diferencia del antisemitismo de un hombre que murió hace más de cien años, tiene un enorme peso moral en el presente.

Por poner un ejemplo, pronunciarse sobre el antisemitismo de Otto Weiniger (tanto o más radical que el de Wagner y, probablemente, más influyente en su

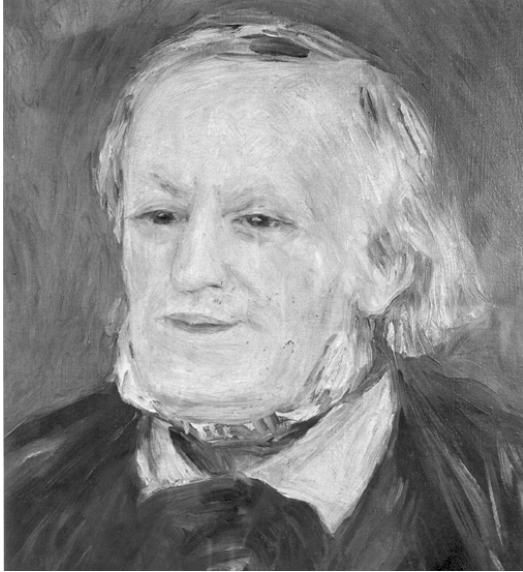
época) difícilmente levanta tantas pasiones como pronunciarse sobre el antisemitismo de Wagner. Y es que Hitler no era un admirador de Weiniger ni se leían parrafadas de *Sexo y carácter* en los *rallies* nacionalsocialistas. Quizá sea por eso que a nadie se le ha ocurrido afirmar que la “marca indeleble” que *Sexo y carácter* ha dejado en la historia es el Holocausto.

Hoy por hoy, Weiniger no pasa de ser una anecdótica influencia en la vida de Wittgenstein, una curiosidad historiográfica o, como más, uno de los innumerables nombres en el repertorio de autores antisemitas. En todo caso nadie, o casi nadie, toma su antisemitismo *en serio*. La tesis de la excentricidad aquí suele escucharse con más frecuencia. No ocurre lo mismo con Wagner. Pues a pesar de todos los esfuerzos de algunos por reducir su antisemitismo al tamaño que popularmente se atribuye al de Weiniger, son igualmente tenaces los esfuerzos por mostrar lo contrario: que fue un antisemitismo peligroso, dañino y, si damos crédito a las palabras de Köhler, inconcebiblemente perverso.

Esta diferencia en la interpretación de los antisemitismos de Weiniger y Wagner seguramente tiene que ver con el hecho de que la obra de Wagner contiene elementos que le han permitido trascender las interpretaciones que se centran en él. Wagner, por muchas razones, es un personaje más conocido, pero también más polémico que Weiniger. Pero en lo que respecta a las interpretaciones que sí se centran en el antisemitismo la diferencia radica, sin duda, en el hecho de que Hitler sí era un gran admirador de Wagner y que su música sí era parte importante de los *rallies* nacionalsocialistas, por no hablar de la frecuencia con la que la música de Wagner era escuchada en los campos de concentración y los músicos judíos prisioneros, obligados a interpretarla.

Al hacer esta comparación no estoy tratando de afirmar nada concreto sobre el antisemitismo de Weiniger o el de Wagner. El punto que estoy tratando de ilustrar es que si el antisemitismo de Wagner ha recibido tanta atención es por la asociación que se establece retrospectivamente entre él y Hitler, el nacionalsocialismo y el Holocausto. El antisemitismo de Wagner, a diferencia del de Weiniger, es considerado peligroso, dañino o perverso *porque* se asocia con estos sustantivos. Son las ideas dominantes que circulan en la actualidad sobre éstos las que hacen suponer que el antisemitismo de Wagner tuvo que haber encerrado algo especialmente malo como para que fuera posible que participara de dicho contexto. Aún si se niega o se minimiza el antisemitismo de Wagner, la probabilidad es de que esto se haga con el propósito de desvincularlo, cuánto sea posible, de las implicaciones de tal asociación.

De ahí que sea imprescindible, si se quiere comprender la historiografía sobre el antisemitismo de Wagner en general, y la postura de Köhler en particular,



Richard Wagner en un retrato de Pierre Auguste Rodin

revisar estas ideas sobre Hitler, el nacionalsocialismo y el Holocausto que, transitando libremente entre la historiografía y el sentido común, han promovido ciertas reconcepciones epistemológicas y morales sobre cómo debemos comprender el pasado del que hablan, pero también, cómo comprender aquellos pasados que de alguna manera puedan estar relacionados con él.

