

La memoria en el judaísmo

Néstor Luis Garrido *

Resumen:

En este artículo, el autor, profesor de las cátedras Periodismo I, Redacción para los Medios y Producción Editorial en la Escuela de Comunicación Social de la UCAB, reflexiona sobre el problema de la memoria dentro de la comunidad judía y destaca cómo la memoria forma parte del *ethos* nacional y religioso de este pueblo. La memoria es una obligación bíblica derivada del Deuteronomio 25 17:19 ("recuerda y no olvides"). El precepto se refiere al pasado y al futuro respectivamente, lo que, combinado con el sentido de responsabilidad, obliga a recordar para salvaguardar la memoria de quienes han muerto y a no olvidar para proteger a las generaciones venideras del peligro de no recordar. En este contexto, el Holocausto es una referencia humana e histórica que debe ser recordada y que debe ser protegida de todo "proyecto de olvido", según la expresión de Manuel Reyes Mate.

Palabras clave: memoria; testimonio; judaísmo; *zajor ve altishkaj*; Holocausto; Shoá.

Abstract:

Memory in Judaism

In this paper, the author, who teaches Journalism I, Writing for the Media and Editorial Production in Andrés Bello Catholic University's Social Communication School, disserts over the problem of memory within the Jewish community and highlights how memory makes part of this people's national and religious *ethos*. Memory is a biblical obligation extracted from Deuteronomy 25 17:19 ("remember and do not forget"). This precept-related to the past and the future respectively-combined with a sense of responsibility, obliges everyone to preserve the memory of those who are dead and to protect the future generations from the dangers of forgetting. In this context, the Holocaust is a human and historical cue that must be remembered so as to be safeguarded from any "oblivion project", according to Manuel Reyes Mate's expression.

Keywords: memory; testimony; judaism; *zajor ve altishkaj*; Holocaust, Shoah.

Résumé:

La mémoire dans le judaïsme

Dans cet article, l'auteur, professeur des matières Journalisme I, Rédaction pour les Média et Production Éditoriale dans l'École de Communication Sociale de l'UCAB, propose une réflexion sur le problème de la mémoire pour la communauté juive et souligne comment la mémoire fait partie de l'*ethos* national et religieux de ce peuple. La mémoire est une obligation biblique qui découle du Deutéronome 25 17 :19 (« souviens-toi et n'oublies pas »). Le précepte se rapporte au passé et au futur respectivement, ce qui ajouté au sens de responsabilité, oblige au souvenir afin de sauvegarder la mémoire de ceux qui son décédés et à ne pas oublier afin de protéger aux prochaines générations du danger de ne pas s'en souvenir. Dans ce contexte, l'Holocauste est une référence humaine et historique qui doit être protégée de tout « projet d'oubli », d'après l'expression de Manuel Reyes Mate.

Mots clés: mémoire ; témoignage ; judaïsme ; *zajor ve altishkaj* ; Holocauste ; *Shoah*.

Llegada la primavera de cada año, y cuando el calendario judío señala el 15 de *nisán*, cada familia hebrea se congrega alrededor de la mesa para recordar la liberación del pueblo de Israel de la opresión del Faraón de Egipto. Esta cena en particular tiene un orden establecido o liturgia (*séder*, en hebreo), que se lee en una especie de guía de la ceremonia familiar y que recibe el nombre de *Hagadá*. Allí se estructura lo que ha de ser una experiencia personal y didáctica de cómo el poder de Di-os intervino para la redención de una nación esclava, sometida por uno de los reinos más poderosos de la época. La clave del papel que tiene la memoria en el judaísmo nos la da precisamente la *Hagadá* (guía) de Pascua, con cuya lectura cada casa se convierte en sinagoga y cada jefe de familia en rabino. Allí dice literalmente:

En todas las generaciones cada judío tiene la obligación de considerar que él mismo salió de Egipto, pues así está escrito: "Y en aquel día contarás a tu hijo diciendo: 'Es a causa de lo que el Eterno obró por mí cuando salí de Egipto'. No solamente a nuestros antepasados redimió el Santo, ¡Bendito Seal, sino que nos liberó a nosotros junto con ellos, como está escrito: 'Y a nosotros nos sacó de allá para traernos acá, a fin de darnos esta tierra que prometió con juramento a nuestros padres'".

Año tras año, y desde pequeño, el judío ha oído la historia de la salida de Egipto y, con ella, esta "obligación" de recordar, es decir, de apropiarse de unos sucesos que no vivió en carne propia, y de verse a sí mismo en la condición de esclavo redimido. Por ende, la vida del judío está signada por la memoria como elemento esencial de la religión y de la cultura, alrededor

¹ Meir Matzlíah Melamed (rabino). *Hagadá de Pésaj Matzlíah*, p. 86.

de la cual ha construido sus ritos, tanto religiosos como seculares, así como también su autoimagen, el concepto que tiene de sí mismo.

La obligación de recordar está presente en varios momentos de la cena de Pascua: en un pasaje determinado de la *Hagadá*, uno de los más simbólicos, el más pequeño de la casa debe hacer cuatro preguntas sobre el significado de la fiesta, sobre por qué se ingieren panes ázimos y hierbas amargas, y la razón por la que se debe comer recostado del lado izquierdo, como acostumbraban a hacer los hombres libres en los tiempos del faraón. La respuesta al cuestionario del niño dice lo siguiente:

“Siervos fuimos del Faraón de Egipto, pero el Eterno Nuestro Di-os nos sacó de allí con poder fuerte y brazo extendido; y si el Santo, ¡Bendito Sea!, no hubiera sacado a nuestros antepasados de Egipto, entonces nosotros, nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos podríamos haber estado todavía subyugados a algún faraón en Egipto. Por eso, aunque todos fuésemos sabios, inteligentes y conocedores de la Torá (el Pentateuco) tenemos el deber religioso de narrar el acontecimiento de la salida de Egipto...”².

