



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas

*Aprendices aprendidos. La construcción de la memoria del
Holocausto judío*

Autora

Estefanía Izrael

Director

Gustavo Andrés Ludueña

2017

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar debo agradecerles a mis interlocutores, principalmente a los sobrevivientes consultados quienes compartieron conmigo sus historias, las cuales sin ser necesariamente felices ni heroicas dan cuenta de trayectorias únicas.

A Sali, mi maestro quien me enseñó todo lo que su cuerpo-academia tenía para contar.

A mi director, Gustavo Ludueña, quien ha sabido escucharme, acompañarme y guiarme en este sinuoso camino de la investigación.

A quienes hicieron de Filosofía y Letras una casa de estudios.

A mi familia y amigas por confiar en este arduo proceso creativo.

A mi abuelo Jaco, por su legado.

ÍNDICE

CAPÍTULO I - INTRODUCCIÓN.....	6
1.1. Motivaciones personales.....	6
1.2. Un sinuoso camino hacia el objeto de estudio.....	7
1.3. Objetivos y problema de investigación.....	10
1.4. Estado de la cuestión.....	11
1.5. Marco teórico.....	13
1.6. Metodología.....	18
1.7. Organización de esta tesis.....	23
CAPÍTULO II – EL “CIRCUITO DE LA MEMORIA JUDÍA”	24
2.1. Historia de la <i>Shoá</i>	24
2.2. Los sobrevivientes migrantes en la Argentina.....	31
2.3. Campo institucional judío.....	38
2.4. Políticas de la memoria.....	43
CAPÍTULO III – EL PROCESO DE SILENCIAMIENTO Y EL ACTO DE ATESTIGUAR.....	50
3.1. El dilema de contar, el dilema de callar.....	50
3.2. Análisis de historias de vida.....	60
3.2.1. Eugenia y Judith: las marcas orales y escritas.....	60
3.2.2. David: Entre Rodas y Buenos Aires.....	66
CAPÍTULO IV – EL PROYECTO APRENDIZ Y LOS “NUEVOS SOBREVIVIENTES DEL HOLOCAUSTO.....	75
4.1. El proyecto como propuesta vivencial de aprendizaje.....	76
4.2. Formando una pareja.....	80
4.3. El proceso de aprendizaje.....	82
4.4. El ritual de los aprendices aprendidos.....	86
REFLEXIONES FINALES.....	99

APÉNDICE.....	105
BIBLIOGRAFÍA.....	108

Soñábamos en las noches feroces
Sueños densos y violentos
Soñados con el alma y con el cuerpo:
Volver; comer, contar lo sucedido.
Hasta que se oía breve sofocada
La orden del amanecer:
«Wstawać»;
Y el corazón se nos hacía pedazos.

Ahora hemos vuelto a casa,
Tenemos el vientre ahíto,
Hemos terminado de contar nuestra historia.
Ya es hora. Pronto escucharemos de nuevo
La orden extranjera:
«Wstawać».
(Primo Levi, La tregua)

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

1.1. Motivaciones personales

El Holocausto ha sido parte de mi vida desde que tengo uso de razón. No sólo por mi educación judía donde esta temática era parte de la currícula escolar, sino también porque en mi casa, las enfermedades de uno de mis abuelos tenían aparentemente algún tipo de relación con la Segunda Guerra Mundial, las cámaras de gas y los campos de concentración.

“Tu abuelo se enferma por los nazis”, solía escuchar. Pero yo bien sabía que los nazis habían estado en una guerra ya terminada, en otro territorio, por lo que a pesar de mi corta edad tal razonamiento no parecía demasiado lógico. Eso no implicaba que cada vez que se realizara un acto en la escuela en conmemoración a las víctimas del Holocausto, o cuando alguna maestra abordara este tema, yo me angustiara. En estos casos, explicaba, frente a la pregunta de mis compañeros, que mi abuelo era un sobreviviente de la *Shoá*.

Él jamás quiso contármelo por *motu proprio*, pero con el correr de los años y de las intervenciones médicas, entendí que en la Segunda Guerra Mundial mi abuelo había sido deportado a Siberia junto con otros judíos que vivían en Polonia del Este, donde había contraído la fiebre reumática que marcaría su salud a largo plazo.

Si bien con la caída de Hitler en 1945 viajó con su familia a Bolivia para luego asentarse en Argentina, como les sucedió a otros judíos en la posguerra, ninguna de sus vivencias incluía a los famosos uniformes o “pijamas” a rayas, tatuajes numéricos o campos de exterminio. ¿Eso acaso lo volvía menos “sobreviviente”? Lo innegable era que mi abuelo era polaco, había nacido en la década del 30’, durante la Segunda Guerra fue enviado en condiciones inhóspitas a Siberia por ser judío, y básicamente, logró seguir vivo.

La única vez que tuve la oportunidad de preguntarle a mi abuelo sobre su infancia fue para un proyecto de la escuela, en donde él, sin mirarme y con un enorme esfuerzo, respondía mis preguntas.

- ¿Volverías a Polonia? – le pregunté.
- Jamás en la vida – me contestó determinante.

Mi abuelo falleció antes de que pudiera terminar el proyecto, exactamente ocho días antes de la celebración de mi *Bat Mitzvá*, el ritual de pasaje que representa la consagración del adulto judío como parte de la comunidad. Jaco fue diagnosticado de cáncer de pulmón y falleció el 20 de Septiembre del 2001 a sus 65 años de edad. Fue enterrado en el cementerio judío de La Tablada, a metros del monumento que recuerda a los muertos durante la *Shoá* (por una cuestión de azar, o quizás no).

Sin dudas esta temática me marcó, sea por los silencios de mi abuelo (que siempre despiertan tanto barullo en quien les prestan atención), sea por cada enfermedad “causada por los nazis”, sea por ese ritual de pasaje cargado de emociones o por aquel proyecto concluido sin uno de sus actores principales.

Años más tarde, este interés por el Holocausto encontraría un punto de inflexión al hacer todo lo que se encontraba a mi alcance para ganar una beca y realizar el programa Marcha por la Vida, un viaje educativo por Polonia e Israel, recorriendo, entre otros, campos de concentración y exterminio creados por los nazis durante la Segunda Guerra Mundial. Allí, mientras estaba en Auschwitz conversé con un sobreviviente que me dijo: “Ustedes, los jóvenes, son ahora los nuevos testigos”. Esta frase me interpelaría emocionalmente y orientaría el rumbo mi búsqueda profesional subsiguiente.

1.2. Un sinuoso camino hacia el objeto de estudio

Mi particular interés por la temática del Holocausto se vio posteriormente enmarcado académicamente al introducirme en el campo de la antropología simbólica, específicamente, en los estudios sobre el cuerpo. Fue así que mi primer foco de investigación tomaba como disparador a los tatuajes seriados de identificación realizados por los nazis, abocándome particularmente a la población judía llegada a la Argentina posteriormente. Durante cierto período de tiempo, al ingresar a Auschwitz, los brazos de quienes eran seleccionados para el trabajo eran marcados con números que pasarían a reemplazar al nombre del prisionero dentro del campo. Entonces, mi perspectiva de análisis tomaba en cuenta que aquel que en su comienzo fue parte de una política estatal de deshumanización y re-nominación de los sujetos era, en el presente cuanto menos, una marca corporal en los sobrevivientes. Este punto de partida habilitaba la indagación sobre

qué y cómo se recuerda lo sucedido, qué significan o cómo son significadas las marcas corporales en relación con la experiencia traumática, y si es que existen diferentes tipos de “ritualización de la memoria”. En consecuencia, me preguntaba si el tatuaje funcionaba como un significante de las experiencias vividas en el Holocausto y, en este sentido, si era posible recordar a través de la piel.

Comencé a entrevistar a diversos especialistas en la *Shoá* y a sobrevivientes que habían sido marcados, atendí al Instituto Nacional de Dermatología (ya que allí se encontraban registros médicos de procedimientos quirúrgicos realizados sobre un paciente con esta marca) y revisé la bibliografía correspondiente a la temática. Fue a partir de aquí que comprendí al tatuaje como una “experiencia ritual” de sujetos que habían vivido en carne propia al Holocausto y habían sido físicamente modificados, pudiendo establecer entre ellos un lazo empírico e histórico que los unía al número. Más allá de si se la habían quitado posteriormente (lo cual sucedió en uno de los casos abordados) o si incluso creían que no se trataba de un factor que los distinguiera de otros sobrevivientes que no la tenían, necesariamente, remitía a un universo semántico específico: se trataba de una marca que disparaba sentidos. Por supuesto, estos eran disímiles considerando las trayectorias particulares de cada agente, más allá del tatuaje en común que los interpelaba¹.

Sin embargo, con el devenir de mi investigación debí reorientar el foco de interés en función de lo que el campo proponía. Ya la antropóloga mexicana Elsie Rockwell (2009) planteaba que el producto más importante del quehacer etnográfico es la reelaboración de la problemática inicial, la cual da cuenta de la relación dinámica existente entre el trabajo teórico y el empírico. A la luz de este fenómeno es que explicitaré las modificaciones del tema aquí abordado.

¹ Aquí, cabe aclarar que en el imaginario cultural construido, entre otros, gracias y a través de la literatura y el cine *a posteriori* del Holocausto, se ha tendido a creer que la mayoría de los sobrevivientes presentan este tatuaje en su antebrazo. Tal creencia es inconsistente ya que este modo de identificación de prisioneros fue utilizado en un campo de concentración en particular, en un período en específico y sólo en ciertas circunstancias, dejando por fuera a un gran número de sobrevivientes que atravesaron diversas experiencias durante el genocidio nazi. A modo de ejemplo, algunas de las memorias de los sobrevivientes detallan que fueron tatuados inmediatamente al arribo a Auschwitz, el campo en el cual se realizaba dicho procedimiento, mientras que otros explican que esto se dio con varios días de diferencia. A pesar de que el conjunto de los tatuados no constituye una muestra representativa del total de los sobrevivientes, su difusión ha derivado en que se lo percibiera como una de las principales marcas identificatorias de la *Shoá*. Sobre esta temática se recomienda el documental israelí *Numbered* (2012).

En primer lugar, muchos de quienes trabajaban en instituciones ligadas al Holocausto eran reticentes al “tatuaje” como concepto y como problemática: o bien se resistían a que yo empleara esta categoría alegando que el término debía aplicarse solamente al producto de un deseo voluntario (y por ende no al nazismo), o bien planteaban que la marca de la *Shoá* era un tema poco abordado previamente y por lo tanto no sistematizable para una investigación. En segundo lugar, algunos de los propios sobrevivientes entrevistados comentaban que para ellos la experiencia de la inscripción dérmica resultaba anecdótica y no hallaban ninguna diferencia entre su trayectoria y la de aquellos que no estaban tatuados. En consecuencia, tuve que abrir el espectro y recuperar lo que me acercaban como significativo de sus vivencias más allá del número: de aquí en más éste funcionaría como un disparador de nuevos e inesperados enfoques, no tenidos en cuenta en un principio. Me vi “obligada” a relativizar el rol del tatuaje porque ellos mismos lo habían hecho, debiendo realizar un proceso reflexivo de reorientación de mi tema de investigación surgido del campo.

Así, llevé mi interés hacia los propios sujetos del Holocausto que luego de la guerra habían migrado a la Argentina, nucleándose bajo distintas instituciones locales². Particularmente me enfocaría en uno de los temas que se reiteraba en todas mis conversaciones con los sobrevivientes: el silencio. Estos, al relatar su experiencia, comentaban acerca de un período de tiempo en el cual callaron lo que habían vivido en pos de “acomodarse” a su nuevo contexto. Este período de inmediata posguerra llegaría incluso hasta la década del 90’ en la mayoría de los casos, y se vería interrumpido por un *continuum* de actos testimoniales, materializado, en muchos casos, en la escritura de sus autobiografías. Fue gracias a este cambio de perspectiva que pude establecer diversos cruces y contrastes entre las entrevistas realizadas y los relatos presentados en formato de libro.

En esta dirección, esta investigación propone una exploración y un análisis sobre el proceso posterior a la guerra y la recuperación de las experiencias subjetivas de los sobrevivientes, interpretando la existencia de este silencio cronológico que sigue

² No existen cifras oficiales acerca de la cantidad de sobrevivientes que residen actualmente en la Argentina ya que muchos de ellos jamás se dieron a conocer o se asumieron como tales. Según me informó una de las coordinadoras de la organización Generaciones de la *Shoá*, se podría estimar que son alrededor de 400 en todo el país, de los cuales la mitad vive en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

inmediatamente a la finalización del Holocausto y que encontrará con el correr del tiempo una serie de fracturas.

Será esta experiencia común del silenciar/atestiguar, entonces, el criterio para la construcción lógica del argumento de esta tesis recorriendo las voces de los sobrevivientes. Este proceso quedará ilustrado en la propia estructura de este estudio, pudiendo encontrar primeramente una contextualización sintetizada de la historia de la *Shoá* que opere como punto de partida del posterior análisis de las vivencias de los sujetos ya como sobrevivientes. Finalmente, terminaré este estudio con mi propia participación ritual ligada al acto testimonial en una institución que congrega a sobrevivientes del nazismo.

1.3. Objetivos y problema de investigación

Como ya se ha planteado, el objeto de análisis del presente trabajo se fue transformando con la construcción del campo. Originalmente el foco se encontraba puesto sobre las marcas corporales, particularmente los tatuajes numéricos con los que los prisioneros de Auschwitz habían sido clasificados y por ende despersonalizados. Sin embargo, el viraje posterior pretendió visibilizar los procesos de silenciamiento y “testimonialización” de los sobrevivientes de la *Shoá* que migraron a la Argentina. Para ello se buscará complejizar las variables que configuraron a los diversos contextos de su enunciación, diferenciando una primera instancia en donde callar era la mejor opción, de un segundo período en el que estos mismos sujetos pudieron constituirse como testigos legítimos del nazismo. Comprendiendo estos marcos sociohistóricos específicos es que se habilitarán las voces individuales aunque igualmente relevantes en términos de un relato colectivo (y no por ello homogéneo). Dentro de éstas se incluye también la vivida por esta antropóloga en un proyecto institucional de vinculación con un sobreviviente, en donde se pretende inaugurar un nuevo eslabón testimonial que trasciende a quienes han vivido la *Shoá* en carne propia.