Hasta ahora he hablado de “Hitler, el nacionalsocialismo y el Holocausto” como si fueran lo mismo. Es necesario, por lo tanto, mostrar la manera precisa en que se distinguen y relacionan en este contexto. Es evidente que cada uno de estos nombres adquirirá unos contenidos y una posición frente a los otros que dependerá del interés promovido por cada investigación. Así, y en tanto el tema que nos ocupa es el *antisemitismo* de Wagner, la palabra “Holocausto” es la que parece cargar con la responsabilidad de llenar de significado las otras dos. Empezaré, entonces, por describir la concepción de éste que asume dicha responsabilidad y que sirve como contexto interpretativo del conflicto en torno al antisemitismo de Wagner, recurriendo a la actualización que hace Peter Novick del concepto de *memoria colectiva* de Maurice Halbwachs. Novick define este concepto y lo distingue de la reflexión histórica en los siguientes términos:

La memoria colectiva, en el sentido empleado por Halbwachs, no es solamente el conocimiento histórico compartido por un grupo. Incluso, en algunos sentidos esenciales es ahistórica, aun antihistórica. El comprender algo históricamente implica ser consciente de su complejidad, poseer la distancia suficiente para verlo desde múltiples perspectivas, aceptar las ambigüedades, incluyendo las ambigüedades morales, de los motivos y la conducta de los protagonistas. La memoria colectiva

simplifica; ve los eventos desde una perspectiva única y comprometida; es impaciente con las ambigüedades de todo tipo; reduce los sucesos a arquetipos míticos. La conciencia histórica, por su naturaleza, se enfoca en la *historicidad* de los eventos —en que ocurrieron entonces y no ahora, en que surgieron de circunstancias distintas de las que ahora se les atribuyen. La memoria, por contraste, carece del sentido del paso del tiempo; niega la “condición de pasado” de sus objetos e insiste en su presencia continua. La memoria colectiva típica, o cuando menos una memoria colectiva significativa, es entendida como algo que expresa una verdad eterna o esencial acerca del grupo— usualmente trágica.¹

En lo que resta del texto me serviré de esta exposición del concepto de memoria colectiva para diversos fines. Por lo que respecta a la idea del Holocausto que quiero mostrar ahora, y en tanto Novick emplea el concepto en un contexto similar, comenzaré por ex-

poner los puntos centrales de su argumento, para luego indicar los lugares en donde me desvíó de él y las razones por las que lo hago.

En *The Holocaust and Collective Memory*, Novick intenta reconstruir el proceso de formación de la memoria colectiva sobre el Holocausto llevado a cabo en los Estados Unidos. Reconoce tres momentos principales en este proceso: una larga etapa de silencio inmediatamente posterior a los juicios de Nu remberg, una etapa de transición en la que resurge la “conciencia del Holocausto” y la etapa, iniciada hace algunos años, que se ha caracterizado por una enorme promoción y difusión de los elementos que integran dicha conciencia.

Ahora nos puede parecer difícil creer que en algún momento, posterior a 1945, se haya hablado poco sobre el Holocausto. Novick justifica ese silencio de la siguiente forma. En los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial la comunidad judía buscaba culminar un largo proceso de integración en la sociedad norteamericana, en gran medida ajeno a lo que acababa de ocurrir en Europa. De ahí que, con sus excepciones, no fuera esta enorme comunidad la interesada en hacer énfasis en el

¹ Peter Novick, *The Holocaust and Collective Memory* Bloomsbury, Londres, 1999, pp. 3-4. (Todas las traducciones de este libro son mías).