La participación del niño en este ejercicio de memoria ritualizada va más allá de lo expresamente puesto en la cena de la Pascua para recordar, pues al final los más pequeños tienen que cantar una retahíla aparentemente banal con la que se cierra el *séder*. La canción en cuestión, llamada “*Jad Gadiá*” en hebreo, habla de un cabrito comprado por dos monedas. Siguiendo el esquema de la retahíla, en la que cada vez se agregan versos a la canción que ya había comenzado, y en la que los niños tienen que recordar los versos anteriores en orden inverso, éstos, al concluir, dicen, en su versión en judeoespañol o ladino (el español antiguo de las comunidades sefarditas expulsadas hacia el Levante mediterráneo):

Y vino el Santo, Bendito Él, y mató al *Malaj Hamávet* (Ángel de la Muerte), que se llevó al *shojet* (matarife), que mató al buey, que bebió la agua, que amató (apagó) al fuego, que quemó a la vara, que ajarvó (pegó) al perro, que mordió al gato, que comió al cabrito, que me compró mi padre por dos levanicos (moneditas)³.

La interpretación que hace el rabino Meír Matzlíah Melamed de este pasaje nos remite al hecho de la introyección de diferentes acontecimientos que sufrió el pueblo judío en los primeros siglos del milenio pasado: el cabrito simboliza a Israel adquirido por Di-os con dos tablas de la Ley; mientras que los demás personajes de esta retahíla representan una sucesión de opresores a lo largo de la historia: el gato, a Asiria; el perro,

² Ídem., p. 28.

³ Ídem.

a Babilonia; el palo, a Persia; el fuego, a Macedonia; el agua, a Grecia; el buey, a Roma; el matarife, a los musulmanes; y el Ángel de la Muerte, a los cruzados.

Debido a que la fiesta de Pascua se considera una piedra fundamental en el *ethos* religioso y nacional judío –porque a partir de ese momento se cobra conciencia plena de la independencia como colectivo, pues de la partida en esclavitud de Egipto se siguió camino del Monte Sinaí, donde Moisés recibió las tablas de la Ley–, se puede decir que, para ser judío, es preciso tener una conciencia plena del papel de la memoria: no es una opción, sino una obligación. El judío no recuerda porque tenga ganas de hacerlo, sino porque en su religión la memoria implica necesariamente una forma de responsabilidad hacia el colectivo, tanto hacia el presente como hacia las generaciones pasadas y futuras. A sus efectos, religión no es sólo relacionarse con lo divino, con lo supranatural; la compleción del judío implica re-ligarse con sus congéneres, con sus correligionarios, en una experiencia colectiva que empieza con la obligación de conseguir el quórum de diez varones para poder cumplir con las obligaciones religiosas.

1. Memoria: la responsabilidad con el otro

La frase talmúdica “*Col Israel arevim ze lazé*” (“Todo judío es responsable uno de otro”), no sólo es la base de la solidaridad entre los miembros vivos de la comunidad, sino que obliga, de una manera taxativa, a hacer justicia a aquellos que, a manos de otros, perdieron la vida injustamente, y cuyos nombres están en peligro de perderse, lo que según la Torá, no puede suceder. Responsabilizarse por aquél que murió en el infortunio, sobre todo por el que carece de tumba y del que, por lo tanto, no ha podido conservarse su nombre, cuando toda ayuda humana ya no es necesaria, sólo puede hacerse a través de un proceso de elaboración simbólica, es decir, a través de la ritualización de la memoria: la conmemoración.

En el judaísmo, la conmemoración (que, por su naturaleza, es siempre una experiencia colectiva) revive las circunstancias de la muerte del infortunado y hace un intento vano de apropiación de esta experiencia, como si cada uno de quienes participan del acto se “encarnara” en la víctima.

El psicólogo social Luis Buero, entrevistado por Joyce Benzaquén para su tesis de grado *Holocausto, juventud y memoria*⁴, explica que,

⁴ Joyce Benzaquén. *Holocausto, juventud y memoria*. Tesis de grado dirigida por el autor de este artículo, Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), 2005.

más que apropiación, hay una reapropiación de la memoria que "implica una exuberancia de representaciones sociales que luego servirán para sostener esa identidad común en el tiempo, y para ir resignificando en nuevos contextos históricos, adoptando al mismo tiempo una actitud de crítica que acompañe el desarrollo de aquella identidad colectiva".

La intención de recordar no es ejercer venganza contra el victimario –que, aunque muchas veces se quiera, en la mayoría de los casos está vedada por la condición de marginación y de sumisión de las comunidades judías, sobre todo, de las de la Diáspora–, sino hacerle justicia a la víctima, recordar su nombre y las condiciones en que murió. Por lo tanto, la conmemoración incluye la evocación del fallecido con la pronunciación de su nombre. Esto tiene un sentido justiciero, pues se dice que olvidar el nombre de alguien es como matarlo dos veces, sobre todo cuando se trata de víctimas sin tumbas conocidas.

El argentino Manuel Tenenbaum, ante la tragedia que enlutó a la comunidad bonaerense por la destrucción del edificio de la Amia, la mutual judía de su ciudad, el 17 de marzo de 1992, evocaba el pensamiento del premio Nobel de la Paz 1986, Elie Wiesel, cuando hablaba del sentido colectivo que tiene el dolor. "Elie Wiesel ha escrito que un judío nunca experimenta su dolor individual... su 'tristeza está enraizada en tragedias anteriores".