Entonces, tomando estas transformaciones de manera integral, surgieron los siguientes interrogantes: ¿por qué fue tan difícil hablar sobre lo acontecido en la *Shoá* en la inmediata posguerra? ¿Qué sucede cuando la memoria compartida de un hecho traumático es silenciada socialmente? Si el recurso a través del cual se construye tal memoria es el

silencio, ¿será entonces que los sobrevivientes elaboran un relato mediante su no elaboración? ¿Qué tipo de recuperación del pasado se realiza cuando sus testigos callan? ¿Cuáles son las condiciones que establecen a su palabra como ilegítima y cuáles son las consecuencias de tal silenciamiento? ¿Qué fue lo que propició que estos agentes comenzaran a contar públicamente lo vivido? ¿Qué consecuencias trajo este cambio? Y en función de quienes han oído tales testimonios, ¿es factible hablar de “testigos indirectos” o “nuevos sobrevivientes” de la *Shoá*? ¿Hasta qué punto la acción de dar testimonio y con ella la trascendencia de los relatos permite la reconstrucción de las relaciones sociales que pretendían ser quebradas durante el nazismo?

De esta manera, el objetivo principal de esta investigación será el de describir, comprender y analizar la forma en que se construye la memoria del Holocausto judío en el contexto de la segunda posguerra en Argentina, tomando como actores nodales a sus testigos.

1.4. Estado de la cuestión

La temática del Holocausto ha sido abordada desde diferentes campos académicos y perspectivas a lo largo de los años. Actualmente, cabe decir que éste se encuentra dentro de la agenda tanto política como científica, ya sea por la profundización de los estudios sobre genocidio y memoria a nivel internacional, como por las conexiones establecidas con la última dictadura militar, en lo que a la Argentina respecta.

En las décadas que sucedieron a la Segunda Guerra Mundial, en ciencias sociales, se analizó al Holocausto como un evento único e irrepetible, al demonizar a sus perpetradores y adjudicarle a la “alemanidad” un carácter patológico (Davidowicz, 1986; Goldhagen, 1996). Aquella perspectiva hegemónica fue puesta en cuestión a partir de distintos trabajos que, por un lado, reubicaron al nazismo como un producto específicamente moderno, occidental y, cuanto no, capitalista (Adorno, 1965; Hilberg, 1961; Arendt, 1999) y, por el otro, habilitaron la comparación entre distintos tipos de genocidios o regímenes totalitarios (Stannard, 1996; Charny, 1997; Dadrian, 1998; Kershaw, 2004; Feierstein, 2011). Estas teorías se encontraban en diálogo constante con aquellas investigaciones que procuraron

establecer genealogías detalladas que permitían comprender la historia, el devenir y los cruces entre tales masacres (Bauman, 1989; Browning, 1992; Traverso, 2003).

Cabe destacar que los diversos modos de concebir al genocidio repercuten, de manera específica, en las formas en que los sujetos estructuran sus relatos en el tiempo presente. Desde la academia, se analizaron las distintas estrategias que permiten recordar el pasado en función del “uso” o el “abuso” con que se podía construir discursivamente el hecho traumático vivido (Todorov, 2000). Si bien en el campo de las humanidades el carácter colectivo de la memoria presenta ya una tradición desarrollada, el primer intelectual que lo analizó en estos términos y como un constructo social fue el sociólogo francés Maurice Halbwachs³ en 1925. A partir de entonces, disciplinas como la sociología, la antropología y la historia, la han abordado como un objeto de estudio específico dando cuenta de los lazos que los testimonios pueden establecer entre los recuerdos y los olvidos de hechos semantizados socialmente (Le Goff, 1991; Friedlander, 1992; Langer, 1992; Laub, 1992; Anderson, 1993; Burke, 1993, 2000; Caruth, 1995, 1996; Gellner, 1998; Hoffman, 1989, 2004; Candau, 2001; Brison, 2002; Ricoeur, 2004; Das, 2008; Agamben, 2010).

En lo que a la Argentina respecta, durante los últimos años, es posible encontrar un número creciente de investigaciones que desarrollan el concepto de memoria colectiva para el pasado reciente nacional. A partir de la llamada “vuelta a la democracia”, analizar la construcción del recuerdo sobre el último período dictatorial y el proceso de desaparición de personas, ha cobrado un valor agregado por la influencia de diversos movimientos sociales y de derechos humanos (Crenzel, 2006; Nino, 1997; Calveiro, 1998).

En cuanto al genocidio nazi en particular, los mismos protagonistas del Holocausto, al presentar sus puntos de vista respecto a la “narrabilidad” de los hechos vividos, presentaron opiniones divergentes: así encontraremos, por un lado, a quienes relacionan de manera indisoluble el haber sobrevivido con la función imperiosa de atestiguar, en muchos casos, en nombre de quienes fallecieron durante el genocidio (Levi, 1947; Bettelheim, 1983; Semprún, 1995; Papiernik, 1997; Unger, 2005; Fuchs, 2006; Hazan, 2014); y, por el otro, a aquellos que conciben a la experiencia de Auschwitz en sí misma como inenarrable (Weisel, 1994).

³ Halbwachs mismo fue deportado al campo de Buchenwald donde falleció en 1945. Ver *La escritura o la vida* (1997) de Jorge Semprún.

Además, la presencia de esta temática en la agenda pública se vio potenciada por la divulgación de ciertas películas como lo fueron el documental *Shoah* (1985) de Claude Lanzmann, *La lista de Schindler* (1993) dirigida por Steven Spielberg y *La vida es bella* (1997) de Roberto Benigni, o la filmación de los relatos de los propios sobrevivientes para la *Shoah Foundation* creada por el segundo.

Particularmente en nuestro país, los estudios que abordaban la temática de la migración judía y los primeros asentamientos en las colonias agrícolas (Avni, 1991; Baily, 1982; Feierstein, 1993; Senkman, 1984; Mirelman, 1990) encontraron una nueva perspectiva a partir de los atentados a la Embajada de Israel en 1992 y a la AMIA en 1994, hechos que provocaron el aumento de la visibilidad de la comunidad judía en la Argentina y, con ello, de la bibliografía que los interpelaba (Wang, 1998, 2004, 2007; Rein, 2001; Zaretsky, 2013; Dujovne, 2015).

1.5. Marco teórico

Si bien los conceptos de “Holocausto”, “*Shoá*” y “genocidio” aparecen a lo largo de la historia nombrando a una variedad de fenómenos (ligados por ejemplo al Holocausto ucraniano o al genocidio armenio), en el presente trabajo se utilizarán particularmente para referir a la experiencia de los judíos en los territorios ocupados por el nazismo. Es en este sentido que se vuelve necesario realizar las siguientes aclaraciones respecto a su asociación con la experiencia durante la Segunda Guerra Mundial.

Etimológicamente, el concepto griego “Holocausto” se compone de “holos” (todos) y “caustos” (quemados) y hace referencia ya en la Biblia a los sacrificios u ofrendas rituales en los cuales se utilizaba el fuego como medio de llegada a la divinidad (Agamben, 2010). En Levítico 6:6 se aprecia:

Ordena a Aarón y a sus hijos, diciendo: ‘Esta es la ley del holocausto: el holocausto mismo permanecerá sobre el fuego, sobre el altar, toda la noche hasta la mañana, y el fuego del altar ha de mantenerse encendido en él’.

En tal sentido, la aplicación de este término a la persecución nazi connotaba que quienes habían perecido durante tal proceso lo habían hecho en pos de una finalidad

espiritual, lo que provocó que algunos intelectuales desestimaran su uso (Adamoli y Lorenz, 2010). En su lugar comenzaron a utilizar la categoría hebrea de *Shoá*, la cual designaba a una catástrofe ligada principalmente a la acción humana, hallándose nombrada también en los textos bíblicos.

Hacia el año 1940 el Comité Unido de Ayuda a los Judíos de Polonia editó *Shoat Iehudéi Polín* (La *Shoá* de los judíos de Polonia), un folleto que concentraba, entre otros, testimonios de los judíos perseguidos en la Europa del Este desde 1939. No obstante, fue la influencia del documental previamente mencionado de Claude Lanzmann, *Shoah* en 1985, la que generó la adopción generalizada de este concepto (Zadoff, 2004).

Paralelamente, en 1933 Raphael Lemkin acuñaba por primera vez el término “genocidio” para referirse a “la aniquilación planificada y sistemática de un grupo nacional, étnico, racial o religioso, o su destrucción hasta que deja de existir como tal”, el cual fue formalmente incluido a partir de las acciones del nazismo en la Convención contra el Genocidio aprobada en 1948 por las Naciones Unidas (Feierstein, 2011: 22).

Cabe destacar que Enzo Traverso (2002) explicita que si bien el concepto de “Holocausto” está ligado principalmente a la matanza perpetrada por los nazis hacia los judíos, su uso por fuera de este ámbito tiene un sentido político particular ya que apunta a la alerta sobre problemáticas con una menor presencia en la agenda internacional. En otras palabras, dado su impacto en la escena global reciente, se aplica este sustantivo para llamar la atención sobre fenómenos que quedarían invisibilizados.

Tomando lo anterior en consideración y por una facilidad idiomática es que en el presente trabajo se incluirán bajo la categoría de “sobreviviente” de la *Shoá* o del Holocausto a toda persona residente en las zonas ocupadas por los nazis que durante el período 1933-1945 se vio perseguida por las políticas antisemitas⁴.

Ahora bien, resulta pertinente retomar algunos de los aportes de Daniel Feierstein, Dori Laub, Thomas Csordas y Víctor Turner en la medida en que constituyen el sustento teórico de la investigación aquí presentada.

⁴ No puedo dejar de mencionar que en el desarrollo del genocidio nazi se asesinaron y persiguieron también a homosexuales, testigos de Jehová, personas con discapacidad, disidentes políticos, gitanos y comunistas, entre otros colectivos, los cuales por una cuestión de extensión no serán referentes empíricos de esta investigación. A su vez, destaco que existieron personas no judías que ayudaron a quienes eran perseguidos y que al ser descubiertas tuvieron el mismo desenlace que a quienes intentaban salvar, por lo que quedarían incluidas como víctimas de las políticas antisemitas.

Uno de los ejes fundamentales que planteará Feierstein en *El genocidio como práctica social: entre el nazismo y la experiencia argentina* (2011), es el pensar al aniquilamiento de colectivos humanos no como un hecho irracional o hasta excepcional sino como un modo particular de destrucción y reorganización de las relaciones sociales, una tecnología de poder que produce efectos específicos en las sociedades en las que se lleva a cabo (Feierstein, 2011: 13). Será a partir de una mirada transdisciplinaria, principalmente entre el derecho, la historia, la sociología y la filosofía que el autor buscará mostrar los alcances de aquel proceso de exterminio. Para ello realizará un estudio comparativo entre la experiencia del nazismo y el llamado “Proceso de Reorganización Nacional” en la Argentina, con sus respectivas consecuencias políticas.

Partiendo de quienes han sostenido que resulta imposible narrar lo acontecido en la *Shoá*, Feierstein destaca al sobreviviente Elie Weisel, quien plantea que “quienes no lo han vivido, no sabrán nunca cómo era; aquellos que lo saben, no dirán nunca, no todo, cómo fue en realidad” (Feierstein, 2011: 167). En esta misma línea, George Steiner sugerirá en su libro *Lenguaje y Silencio* (1994) que no hay mejor explicación sobre el genocidio que el silencio. De esta manera, se plantea por un lado que la víctima del genocidio nunca podrá ser comprendida y, por el otro, que quien no lo vivió jamás podrá identificarse con ella por lo cual no existe otra alternativa que callar.

Por el contrario, la propuesta de Feierstein se basa en la posibilidad de comprender los diversos tipos de genocidios, definidos como “la ejecución de un plan masivo y sistemático con la intención de destrucción total o parcial de un grupo humano como tal”, en función del análisis de las “prácticas sociales genocidas” (Feierstein, 2011: 83). Éstas tienen como objetivo primordial la reorganización de los vínculos de cooperación existentes, la transformación de las relaciones sociales a partir del terror y del exterminio de un sector de la sociedad en términos materiales y simbólicos. Así, esta tecnología de poder específica alienta el surgimiento de nuevos lazos sociales que provocan la reconfiguración de la sociedad en su conjunto. Entonces, el aniquilamiento material y físico de aquella sección de la población que se desea diezmar perdura en el tiempo con la posterior representación del terror que se realiza en términos de memoria, y que el autor denomina como la “realización simbólica” del genocidio (Feierstein, 2012: 13). Esto se produce ya que la eliminación de un sector de la población se complementa con la pretensión de

exterminarlo del imaginario colectivo al quebrar los lazos sociales que lo unían con el resto del entramado social.

Por su parte, y a través de un modelo psicoanalítico que aborda testimonios de experiencias traumáticas como puede ser un genocidio, Dori Laub da cuenta de la importancia de éstos en términos sociales. En *An Event without a Witness: Truth, Testimony and Survival* (1992), el autor propone que tales relatos deben ser comprendidos como un hecho complejo en el que el testigo del testigo es un participante activo de la situación comunicativa de atestiguar. Esta relación social ha sido catalogada por el francés Jean-François Lyotard como un “pacto testimonial”. Esto se debe a que quien escucha “habilita el testimonio” y llega así a formar “parte de la construcción del conocimiento” (en Laub, 1992: 15). En consecuencia, se afirma que el “atestiguar” no es un acto solitario y es en esta medida que el testimonio deja de entenderse en términos de “afirmación de verdad” para pasar a ser comprendido como uno de los modos posibles de realización de la verdad. Por ende, la propia existencia del “testigo secundario” hace posible el proceso en el cual “el narrador (el sobreviviente) reclama su posición como testigo” (Laub, 1992:85).

Desde una perspectiva fenomenológica, en su texto sobre los “modos somáticos de atención”, Thomas Csordas planteará que la “experiencia corporizada es el punto de partida para analizar la participación humana en el mundo cultural” (Csordas, 1993: 136). El artículo tendrá como objetivo la ampliación del *embodiment* como campo y orientación metodológica, planteado ya en su obra *Embodiment as a paradigm for anthropology* (1988). En este texto posterior, el autor retoma los puntos claves de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty para dar cuenta del modo en que la percepción se inicia en el cuerpo. Uno de los puntos cardinales de esta teoría es la importancia de la facticidad de la realidad, al plantear que así como no existe un sujeto sin consciencia tampoco es posible un sujeto sin mundo (Merleau-Ponty, 1945). La fenomenología merleau-pontyana, a su vez, explicita que no es la mente la única encargada de percibir la realidad sino que el cuerpo es capaz de hacerlo de manera no consciente. En otras palabras, el cuerpo es considerado el vehículo de la experiencia primaria que el hombre tiene con el mundo, pudiendo producir un conocimiento práctico prerreflexivo. Aquí se establece una tajante diferencia respecto al paradigma dualista occidental, ya que se apela a una integración que parte de la idea de ser-

en-el-mundo, aseverando que no existe una “esencia interior verdadera” opuesta a una “exterioridad corporal falsa”.