Un boceto de Nicola Benois para el tercer acto de *El ocaso de los dioses* de Wagner



Cautiverio



Huida



Expulsión

origen nacional, étnico o religioso de las víctimas del Reich. Postura que, por otra parte, congeniaba perfectamente con la concepción “universalista” de la guerra que por entonces era dominante en la sociedad norteamericana. A esto hay que sumar que, una vez concluido el impulso inicial por ventilar el genocidio con los juicios de Nuremberg y la creación del Estado de Israel, el gobierno de los Estados Unidos también perdió interés en el conflicto recién finalizado y comenzó a concentrarse por completo en el que se avecinaba: la Guerra Fría.²

Finalmente, también hay que tomar en cuenta que el propio Estado de Israel, por entonces, estaba más preocupado por su construcción y su proyección hacia el futuro que por el rescate de un pasado que en aquel momento ni siquiera consideraba como suyo (a lo sumo, como el de algunos de sus ciudadanos).³

Fueron tres los principales factores que contribuyeron, según Novick, a revertir estas tendencias y a promover la formación de una “conciencia del Holocausto”. En primera instancia, la emergencia política y social de las minorías en Estados Unidos. Este reacomodo social puso a la comunidad judía norteamericana, repentinamente, en una situación que no deja de ser paradójica. Pues la misma sociedad que le cobró una enorme cuota de años y esfuerzos como condición de la integración, ahora comenzaba a permitir y a fomentar las diferencias. Ciertamente, la comunidad judía nunca estuvo en el centro de este movimiento (salvo quizá, también paradójicamente, en el caso de algunos de sus miembros que se sumaron a la oposición conservadora). Pero le fue posible, a partir de él, recuperar un sentido de identidad y diferencia que inmediatamente comenzó a buscar formas de expresión.

El siguiente elemento que, en este contexto, sirvió como catalizador para que el Holocausto efectiva-

mente comenzara a cobrar un papel importante dentro de los intereses de la comunidad judía norteamericana fue la aprehensión y juicio de Adolf Eichmann por parte de Israel. De hecho, fueron muchas las cosas que cambiaron en torno a la comprensión del Holocausto a raíz del caso de Eichmann.

Por un lado, este caso constituyó el primer intento explícito en el ámbito internacional por parte de Israel por asimilar el Holocausto como parte de su historia.⁴ Como consecuencia de ello, también se operó una primera “judaización” de las víctimas: la que hasta entonces era considerada como una tragedia “universal” (por mucho que se reconociera en ella el papel central jugado por el antisemitismo), comenzó a convertirse en una tragedia exclusivamente “judía”.⁵ Si consideramos en conjunto estas modificaciones en la postura de Israel y la situación particular en que se encontraba la comunidad judía norteamericana, y a esto sumamos la enorme difusión que recibió el juicio de Eichmann, tenemos los elementos necesarios para entender por qué cesó el silencio sobre el Holocausto y comenzó a generarse una “conciencia” sobre él.

Sin embargo, el factor que vino a sentenciar el rumbo de este proceso fueron las guerras libradas por Israel en el Medio Oriente en 1967 (Guerra de los seis días) y 1973 (Guerra del Yom Kippur). Estas guerras generaron el despliegue de una extensa propaganda encaminada a lograr el apoyo tanto del gobierno como de los ciudadanos estadounidenses (y no solamente de los judíos norteamericanos). Esta propaganda insistía en la posibilidad de que el Holocausto “se repitiera”, dada la precariedad de la situación de Israel en Medio Oriente, contribuyendo así a que el Holocausto dejara

² Sobre la manera en que la Guerra Fría determinó las primeras interpretaciones históricas sobre el nazismo y la Segunda Guerra Mundial, Cf. Ian Kershaw, *The Nazi Dictatorship. Problems and Perspectives of Interpretation*, Oxford University Press, Nueva York, 2000, pp. 1-47.

³ Sobre la compleja posición del sionismo (durante la guerra y la etapa inmediatamente posterior a ella) y la del Estado de Israel (durante la década de los cincuenta) sobre el Holocausto, Cf. Peter Novick, *op. cit.*, pp. 42-43, 50, 69-70, 76, 78, 147-148 y 154.

⁴ A pesar de que fue en la Declaración de Independencia del Estado de Israel (1948) la primera vez que se empleó el término “Holocausto” para designar los crímenes del nazismo contra los judíos (la frase en hebreo es *Nazi Shoah* y en la versión en inglés se traduce como *Nazi Holocaust*), su uso no se extendió sino hasta los años sesenta como consecuencia de los factores que arriba se describen. Cf. *Ibid.*, p. 133.

⁵ No me interesa polemizar aquí sobre la cantidad y la proporción de las víctimas, ni pronunciarme sobre esta comprensión exclusivista del Holocausto. Sólo pretendo exponer la manera en que se fueron modificando sus interpretaciones, según lo descrito por Novick.

de ser únicamente una tragedia del pasado para convertirse en una amenaza siempre presente.