La evocación del nombre –ya sea en el rezo del *Yizcor* o recordatorio de los muertos, o en la perpetuación de éste a través de recursos más sencillos como el epitafio o el de llamar a los hijos con los nombres de los muertos– se cuenta entre los deberes religiosos y es la única forma de hacerle honor a quien perdió la vida. De igual modo, se prohíbe que los judíos pongan a sus hijos nombres de los *reshaim*, o sea, los de los malvados: de esta forma se borrarían nombres como los de Amaleq, Absalón –el hijo abyecto de David–, el rey Nimrod, Nabucodonosor, Amán, Tito, los Reyes Católicos –Isabel y Fernando– y, naturalmente, Adolfo, por nombrar sólo los más conspicuos. Esta prohibición afectó incluso a quienes ya se llamaban así antes de los acontecimientos en los que el inicio demostrara su maldad, por lo que, tras conocerse los hechos, el judío que estuviera en esta condición debería sustituir su nombre o utilizar un pseudónimo.

De esta forma, memoria e identidad están plenamente ligadas. El sentido de pertenencia del judío se determina en el mismo momento en

que se siente identificado con los cinco mil años de historia de su pueblo, mas no con una historia heroica y de mitos gloriosos, sino con el pasado de esclavitud, opresión, persecución, vejámenes y muerte que ha acompañado a este pueblo desde que construía, en condición servil, las pirámides de Pitom y Ramsés, según cuenta la propia *Hagadá*.

2. Memoria judía: recuerdo de los vencidos

El filósofo y sociólogo judeoargentino Ricardo Forster, autor de *Walter Benjamin y el problema del mal*, señala sobre el papel de la memoria en el judaísmo lo siguiente:

La memoria en el judaísmo no significa la exaltación de un pasado ejemplar, sino la presencia selectiva de lo impostergable, ayer, hoy y mañana [...] Lo propiamente judío de la memoria se relaciona con lo amenazado, con lo que permanece en estado de intemperie y que la historia de los vencedores –como decía Walter Benjamin– desplaza hacia el olvido.

En una de sus críticas más ácidas hacia el pueblo judío, los antisemitas precristianos acusaban a los judíos de rencorosos. El rencor es entendido aquí, naturalmente, como el afán de recordar al opresor bajo la presunción de que recordar es vengarse o, más injusto aun, de que olvidar es perdonar. Si recordar es vengarse, la venganza judía sólo se limita al acto simbólico y no a la acción retaliativa, tal como se evidenció entre los cristianos en el acto de recordación de la pasión de Jesús, que llevaba a los campesinos europeos a "quemar a Judas", ya no en efigie –como se acostumbra en Venezuela– sino en el cuerpo de algún judío desapercibido que se aventurara a andar fuera de los guetos al finalizar la Semana Santa.

En el pasaje del Deuteronomio 25, 17:19, Di-os le ordena al pueblo de Israel, con respecto a Amaleq, su primer opresor y el primero que se propuso destruirlo, lo siguiente:

Recuerda (*Zajor*) de lo que te hizo Amaleq en el camino, a la salida de Egipto: cómo te salió al encuentro en el camino, y atacó por la espalda a todos los rezagados [...] Cuando Ado-nay, tu Di-os, te haya dado reposo al abrigo de todos tus enemigos de alrededor, en la tierra que Ado-nay, tu Di-os, te va a dar en herencia para que la poseas, borrarás el recuerdo del nombre de Amaleq de debajo del cielo. ¡Y no lo olvides! (*ve al tishkaj*).

La exégesis bíblica que se le da a este pasaje comienza por la palabra "*Zajor*", en la que recordar no es más que una señal de alarma. La memoria se construye a partir del peligro que significa no recordar.

La advertencia Divina constituye una campanada para el pueblo judío en su tránsito hacia la tierra prometida. Se recuerda, por lo tanto, porque el camino está lleno de dificultades, porque el entorno está poblado de enemigos agazapados que atacan por la espalda, mientras que la frase con la que concluye el versículo, es decir, “*Al tishkaj*”, “no olvides”, se interpreta generalmente como un imperativo hacia el futuro. Por lo tanto, la obligación es responsabilizarse por los muertos dejados en el camino para defender al hombre que está con vida en correspondencia con los *nascituros*, los hombres que aún no han nacido. Según lo que acabamos de decir, olvidar es un acto irresponsable, de traición a las generaciones que nos seguirán, porque pondría en el camino de Amaleq a quienes transitarán por el desierto sin apercibirse del peligro.

La memoria también constituyó un elemento redentor del pueblo judío, que mantenía a través del recuerdo la esperanza de retorno a la tierra prometida. Durante el primer exilio, el salmo 137 describe este sentimiento:

Junto a los ríos de Babel estábamos sentados y llorando, recordando a Sión. [...] Si de ti me olvidara, Jerusalén, que olvide yo mi diestra; que se pegue mi lengua al paladar, si de ti no me acordara, si a Jerusalén yo no pusiera por delante de mis gozos [...] Hija de Babel devastadora, bendito el que te pague como a nosotros tú has pagado; bendito el que cogiere y estrellare contra la roca tus infantes.

En estos tres versículos del salmo queda claramente expresada la función de la memoria como idea motriz del deseo de liberación, pues, del acto de sentarse y llorar por el destierro, los judíos se impusieron la tarea de recordar a Jerusalén so pena de quedar inhabilitados para actuar (la mano derecha ha de quedar olvidada) y para hablar.

En el otro gran exilio, la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén, significó el inicio de la segunda diáspora. Esta segunda diáspora alcanzó toda Europa y sus vestigios aún se observan en las comunidades judías dispersas por el orbe. Fue entendida como una tragedia nacional porque significó el fin de la unidad nacional debido a la separación forzada de sus integrantes, a la vez que dio inicio a una serie de sucesos y persecuciones que, tanto en los ambientes cristianos como musulmanes, halló rápidamente eco en la religión para ritualizar la memoria. El día 7 del mes de *Ab* (*Tishá beAv*, en hebreo) quedó instaurado como día de duelo nacional, porque, según la tradición, en esa misma fecha fueron destruidos el Primer Templo, a manos de los babilonios, y el Segundo, por

los romanos. Con ayuno y llanto literal, los judíos conmemoran hasta hoy el primero y el segundo de los exilios, e incluso otros "menores", como el de la expulsión de España por orden de los Reyes Católicos en 1492, cuyo decreto se dio a conocer –no se sabe si a propósito o por coincidencia– en esa misma aciaga fecha del calendario hebreo. La destrucción del Templo se ha incorporado como memoria obligatoria hasta en los actos más alegres del judío, como por ejemplo el matrimonio, en el que, en el momento previo a sellarse la unión de los esposos, el marido debe romper un objeto de vidrio para que la alegría que rodea a los novios no haga olvidar la tragedia que se arrastra desde el momento de la destrucción del *Sancta Sanctorum*. En sus momentos más florecientes y estables, como lo fue la vida en España del siglo doce, en sus Siónidas, el poeta sefardí Yehudá Haleví decía en un poema, escrito a manera de *qasida*:

Mi corazón está en Oriente mientras que yo resido al extremo del Occidente. ¿Cómo podría saborear mis manjares y cómo me regalarían? ¿Cómo cumpliría mis votos y mis propósitos, mientras Sión está en la coyunda de Edom y yo bajo el arábico vínculo? Ciertamente leve a mis ojos será abandonar todo el bien de Sefarad, como caro a mis ojos será contemplar las glebas del ruinoso santuario⁵.

3. La memoria como sustituto de la religión

La tradición religiosa se postergó por la aparición en Europa del movimiento denominado *Hazkalá* o Iluminación, que propuso abandonar la forma de vida tradicional del judío para asimilarse a una vida civil y laicizada en las sociedades europeas de los siglos dieciocho y diecinueve. Este movimiento aspiraba a crear un ciudadano común y corriente, sólo que de religión o fe mosaica, que permitiría la conversión de grandes cantidades de familias a las religiones dominantes: catolicismo en Austria, Polonia y Hungría; protestantismo en Alemania y los Países Bajos; y cristianismo ortodoxo, en las regiones eslavas. Los ritos conmemorativos sobrevivieron en este ciudadano común y corriente a través del folclor y la literatura, que en la Europa del Este dieron sus frutos en Sholem Aleijem, un escritor originalmente asimilacionista que en su afán por mostrarles a sus hermanos el camino hacia la liberación de la vida en las aldeas, utilizó como estrategia la descripción crítica de esa vida a través del yídish, la judeolengua derivada del alemán antiguo, y que, por ironía, se convirtió en la defensa más apasionada de esa vida. De la pluma de

⁵ *Mibjar hesirá* recogido por J.M. Millás-Vallicrosa. *Literatura hebraicoespañola*, p. 103.

Sholem Aleijem surge el famoso relato de *Tevie el lechero*, un humilde personaje habitante de un *shtéetl* llamado Anatevska, situado en algún lugar del este, presumiblemente en Ucrania, y que fue inmortalizado con el musical, y posteriormente película, *El violinista sobre el tejado*. El relato, aparentemente costumbrista, muestra a unos personajes en constante tensión dentro de un entorno hostil, y aunque haya momentos en los que aparentemente judíos y cristianos parecen armonizar, se siente cierta fragilidad en esta relación, que se rompe para desatar un enorme pogromo –palabra de origen ruso que entra al español con el significado de “matanza y robo de gente indefensa por una multitud enfurecida” en su primera acepción, y por antonomasia como “asalto a las juderías con matanza de sus habitantes”, según consta en el diccionario de la Real Academia Española. Estos pogromos recuerdan las enormes persecuciones desatadas en el siglo diecisiete por las tropas de Bohdan Jemelnitsky (1595-1657), jefe de los cosacos, que significó la muerte y la destrucción de grandes cantidades de villorrios judíos del este.

En Europa del este, la memoria, tanto para religiosos como para laicos, sirvió de referencia común y de brújula para saber qué hacer en caso de un ataque masivo contra las comunidades. Pero de la misma forma en que fue de gran ayuda en un momento, durante el Holocausto o *Shoá* (entre 1938 y 1945), también se convirtió en un enemigo nada despreciable después, como si se tratara de un *Gólem*, el mítico homúnculo del gueto de Praga, concebido supuestamente para proteger a la comunidad de los asaltos de los enemigos, pero que, por obra del destino, terminó arrastrando a sus propios creadores.

Durante el Holocausto, el nazismo utilizó la larga tradición de persecuciones contra los judíos para que éstos no se asustaran demasiado ante las leyes antisemitas impuestas desde Berlín (ninguna de las cuales fue original de los alemanes; había referencias pasadas como las leyes de Bizancio y las inquisiciones portuguesa y española). El recuerdo de Jemelnitsky hacía pensar a los judíos que, tras la furia de los ataques, la colectividad conocería momentos de paz, lo que produjo un efecto analgésico entre algunos que pensaban que el dolor se disiparía en el futuro una vez calmados los ánimos de los opresores.

4. El “proyecto de olvido” durante el Holocausto

El nazi actuó sin embargo de forma impredecible, y fue esa la razón de su éxito al acometer la desaparición del judaísmo en buena parte de Europa. Según se desprende del libro de Emanuel Ringelblum, *Notas sobre el gueto de Varsovia*, en las vísperas de la liquidación del sector judío de la capital polaca, los judíos más esclarecidos (entre quienes se contaba el propio Ringelblum) sospechaban qué era lo que sucedía con las “reubicaciones” de las grandes masas que salían de allí en los vagones. Al ser un hecho inédito, era impensable que se hubiera construido un engranaje fabril para producir diariamente la muerte de miles de personas sin más delito que el de ser quienes eran.

Por otro lado, el nazi sabía perfectamente que el alma judía estaba enraizada en su pasado, por lo que sistematizó la destrucción de este mismo pasado a través de la quema literal de libros, de la remoción de todo vestigio de arte que rememorara la presencia judía, de la prohibición de toda manifestación cultural o religiosa –en especial de la Pascua–, de la utilización de los epitafios para pavimentar calles y caminos, de la quema de las sinagogas y del desarraigo forzoso de los judíos de sus lugares de origen, lo que impidió que muchos regresaran a sus antiguos hogares una vez concluida la Segunda Guerra Mundial y que dejó atrás el episodio de la Shoá.