Así, considerando que somos-en-el-mundo es que se vuelve imposible distinguir entre un sujeto que conoce diferenciado de un objeto a conocer. Esto en ninguna medida implicará considerar a la percepción como un fenómeno pre-cultural por el hecho de tratarse de un acto pre-reflexivo. Por el contrario, la percepción deberá ser siempre entendida y ubicada en un contexto social específico: percibimos gracias y a través de un cuerpo situado.

En este sentido, retomando el planteo de Csordas, cabe conceptualizar a los “modos somáticos de atención” como “modos culturalmente elaborados de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros” (en Citro, 2010:87). Siguiendo esta línea teórico-metodológica, el autor dará cuenta de los modos somáticos de atención de diversos agentes culturales ilustrando las formas particulares en que se ve afectada, transformada y comprometida la atención en función de los contextos culturales que enmarcan las experiencias de tales sujetos.

Ahora bien, para poder comprender el proceso vivido en el marco del proyecto institucional descrito en el cuarto capítulo bajo el cual me he convertido en una “antropóloga iniciada o neófita”, es necesario hacer alusión a quien ha sido una de las mayores referencias en el tópico de los símbolos y los ritos. Tomando como sustento a Arnold Van Gennep, Víctor Turner separa las tres fases de los “rituales de pasaje”, los cuales son entendidos como aquellos que acompañan a todo cambio de lugar, estado, posición social y edad (Turner, 1988:101). La primera etapa constituye la separación del sujeto (individuo o conjunto de ellos) de la estructura. Luego prosigue el período liminal intermedio en el que las características del sujeto ritual se vuelven ambiguas, al carecer de los atributos del estado anterior o del posterior. Por último, el “pasajero” se “re-agrega” a la estructura finalizando su paso. Esta reincorporación es innovadora en la medida en que el “neófita” o iniciado regresa siendo una nueva persona a aquel estado en el que se embarcó en el viaje ritual. Esto se debe no sólo a la adquisición de nuevas obligaciones o derechos que implican el cambio de estado, sino también a la experimentación en sí misma de una polaridad interna lograda gracias a la ambigüedad que caracteriza al período liminal, la cual conduce al conocimiento del “yo”, del “nosotros” y del “otro”.

A partir de aquí, el autor enuncia las tres características fundamentales de la liminalidad. En primer lugar, la indiferenciación⁵. Los entes liminales deben carecer de cualquier tipo de distinción con respecto a sus pares, ya que justamente se trataría de un conjunto de iguales, donde la uniformidad es necesaria para que éstos puedan tomar una nueva forma: se trata de una suerte de masa que debe ser moldeada. En segundo lugar, la obediencia, la pasividad y el silencio, donde los neófitos se someten a la autoridad de la comunidad entera y establecen una sumisión plena respecto a sus instructores. En tercer y último lugar se destaca su carácter místico, ya que la transición toma contacto con la creencia en los poderes protectores y punitivos de los seres divinos.

Serán estas cualidades las que intentaré aplicar a mi propia experiencia en el marco del “Proyecto Aprendiz”, las cuales serán descriptas posteriormente⁶.

1.6. Metodología

La muestra de relatos aquí presentada se ha construido sobre la base de sobrevivientes institucionalizados que vivieron en carne propia el Holocausto judío y que habían sido marcados al ingresar al campo de concentración de Auschwitz. No obstante, como he mencionado anteriormente, éste no sería el criterio para la construcción lógica del argumento posterior⁷.

Uno de los métodos utilizados en este caso fue el de entrevistas en profundidad, las cuales permitieron la construcción de historias de vida cuyo punto de convergencia era que todas aludían a una misma secuencia: el atravesar la guerra, migrar a la Argentina, callar sus experiencias, comenzar a dar testimonios públicos y en dos de los casos, escribir sus biografías (y en el tercero mencionarlo como un fenómeno sobre el cual había reflexionado). En consecuencia, la condición de haber sido marcados se complementará

⁵“Todos los atributos que distinguen a las categorías y grupos en el orden social estructurado se hallan aquí simbólicamente en suspenso; los neófitos son meros entes en estado de transición y, por el momento, sin lugar ni posición” (Turner, 1988:109).

⁶ Para un análisis preliminar de esta experiencia ver Izrael (2017).

⁷ Retomo aquí a Guber (2012) quien establece que el campo se corresponde con aquella porción de lo real que se quiere conocer, es decir, el referente empírico. Éste está formado tanto por los actores, como por el ámbito físico y las actividades que allí se realizan, siendo construido activamente a partir del vínculo entre el investigador, en este caso la investigadora y sus informantes.

con la de haber vivenciado un proceso de silenciamiento que luego virará hacia la “testimonialización”⁸.

El concepto de “sobrevivientes institucionalizados” hace referencia a que tales sujetos fueron contactados a través de la red de organizaciones que se especializa en la temática de la *Shoá* en Argentina, localizadas particularmente en la Ciudad de Buenos Aires y que son referidas en el segundo capítulo. Sin embargo, dada mi propia adscripción a la comunidad judía, sus números de teléfono me fueron facilitados también gracias a que mi propia familia conociera a personas que habían atravesado esta masacre.

El trabajo de campo aquí expuesto fue realizado entre los años 2011 y 2017. Éste incluye conversaciones informales y entrevistas en profundidad a sobrevivientes y demás interlocutores idóneos en el tema, la lectura de las biografías de estos sujetos así como de otros cuyas memorias que se encuentran dentro de la colección del IWO y del Museo del Holocausto de Buenos Aires, los cuales serán referidos posteriormente, la observación en actos de conmemoración del Holocausto en diversas instituciones de la comunidad judía o en organismos públicos nacionales, la revisión de material bibliográfico y fílmico relevante y la participación en el Proyecto Aprendiz. Luego de una ardua reflexión, opté por mantener los nombres reales de los aquí entrevistados dadas las implicancias políticas y culturales que para ellos implican que sus historias se conozcan, sumado al hecho de haber incluido el análisis de sus biografías en donde éstos se encontraban explicitados.

El proyecto nombrado en el párrafo anterior se encuentra enmarcado en una de las organizaciones ligadas a la *Shoá* en la Argentina, en donde se propone vincular a un sobreviviente con un joven voluntario (no necesariamente judío). El objetivo del mismo es que el primero se convierta en el maestro del segundo al compartirle lo que ha vivido antes, durante y después del genocidio, enseñarle su forma de vida en la actualidad, su hogar, su familia y todo aquello de lo que elija participarlo. Luego de tales encuentros, el llamado “aprendiz” se consagrará como el portavoz de la experiencia de su maestro, para así poder trascender su historia a generaciones futuras.

⁸ Cabe recordar respecto al silencio que los sobrevivientes entrevistados coinciden en que hubo un período de tiempo en el cual no hablaban de su experiencia ligada al nazismo. Sin embargo, al indagar un poco más sobre esta cuestión, ellos mismos expresaban que estas conversaciones sí se daban al reunirse con otros sobrevivientes, enmarcados en organizaciones como lo fue *Sherit Hapleitá*, por ejemplo, la cual será abordada posteriormente.

Uno de los requisitos que se establecen para su realización es la escritura de una bitácora o “diario de viaje” donde se plasmen las sensaciones y vivencias de los aprendices, junto con los propios relatos de los maestros⁹. Esta bitácora debe ser entregada al finalizar el proyecto a los organizadores del mismo, aunque no existen pautas específicas sobre cómo realizar dicho registro. Por ende, aquí se tomará tal diario como fuente primaria, junto con algunas impresiones y reflexiones acerca de la experiencia que no fueron entregadas a las autoridades de la institución por considerar que no eran pertinentes para este fin específico. A su vez, estos se complementan con las grabaciones de los encuentros que tuve con mi maestro, así como los mails que nos intercambiamos en aquel período.

Ser parte del grupo de aprendices me permitió tener acceso a los códigos culturales puestos en juego durante el proceso de “aprendizaje”, así como también a estar inmiscuida en situaciones cruciales que modificaron mi experiencia en el campo. Esto implicó, en mi caso, vivir en carne propia el ritual de iniciación, el proceso de escucha y de incorporación del relato y el pasaje -tal como explicaré más adelante- de “aprendiz” a “aprendiz aprendida”¹⁰ con el correspondiente compromiso de trascendencia de la historia de mi maestro.

Ahora bien, una de las particularidades a destacar de esta investigación radica en que fui tanto investigadora como nativa del campo que construí. En otras palabras, si bien tomé contacto con la institución por fines académicos para la realización de mi tesis de licenciatura, también fui parte de manera voluntaria del grupo de aprendices en la octava edición del proyecto. En consecuencia, corresponde mencionar algunos recaudos metodológicos que tuve que tener en cuenta a la hora de realizar el presente análisis.

Al momento de reflexionar sobre el lugar que ocupa el antropólogo en su trabajo de campo, Silvia Citro (2009) llama la atención sobre la importancia de las experiencias del cuerpo y de las dimensiones personales. Éstas, plantea la autora, deben posibilitar una intersubjetividad más fructífera y democrática, que puede darse en espacios cotidianos donde ambos sujetos, quienes tradicionalmente serían el investigador y el “nativo”, el “yo” y el “otro”, puedan compartir sus experiencias.

⁹ En la propuesta misma del proyecto se encuentra: “El APRENDIZ registra el proceso de toda la experiencia en forma de un diario, una bitácora de viaje, que será su memoria, tanto de la historia y la persona del sobreviviente como de la experiencia del proceso de recepción e interacción” (Wang 2012).

¹⁰ La RAE establece que “aprendiz” incluye tanto la acepción masculina como femenina del término.

En *Cuerpos Significantes* (2009), la autora evidencia la tensión que atraviesa el etnógrafo en el ejercicio de la “observación-participación”. Esta tarea, plantea, requiere de dos movimientos metodológicos opuestos, que en la práctica el antropólogo intenta conciliar. La prescripción metodológica por excelencia en la antropología nos sugiere que, como investigadores, estemos “lo suficientemente cerca” de lo que se quiere estudiar (tan cerca que sea imposible no participar) pero a su vez nos recuerda tomar distancia para reflexionar, analizar y construir nuevas interpretaciones a lo dicho y hecho por los actores en el campo.

Ahora, “si bien participación y observación en alguna medida se superponen, el movimiento de acercamiento que subyace en la primera y el distanciamiento que posibilita la segunda, por su carácter antagónico, suelen presentar dimensiones conflictivas” (Citro, 2009: 85). En este sentido, Citro se centra en aquellas implicancias prácticas de la participación en el campo, considerando que el modo de superar la tensión entre observación y participación es profundizando o radicalizando la última. En consecuencia, propondrá una metodología “de y desde los cuerpos”, en la que se produzca un diálogo entre dimensiones perceptivas, motrices, afectivas y significantes en la experiencia intersubjetiva, con el fin de dar relevancia a la materialidad del cuerpo, entendiendo que éste no soporta pasivamente las prácticas y representaciones culturales de las que forma parte, “sino que también incluye una dimensión productora de sentidos, con un papel activo y transformador en la vida social” (Citro, 2009: 12). Es así que, partiendo de la observación participante, se buscará “radicalizar la participación”: se trata de una opción metodológica en la cual el etnógrafo se descentra de su rol clásico de investigador-interrogador. En ella, reconoce que su propia subjetividad está en juego en el campo y que la relación entablada con los otros transforma tanto su realidad como la de las personas con quienes trabaja. De esta manera, se busca que el investigador forme parte del contexto social de un modo más profundo, mediante la inclusión de otros aspectos al margen de los meramente académicos, como pueden ser la historia personal, los gustos artísticos, las actividades cotidianas, etc. Así se abre el espacio para que, más allá de las asimetrías existentes, los sujetos intervinientes puedan reconocerse como humanamente heterogéneos, múltiples y diversos (Citro, 2009: 95).

Esta “radicalización de la participación” trabajada por Citro se encuentra en consonancia con el concepto de “ser afectado” de Favret-Saada (1990). En su estudio sobre la brujería entre los campesinos del Bocage francés, la autora tunecina plantea la necesidad de que el etnógrafo experimente directamente aquello que se propone investigar, dejándose afectar por su lógica de funcionamiento.

Ahora bien, yo estaba en la posición de los nativos, sacudida por “las sensaciones, percepciones y pensamientos” de quien ocupa un lugar en el sistema de brujería. Posiciones, no obstante, que hay que ocupar en lugar de imaginarlas, por la sencilla razón de que lo que ocurre en su interior es literalmente inimaginable –al menos para un etnógrafo acostumbrado a trabajar con las representaciones–. Cuando se está en tal lugar, somos bombardeados por intensidades específicas (llamémoslas afectos) que no se significan generalmente. Por tanto, esa posición y las intensidades que la acompañan, deben ser experimentadas porque esa es la única manera que tenemos de aproximarnos a ellas (en Zapata y Genovesi, 2013).

Esta forma de aprehender la realidad a partir de la experiencia implica el desplazamiento, en la medida de lo posible, de los principios de percepción y orientación de los propios investigadores. En otras palabras, la autora apelará a priorizar la “sensibilidad” antes que el etnocéntrico “entendimiento” racional y consciente como estrategia de análisis (en Zapata y Genovesi, 2013).

Por otra parte, resulta interesante destacar que los informantes claves de Favret-Saada no estaban dispuestos a comentar acerca de los actos de embrujamiento hasta que ella misma no explicitara que se encontraba “afectada” por tales fuerzas y por ello dispuesta a atravesar el rito local. De una manera similar, en mi vivencia como aprendiz me encontré con que durante la primera reunión del proyecto, una de las organizadoras me dijo, entre risas e ironías indirectas, que “allí no se aceptaban investigadores”, haciendo clara referencia a un comentario anterior que yo había realizado en el cual había mencionado que era antropóloga, con lo cual, también irónicamente, “los estaba observando a todos”¹¹. Así reflexiona Favret-Saada acerca de esta situación conflictiva:

Ellos querían que yo acepte entrar allí como socia y que comprometiera allí los desafíos de mi existencia de entonces. Inicialmente no paré de oscilar entre dos dificultades: si

¹¹ Cabe recordar en este caso las palabras de Amalia Signorelli, quien plantea que “hay una continuidad y discontinuidad en el ejercicio de la profesión de antropólogo... el antropólogo ¿cuándo desempeña el papel de antropólogo y cuándo no? La profesión no es una chaqueta que se pone y se quita, es un comportamiento, por consiguiente la identidad profesional y la identidad personal tienden a juntarse, coinciden” (Signorelli, 1996: 28).

“participaba”, el trabajo de campo se convertiría en una aventura personal, es decir, lo contrario de un trabajo; pero si trataba de “observar”, lo que significaba mantenerme a distancia, no tendría nada para “observar”. En el primer caso, mi proyecto científico se vería amenazado, pero en el segundo estaba arruinado (en Zapata y Genovesi, 2013).