Esta conjunción de factores concluyó en una toma de conciencia que rebasó los límites de la comunidad judía, haciendo del Holocausto algo que *debía* recordarse e indicando las maneras precisas en que debía hacerse. Sería imposible, sin duda, comprender esta evolución sin tomar en cuenta la influencia ejercida por la comunidad judía al interior del contexto social y político de los Estados Unidos. Como consecuencia de su labor, se multiplicaron los discursos sobre el Holocausto, se construyeron museos y monumentos, se comenzó a incluir al Holocausto en los programas escolares. Pe rotambién es cierto que la posibilidad de que estas iniciativas localizadas pro gresaran estuvo indiscutiblemente ligada al hecho de que los medios masivos de comunicación estadounidenses se “apropiaron” del tema.

El parte aguas en este sentido lo constituyó la serie televisiva *Holocausto* (puesta al aire en 1978 por la cadena NBC). Fue a raíz del éxito alcanzado por esta serie que el discurso televisivo y cinematográfico norteamericano sobre el Holocausto comenzó a reproducirse exponencialmente.⁶ Y a pesar de que Novick sólo se refiere al contexto estadounidense, es claro que esta multiplicación del Holocausto alcanzó un público mucho más extenso. El Holocausto comenzó a aparecer por todas partes, se convirtió en un *producto mediático*.

Es importante no subestimar las consecuencias de esta conversión. Por un lado, independientemente de que Novick restrinja su análisis a los Estados Unidos,

⁶ Para justificar el éxito del Holocausto en los medios masivos de comunicación Novick suma, a los elementos descritos hasta ahora, lo que él llama “cultura de la víctima”. Sobre este tema, V. *Ibid.*, pp. 8-11, 189-203, 235, 280.



“El trabajo es la libertad”

es indudable que los productos televisivos y cinematográficos norteamericanos poseen una fuerte presencia alrededor del mundo. No se desprende de esto que los Estados Unidos estén consumiendo y exportando una visión doctrinaria del Holocausto. Pero es claro que los medios masivos de comunicación de ese país han contribuido a la creación de una memoria colectiva sobre el Holocausto cuyos elementos pueden encontrarse aún fuera de los Estados Unidos; por más que estos elementos no funcionen como la imposición de un todo sistemático y coherente, sino como la irrupción de ciertos “sentidos comunes” sobre lo que se puede y debe pensar y decir sobre el Holocausto.

Son dos las grandes fuerzas que confluyen en este proceso de mediatización del Holocausto y que repercuten en la formación de estos sentidos comunes. En primera instancia, la influencia, en distintos niveles, de la comunidad judía estadounidense. La comunidad judía posee una fuerte presencia en la industria mediática norteamericana. Son muchos los productores, directores y guionistas de origen judío. Esto no significa que estas personas trabajen organizadamente en representación de la comunidad judía en cuanto a la postura sobre el Holocausto se refiere. Pero muchas de ellas participaron o se educaron en el contexto de la “toma de conciencia” sobre el Holocausto y, en consecuencia, no es difícil que ocasionalmente seleccionen y planteen la elaboración de sus productos movidos por preocupaciones surgidas en él. Por otra parte, también ocurre que las organizaciones judías que sí pretenden representar a toda la comunidad o cuando menos a una porción significativa de ella han servido, en gran medida, de filtro de lo que se puede y no se puede presentar sobre el Holocausto. Han impuesto una forma de sensibilidad que, si bien no ha determinado por completo los contenidos de la producción mediática sobre el Holocausto, sirve como límite para éstos. Finalmente, también es cierto que en muchas ocasiones la comunidad judía como tal es el público meta de los programas y películas sobre el Holocausto (y aunque no lo sea directamente, nunca deja de ser tomada en cuenta). Necesariamente, esos programas y películas deben corresponder a las creencias y expectativas presupuestas en dicho público.