“Vivía como en un sueño. No era un estado de conciencia, no estaba del todo consciente. El ser humano, estoy hablando por mí, vivía el momento y no podía pensar en más adelante, en cinco minutos, porque no sabía si iba a vivir”, dijo en el juicio a Eichmann en Jerusalén, el doctor Bedrich Steiner, un sobreviviente del campo de Theresienstadt (en la actual República Checa) y Auschwitz, y que se encuentra en las transcripciones de dicho juicio en internet.

La dimensión de la tragedia del Holocausto supuso la inefabilidad de los hechos. Tratar de explicar lo inexplicable, tratar de resumir en símbolos sonoros o escritos el horror que representó no sólo la muerte de millones de personas –un resultado esperable en cualquier conflagración de las dimensiones de la Segunda Guerra Mundial–, sino la manera cómo se fue deshumanizando todo un colectivo, destruyendo las defensas física y espiritual de un pueblo para hacerlo desaparecer, no como individuos sino como conjunto, y borrar todo vestigio de su cultura, de su lengua y de su religión sigue siendo difícil de comprender y de representar.

El filósofo español Manuel Reyes Mate, en su discurso del 27 de enero de 2005 en la sede la Unión Israelita de Caracas, a propósito del sexagésimo aniversario de la liberación del campo de Auschwitz dijo:

[El Holocausto] fue un proyecto de olvido, porque no se inventó sólo para matar judíos, sino también para que no hubiera rastros ni memoria posible de las víctimas ni de la cultura de ese pueblo.

El término "genocidio", creado *ad hoc* por el abogado Rafael Lemkin, uno de los que intervinieron en el juicio de Nuremberga en 1946, se queda corto si tomamos en cuenta que su definición, consagrada por el DRAE, sólo da cuenta del exterminio de un grupo social por causa de raza, religión o por motivos políticos. Su vocablo soslaya ese "proyecto de olvido" del que nos advierte Reyes Mate, quien, adicionalmente, agregó: "...si eso es así [el proyecto de olvido], entonces existe la obligación de la memoria. Auschwitz es recordar y enfrentarse a la justicia, porque la forma más evidente de injusticia es el olvido", es decir, matar de nuevo a la víctima y permitir que el victimario alce de nuevo la cabeza.

5. Holocausto: la dificultad de testimoniar

Los sobrevivientes del Holocausto más connotados tardaron décadas en utilizar sus plumas y sus voces para hablar de la tragedia, no por el temor de decir sino por el convencimiento de que no les creyeran. Paul Celan, poeta judío oriundo de Cernauti, Moldavia, sobreviviente del Holocausto, quien escribía en alemán para que lo entendieran sus verdugos, expresó en "De corazones y cerebro", de su poemario *Amapola y Memoria* (1952), el sentimiento de impotencia de poder narrar el horror:

...Mudos como ellos / vamos en vilo hacia el mundo: / nuestras miradas,
/ cruzándose para el consuelo, / avanzan a tuestas, / nos hacen signos
sombrios.

Sin mirada / se silencia ahora tu ojo en mi ojo, / caminando / alzo tu
corazón a los labios, / alzas mi corazón a los tuyos: / lo que bebemos
ahora / sacia la sed de las horas; / lo que ahora somos / lo escancia las
horas al tiempo.

En Celan se encuentra tanto la impotencia de hablar de lo sucedido como de la responsabilidad para con el otro, con el muerto, con el que perdió el nombre en la hecatombe, de recordar. Encuentra descanso en la poesía, en el silencio de sus pausas, en lo sugerido, para expresar lo indecible.

Lo inefable, lo indecible corre el peligro de convertirse en lo irrecordable, lo inmemorable, lo que implica una irresponsabilidad histórica que reniega del mandato "Col Israel arevim ze lazé" y el de "Zajor al tishkaj", que mencionamos con anterioridad. En este sentido, Agamben, en *Lo que queda de Auschwitz*, escribe:

"Decir que Auschwitz es 'indecible' o 'incomprensible' equivale a *euphemeîn*, a adorarlo en silencio, como se hace con un dios; es decir, significar, a pesar de las intenciones que puedan tenerse, contribuir a su gloria. Nosotros, por el contrario, 'no nos avergonzamos de mantener fija la vista en lo inenarrable'. Aun a costa de descubrir que lo que el mal sabe de sí lo encontramos fácilmente también en nosotros"⁶.

Más adelante, el mismo Agamben habla de la imposibilidad del testigo de hablar sobre lo acontecido en la *Shoá*, tomando como paradigma el campo de concentración de Auschwitz:

[...] el sobreviviente [no] puede testimoniar integralmente, decir la propia laguna. Eso significa que el testimonio es el encuentro entre dos imposibilidades de testimoniar: que la lengua, si es que pretende testificar, debe ceder su lugar a una no lengua, mostrar la imposibilidad de testimoniar. La lengua del testimonio es una lengua que ya no significa, pero que, en ese su no significar, se adentra en lo sin lengua hasta recoger otra insignificancia, la del testigo integral, la del que no puede prestar testimonio⁷.

Otros, como Primo Levi, italiano, y Elie Wiesel, rumano, van de lo meramente descriptivo y desapasionado, hasta lo más sentido y dramático para alzar monumentos escritos de la memoria por los caídos.