En concordancia con esta propuesta es que a lo largo del cuarto capítulo se irán alternando elementos propios del análisis antropológico y los registros de campo realizados durante la experiencia del proyecto, ilustrando una experiencia que toma como sujeto, entre otros, a esta antropóloga-nativa o investigadora-iniciada.

1.7. Organización de esta tesis

Luego de haber introducido el tema que la presente tesis buscará abordar, junto con los recaudos metodológicos contemplados y las transformaciones que el propio objeto de estudio ha sufrido a lo largo de la investigación, es pertinente comentar que el próximo capítulo pretenderá ofrecer una revisión histórica de la *Shoá* y las posteriores condiciones de migración de sus sobrevivientes a la Argentina. A su vez, se dará cuenta de las distintas organizaciones que forman parte de lo que podría denominarse como el “campo institucional judío” en la Argentina para así explicitar los modos en que estos desarrollan estrategias de memorialización de su pasado reciente.

En el siguiente capítulo me preguntaré por qué trabajar con el acto de atestiguar resulta paradigmático en el contexto de avanzada posguerra. Expondré aquí diferentes variables a tener en cuenta a la hora de explicar las razones por las cuales este trabajo posiblemente no podría haber sido escrito 50 o 60 años atrás, en función de criterios políticos, sociales, culturales y psicológicos, entre otros. En esta misma línea, se proveerán tres historias de vida que acompañan al proceso del silencio y del testimonio, entendiendo este fenómeno en clave colectiva. El cuarto capítulo se corresponderá con mi experiencia vivida en el anteriormente citado Proyecto Aprendiz y los sucesivos análisis realizados a partir del mismo. Por último, se agregarán las consideraciones finales a esta investigación y los posibles lineamientos para estudios futuros.

CAPÍTULO II

EL “CIRCUITO DE LA MEMORIA JUDÍA”

Antes de avanzar en el análisis de los relatos de los sobrevivientes, es oportuno ofrecer un breve recorrido por los acontecimientos más significativos que dieron forma a la *Shoá* a fin de comprender y reconstruir el marco histórico e interpretativo del que se nutre buena parte de su narrativa. En otras palabras, expondré “a qué han sobrevivido” quienes lo han hecho, buscando contextualizar lo que pretendió ser el aniquilamiento, tanto material como simbólico, del pueblo judío¹². La presente cronología tomará como sustento teórico los aportes del ya clásico *La destrucción de los judíos europeos* de Raul Hilberg (1961). Éste realiza la vasta tarea de historizar el proceso por el cual se produce la “definición”, “expropiación”, “concentración”, “deportación”, “aniquilación” y “confiscación” de los judíos en Europa (Rafecas, 2005: 253). A su vez, incluyo en el presente apartado la periodización presentada por el Museo del Holocausto en Buenos Aires, así como la *Enciclopedia del Holocausto* del United States Holocaust Memorial Museum (Zadoff, 2004). Destaco que se trata de un *racconto* de los eventos más significativos de la *Shoá*, tomando como marco a la Segunda Guerra Mundial. Se recuerda aquí, como planteé al inicio de este trabajo, que el foco estará puesto en la población judía en particular teniendo en consideración que en el desarrollo del genocidio nazi se asesinaron y persiguieron a homosexuales, testigos de Jehová, personas con discapacidad, disidentes políticos, gitanos y comunistas, entre otros colectivos.

2.1. Historia de la *Shoá*

Resulta ineludible en el análisis de este particular genocidio la mención al nazismo y a su fundamentación ideológica¹³. Ya en las propias bases del partido dirigido por Adolf

¹² El concepto de “aniquilamiento material y simbólico” se encuentra explicado en el tercer capítulo de esta tesis.

¹³ El surgimiento del nazismo se dio en un marco social bastante particular. En primer lugar, este partido se afianza luego del establecimiento del Tratado de Versalles, cuyas pautas, dispuestas por las potencias occidentales representantes del liberalismo político y económico, habían provocado un desacuerdo generalizado en la población alemana. En segundo lugar, se sentía el peligro por una presunta revuelta comunista en el propio territorio alemán, influenciada por la Revolución Rusa del 17. Por otro lado, para completar la descripción de la atmósfera social del período, cabe destacar la inestabilidad económica ligada a

Hitler se explicitaba la intención de suprimirle a la población judía residente en Alemania su ciudadanía estableciendo que, por su condición de “extranjera”, no podría gozar de los mismos derechos que aquellos individuos pertenecientes a “la raza aria” o “verdaderos alemanes”¹⁴. Por supuesto, éste no era el único postulado del partido dado que también se encontraba, entre otros, la pretensión de redimir a Alemania luego de su derrota en la Primera Guerra Mundial para reubicarla en el lugar de potencia que le correspondía, tanto en términos económicos como geopolíticos. Se adjudicaba que el país nunca habría perdido la supremacía si no hubiese sido por la “puñalada por la espalda” que recibió de los “traidores a la patria”, dentro de los cuales se incluían principalmente a comunistas y judíos, los cuales en muchos casos eran tomados como sinónimos¹⁵. Además, se planteaba la necesidad de conseguir el llamado “espacio vital” o *lebensraum* en el que la población alemana pudiera asentarse y lograr su desarrollo. Este territorio no se circunscribía exclusivamente a los sectores perdidos en la Primera Guerra Mundial sino que incluía a la anexión de Austria, la antigua Checoslovaquia y diversos territorios de Europa del Este como Polonia, Rusia y Ucrania. Para ello, desde la ideología nazi se fue estableciendo una jerarquía de “razas” en la que se escalonaban los grados de humanidad de los distintos pueblos o sectores de la población, distinguiendo entre los escalafones más bajos a los eslavos y los judíos (Kershaw, 2007: 108-109).

Un mes después de la asunción de Hitler en 1933¹⁶ se produjo la “insólita” quema del Parlamento o *Reichstag*, la cual al ser adjudicada a los comunistas, devino en la disolución del establecimiento y en la suspensión de las garantías constitucionales civiles.

las crisis del 23 y 29, la ola de antisemitismo generalizado y los crecientes movimientos nacionalistas de extrema derecha que se manifestaban en otras regiones de Europa.

¹⁴ “Programa del Partido Obrero Nacional Socialista Alemán”, Munich, 1920. Disponible en: “Programa del Partido Obrero Nacional Socialista (Nazi) Alemán”:

http://www.yadvashem.org/yv/es/holocaust/about/docs/partido_nazi.pdf. Accedido: 21/01/2016.

¹⁵ “Una leyenda de puñalada traperera atribuyó la derrota alemana y austriaca en la Primera Guerra Mundial a traidores internos que trabajaban en pos de intereses ajenos, principalmente judíos y comunistas. Esta leyenda fue ampliamente creída y deliberadamente diseminada por la dirigencia militar alemana derrotada, en busca de evitar consecuencias personales por sus políticas.” Disponible en “El antisemitismo en la historia: Primera Guerra Mundial”: <http://www.ushmm.org/wlc/es/article.php?ModuleId=10007541>. Accedido: 04/02/2016.

¹⁶ Si bien el inicio formal de la Segunda Guerra Mundial fue en septiembre de 1939, resulta necesario remontarse a 1933 ya que éste es el año en el cual Adolf Hitler ingresa de manera oficial a la política alemana al asumir democráticamente como Canciller de la República de Weimar. La llegada de Hitler al poder fue el producto del sufragio universal, donde el 33% de la población lo eligió como representante del Partido Nacionalsocialista Alemán de los Trabajadores (Partido Nazi) para que ocupara una banca en el parlamento alemán o *Reichstag*. A partir de ello, fue designado Canciller por el Presidente de la República, Paul von Hindenburg, en tal año.

En este mismo año, también, se realizó un boicot económico contra los comercios judíos y se publicó la primera ley antijudía en Alemania, limitando su participación como estudiantes en instituciones de enseñanza superior y como funcionarios públicos. A su vez, se habilitó Dachau, el primer campo de concentración en Alemania, destinado primariamente a opositores políticos.

El escritor Nerin E. Gun fue tomado como prisionero y llevado, entre otros, a este campo por su labor periodística al informar desde la misma ciudad de Berlín acerca del gueto de Varsovia y de los fracasos bélicos alemanes. En su autobiografía ofrece un artículo del *Muenchner Neuesten Nachrichten*, el periódico de mayor difusión en Baviera, Alemania, el cual expresaba el 21 de marzo de 1933 lo siguiente:

Ayer fue formalmente inaugurado el primer campo de concentración en las cercanías de la ciudad de Dachau. Puede albergar cinco mil personas. Se ha tomado esta medida, aparte de otras consideraciones menores, porque estamos convencidos de que actuamos en interés de la tranquilidad nacional y de acuerdo con la voluntad del pueblo. *Firmado:* Heinrich Himmler, jefe de policía (Gun, 1974:19).

Ante la muerte del Presidente Hindenburg en 1934, Hitler asumió el cargo y promulgó, un año más tarde, las llamadas “Leyes de Nuremberg”: éstas determinaron de manera oficial quién era judío para el Estado (en función de su ascendencia) y prohibieron las alianzas entre estos y la población aria. La “Ley de Ciudadanía del Reich” y la “Ley para la protección de la sangre y el honor alemanes”, respectivamente, modificaban definitivamente la condición de ciudadanos de los judíos como se había presentado originalmente, en el programa del partido.

Así lo plantea Eric A. Johnson en *El Terror Nazi: La Gestapo, los Judíos y los Ciudadanos Alemanes Comunes* (1999):

Entre el boicot a los judíos de abril de 1933 y el establecimiento de las infames Leyes de Nuremberg en septiembre de 1935, se decretó un gran cuerpo de legislación antisemita que sirvió para destruir todavía más las posibilidades económicas de supervivencia de los judíos, para excluirlos de la comunidad alemana de manera global y para convencerlos de que abandonaran el país (Johnson, 1999:90).

A partir de 1938, luego del *Anchluss* o anexión de Austria, los nazis cancelaron todos los pasaportes de la población judía alemana, sellando una “J” a quienes lo

expidiesen para la emigración y así lograr, de una manera más eficiente, su identificación. A su vez, aquellos que no tuvieran alguno de los “típicos nombres judíos” debieron incorporar en sus documentos los nombres “Israel” o “Sara”, para hombres o mujeres, respectivamente. Además, se llevó a cabo la primera deportación de judíos polacos dentro del territorio alemán expulsados a la frontera de Polonia, hecho que estuvo íntimamente relacionado con el llamado *Kristallnacht* o “Noche de los cristales rotos” el 9 y 10 de noviembre de aquel año, en el cual se destrozaron e incendiaron negocios y sinagogas judías, se asesinaron y recluyeron civiles en campos de concentración, llegando incluso a obligar a los judíos alemanes a que pagaran una indemnización monetaria.

Unos meses antes, el Presidente de los Estados Unidos, Franklin Roosevelt, había organizado una reunión en Francia para discutir junto con dirigentes de distintos países la situación de los judíos refugiados frente a las políticas discriminatorias nazis. En la llamada “Conferencia de Evian” de 1938 el único Estado que aceptó recibir a esta población en su territorio fue República Dominicana, ya que los demás alegaron que no podían o deseaban hacerse cargo de ellos.

El año 1939 comenzó con uno de los discursos más famosos del nazismo. En la celebración por el sexto aniversario de su llegada al poder, Hitler expresó en el *Reichstag* lo siguiente:

Frecuentemente en mi vida he sido un profeta y... hoy nuevamente seré profeta. Si el poder financiero judío dentro y fuera de Europa logra llevar a las naciones del mundo una vez más a una guerra mundial, entonces el resultado no será la bolchevización del mundo y en consecuencia la victoria de los judíos, sino la aniquilación de la raza judía en Europa¹⁷.

Aquí se puede observar cuán explícita era la intención de no sólo la expulsión o discriminación de los judíos sino, directamente, su destrucción.

El 1 de septiembre de 1939, de acuerdo con lo establecido en el “pacto de no agresión” firmado por Alemania y la URSS, Hitler invadió Polonia, razón por la cual Francia e Inglaterra le declararon la guerra dos días más tarde. A partir de aquí, se dictó la orden de relocalizar a los judíos del territorio polaco conquistado en guetos y crear en su

¹⁷ Hitler, Adolf. Discurso en el Parlamento alemán en Berlín, 1939. Disponible en “Historia del Holocausto”: <http://www.morashasyllabus.com/Spanish/class/La%20Historia%20del%20Holocausto%20I.pdf>. Accedido: 26/1/2016.

interior “consejos judíos” o *Judenraten*, que estarían obligados a servir como intermediarios entre la población y los dirigentes nazis. Así es que, a comienzos de 1940, se establecieron los guetos de Lodz y Varsovia, las ciudades con su mayor concentración. Por otra parte, en ese mismo año se montó un campo de concentración en la ciudad de Oświęcim, Auschwitz, el cual en un comienzo albergaría a prisioneros polacos.

El sobreviviente y escritor Primo Levi (1988) comenta en *Si esto es un hombre* acerca de su llegada a este campo, o “*Lager*” como se lo denominaba, luego de un extenso viaje desde Italia:

Bajamos, nos hacen entrar en una sala vasta y vacía, ligeramente templada. ¡Qué sed teníamos! El débil murmullo del agua en los radiadores nos enfurecía: hacía cuatro días que no bebíamos. Y hay un grifo: encima un cartel donde dice que está prohibido beber porque el agua está envenenada. Estupideces, a mí me parece evidente que el cartel es una burla, «ellos» saben que nos morimos de sed y nos meten en una sala, y hay allí un grifo, y *Wassertrinken verboten*. Yo bebo, e incito a mis compañeros a hacerlo, pero tengo que escupir, el agua está tibia y dulzona, huele a ciénaga. Esto es el infierno. Hoy, en nuestro tiempo, el infierno debe de ser así, una sala grande y vacía y nosotros cansados teniendo que estar en pie, y hay un grifo que gotea y el agua no se puede beber, y esperamos algo realmente terrible y no sucede nada y sigue sin suceder nada. ¿Cómo vamos a pensar? No se puede pensar ya, es como estar ya muertos. Algunos se sientan en el suelo. El tiempo transcurre gota a gota (11).

Sin embargo, la concentración en campos no fue la única estrategia que “solucionaría el problema de la cuestión judía”, ya que en este mismo año surgiría el Plan Madagascar que pretendía expulsarlos al territorio africano, aunque éste no haya sido nunca efectivizado. Paralelamente, muchos judíos residentes en las zonas controladas por la URSS fueron deportados a Siberia¹⁸.