La segunda fuerza que actúa en la mediatización del Holocausto son los propios criterios de producción de la industria. No es mi intención hacer un análisis detallado de dichos criterios. Pe ro en tanto están encaminados a elaborar un producto que resulte atractivo para el público en general (y no sólo para la comunidad judía), vale la pena señalar algunos de ellos. Independientemente del formato (programa televisivo, cápsula, documental, película, mini-serie, docudrama, etcétera), las producciones mediáticas norteamericanas tienden a la narración y a la dramatización de los acontecimientos, a la creación de

antagonismos maniqueos, a la personalización de los problemas y a la moralización con pretensiones nacionalistas o universalistas. Todo esto, casi siempre, en el marco de lo “políticamente conveniente”. Y son estos mismos elementos los que podemos encontrar en la mayoría de las producciones sobre y asociadas con el Holocausto. Esta compleja conjunción de factores y su interminable repetición en las pantallas del mundo entero son lo que ha dado pie al surgimiento de los sentidos comunes de que está construida la memoria colectiva.

Así, recordando que estos elementos suelen presentarse de manera errática y asistemática y, por lo tanto, tratando de evitar la tentación de extraer una generalización ciega, me parece que el resultado de este proceso puede describirse como una *secularización mediática* del relato popular que se formó en Israel tras la aceptación del Holocausto como parte de su historia:

Pero la Guerra de los seis días ofreció una teología popular de “Holocausto y redención”, que aparentemente resultó atractiva para muchos judíos. En palabras de Jacob Neusner, era un mito de salvación: “de la oscuridad seguida por la luz; del paso a través del inframundo... hacia una nueva era, purificada por el sufrimiento y la sangre.

La exterminación de los judíos europeos sólo se convertiría en *el Holocausto* el 9 de junio [de 1967] cuando, en las postrimerías de una victoria extraordinaria, el Estado de Israel celebró el retorno del pueblo de Israel al antiguo muro del Templo de Jerusalén. En ese día la exterminación de los judíos europeos obtuvo el —si no feliz, por lo menos viable— final que sirvió para transformar los eventos en un mito, y para dotarlo de un símbolo con un significado único, ineluctable.⁷

Lo que entiendo es que este relato llegó a los Estados Unidos a través de los canales que he indicado y que ahí se operaron en él, por la acción de los medios (influidos a distintos niveles por la comunidad judía), una depuración de los elementos más explícitamente asociados con la religiosidad judía (haciéndolo atractivo para todo público) y la integración de los elementos propios de la narrativa mediática estadounidense. Todo esto sin que por ello perdiera su carácter de teodicea. De justificación de la existencia del mal, pero también, de la bondad de Dios.⁸

Esta secularización mediática ha redundado la formación de tres sentidos comunes: la incomprensibilidad del Holocausto, su condición de suceso único y la universalidad de la lección moral que debe extraerse de él.

⁷ *Ibidem*. p. 150. Las citas provienen de Jacob Neusner, *Death and Birth of Judaism: The Impact of Christianity, Secularism and the Holocaust on Jewish Faith*, Nueva York, 1987, pp. 268-269, 279.

⁸ Cf. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Tomo IV (Q-Z), Ariel, Barcelona, 1994, p. 3468.



Deportados trabajando en una cantera



Después de un incendio causado por la guerra

El primero, la incomprensibilidad, es el que retiene las connotaciones teológicas del relato original, aunque desprovistas ya de su carácter exclusivamente judío. Lo que esta noción supone es que la violencia desplegada contra los judíos fue de tal manera irracional —brutal y gratuita— que no puede haber una explicación histórica, humana que dé cuenta razonablemente de las circunstancias que la originaron. Sólo cabe reconocer, sin importar el credo particular a que se pertenezca, que los designios de Dios son inescrutables.

Se promueve así una simplificación que elimina la posibilidad de comprender el Holocausto a partir de sus

circunstancias históricas. O, en todo caso, que minimiza la relevancia de discutir las, pues todas ellas parecen triviales en comparación con lo que se ofrece como alternativa: constatar la acción de la voluntad de Dios en el mundo:

...a medida que el Holocausto se desplazó de la historia hacia el mito se convirtió en el portador de “verdades eternas” desligadas de las circunstancias históricas. [...] La insistencia en la incomprensibilidad e inexplicabilidad del Holocausto fortaleció esta tendencia. Si el Holocausto desafiaba la explicación racional, ¿quién podría saber qué evento trivial pudo haber sido el precursor de los “hornos”?⁹

En segundo lugar, tenemos la predisposición a entender el Holocausto como un acontecimiento “único”. En síntesis, lo que aquí se supone es que el Holocausto fue un acontecimiento de tal “magnitud” que nunca había ocurrido ni podrá ocurrir algo “peor”: el Holocausto fue, es y será la más grande tragedia de todos los tiempos.