En el diario *Le Figaro*, de París, apareció un diálogo entre Bernard-Henri Lévy, el *enfant terrible* de la filosofía francesa, y Elie Wiesel, sobreviviente de los campos de concentración, diálogo recogido por Bernardo Kliksberg en una antología titulada *La propuesta del judaísmo*, impresa por la Confederación de Asociaciones Israelitas de Venezuela en 1997. Wiesel reacciona ante una increpación que su interlocutor le lanza sobre una supuesta ruptura espiritual con la memoria judía ante el horror del Holocausto, "esa muerte peor que la muerte", de la que él fue testigo de primera mano. El rumano, nacionalizado francés, contesta:

"¡Un momento! Hubo una sacudida, naturalmente, pero lo que se sacudió fue mi fe. Fue mi confianza en Di-os o en sus promesas. No fue, de ninguna manera, mi fuerte nexos con la tradición judía. En las horas más negras,

⁶ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, p. 34.

⁷ Ídem., p. 39.

en los más espantosos momentos de duda, cuando escudriñaba hasta el infinito un cielo desesperadamente silencioso, era todavía la memoria judía, y siempre la misma, la que me inspiraba⁸.

Primo Levi nos habla desde la culpa de haber continuado con vida, un sentimiento común entre los sobrevivientes, tal como me lo ha demostrado cada ocasión en la que he tenido el privilegio de hablar con quienes se salvaron del Holocausto. Levi, en Segre, dice que la historia de los campos ha sido escrita por "quienes como yo, jamás los penetramos hasta el fondo. Quienes lo hicieron no regresaron o su capacidad de observación fue paralizada por el sufrimiento y la incompreensión"⁹.

Más adelante, Segre habla sobre una de las grandes frustraciones de Levi con respecto al testimoniar:

Una de sus mayores frustraciones se debe a la comunicación con las generaciones más jóvenes. A medida que pasan los años, las 'experiencias de sobrevivientes' se hacen 'aún más remotas'. Hablar a una nueva generación constituye a la vez un deber y un riesgo, incluso 'el riesgo de parecer anacrónico, de no ser escuchado'. Como lo ilustra Levi en el ensayo *Estereotipos*, la generación más joven no logra comprender ni siquiera los aspectos más básicos de la experiencia de los campos de concentración. Condicionada por el cine y la televisión, con su imagen romántica y estereotipada de revueltas y fugas; así, Levi explica a una clase de quinto año la sombría realidad de los campos: hubo revueltas, si bien eran lastimosamente pocas y limitadas; escapar carecía virtualmente de significado. Aun cuando los prisioneros hubiesen logrado hacer acopio de energía física para darse a la fuga, no había lugar para ellos en la Europa ocupada por los nazis.

Tal como se puede desprender de esta frustración de Levi, el problema de la memoria del Holocausto estriba en dos problemas: el del escucha, que podría ser incapaz de entender el horror; y el del testigo, quien no puede hablar de lo que pasó, sino de la parcialidad que le tocó vivir, lo que lo vuelve reduccionista, con el peligro de minimizar, fragmentar o banalizar la tragedia. A ello, ha contribuido la televisión y el cine, y en menor medida la literatura, al convertir la memoria de las víctimas en temas recurrentes. Por un lado, la obligación de hablar encuentra eco en las pantallas; pero por otro, la espectacularización de la tragedia la nivela y la pone a competir con historias de ficción, lo que en opinión de algunos relativiza el hecho y le resta importancia.

⁸ Diálogo entre Elle Wiesel y Bernard Henri-Levy en Bernardo Kliksberg (comp.). *La propuesta del judaísmo*.

⁹ Claudio Segre: "Primo Levi, testamento de un testigo". En: *Idem*.

6. Holocausto: una memoria en peligro

Para su tesis de grado, Joyce Benzaquén se comunicó con algunos jóvenes que cursan bachillerato en el Liceo Hebraica de Caracas y que ostentan posiciones de liderazgo juvenil en la comunidad judía venezolana. Entre algunos de los testimonios, hubo algunos, realmente escalofriantes, sobre el valor de la educación judía (en el que se incluye el tema de la *shoá*): algunos jóvenes afirmaron que la información sobre la *shoá* "no sirve para nada" y otros que sí la valoran pero "para el futuro".

La reflexión sobre este asunto da a pensar en que se ha adoptado una metodología equivocada para hablar del Holocausto. Durante años, la información que se tenía de estos sucesos se concentraba en una mera relación de cifras –con el emblemático número de seis millones de víctimas judías– así como en una serie de acontecimientos históricos que se presentaron como tales. Es decir, la memoria del Holocausto quedó en el "Zajor" de la sentencia bíblica. Esto simplificó la tragedia al tiempo que desgastó los términos para referirse a ella: "bestia nazi", "holocausto", "cámaras de gas", "gueto", e incluso el empleo de la eufemística nazi para hablar de sus atrocidades, como es el caso de las expresiones "solución final" o "arianización", por sólo citar algunos ejemplos, dan la sensación de que la transmisión de la memoria del Holocausto se limita a lo que le sucedió al pueblo judío en un momento determinado a manos de unos agentes cuya generación está a punto de extinguirse junto con la de las pocas víctimas que lograron sobrevivir. La insistencia de algunos en hablar de la cantidad de muertos hizo que la memoria se circunscribiera a una cifra cuando en realidad el horror no se puede contabilizar. El problema no fue cuántos murieron sino cómo murieron: en un sistema preconcebido, planificado, burocratizado, con la conciencia tranquila, como si lo que se estuviese haciendo fuera el ordenamiento sistemático de colchones o la eliminación higiénica de la basura (con la diferencia de que no se trataba de colchones ni de basura, sino de seres humanos).