Hacia 1941 comenzaron a actuar los *Einsatzgruppen* (grupos de tareas) encargados de los fusilamientos masivos de judíos en el territorio conquistado por los soviéticos¹⁹. No obstante, este método terminaría resultando ineficaz en términos económicos, por el gasto de balas, así como también en términos psicológicos, ya que implicaba que los victimarios establecieran un contacto cuanto menos visual con sus víctimas. Esta situación se revertiría con el posterior grado de mecanización del proceso de aniquilación: un año más tarde se

¹⁸ Este fue el caso de mi abuelo, trasladado con sus padres y hermanos a esta zona.

¹⁹ Esto se debe a que el 22 de junio de 1941 los nazis dieron un giro al curso de la guerra al romper con el “pacto de no agresión” invadiendo la URSS, lo cual marcó el inicio de un nuevo conflicto armado.

llevaría adelante la primera deportación de judíos del gueto de Lodz al campo de exterminio de Chelmno, para que fueran asesinados dentro de camiones utilizando el gas de sus caños de escape. Esta operación se encontraba directamente vinculada con la reunión de jefes nazis en la que, realizada en aquel enero y conocida como la “Conferencia de Wansee”, se estableció cuál sería la “Solución Final a la cuestión judía”. Ésta se refería a la ejecución del proyecto nazi que buscaría alcanzar el exterminio total de los judíos en Europa. Se iniciaron, entonces, las deportaciones masivas de los diferentes guetos y campos de concentración y trabajo a los campos de exterminio como lo fueron Belzec, Sobibor, Majdanek, Treblinka y Auschwitz-Birkenau²⁰.

En cuanto a los actos de resistencia realizados en el marco del proceso genocida²¹ se destaca en 1943 el Levantamiento del Gueto de Varsovia²². Como consecuencia de eso se procedió a la disolución del mismo y al asesinato y deportación de sus pobladores a campos de concentración, trabajo y exterminio. El fenómeno del desarme de los guetos se repetiría en la mayoría de los casos en ese mismo año (con levantamientos respectivos en algunos de ellos)²³.

Dentro del compendio de entrevistas que reúne el United States Holocaust Memorial Museum, Vladka Peltel Meed relata su visión del levantamiento desde un edificio externo al gueto:

Mientras estaba allí, de noche, vi cómo ardía el *ghetto*. Y también vi algunas imágenes que se grabaron a fuego en mi memoria. Algunos judíos corrían de un lado a otro, y otros saltaban de los edificios, mientras yo los observaba desde una ventana sin poder hacer nada. Y entonces las llamas irrumpieron en el *ghetto*. Los alemanes no podían controlar las calles, así que comenzaron a incendiar sistemáticamente una cuadra tras otra. Comenzaron a prender fuego a los *ghettos*, a los edificios, y ese fue el levantamiento que nosotros... el pequeño grupo en el lado ario, tratamos de hacer que se supiera. Tratamos de comunicarlo. Incluso decidimos entrar al ghetto para estar con ellos, pero todo fue en vano. No teníamos

²⁰ La Conferencia de Wansee resulta un símbolo en el proceso genocida en la medida en que en ella se explicitan finalmente cuáles serían los métodos de exterminio a utilizar para lograr la llamada “Solución Final”.

²¹ Exceden los límites de esta sección las distintas formas en que, tanto los judíos como el resto de los grupos afectados por el nazismo resistieron al régimen, sumado al modo en que las poblaciones locales se solidarizaron con ellos.

²² Desde el 19 de abril hasta el 16 de mayo del 43, se llevó a cabo el Levantamiento del gueto de Varsovia, comandada por Mordejai Anielewicz. El saldo, según informó Jürgen Stroop, General de las SS a cargo de resistir al levantamiento, fueron 631 búnkeres destruidos y 56.065 judíos capturados, de los cuales 7.000 fueron directamente asesinados, otros 7.000 fueron deportados al campo de exterminio Treblinka, mayormente diezmados en las cámaras de gas al llegar, y los 42.000 restantes transportados a diversos campos de trabajo y al campo de concentración de Lublín/Majdanek.

²³ Ver mapas anexos en el apéndice.

ninguna comunicación. Sólo veíamos los tanques entrando y saliendo, o algunas ambulancias que entraban, y escuchábamos los tiroteos. Teníamos que conseguir que afuera se supiera lo que estaba pasando²⁴.

En marzo de 1944, al intentar salir de la guerra, Hungría fue ocupada por el ejército alemán. Esto implicó, a su vez, la puesta en acción de una de las mayores campañas de exterminio de judíos en un país conquistado, dado que se llegaron a deportar a 437.000 de este país a Auschwitz en tan solo ocho semanas.

Sin embargo, ante la inminente derrota que se avecinaba para el régimen nazi en este año, se generalizaron las llamadas “marchas de la muerte” en las que vaciaron los campos que aún se encontraban en funcionamiento, deportando a sus prisioneros a otros campos dentro de Alemania específicamente sea a pie o en trenes. Las condiciones en las cuales se produjeron estos traslados en que se los privaba de agua, comida, descanso y abrigo llevaron a que, por ejemplo, de los 60.000 evacuados de Auschwitz, 15.000 murieran o fueran asesinados en las mismas marchas. Cabe destacar que algunos de los prisioneros quedaron en los campos sin llegar a ser llevados por cuestiones de salud, o porque estaban escondidos al momento de la evacuación.

Levi relata en *Los hundidos y los salvados* (1989) acerca de la experiencia de las marchas de muerte:

Los mandos de las SS y los servicios de seguridad se dedicaron (...) con el mayor esmero, a evitar que quedara testimonio alguno. Éste es el sentido (difícilmente podría pensarse en otro) de los agónicos traslados, en apariencia descabellados, con que se terminó la historia de los campos nazis en los primeros meses de 1945: los sobrevivientes de Majdanek a Auschwitz, los de Auschwitz a Buchenwald y a Mauthausen, los de Buchenwald a Bergen Belsen, las mujeres de Ravensbrück a Schwerin. En resumen, todos debían ser sustraídos a la liberación, deportados de nuevo hacia el corazón de Alemania, que estaba siendo invadida por el este y por el oeste; no importaba que muriesen por el camino, lo que importaba es que no contasen nada. En realidad, después de haber sido centros de terror político, luego fábricas de muerte y, sucesivamente (o al mismo tiempo), una ilimitada reserva de mano de obra esclava continuamente renovada, los *Lager* se habían hecho peligrosos para la Alemania moribunda, porque guardaban el secreto de ellos mismos, el mayor crimen cometido en la historia de la humanidad (7).

²⁴ “El levantamiento del *ghetto* de Varsovia - Testimonio”. Disponible en: “Enciclopedia del Holocausto”: https://www.ushmm.org/wlc/es/media_oi.php?ModuleId=10007558&MediaId=3342. Accedido: 01/06/2017.

En el ocaso de la guerra, luego de que Berlín fuera capturada por los soviéticos, el ejército alemán se rindió el 7 de mayo de 1945, misma fecha en que fue liberado el campo de Auschwitz. Al día siguiente, la Alemania Nazi declaró su rendición incondicional.

Al finalizar la guerra, muchos de los sobrevivientes judíos regresaron a sus tierras natales en busca de sus familias y hogares, acción que en la mayoría de los casos fue en vano. A partir de allí, algunos se localizaron en campos de refugiados para posteriormente establecerse en distintas partes del mundo, como lo fueron el Estado de Israel (declarado independiente en 1948), los Estados Unidos, Australia, Canadá y demás países del continente americano. Resulta necesario destacar que los incidentes para los judíos no terminaron con el fin de la Segunda Guerra Mundial puesto que, por ejemplo, en 1946 en la ciudad de Kielce (Polonia) se produjo un acto antisemita en el que se asesinaron a 42 de sus pobladores. Incluso la emigración fue un proceso difícil considerando que muchos países restringieron su entrada. Éste fue el caso de la Argentina, donde su ingreso era considerado ilegal, tal como lo explicaré en la sección destinada a la inmigración.

Entre 1945 y 1949 se constituyó un Tribunal Internacional Militar, creado por los Estados Unidos, la Unión Soviética, Gran Bretaña y Francia, mediante el cual se juzgaron a 31.651 criminales de guerra nazis en la ciudad de Nuremberg. Es a partir de aquí que se amplió la categoría de “crímenes de lesa humanidad”, la cual incluiría el exterminio sufrido por los judíos y otras naciones (Feierstein, 2007).

En cuanto a Alemania, ésta fue repartida entre los Aliados y debió pagar reparaciones de guerra a los sobrevivientes judíos a través de un organismo creado para este fin de negociación monetaria, la *Conference on Jewish Material Claims Against Germany* (Conferencia sobre Reclamos Materiales Judíos contra Alemania). Como se verá en el siguiente apartado, los judíos se organizaron en comunidades en los nuevos territorios a los que arribaron tanto durante como una vez concluida la guerra. A su vez, se congregaron en la *Sh'erit ha-Pletah* o *Sherit Hapleitá*, que significa “resto sobreviviente”, una institución que reunía a quienes habían quedado con vida luego de la *Shoá* y que presionó a los países receptores para efectivizar la emigración.

2.2. Los sobrevivientes migrantes en la Argentina

Si bien la búsqueda de nuevas oportunidades, horizontes y escenarios propios de los procesos migratorios ha acompañado a distintas comunidades a lo largo de la historia, Haim Avni destaca la particularidad que ésta ha tenido para el pueblo judío específicamente, dado que “[e]n los últimos ciento cincuenta años, la migración constituyó uno de los factores decisivos de su existencia” (2005: 15). Esto se debe a que este proceso constituye una experiencia familiar y personal para la mayor parte de los judíos, donde las nuevas generaciones ya no residen en los mismos países, o incluso continentes, que sus antepasados.

Siguiendo al autor, es necesario agregar que esta particularidad se encuentra atravesada por las circunstancias de la migración que tuvo lugar desde mediados del siglo XIX: la insatisfacción económica se veía reforzada por la “inferioridad legal” en la que se hallaba esta comunidad en la mayoría de los países en los que residían. El contingente migratorio judío estuvo compuesto por representantes de diferentes clases sociales, sin ser el factor económico la causa primaria del reasentamiento sino, por el contrario, el deseo de relocalizarse en sitios donde pudieran vivir sin estar sujetos a políticas discriminatorias por sus características étnico-religiosas. Es en este sentido que las disposiciones y oportunidades del país de recepción, en este caso la Argentina, y el modo en que la comunidad se organizó institucionalmente, fueron determinantes para el asentamiento de la población que llegaba.

Entre 1930 y 1948 se produjo la última de las tres etapas migratorias judías a la Argentina descriptas por Avni, incluyendo la antesala, el durante y los años de la segunda posguerra²⁵. En este período emigraron judíos que residían en Alemania, Austria, Hungría,

²⁵ Realizando un análisis retrospectivo, en el año 1853, con el fin del gobierno rosista, se sancionó la Constitución de la Confederación Argentina, la cual, sin ser aprobada por Buenos Aires, fomentaba la inmigración europea y “confería a los inmigrantes no católicos seguridad personal e igualdad casi completa como agrupación religiosa y como individuos” (Avni, 2005:58). Fue entonces que el establecimiento de la igualdad ante la ley brindó una oportunidad para dar forma a la comunidad judía dentro del país, iniciándose una primera etapa migratoria de judíos a la Argentina (1853-1889) proveniente mayormente de Francia, Alemania y Austria, y compuesta por técnicos y profesionales dedicados al comercio. Sin embargo, fue recién a partir del año 1889, con la llegada de 12 familias judías en el barco de vapor *Wesser*, y hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial en 1914, que se produjo la primera migración de carácter masiva, trasladando judíos rusos, polacos y ucranianos afectados por las persecuciones de Europa Oriental, así como judíos de Siria, Líbano, Turquía, Grecia y los Balcanes. Aquí tomó protagonismo la *Jewish Colonization Association* (Asociación Colonizadora Judía), gracias a la cual se consagró la imagen del “gaucho judío” en las colonias agrícolas de Santa Fe, Entre Ríos y Buenos Aires, principalmente. Ésta haría referencia al migrante judío radicado principalmente en las zonas rurales del país. Luego de finalizada la guerra, en 1920 se restableció el ingreso de esta colectividad, procediendo en mayor medida de Polonia y Turquía pero que a diferencia de la

Polonia y Rumania, y que buscaban escapar de las políticas discriminatorias del régimen nazi. Sin embargo, con el advenimiento de las deportaciones a los campos de concentración en 1938 y el comienzo de la Segunda Guerra Mundial en el año 1939 se produjo una reducción de la migración masiva, la cual se reanudó al finalizar aquella en 1945 con el ingreso de los judíos sobrevivientes del Holocausto (Avni, 2005:67).

En términos generales, la promoción de la educación pública y el desarrollo socioeconómico argentino proveyeron a los migrantes de un contexto propicio para su proyección hacia las clases medias nacionales, manifestándose particularmente dicho proceso en las ramas industriales, comerciales y profesionales.

A la hora de detallar cuáles fueron las condiciones concretas con las que los sobrevivientes se encontraron al llegar a este país, Leonardo Senkman (2007) explica que a pesar de los altos índices de ingreso, el gobierno peronista había establecido una política migratoria que excluía a los sobrevivientes de la *Shoá*. Ya en el Artículo III del Primer Plan Quinquenal 1947-1951 se registraba la preferencia por “aquella inmigración que por su procedencia, usos y costumbres e idiomas sea la más fácilmente asimilable a las características étnicas, culturales y espirituales de la Argentina y se dedique a la actividad agrícola” (Senkman, 2007: 2)²⁶. Es en este sentido que en su visita por Buenos Aires a un año del fin de la guerra, el representante del *American Jewish Committee* comunicaba que la inmigración judía a la Argentina se encontraba cerrada. Sin embargo, entre 1946 y 1951 ingresaron a América Latina 24.804 judíos, 10.401 lo hicieron particularmente a nuestro país, de los cuales 8.270 eran ilegales (6).

Así expresa la sobreviviente Diana Wang su experiencia de asentamiento en la Argentina al escaparse de la guerra con su familia:

Vinimos de Polonia a la Argentina en 1947. No habíamos elegido venir acá, fue el último recurso luego de la imposibilidad de ir a Israel o a los Estados Unidos. En la Europa arrasada y caótica de la posguerra emprendimos una búsqueda desesperada de visas. Sólo pudimos conseguir una para Paraguay, palabra que evocaba frutas exóticas, imágenes desconocidas. El barco se detenía en el puerto de Buenos Aires. En Buenos Aires, que hacía pensar en prostíbulos y delincuencia, vivía una amiga de nuestra ciudad. Ante la

oleada anterior se instaló fundamentalmente en Buenos Aires al tratarse de artesanos, obreros y trabajadores de oficio, que se radicaron con sus talleres en la ciudad. Es importante destacar que, en este caso, la migración no fue solamente externa sino también interna, a raíz del movimiento hacia las grandes ciudades. Ver Avni, 2005.