Concuerdo con Novick en que esta afirmación es epistemológicamente insustancial en tanto cada acontecimiento parecerá “único” desde cierta perspectiva y no lo parecerá desde otra. Sin embargo, lo que importa aquí es la insistencia del sentido común (reforzada por los me-

dios de comunicación) en aferrarse a la perspectiva desde la cual el Holocausto aparecería como el *único* acontecimiento “único”. Una insistencia que trasciende los espacios propios de la memoria colectiva (las pantallas, las creencias) para infiltrarse en espacios que hubiéramos pensado más adecuados para la reflexión histórica:

Los armenios americanos frecuentemente se sintieron ofendidos por lo que ellos veían como la insistencia judía en hacer del Holocausto algo “único”, mientras que describían el genocidio armenio [se refiere al llevado a cabo por los turcos durante la Primera Guerra Mundial] como “ordinario”. Una revista judía publicó un simposio en el que escritores judíos respondían a un armenio quien, en lenguaje moderado, cuestionó la “condición de evento único” del Holocausto y sugirió diversas formas en las que se podía comparar a los eventos de 1915. Lucy Dawidowicz [renombrada historiadora del Holocausto y ex asesora sobre asuntos relacionados con el comunismo del Comité Judío Americano] acusó (falsamente) al armenio de “convertir el asunto en un vulgar concurso para ver quién había sufrido más”. Y agregó que mientras que los turcos tuvieron un “motivo racional” para matar a los armenios, los alemanes no habían tenido uno para matar a los judíos. Otros colaboradores ofrecieron distintas razones de por qué el Holocausto, a diferencia del genocidio armenio, era “especial”:

⁹ Peter Novick, *op. cit.*, p. 178.



En París después del éxodo



De regreso a Londres

que tuvo lugar en el corazón de la Europa cristiana; que el antisemitismo era *sui generis*; que lo que les pasó a los judíos, a diferencia de lo que les pasó a los armenios, “representaba una nueva era en la historia humana”.¹⁰

Más allá de la validez epistemológica o de la calidad moral de estas afirmaciones, vale la pena señalar que son un buen ejemplo de la manera en que el sentido común difundido a través de los medios puede repercutir en la reflexión histórica. En ese sentido, hay que distinguir esta perspectiva que hace del Holocausto algo radicalmente *sui generis* de aquellas que nos permiten ver sus particularidades históricas. Pues el hecho es que, más allá de su constitución “ontológica”, el contexto de recepción del Holocausto sí constituye un caso especial en función de la atención que ha recibido por parte de los medios.

¿Qué imágenes acudirán a nuestra mente si invocamos el Gulag, el genocidio en Armenia, en Camboya, en Ruanda, en Bosnia? Quizá las de la ex Yugoslavia no nos resulten tan extrañas. Borrosas e inconexas aparecerán las de Ruanda o Camboya. En el caso del Gulag nos veríamos forzados a recorrer caminos difíciles, como el de Solzhenitsyn. Ni siquiera eso en el caso de Armenia. ¿Y qué personajes identificamos con ellos? A Stalin, por supuesto. Milosevic goza de una fama que no amenaza con durar. ¿Pero es que alguien se acuerda de Pol Pot? ¿Y en Armenia o Ruanda?

Aquí sí, bien distinto es el caso del Holocausto. Las imágenes que pueden asociarse con él se cuentan por

millones. Y no paran de multiplicarse. Imposible no toparse con ellas en el curso de una vida. Basta con comprar un boleto de cine o encender la televisión cualquier tarde. A los demás genocidios casi siempre hay que *ir*, mientras que el Holocausto casi siempre *nos llega*. ¿Y los personajes? Himmler, Heydrich, Göring, Eichmann, Streicher, Frank (Hans, pero también, en otro sentido, Anna), Barbie, Mengele... Hitler.