El mandato bíblico de la memoria, de la conmemoración y de la perpetuación del nombre ha hecho que los judíos convirtieran el Holocausto es un problema colectivo. La dimensión de la tragedia, que aniquiló el centro de la judería ashkenazí y acabó con algunos centros importantísimos de la sefardí –como es el caso de Salónica–, más la monstruosidad que significaba el proyecto de borrar no sólo a los judíos sino al judaísmo entero, le ha dado un carácter hebraizante a la memoria

de la Shoá, aunque en la ritualización de la conmemoración –reflejada en el calendario judío como *Yom HaShoá* (Día del holocausto el 27 de nisán [que coincidirá en el 2006 con el 25 de abril]) se haya incluido en la ceremonia –liturgia laica que por lo general incluye el encendido de seis velas, en honor a los seis millones de personas que murieron en estas circunstancias– una en recuerdo a los comunistas, homosexuales, testigos de Jehová, intelectuales polacos, enfermos mentales y gitanos, que también sufrieron por la “ingeniería social” aplicada por la ideología nazi. En una carta vía electrónica recibida recientemente por la dirección de la revista *Recuerda / Zajor*, un grupo de activistas homosexuales, denominado Unión Afirmativa de Venezuela, envió un escrito de David Bigorra, director de la revista *gay* de Barcelona, en el que afirmaba que los homosexuales habían sufrido un doble Holocausto, el real y el del silencio: el primero, a manos de los alemanes y el segundo a manos de los judíos, con lo que acusaba a estos últimos de silenciar, por prejuicio, lo sucedido a este grupo humano. La acusación falaz de Bigorra estriba en el hecho de una supuesta obligación del judío de rendir testimonio por el otro, mientras se exime de responsabilidad al afectado.

Aunque el filósofo Emmanuel Levinas insista en la corresponsabilidad del judío con el otro, ésta debe ir en ambos sentidos para que el testimonio que se presente tenga asidero. El silencio de las otras víctimas del Holocausto, con claras excepciones como la de los republicanos españoles reclusos en los campos austriacos, quienes a través de la *Amical Mauthausen* (en recuerdo del campo de concentración donde los internaron), ha contribuido a que se crea que el Holocausto es un asunto judío, o peor, que es un invento semita. Bigorra habla de la negación de las víctimas homosexuales de prestar testimonio por el sentimiento de culpa y de vergüenza que aún persiste entre ellos. Culpa y vergüenza que también sintieron los otros sobrevivientes judíos apenas terminada la guerra, pues todos eran sospechosos, de alguna u otra forma, por el solo hecho de vivir, pues quien no contara con una historia verosímil caía en las suspicacias de los otros de haber colaborado con los nazis –como sucedía con los miembros de los Consejos Judíos o Judenrat o con muchos de los *kapos* o guardianes de los campos– o de haberse rebajado moralmente para seguir existiendo. Pero los judíos supieron entender que aún en los casos más terribles de colaboracionismo o de rebaja moral, la mayoría no actuó por voluntad propia sino ante el peso de las circunstancias. En ese sentido, la responsabilidad de mantener viva la memoria de quienes

no tuvieron la suerte de seguir los hizo sobreponerse al sentimiento de culpa o de vergüenza y rendir el testimonio necesario, aunque hubiese quien no estuviera dispuesto a escuchar o a creer.

Dice el filósofo francojudío Jacques Derrida, en su libro *El monolingüismo del otro*:

[...] No se puede dar testimonio más que de lo creíble. En todo caso, de lo que sólo puede ser creído, de lo que, tras pasar por alto la prueba, la indicación, la constatación, el saber, apela únicamente a la creencia, por lo tanto a la palabra dado. Cuando uno pide que crean en su palabra, ya está, quíralo o no, sépalo o no, en el orden de lo que sólo es creíble. Se trata siempre de lo que se ofrece a la fe, exige a la fe, de lo que únicamente es 'creíble' y por ende tan increíble como un milagro.

Por su parte, Agamben sostiene:

Los verdaderos testigos, los 'testigos integrales' son lo que no han testimoniado ni habrían podido hacerlo. Son los que 'han tocado fondo', [...] los hundidos. Los que lograron salvarse, como pseudotestigos, hablan en su lugar, por delegación: testimonian de un testimonio que falta. [...] Quien asume la carga de testimoniar por ellos sabe que tiene que dar testimonio de la imposibilidad de atestiguar.

Tal como lo evidencia el español César Vidal en su libro *La revisión del Holocausto*, aprovechando el silencio de algunas de las víctimas, la incredulidad de algunos de las audiencias o la mediación de las tecnologías de la comunicación, como el cine y la televisión, las viudas del nazismo, multiplicadas en muchos países (incluyendo a Venezuela), comenzaron a hablar, a partir de los años sesenta, de la relatividad de la tragedia hasta su propia negación. Esto implica que, aunque cesaron las matanzas sistemáticas en las cámaras de gas, el "proyecto de olvido" que nos advierte Reyes Mate sigue en pie.

7. Recordar desde Venezuela: difundir la memoria

En Venezuela, como en otras partes del mundo donde hay sobrevivientes, el gran dolor que se siente entre ellos, constatado por mí en mis múltiples reuniones del Comité Venezolano de Yad Vashem (memorial del Holocausto o *Shoá*, ubicado en Jerusalén), tiene que ver con la frustración de ver cómo el victimario sigue persiguiéndolos a través de nuevas metodologías, como el internet, donde proliferan páginas que niegan el Holocausto cuya variedad ideológica va desde integristas musulmanes, grupos antinorteamericanos de izquierda radical, hasta los

movimientos neonazis de América Latina. Es aquí donde se impone la necesidad del *Al tishkaj*.

En este sentido, el presidente del Comité Venezolano de Yad Vashem, David Yisrael, un eslovaco que a la edad de quince años estuvo en Auschwitz, dice: "Si tienen el coraje de decir que el Holocausto no existió aun cuando nosotros, los sobrevivientes, estamos vivos y dando testimonios, ¿qué irán a decir cuando nosotros hayamos muerto? ¿Que Auschwitz era una panadería?".