²⁶ Cabe destacar que este mandato también era discriminatorio para muchas otras colectividades (árabes, danesas, japonesas, por nombrar sólo algunos).

incertidumbre y las búsquedas sin rumbo, nos quedamos. Ilegales primero, reconocidos un poco más tarde, nos establecimos aquí con la esperanza de comenzar de nuevo. No sabíamos entonces que había una expresa prohibición para el ingreso de judíos. No sabíamos que mientras nuestro ingreso no era permitido, el gobierno de Perón buscaba activamente la entrada de nazis. No sabíamos muchas cosas que después fue imposible no saber (2013: 1).

El gran porcentaje de inmigrantes ilegales (casi un 80% respecto del total) deja entrever que la infiltración era la estrategia más viable para quienes buscaban residir en Argentina, considerando que existía desde 1938 una circular secreta dictaminada por el canciller José María Cantilo que instaba a los cónsules a no emitir visas a los judíos. Ésta sería posteriormente conocida como la “Circular 11”, derogada recientemente en el año 2005 bajo la presidencia de Néstor Kirchner (Wang, 2007).

En este contexto de gran afluencia migratoria, resulta interesante preguntarse qué lugar ocuparon las distintas organizaciones locales de origen judío. En términos generales, cabe decir que las entidades más destacadas a nivel local enfocaron su agenda hacia el contexto internacional a través de la ayuda a los sobrevivientes que se encontraban en Europa y su apoyo al recientemente constituido Estado de Israel. Al respecto, Senkman comenta lo siguiente:

[e]l drama de los desplazados y sobrevivientes judíos que ansiaban trasladarse a Argentina casi pasaba desapercibido: la ayuda para rehabilitación y emigración fue proclamada sólo para los sobrevivientes en Europa. En la agenda local de las instituciones internacionales no había otra forma de representar el drama de los sobrevivientes, a no ser en términos de filantropía y en la esfera de la política judía a escala global (...) En el imaginario social de los judíos argentinos los escasos sobrevivientes que arribaban provocaban temor, compasión y, sobre todo, mucha extrañeza. Discursivamente, los hijos de los gauchos judíos argentinos evitaban nombrarlos como sobrevivientes, y no sorprende entonces que hayan sido llamados por los comités locales mediante el eufemismo de “víctimas de la guerra” (2007: 12).

De esta manera, y por fuera de la estructura institucional predominante de la comunidad, tomó protagonismo la Sociedad Protectora de Inmigrantes Israelitas (SOPROTIMIS) de origen argentino, la cual trabajaba junto con la internacional Sociedad de Ayuda al Inmigrante Hebreo (HIAS). Creada en 1922, estaba encargada de la identificación de los familiares locales de los sobrevivientes, la legalización de los nuevos

residentes ante las autoridades argentinas, la ayuda a aquellos que pasaban por el país para asentarse en naciones limítrofes y el suministro de bienes a los desplazados en Europa.

Existían tres formas de accionar para esta agencia. En la primera, los sobrevivientes podían ponerse en contacto con la oficina de HIAS en los campamentos de desplazados europeos, la cual posteriormente se comunicaba con SOPROTIMIS para que ésta ubicara al pariente argentino. Otra estrategia más infrecuente consistía en que quienes estaban en nuestro país hallaran el nombre de sus familiares en las listas de sobrevivientes que publicaba la prensa judía argentina y, a partir de allí, pidieran la intervención de la agencia. Por último, los sobrevivientes podían enviarles una carta a sus familiares de manera directa y luego comenzar con el trámite de radicación ante esta organización.

Una vez que los sobrevivientes lograban ponerse en contacto con sus familiares residentes en Argentina, estos últimos con la ayuda de SOPROTIMIS realizaban lo que se conocía como el “trámite de llamada” o “llamada”, que implicaba gestionar un medio de transporte marítimo y el posterior ingreso al país. Éste debía tener como destino final un país limítrofe, en la mayoría de los casos Bolivia o Paraguay, como comenta Wang. Desde allí, el ingreso se realizaba, en la mayoría de los casos, de manera ilegal, donde los migrantes cruzaban gracias a agentes de tráfico que conseguían los papeles necesarios.

Las llamadas, en realidad, eran certificados expedidos por el jefe de Inmigración y Repatriación del Departamento de Tierras y Colonización de Paraguay, donde se autorizaba por telegrama al consulado de Paraguay en Francia, Bélgica o Italia, “la visación de los documentos personales” a favor de la persona cuyo nombre, edad y nacionalidad se consignaba (...) Una vez obtenida la “llamada” a favor del sobreviviente, condición necesaria para que el familiar local continuara sus gestiones solitarias, SOPROTIMIS empezaba a dar curso a través de las oficinas internacionales de HIAS los trámites para obtener las tan ansiadas visas de los cónsules paraguayos en Europa, requisito indispensable de emitir los permisos de salida de los campos de personas desplazadas (Senkman, 2007: 15).

Una vez que los parientes locales pagaran el valor total del pasaje marítimo por adelantado, una parte al contado y otra en pagarés con su respectivo garante solvente (el cual era a su vez difícil de conseguir), las oficinas de HIAS iniciaban el trámite de

migración²⁷. A su vez, el denominado “sponsor” local, al haber abonado tal pago, firmaba un consentimiento en el cual asumía la total responsabilidad del traslado dejando por fuera a HIAS en caso de que la migración no fuera efectiva, lo que también era posible.

Sin embargo, Avni comenta acerca de esta institución lo siguiente:

La gran mayoría de los inmigrantes no recurría a la organización central encargada de los asuntos de la inmigración. Unos porque contaban con la ayuda de parientes, o porque los medios que tenían a su disposición les bastaban para establecerse; otros evitaban acudir a SOPROTIMIS por las noticias que tenían de su escasa eficacia (en Centro de Documentación e Información Sobre Judaísmo Argentino “Marc Turkow”, 1987:81).

En este sentido, cabe considerar otra institución que colaboró con SOPROTIMIS para el ingreso de un limitado grupo de sobrevivientes, la Organización Israelita Argentina (OIA). Ésta era marginal a la estructura organizada de la comunidad local y conglomeraba a activistas del Partido Peronista, razón por la cual recibió el apoyo de las autoridades de turno que habilitaron 250 permisos de libre desembarco (Senkman, 2007: 20)²⁸. A su vez, estas dos agrupaciones participaron en conjunto para la regularización de la situación de inmigrantes ilegales gracias a las amnistías otorgadas por el gobierno peronista entre 1948 y 1949.

Para finalizar, Senkman agrega a partir del análisis de la documentación archivada de SOPROTIMIS que existieron sociedades que activamente se solidarizaron con la tarea de asistencia local comunitaria, los *Landsmanshaftn*. Las *Jevrot* o *Landsmanshaftn* nucleaban círculos de inmigrantes según su procedencia, a partir de la cual formaban comunidades con un *minian* o unidad mínima de rezo y un *talmud torá* o escuela religiosa. Estos se definían en función de ciudades o pueblos específicos de Polonia, Lituania, Rumania y Moldavia principalmente, a los que pertenecían sus integrantes y habían sido forzados a desplazarse luego de la Primera Guerra Mundial. En lo que a las cuestiones

²⁷ Senkman explica que algunos amigos o parientes locales de segundo o tercer grado de sobrevivientes estaban dispuestos a conseguirles las “llamadas” pero no se comprometían con el pago del pasaje marítimo. Esto se daba no necesariamente por tener una dificultad económica sino porque argüían que no se trataba de “parientes directos”. Por esta razón pedían una beca para el gasto frente al HIAS o el JOINT, la cual por lo general no se conseguía (Senkman, 2007:16).

²⁸ Archivo General de la Nación, (Buenos Aires) Ministerio de Asuntos Técnicos, Expediente 549, Resolución No. 204 de la Dirección General de Migraciones para autorizar a la OIA 250 casos de beneficiados con visados de permiso libre desembarco, Septiembre 1949.

materiales respecta, algunas de estas organizaciones ayudaban a gestionar las “llamadas” y el tránsito a países limítrofes o bien contribuían con los gastos tanto de pasajes como de los primeros días de estadía de los migrantes en Buenos Aires.

El hecho de que se tratara de viejas asociaciones de coterráneos permitió que los sobrevivientes hallaran un espacio conocido con el cual identificarse culturalmente luego del 45’.

Mientras las instituciones centrales de la comunidad judía en Argentina durante la inmediata posguerra expandían sus estructuras organizacionales, construían monumentales sedes sociales y ampliaban sus servicios asistenciales, educativos, culturales, religiosos y sionistas, desarrollando un modelo asociacional étnico-nacional moderno, según pautas de vida judía de las destruidas *Kheiloth*²⁹ de Europa Oriental, el trabajo de duelo, memoria y solidaridad activa empezó a realizarse en los viejos marcos tradicionales de los inmigrantes (Senkman, 2007:17).

Entonces, y para finalizar, la elaboración de la memoria del *Júrbn*, categoría idish bajo la cual se conocía al Holocausto antes de su conceptualización como *Shoá*, llevada adelante por los *Landsmanshaftn* se diferenció de aquella promovida por la comunidad hegemónica institucionalizada. Lejos de construir monumentos funerarios en cementerios, el *Poilisher Farband* (Unión Israelita Polaca en la Argentina), por ejemplo, publicó a partir de 1946 una serie de memorias y crónicas personales en idish de la vida y cultura polacas judías diezmadas por el nazismo, conocidas como *Dos Poilische Idntum* (La judeidad polaca). Bajo esta misma premisa los *Landsmanshaftn* locales, en asociación con aquellos de Estados Unidos e Israel, promovieron la publicación de libros que rememoraban los pueblos de origen de los sobrevivientes, conocidos como *Izkor-bijer* a partir de fines de la década del 40’.

Años más tarde, los *Landsmanshaftn* y SOPROTIMIS perdieron protagonismo con el cierre definitivo de esta última en 1965, al darse el cese de las migraciones y el nacimiento de nuevas generaciones de judíos argentinos. Esto dio lugar al auge de las hoy conocidas instituciones centrales de la comunidad judía.

²⁹ Comunidades.

2.3. Campo institucional judío³⁰

Habiendo ya presentado una cronología de la *Shoá* y el contexto en el cual se asentaron sus sobrevivientes en la Argentina, resulta pertinente exponer cuáles son las principales organizaciones que componen el “campo institucional judío” en la Argentina. El sociólogo francés Pierre Bourdieu (2007) define a los “campos” como espacios de juego en los que se establecen relaciones entre agentes que luchan, crean y participan de diversas acciones en la puja por un capital simbólico, que a su vez cuentan con una serie de instituciones regladas. De esta misma manera, el que aquí me propongo describir está compuesto por una serie de entidades en las que se disputan sentidos, recursos, la representación a nivel nacional y la legitimidad de establecer ciertos relatos como lo es la definición de “lo judío”³¹ y su respectiva memoria, como es el caso de la *Shoá*.

Esta idea de campo como espacio de lucha se encuentra íntimamente relacionada con el planteo de James Clifford quien en su texto *Diásporas* (1994) establece el carácter desagregado de la identidad diaspórica. El autor resalta particularmente la diáspora judía ya que rompe con las diversas categorías identitarias al no ser ni estrictamente nacional, ni genealógica, ni religiosa sino todas ellas a la vez, en el marco de un conflicto dialéctico. Es así que ilustraré el modo en que la comunidad judía formada por los recientemente llegados a la Argentina tomará como sustento la ayuda mutua y la cooperación entre sus integrantes a través de una red de instituciones que procurarán articular sus relaciones con el país receptor. Sin embargo, esto no implicará descartar la conflictividad entre sus participantes y las organizaciones que ellos establecían; por el contrario, los ámbitos sociales, políticos, culturales y económicos estarán interpelados por la heterogeneidad propia de la comunidad. En este sentido se crearon, por ejemplo, tanto sinagogas *ashkenazíes* como *sefaradíes*³² o

³⁰ Resulta imposible, al menos para el alcance de esta investigación, incluir todos los establecimientos ligados a la vida judía en Argentina. Es por eso que aquí se ha realizado un recorte en función de aquellos que poseen un mayor protagonismo público así como un lazo más estrecho con la temática de la *Shoá*.

³¹ Si bien la “Ley Judía” o “*Halajá*” establece que una persona debe ser considerada judía en función del “vientre materno”, es decir, dependiendo de si su madre lo es también, según Adrián Jmelniczky y Ezequiel Erdei (2005) existen diversas formas de identificarse como judío: en función de su ascendencia, en relación con su autodefinición, sobre la base de su definición religiosa y por adopción, es decir, lo que serían los “judíos por adopción”, “por elección” o “convertidos”.

³² Se entiende como *ashkenazi* a la población judía oriunda de Rusia, Polonia, Hungría, Rumania, mientras que *sefaradí* corresponde a Turquía, España, Marruecos y Siria. La categoría nativa utilizada cotidianamente para referirse a los judíos *ashkenazíes* es la de “rusos” y “turcos” para el caso de los *sefaradíes*.

escuelas de habla ídish o hebreo, según el origen y la tradición del sector dentro de la comunidad en cuestión. También fueron surgiendo agrupaciones políticas judías socialistas, anarquistas, sionistas y tradicionalistas, sindicatos judíos adheridos al movimiento obrero nacional, periódicos en castellano, idish, hebreo o alemán, que publicaban literatura argentina traducida a esos idiomas así como literatura judía traducida al español. Además, se fundaron centros sociales, asistenciales, culturales y deportivos, bibliotecas y teatros.

Por ejemplo, entre estos organismos se encuentra la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) que es una de las organizaciones sociales más importantes de la comunidad judeo-argentina. Habiéndose creado bajo el nombre *Jevrá Kedushá* en el año 1894, funciona hoy en día como uno de sus referentes sociopolíticos en el país, donde se realizan diversas actividades relacionadas con la cultura, la educación y la tradición judía. La AMIA, que en sus comienzos pretendió establecer las condiciones para el asentamiento de los inmigrantes y la proliferación de la “vida judía” local, tiene como uno de sus hitos fundacionales el establecimiento del primer cementerio judío en 1910. Con el devenir de las migraciones antes mencionadas la mutual fue ampliando su alcance. Actualmente, es considerada el “centro de la vida comunitaria organizada” y cuenta con distintas áreas abocadas a determinadas actividades y a sectores específicos de la sociedad, como lo son los adultos mayores, los niños, las personas con discapacidad, el arte, el servicio social, la educación, los servicios comunitarios, el servicio de empleo, la documentación e investigación, entre otras³³.