Pero no sólo eso. Aún en medio de esta avalancha de imágenes y de nombres hay ciertas jerarquías. Alrededor del mundo será difícil encontrar personas que efectivamente hayan leído *Mein Kampf* o que hayan visto *Shoah* del francés Claude Lanzmann. Será menos difícil, mucho menos difícil, encontrar personas que hayan visto *La lista de Schindler* de Steven Spielberg o alguna de las representaciones teatrales, televisivas o cinematográficas de *El diario de Anna Frank*. La memoria colectiva formada en los Estados Unidos se ha extendido a través del mundo porque compite en términos muy desiguales con los intentos alternativos por recordar o dar cuenta históricamente del Holocausto. Incluso, los coloniza:

Nuit et brouillard (*Noche y niebla*, 1955) a menudo es recordada como una película sobre el Holocausto, pero de hecho su tema principal era la acción alemana en contra de los miembros de la resistencia francesa, y la palabra “judío” ni siquiera aparece. (Resnais pretendía que la película fuera una advertencia sobre las atrocidades que se estaban cometiendo entonces en la Guerra de Argelia).¹¹

¹⁰ *Ibidem*. pp. 192-193.

¹¹ *Ibidem*. p. 103.

Espero que sea claro que no estoy abogando por una “democracia visual” de los genocidios ni criticando el hecho de que la memoria colectiva sobre el Holocausto haya encontrado estos canales para expresarse y reproducirse. Sólo trato de señalar las circunstancias que ocasionaron que el sentido común sobre la “condición de evento único” del Holocausto se extendiera. El Holocausto tiende a considerarse como algo único porque la perspectiva que insiste en esta condición goza de una presencia avasalladora en los medios. Y si bien no objeto nada a esta presencia en general, creo que su importación al campo de la reflexión histórica (como en el caso de la polémica contra el armenio) es inconsistente con los objetivos que ésta debe perseguir.

Finalmente, está la noción de que el Holocausto nos ha dejado una lección moral “universal”. El Holocausto ha de permanecer siempre como advertencia moral para la humanidad. Al convertirlo en el símbolo por excelencia de la presencia del mal en el mundo, la memoria colectiva se manifiesta aquí como un llamamiento universal a reconocer el sufrimiento sin precedentes inflingido por el Tercer Reich, a censurar retroactivamente y sin distinciones todo lo que se relaciona con él o que pueda parecerse a él (por eso la asociación con el Holocausto es una herramienta política tan socorrida) y, en general, a aliarse con las fuerzas del Bien en la cosmogónica lucha de la que el Holocausto, supuestamente, nos ha hecho conscientes.

Es necesario, sin embargo, hacer algunas precisiones relativas a este mensaje. Es cierto que el judaísmo liberal y la industria mediática pretenden transmitir valores universalistas desvinculándose de las posiciones judías más ortodoxas en lo referente al Holocausto. Un ejemplo de ello puede ser el siguiente:

El epígrafe talmúdico de *La lista de Schindler* de Steven Spielberg, “Aquél que salva una vida salva al mundo entero”, seguramente reflejaba los valores universalistas del judaísmo liberal tal como había evolucionado en los siglos recientes. Los creyentes sabían que la versión tradicional, la que se enseñaba en el *yeshivot* ortodoxo, se refiere a “aquél que salva una vida de Israel”.¹²

Teodicea de lo incomprensible y lo irrepetible, de lo mítico y eterno, con todas sus dramatizaciones e individualizaciones, no podría permitir que los agentes del Mal hayan sido simples individuos actuando en circunstancias históricas. Por lo mismo, no pretende deslindar responsabilidades ni entiende de casos particulares. Para ella, todos los nazis (salvo Hitler que, si cabe, era peor que el resto) tenían por objetivo la destrucción del Bien en el mundo. Lo que obliga a suponer que todos ellos eran inhumanamente malvados.

Un buen ejemplo de la manera en que esta exigencia de la memoria colectiva se manifiesta podría ser el

¹² *Ibidem*. pp. 182-183.