La preocupación por las nuevas generaciones, no sólo de judíos sino de gentiles sensibilizados ante la idea de que un nuevo genocidio pudiera estar fraguando en algún lado, ha llevado a las comunidades judías a adoptar estrategias de difusión de la memoria que sean más "consumibles" por los diferentes públicos (rituales de *Yom Hashoá*, concreción de museos del Holocausto en diferentes ciudades del mundo, erección de monumentos –Caracas cuenta con sendos en cada uno de los cementerios judíos de la ciudad– y apoyo a todas las iniciativas de comunicación que sean posibles, como la creación de revistas –*Recuerda / Zajor* es la del Comité Venezolano de Yad Vashem–, películas –como *Los barcos de la esperanza*, dirigida por Jonathan Jakubowicz– o financiamiento de libros alusivos al suceso). Asimismo, la divulgación del tema en ambientes gentiles, como el de las universidades –cuyo puntal es la UCAB–, para hablar del tema o conmemorar el día de la *Shoá*, contribuyen a darle oxígeno a la memoria y a hacer de la experiencia judía una desgracia común con el fin de evitar que germinen las semillas de odio que se esparcen desde los grupúsculos antisemitas y neonazis.

La memoria, aun cuando sea insuficiente y necesariamente fragmentaria, es lo único que se tiene en el seno de la comunidad judía no sólo para seguir modelando su identidad, sino para darle sentido al sacrificio *al kidush hashem* (por la santificación del nombre) de las víctimas del Holocausto; en un compromiso que se alza no sólo con respecto al pasado, sino a las generaciones venideras, a quienes otro Amaleq puede estar acechando a lo largo del camino para lanzarle un zarpazo e impedirle seguir adelante. Este compromiso no sólo es hacia adentro, sino, también, necesariamente hacia afuera, pues el mal, sea del color que sea, llámese fascismo, nazismo, nacionalismo, autoritarismo, integrista, terrorismo o totalitarismo, terminará por llevarse a unos y otros, a tios y troyanos, hacia el abismo de la opresión y de la muerte. "¿Que puede ofrecerles mi pueblo? –pregunta Wiesel a sus interlocutores gentiles–. Ni dinero ni negocios, ni alianzas de bloques: sólo un sentido de la historia, un anhelo

de justicia y también un sentido del honor". De ese sentido se deriva una cultura de la denuncia, enraizada en la memoria, que Bernardo Kliksberg describe como "la denuncia para rendir el justo homenaje [a los muertos], la denuncia para que nunca más vuelva a suceder", en fin, la denuncia como antídoto contra toda forma moderna de discriminación y de odio, disfrazada de ideología, que el judío, gracias al recuerdo, puede detectar aunque venga con la más amplia de las sonrisas.

Referencias

- Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia (España): Pre textos, 2000, 184 p.
- Benzaquén, Joyce. *Holocausto, juventud y memoria*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, tesis de grado dirigida por Néstor Garrido, 2005, 125 p.
- Celan, Paul. *Obras completas*. Madrid: Trotta. 2000, 528 p.
- Derrida, Jacques. *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*. Buenos Aires: Manantial, 1997, 117 p.
- Finkelkraut, Alain. *El judío imaginario*. Barcelona: Anagrama, 1982, 187 p.
- Forster, Ricardo. *Walter Benjamin y el problema del mal*. Buenos Aires: Altamira, 2001, 283 p.
- Kliksberg, Bernardo (comp.). *Eu e meu judaísmo*. Caracas: Confederação Latinoamericana Macabi, 1990, 318 p.
- Kliksberg, Bernardo (comp). *La propuesta del judaísmo*. Unión Israelita de Caracas y Asociación Israelita de Venezuela; Caracas: Pensamiento Judío Contemporáneo, 1997, 264 p.
- Matzliah Melamed, Meír (rab). *Hagadá de Péssaj Matzliah*. Miami: autoedición, 1981, 124 p.
- Messadié, Gerald. *Historia del antisemitismo*. Buenos Aires: Javier Vergara Editores, 2001, 414 p.
- Millás Vallicrosa, J.M. *Literatura hebraicoespañola*. Buenos Aires: Labor, 1973, 223 p.
- Reyes Mate, Manuel. *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la modernidad*. Madrid: Akal, 1999, 87 p.
- Ringelblum, Emanuel. *Notes of the Warsaw Ghetto*. Nueva York: Schocken, 1974, 198 p.

Trascripción del Juicio de Eichmann. Versión electrónica. [Consulta: 11/10/2005]. www.nizkor.org/hweb/people/e/eichmann-adolf/transcripts/Sessions/Session-050-05.html.

Vidal, César. *La revisión del Holocausto*. Madrid: Anaya/Mario Muchnik, 1994, 207 p.

Wilhem, Y. Z. *Ziv Hashemot. What's in a Name?* Brooklyn: S.I.E. Publications, 1998, 112 p.

En busca de las raíces de los archivos humanos en el África negra

Un pueblo debe enfrentar el problema de la preservación de su historia y de sus valores, lo que le permite mantener el contacto con el futuro. ¿Cuáles son los temas los deportes de comunicación y los mecanismos de funcionamiento con lo que los individuos pueden preservar sus valores de forma efectiva en su condición de individuos? ¿El vínculo que debe establecerse con el mundo globalizado, ¿cómo hacer los esfuerzos para conservar y beneficiarse de los avances tecnológicos? Aquí el autor explica la lógica de la red de comunicación que se está creando en Costa de Marfil.

Palabras clave: globalización, memoria, identidad, tradiciones orales.

Researching Human Archives in Black Africa

People must confront the problem of the preservation of their values and of their history, so as to preserve a link with the future generations. What are the themes, the sports and the operational mechanisms a people can rely on in order to preserve its values as a culture lives on their capacity to maintain the link with the future? How to make the efforts to conserve and benefit from the advances of the new technologies and? Here the author explains the logic of the communication network that is being created in Ivory Coast.

Key words: globalization, collective memory, identity, oral traditions.

Sur les traces des archives humaines en Afrique noire

Un peuple doit affronter le problème de la préservation de ses valeurs et de son histoire afin de maintenir le lien avec les générations qui suivent. Quels sont les thèmes, les sports de communication et les mécanismes de fonctionnement par lesquels un individu peut préserver