A causa del atentado sufrido en el año 1994, la institución debió, entre otras, modificar temporalmente la locación de su sede así como sus medidas de seguridad, provocado un gran impacto en todas las organizaciones relacionadas con la comunidad judía en Argentina. De hecho, mis primeros acercamientos a esta institución fueron desde sus calles ya que durante varios años asistí al acto en el cual se conmemoraba tal tragedia.

En el antiguo edificio de esta institución operaba la Fundación IWO, por sus siglas en ídish, *Idisher Visnshaftlejer Institut*, es decir, Instituto Judío de Investigación, el cual fue relocalizado luego del atentado en el 94'. Se trata justamente de una organización sin fines

³³ Cabe destacar que muchas de las actividades que se llevan a cabo desde la AMIA no son exclusivas para la población judía, sino para la argentina en general, como es el caso de la bolsa de trabajo y de los talleres culturales.

de lucro creada en Vilna (Lituania) en 1925 que se propone la conservación, investigación y difusión del patrimonio de este pueblo. A partir de 1928 montó su sede en Buenos Aires, ofreciendo el material de consulta de su biblioteca, diversos cursos del idioma idish y la cultura judía, conferencias, etc.³⁴

Otra de las instituciones emblemáticas es la DAIA, o Departamento de Asociaciones Israelitas Argentinas, la cual tiene por misión la representación política de la comunidad judía en el país. Adopta como uno de sus estandartes la lucha contra cualquier expresión de discriminación, en general, y de antisemitismo, en particular, en un marco de diálogo interreligioso y respeto por los derechos humanos. Esta organización conglomeró diversas instituciones comunitarias y posee un área de prensa y comunicación, de asuntos jurídicos, un departamento político, un Departamento de Asistencia Comunitaria ligado a la preservación de la seguridad de la comunidad en Argentina y un Centro de Estudios Sociales, entre otros sectores.

La DAIA se fundó en el año 1935 frente al advenimiento del régimen nazi en Alemania y al apoyo que sus políticas antisemitas adquirirían en Argentina. Producto de la mancomunidad de instituciones y dirigentes de la comunidad, tomó en sus orígenes la iniciativa de representar a la AMIA frente al gobierno nacional. Sin embargo, la legitimidad de esta representación sufrió diversos cuestionamientos a lo largo de los años al considerarse insuficiente su ayuda a los familiares de los desaparecidos judíos durante la última dictadura militar, y aún más polémica su participación en los juicios posteriores al atentado a la AMIA.

En cuanto a las instituciones religiosas judaicas debe señalarse que la primera sinagoga instalada oficialmente en Argentina lo hizo en 1897, y fue aquella que se ubica en la calle Libertad en la Ciudad de Buenos Aires, la cual perteneció desde su fundación a la “Comunidad Israelita de la República Argentina” (CIRA), creada en 1862.

³⁴ A modo de relato personal, cuando rendí mi último examen oral en la facultad, le comenté a mi profesora sobre el tópico de mi tesis de licenciatura. Ella, siendo docente de Etnohistoria, me hizo referencia a un material de archivo de sobrevivientes que no había sido trabajado por ningún antropólogo y que se encontraban en la AMIA. Luego de averiguar sobre él, llegué a la conclusión de que en verdad se trataba de la biblioteca del IWO y que se correspondía con los registros legales generados por quienes habían pedido una indemnización de guerra al Estado alemán. Al haber sido realizados a través del abogado y sobreviviente José Moskovits, éstos fueron guardados en su biblioteca personal para años más tarde ser donados a la Fundación IWO, junto con material ligado a la Shoá. Si bien finalmente estos registros no fueron tomados para mi investigación, sirvieron como excusa para adentrarme en uno de los espacios en donde se pretende “mantener viva” a la lengua idish.

Como he explicitado en la sección anterior, las comunidades que se relocalizaban en la Argentina establecían tanto un núcleo religioso como un centro educativo. Las escuelas que surgieron alrededor de las colonias agrícolas ubicadas principalmente en el interior del país se encuentran hoy en día, mayoritariamente, en Buenos Aires, impartiendo educación preescolar, primaria, secundaria y universitaria. Éstas congenian contenidos obligatorios a nivel nacional, con aquellos propios de la tradición judía, como lo son el aprendizaje del idioma hebreo y la lectura de la Biblia, entre otros. Se pueden identificar, por ejemplo, ORT, Betel, Colegio Tarbut y Scholem Aleijem, por nombrar algunas dentro de las cuales se encuentra la escuela a la que yo misma asistí.

En relación con lo anterior, uno de los establecimientos centrales encargados de crear y proveer proyectos educativos ligados a la identidad judía es la Fundación *Bama*. Esta última lleva adelante la formación de educadores formales y no formales en temáticas relacionadas con el sionismo y la comunidad judía argentina, ofreciendo un profesorado, capacitaciones varias, espacios de encuentro cultural y recursos didácticos para colegios de distintos niveles y otras instituciones.

Por otra parte, uno de los hechos fundantes de la colectividad judía dentro de la Argentina fue la instauración de un cementerio propio para la comunidad, ya que mantener y resguardar los ritos relacionados con la muerte es prioritario para esta tradición. Es por eso que se identifica una multiplicidad de espacios dedicados a este fin, como lo son, en el Gran Buenos Aires, los cementerios de Ciudadela (llamado “Cementerio de Liniers”), La Tablada, Lomas de Zamora y Avellaneda, etc.

La red que reúne a los establecimientos judíos socio-deportivos o clubes es conocida como FACCMA, Federación Argentina de Centros Comunitarios Macabeos, la cual está integrada por 43 instituciones de este tipo y lleva adelante actividades recreativas desde la cultura, la educación y el deporte. Algunos de los clubes de mayor peso dentro de la comunidad se formaron entre las décadas del 20’ y del 50’, frente a las consecuencias socio-políticas de la llegada de nazismo al escenario internacional. Entre ellos están la Sociedad Hebraica Argentina, la Organización Argentina *Macabi* y el Club Náutico *Hacoaj*.

A la vez, considerando que uno de los preceptos básicos del Estado de Israel es permitir que los judíos de la diáspora puedan migrar e instalarse allí, resulta fundamental el

rol conjunto de la Embajada de Israel en Argentina con la Campaña Unida Judeo Argentina (CUJA) la cual se encarga de afianzar los lazos entre la comunidad local, las comunidades judías del mundo y el Estado de Israel.

Por su parte, la Fundación *Tzedaká* tiene como objetivo promover la asistencia y justicia social en sectores que se hallan en estado de vulnerabilidad. Fundada con la intención de becar a los niños de la comunidad en sus estudios judaicos, opera actualmente gracias al trabajo de voluntarios y profesionales que llevan a cabo programas en áreas de educación, salud, vivienda, niñez y vejez.

En relación estricta con esta investigación, el Museo del Holocausto, declarado bajo la resolución 214/2006 como “Sitio de interés cultural por la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires”, realiza distintas exhibiciones, capacitaciones y charlas relacionadas con la memoria del Holocausto judío y con la Segunda Guerra Mundial, en general. Su edificio fue donado a la Fundación Memoria del Holocausto por el gobierno de Carlos Saúl Menem y la inauguración del mismo se realizó en el año 2000.

La comunidad cuenta con una serie de medios masivos, como lo son diarios, revistas y una radio, abocados a la vida judía en Argentina y a la situación de Israel y del mundo en general. Algunos de ellos son Mundo Israelita, Nueva *Sión*, Revista La Luz, Comunidad, *Iton Gadol* y Radio *Jai*³⁵.

Finalmente, Generaciones de la *Shoá*³⁶ es una asociación civil que congrega a sobrevivientes, hijos, nietos y demás personas que, por distintos motivos, tengan algún tipo de interés en la temática del Holocausto. Tiene su sede en la calle Paso, en el barrio de Once, al igual que su antecesora *Sherit Hapleitá* que fue fundada en la década del 50' con el objetivo de nuclear, de manera exclusiva, a los sobrevivientes de la persecución nazi.

Originalmente, entre 1997 y 2004 la agrupación fue conocida como “Los niños de la *Shoá*”, reuniendo a aquellos sobrevivientes que habían atravesado este período como infantes y, a su vez, a la llamada “segunda generación”, es decir, a los hijos de los primeros. Sin embargo, con la incorporación tanto de la “tercera generación”, o sea, de sus nietos,

³⁵ Una de las personas que ejemplificaba la compleja construcción identitaria que implica ser judío en la actualidad era mi abuelo paterno. Éste, habiendo practicado el judaísmo ortodoxo de niño (por tradición e imposición) llegó a autoproclamarse como ateo en su vida adulta, si bien, simultáneamente sintonizaba Radio *Jai* en todo momento que estuviera presente en su casa.

³⁶ Si bien, en el imaginario colectivo, Generaciones de la *Shoá* no constituye una organización que podríamos llamar “representativa” de la comunidad judía, sí lo es para el análisis de la investigación que aquí se realiza. Es por ello que la incluiré dentro del listado de instituciones referentes.

como de aquellas personas relacionadas por cuestiones académicas con la temática es que la asociación adoptó finalmente el nombre de “Generaciones de la *Shoá*”.

En mi caso particular, llegué a tomar conocimiento de la organización en el año 2011, gracias a la abuela de mi prima, Ana. Ella es una sobreviviente del Holocausto y participa de las distintas actividades que ahí se desarrollan. Por ello, cuando la llamé por teléfono, me dijo que nos encontraríamos directamente en la institución, donde me daría unos artículos de diario y folletos que guardaba sobre la temática.

A primera vista, el sitio me generaba rechazo: se trataba de un departamento que se veía añejo, con libros y afiches alusivos al Holocausto que no terminaban de cubrir la amplitud de las salas, dando la sensación de cierto abandono. En el salón principal una mujer cantaba en hebreo con un grupo de adultos mayores a su alrededor, los cuales estaban cantando con ella sumamente compenetrados con el espectáculo. Ana me había dicho que si asistía ese día podría escucharla, pero mi presencia desentonaba en aquel espacio, o al menos así lo percibía yo.

Allí me atendieron unas mujeres más jóvenes y me preguntaron a quién buscaba. Como yo no conocía el apellido de soltera de Ana, tuve que explicar que su hijo era médico pediatra e inmediatamente supieron de quién se trataba. A los pocos minutos terminó el show y ella se acercó con los artículos que me había prometido. Mientras me saludaba, me condujo a la recepción del lugar donde un joven estaba hablando por teléfono. Sin esperar a que éste cortara entró atravesando la cocina, nos presentó y me comunicó que me dejaba en buenas manos. Se trataba del Director Ejecutivo de la institución con quien no sólo charle en esa oportunidad sino que también lo hice posteriormente para la realización de entrevistas, a partir de las cuales decidiría formar parte de uno de los proyectos que allí se llevaban adelante.

2.4. Políticas de la memoria

Habiendo trazado en el apartado anterior un mapa general de las organizaciones más relevantes que componen lo que he dado por llamar el campo institucional judío, es momento de adentrarme en los mecanismos o estrategias delineadas por algunas de éstas para la construcción, conservación y transmisión de la memoria ligada a la temática de la

Shoá. En este sentido, retomo el análisis de Bruno Groppo (2002) acerca de las “políticas de la memoria”³⁷ para el análisis de aquellos proyectos creados por estas instituciones con el propósito de trascender las experiencias individuales de quienes han vivido la *Shoá* de primera mano, en pos de generar una memoria judía colectiva. En términos metodológicos esto implicará que sólo destacaré a las entidades con dichas estrategias institucionales.

Para comenzar, la AMIA cuenta con un portal de recursos online que apunta a la difusión y el recuerdo de la *Shoá*, “Interpelados”, en el que se exhiben distintos documentos de la época, películas recomendadas, propagandas nazis, material didáctico para la enseñanza y testimonios de éste y otros genocidios, etc.³⁸

Por otra parte, el Centro de Estudios Sociales de la DAIA, presentado en la sección anterior, lleva adelante diversas capacitaciones sobre temáticas de discriminación de minorías sociales y publica una revista académica así como cuadernos ligados al judaísmo, al antisemitismo, el Holocausto y los derechos humanos. Además, la DAIA es la encargada del acto central en Argentina de *Iom Hashoá*, o el Día de la *Shoá*, así como el de las Antorchas por la *Shoá*, en donde jóvenes de distintas escuelas públicas y privadas, no necesariamente judías, realizan una caminata en recuerdo de sus víctimas hacia la Plaza de la *Shoá* localizada en el barrio de Palermo.

Considerando que existe una variedad de instituciones educativas, quisiera nombrar aquí al Programa “Educación y Memoria”, perteneciente al Ministerio de Educación nacional de la República Argentina, cuya colección editorial ha publicado una serie de libros, dentro de los cuales se halla “Holocausto: preguntas, respuestas y propuestas para su enseñanza” (Adamoli y Lorenz, 2010). Esta obra tiene la misión de brindar herramientas de trabajo para docentes y alumnos (particularmente de la educación secundaria nacional), utilizando un vasto material histórico y filosófico correspondiente a aquel fenómeno. Este libro se condice con la Resolución 80/09 del Consejo Federal de Educación denominada “Plan de Enseñanza del Holocausto”, el cual “compromete a los Ministerios nacional y

³⁷ “Una política de la memoria es una acción deliberada, establecida por los gobiernos o por otros actores políticos o sociales con el objetivo de conservar, transmitir y valorizar el recuerdo de determinados aspectos del pasado considerados particularmente significativos o importantes. Por la representación que propone del pasado, ésta apunta (...) a modelar la memoria pública y a construir, así, un cierto tipo de identidad colectiva. Utiliza el pasado reconstruyéndolo en función de los problemas y las preocupaciones del presente; aunque trabaja sobre el pasado, está vuelta hacia el futuro ya que ella dibuja implícitamente un cierto tipo de sociedad” (Groppo, 2002: 192).

³⁸ Ver www.shoa-interpelados.amia.org.

provinciales a la realización de acciones concretas para la inclusión curricular y la enseñanza de esa temática” (Adamoli y Lorenz, 2010: 13).

En cuanto a los cementerios, el del barrio de La Tablada presenta un monumento en su camino principal que recuerda a las víctimas de la *Shoá*. Lo componen seis columnas que representan a los seis millones de judíos asesinados; detrás de ellas, una estructura de mármol que lleva la consigna de “recodar” (en hebreo “*izcor*”) que cuenta con una urna simbólica con cenizas de algunas de sus víctimas. Además, en este “*locus* de la memoria” se realizan actos alusivos al Holocausto y alrededor suyo hay tumbas de sobrevivientes así como de aquellas personas de la comunidad que han velado por la conservación de su memoria³⁹.