Escenas de solidaridad

cúmulo de críticas hechas en contra de la cobertura del juicio de Eichmann realizada por Hannah Arendt:

Hubo un epílogo al juicio de Eichmann: el furor ocasionado por la serie de artículos sobre el juicio escritos por Hannah Arendt en 1963 para *The New Yorker*, y publicados ese mismo año en forma de libro bajo el título *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*.¹³ La filósofa emigrada de origen judeoalemán se convirtió, por un tiempo, en el “Enemigo Público Número Uno” de la comunidad judía norteamericana. “Judía vergonzante escribe una serie pro Eichmann para el *New Yorker*” era el encabezado en un periódico judío [*Intermountain Jewish Review*, abril 19, 1963, 4.]. La Liga Anti-Difamación, en su campaña en contra del que llamó un “libro maligno”, apoyó y envió injuriosas y calumniosas reseñas de su trabajo a sus oficinas regionales [Arnold Forster a las Oficinas Regionales de la Liga Anti-Difamación, marzo 27 de 1963, en el Archivo Hannah Arendt, caja 47, Corres. Organizaciones Judías]. La Sociedad de Publicaciones Judías de América distribuyó un ataque al libro de Arendt de 400 páginas [Jacob Robinson, *And the Crooked Shall Be Made Straight: The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt’s Narrative*, Filadelfia, 1965].¹⁴

¿Qué fue lo que hizo Arendt para merecer estos ataques? ¿Cuál fue su error? Fundamentalmente, describir a Eichmann en términos *humanos*; problematizar sus circunstancias, enfrentar las ambigüedades de su personalidad, señalar los errores argumentativos tanto de la defensa como de la fiscalía, ahondar en las implicaciones políticas. Y aunque muchas de sus afirmaciones y conclusiones puedan ser discutibles, no cabe duda de que realizar una apología de Eichmann no era el propósito del libro salvo si, como hizo la fiscalía encargada de acusarlo, se considera que Eichmann, por el hecho de ser nazi, fue responsable en grado superlativo de *todos* los crímenes cometidos contra los judíos.

En ese sentido, me parece bastante claro que el propósito de Arendt no era minimizar las responsabilidades jurídicas que pudieran imputarse a Eichmann. Pero sí distinguirlas de aquellas que, ya desde entonces, el sentido común pretendía imputarle por el mero hecho de pertenecer al partido y al gobierno nacionalsocialistas, por considerarlo un agente del Mal. El error de Arendt fue tratar de plantear el caso de Eichmann desde la perspectiva de las circunstancias históricas y sociales que hicieron posible que un hombre llegara a considerar el desplazamiento forzoso de millones de personas como



Página autógrafa de la partitura de *Tristán e Isolda* de Wagner

un mero asunto “administrativo” y su muerte como un asunto “médico” y que, en consecuencia, fuera capaz de realizar el trabajo burocrático asociado con esto sin el menor cargo de conciencia. Su error fue no reconocer, junto con el sentido común, que tras estas circunstancias se escondía una fuerza superior de la que el propio Eichmann sólo era una encarnación menor.

Los sentidos comunes de la memoria colectiva no se expresan siempre de la misma manera; con la virulencia, por ejemplo, de estos ataques contra Arendt. Pero, así como hablar de “Holocausto” supone muchas veces aceptar que ahí actuó una fuerza que está más allá de lo humano, algo irrepetible y de carácter universal, hablar de los nazis, de Hitler, del antisemitismo supone frecuentemente la afirmación de una pretendida ahistoricidad del Mal.

En conclusión, se ha formado en torno al Holocausto una memoria colectiva, que si bien se expresa con distinta intensidad y de diversas formas, tiende a mantener los elementos propios del relato de un enfrentamiento entre el Bien y el Mal. Más allá de su éxito mediático, este relato es consistente con las creencias religiosas de muchas personas. En tanto tal, no puede ni debe ser objetado. Sin embargo, también es cierto que muchos de sus postulados son indefendibles en términos historiográficos y que, por lo tanto, cuando irrumpen en este campo deben ser expuestos.

No he dicho nada, o casi nada, sobre el Holocausto. Sólo que creo, a diferencia de lo que supone la memoria colectiva, que decir que fue el resultado de la acción del Mal en el mundo (con todo lo que esto implica) no constituye una interpretación satisfactoria en términos historiográficos. Pero es justamente por eso que esta memoria colectiva es el contexto de interpretación en el que cobran sentido las tesis de Köhler. Wagner es, para él, el profeta del Mal. **U**

¹³ Existe la versión española: Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. de Carlos Ribalta, Lumen, Barcelona, 1999.

¹⁴ Peter Novick, *op. cit.*, pp. 134-135, p. 312 n. 37-39.

Capítulo del libro *Repetición o mediación*, de Demetrio Zavala Scherer, Ediciones Vértice (Colección Trayectos y devenires), México, 2004, 106 pp.