Uno de los programas más interesantes incluidos dentro de las “políticas de la memoria” de la *Shoá* funciona en uno de los clubes que integra la Federación Argentina de Centros Comunitarios Macabeos. En la Sociedad Hebrea Argentina está la central de “Marcha por la Vida” en Argentina, un viaje educativo en el que sus participantes recorren distintos sitios en Polonia y en Israel alusivos al Holocausto y a la creación del nuevo Estado. Éstos incluyen, entre otros, los restos del gueto de Varsovia, campos de concentración y de exterminio, como lo fueron Auschwitz, Majdanek y Treblinka, etc. Luego de una semana en Polonia, comienza un segundo período en Israel, donde se visitan diferentes puntos clave de la formación del actual país judío. Marcha por la Vida es un programa internacional que reúne delegaciones de jóvenes y adultos de todo el mundo, las cuales coinciden en las mismas dos semanas en estos países. Esto se debe a que la propuesta “desafía” a las antiguas “marchas de la muerte” llevadas a cabo por los nazis al final de la Segunda Guerra Mundial, en las que obligaban a los prisioneros de los campos a transitar durante días sin comida, bebida ni abrigo⁴⁰. Estas “marchas de la *muerte*” son simbólicamente transformadas en una “marcha por la *vida*” durante el propio Día de la *Shoá* donde todas las delegaciones del mundo realizan una caminata entre los campos de

³⁹ Según me comentó Salomón, el sobreviviente con el que compartí el Proyecto Aprendiz y que será profundizado en el capítulo 4, existe cierta disputa acerca de quiénes son las personas enterradas en este locus cercano al monumento de la *Shoá*, ya que según me decía, hay personas que “verdaderamente” fueron relevantes para la comunidad y para el fomento de su memoria, mientras que otras “simplemente” pagaron por ser enterradas allí.

⁴⁰ Para más información acerca de las marchas de la muerte y del registro que realizó Primo Levi al respecto, ver la sección de “Historia de la *Shoá*” de este capítulo.

Auschwitz y Birkenau. Estos grupos volverán a encontrarse en el Día de la Independencia en Israel en una segunda marcha en la “Ciudad Vieja” de Jerusalén.

En cuanto a mi propia trayectoria, haber participado del programa de Marcha por la Vida ha sido una de las experiencias más enriquecedoras y transformadoras de mi vida, dado su impacto histórico, social y emocional, como he destacado en la Introducción.

Por su parte, una serie de establecimientos del circuito *sefaradí*, como la organización mundial para jóvenes *Menorá* o el centro comunitario *Sucat David* propone viajes similares al recientemente explicado, los cuales implican previos encuentros sociales y de formación. Dentro de este mismo sector de la comunidad el templo *Chalom* realiza el acto de recordación de los judíos *sefaradíes* de la *Shoá*, el cual será mencionado en el cuarto capítulo.

Más allá de las distintas currículas educativas que cada una de las escuelas judías pueda proponer en cuestiones de Holocausto, desde *Bama* se ofrecen diversos programas de capacitación en esta temática. Por un lado, el denominado *Morei Morim Lehoraat Hashoá* pretende específicamente formar a formadores de las instituciones comunitarias. Quienes participan son aquellas personas que hayan presenciado los seminarios internacionales de *Yad Vashem* y/o el Centro Melton de la Universidad Hebrea de Jerusalén, finalizando con la asistencia a un curso de cierre en Israel. Por otro lado, *Masbirim* se focaliza en la enseñanza a líderes comunitarios y estudiantes que trabajen en establecimientos judíos para lograr la integración del nazismo y el Holocausto dentro de su currícula educativa. Finalmente, *Bama* promueve también una especialización superior docente en historia del Holocausto, genocidios y Derechos Humanos.

Por su parte, el “Programa de Ayuda a Sobrevivientes del Holocausto” de la Fundación *Tzedaká* está financiado, entre otros, por la *Claims Conference (The Conference on Jewish Material Claims Against Germany)*, la cual se encarga de mediar el pago que reciben los sobrevivientes de la *Shoá* por parte de Alemania. Éste programa busca suplir las necesidades de salud, vivienda y alimento de las víctimas del nazismo en la Argentina que así lo demandasen, y promueve distintas actividades culturales y talleres como coro y teatro, evitando el aislamiento social de sus adultos mayores⁴¹.

⁴¹ Algunos de los sobrevivientes entrevistados reciben la ayuda de esta institución.

En cuanto al Museo del Holocausto, éste dicta talleres, seminarios, capacitaciones docentes, visitas guiadas, proyecciones de películas y demás actividades, bajo la premisa de trascender las experiencias de quienes fueron perseguidos y concientizar acerca de las consecuencias del antisemitismo, la xenofobia, el racismo y la discriminación, en general. Tiene una biblioteca alusiva a tales temáticas y se utiliza como sede de algunas de las reuniones del programa anteriormente detallado, *Macha por la Vida*. Además, edita una publicación periódica llamada “Nuestra Memoria”, con textos escritos por académicos de diversas áreas del conocimiento que abordan la *Shoá*.

La Casa de Ana Frank, miembro de aquella ubicada en los Países Bajos de los que toma la estructura de su museo, es un centro educativo que tiene como base el testimonio de esta niña. En función de él gesta múltiples capacitaciones docentes, programas y muestras que promueven la enseñanza en Derechos Humanos y que abarcan tanto el nazismo como lo sucedido en el llamado Proceso de Reorganización Nacional en Argentina, entre otros fenómenos sociales de la actualidad.

Otra institución encontrada dentro de este circuito es el Centro Simon Wiesenthal, una ONG internacional que lleva el nombre del famoso “caza-nazis” que luego de padecer el Holocausto dedicó su vida a la identificación de aquellos que se encontraban fugitivos para así poder llevarlos a la justicia. La misión del centro es la lucha contra el antisemitismo y la discriminación, a partir de la investigación en temáticas de Derechos Humanos y cuya sede en Buenos Aires representa a toda América Latina.

Por último, uno de los principales espacios donde funcionaron las primeras reuniones de intercambios de experiencias entre los sobrevivientes fue *Sherit Hapleitá*, la cual actualmente comparte su sede con su sucesora *Generaciones de la Shoá*. Con el correr de los años, comenzaron a dictarse allí talleres de concientización sobre discriminación, responsabilidad ciudadana y Derechos Humanos, charlas y conferencias (tanto dentro de la institución como en escuelas y demás entidades) dictadas, en muchos casos, por los propios sobrevivientes. Luego se incluyeron ciclos de cine, materiales educativos y films documentales, además de organizarse los actos conmemorativos por el Día Internacional del Holocausto y el Día de la Victoria Aliada en la Segunda Guerra Mundial, por nombrar sólo algunos.

Actualmente, la institución cuenta con una biblioteca y una videoteca, promueve eventos sociales para los sobrevivientes en determinadas fechas del calendario judío, asesora a los participantes de Marcha por la Vida y a demás académicos interesados en la temática.

En el 2005 la institución participó de la derogación de la ya mencionada Circular 11 que desde 1938 prohibía la emisión de visas a los refugiados judíos que buscaban residir en la Argentina. Pero fue a partir de los últimos años que se incorporaron los dos proyectos principales de la institución en el presente: “Cuadernos de la *Shoá*” y el “Proyecto Aprendiz”.

La colección Cuadernos de la *Shoá* es una publicación anual editada y escrita desde y por la institución, que se entrega de forma gratuita a educadores y entidades varias. Cada número desarrolla una temática en particular y posee una guía educativa con propuestas pedagógicas para docentes. Por su parte, el Proyecto Aprendiz, es una propuesta que vincula a un joven de entre 20 y 35 años con un sobreviviente, bajo la premisa de que a partir de un intercambio de experiencias el primero se convierta en el vocero del segundo. Para ello, expertos en la temática del nazismo desarrollan capacitaciones para que luego cada pareja coordine encuentros personales. Finalmente, el proyecto termina con la firma de un contrato simbólico en el cual el “aprendiz”, devenido en “aprendiz aprendido”, se compromete a ser el portavoz del relato de su “maestro”. Ya se han realizado diez ediciones del proyecto y son más de 100 los jóvenes “egresados” del mismo.

Respecto a la financiación de la institución, el trabajo de la mayoría de sus integrantes es *ad honorem* y los fondos necesarios para el trabajo institucional provienen de sus asociados, de donaciones y de los auspicios o avisos publicados en Cuadernos de la *Shoá*.

A modo de conclusión, a lo largo de esta sección he presentado los principales sucesos que signaron a la *Shoá*, y las dificultades que han debido afrontar sus sobrevivientes en el proceso migratorio que los llevó a la Argentina; a su vez, he descripto los organismos que integran el “campo institucional judío” y sus debidas estrategias que pretenden construir la memoria de tal genocidio.

En el siguiente capítulo detallaré el fenómeno de silenciamiento atravesado por estos agentes, los cuales en mayor medida han tomado el camino de callar sus vivencias

como un recurso primario de supervivencia. Éste será luego complementado con la historia de vida de tres sobrevivientes que darán cuenta del modo en que tal experiencia se ha revertido con el correr de los años.

CAPÍTULO III

EL PROCESO DE SILENCIAMIENTO Y EL ACTO DE ATESTIGUAR

La reflexión sobre los testimonios de los sobrevivientes de los campos de concentración nos remite de este modo al problema del silencio. Porque, lejos de depender de la sola voluntad o de la capacidad de los testigos potenciales para reconstruir su experiencia, todo testimonio se ancla también y sobre todo en las condiciones sociales que lo vuelven comunicable, condiciones que evolucionan con el tiempo y que varían de un país a otro

(Pollak, Memoria, olvido, silencio).

El presente capítulo ofrece un panorama general de lo que fue el contexto de posguerra para los sobrevivientes, en el que muchos de ellos decidieron migrar hacia nuevas tierras para rehacer sus vidas. Esto implicó a nivel simbólico la construcción de los primeros relatos sobre el Holocausto, dejando entrever la multiplicidad de formas que puede tomar el recuerdo de un mismo fenómeno.

Luego, focalizándome particularmente en la Argentina, comentaré acerca de tres historias de vida que dan cuenta de experiencias singulares pero igualmente relevantes para la narrativa colectiva. Estas trayectorias estarán signadas por procesos discursivos específicos ligados al silencio y al testimonio de los sobrevivientes según sus diversos marcos de enunciación.

3.1. El dilema de contar, el dilema de callar

El fin de la Segunda Guerra Mundial representó un corte para el devenir de la historia internacional. Particularmente, para los sobrevivientes de la *Shoá*, el 45' fue el inicio de la búsqueda de familiares y de lugares de pertenencia. En muchos casos, estos volvieron a sus antiguos hogares y se encontraron solamente con una fracción de sus parientes, con sus bienes expropiados y sus pueblos desbastados. Fue así que se pusieron en contacto con conocidos que vivían en países sin aparentes signos de antisemitismo para establecerse allí e iniciar una “nueva vida”. En ella, la experiencia atravesada durante los años de persecución fue dejada de lado, constituyendo un período en el cual quienes habían

vivido el Holocausto prefirieron callar sus relatos, no por una elección necesariamente consciente, sino por hallarse en un contexto que así lo propició.

En ciencias sociales, analizar testimonios de sobrevivientes de situaciones límite, tomando como eje el potencial y la riqueza de este género, implica ver en estas narraciones “verdaderos instrumentos de reconstrucción de la identidad y no solamente relatos factuales, limitados a una función informativa” (Pollak, 1990: 12). Si bien es sabida la presencia de obras que se correspondieron al período de inmediata posguerra como lo fueron la famosa y autorreferencial *Si esto es un hombre* de Primo Levi publicada en 1947, o la posterior *La destrucción de los judíos europeos* de Raol Hilberg en 1961, la mayoría de quienes vivieron el Holocausto mantuvieron sus historias silenciadas hasta la última década del siglo XX. Como se ha dicho, este fenómeno cobra sentido al registrarse variables que confluyeron en un “proceso de silenciamiento” de los sobrevivientes y que luego se reconfiguraron dando inicio a un período nutrido en testimonios. Para comprenderlo, aquí se buscará recuperar tales condiciones tomando como ejes el entramado político internacional, la situación de la comunidad judía e israelí y el particular escenario de la República Argentina, en diálogo constante con la coyuntura psicológica que representaba para los sobrevivientes haber atravesado una situación de tal calibre.

Cabe comenzar el análisis trayendo a Michael Pollak, autor de la frase citada al comienzo de esta sección: “En la ausencia de toda posibilidad de hacerse comprender, el silencio sobre sí mismo –diferente del olvido– puede incluso ser una condición necesaria (presumida o real) para el mantenimiento de la comunicación con el medio ambiente” (Pollak, 2006: 31).

Resulta pertinente, entonces, introducir algunos de los conceptos propuestos por el sociólogo Daniel Feierstein respecto a las “prácticas sociales genocidas” (2011). Éstas son definidas como una tecnología de poder constituida con el propósito de la reorganización de los vínculos sociales existentes a partir del terror, es decir, a través del exterminio de un sector de la sociedad. En consecuencia, se erige sobre el conjunto restante nuevos lazos sociales y con ellos, modelos identitarios que provocan la reconfiguración de la sociedad en su conjunto.

Feierstein establece una periodización característica del proceso genocida siendo la última fase la “realización simbólica”, o sea, el establecimiento de modos específicos de

representar y narrar la experiencia genocida. En *Memoria y Representaciones* (2012) el autor aclara que quien perpetra el genocidio no es necesariamente el agente directo de aquella construcción simbólica, ya que toman protagonismo las “respuestas adaptativas de las propias víctimas, sus familiares y el conjunto de la sociedad sobreviviente” (Feierstein, 2012:185).

Por su parte, el ya mencionado Pollak en *Memoria, olvido, silencio* (2006) se separa del precursor concepto de “memoria colectiva” de Maurice Halbwachs (1925) al comentar que existen ciertos discursos que se erigen como “memorias subterráneas”, las cuales, al localizarse en las minorías periféricas de los grupos en cuestión, se diferencian de las “memorias nacionales oficiales”. Esto implica que lejos de tratarse de relatos construidos de manera unívoca, existen relaciones de poder inminentes al contexto y a los agentes que las estructuran. Así lo comenta el autor:

La frontera entre lo decible y lo indecible, lo confesable y lo inconfesable, separa (...) una memoria colectiva subterránea de la sociedad civil dominada o de grupos específicos, de una memoria colectiva organizada que resume la imagen que una sociedad mayoritaria o el Estado desean transmitir e imponer (Pollak, 2006:24).

Es en este sentido que no podemos dejar de apreciar los contextos en que, en términos generales, se producen y habilitan los discursos: son las condiciones existentes del presente las que habilitan la visibilización de las “memorias clandestinas” del pasado. Por ello uno de los elementos que intervienen en el proceso de legitimación de las memorias, por así llamarlas minoritarias, es la credibilidad y aceptación de la sociedad nacional. Dicho de otro modo, la construcción del relato del pasado se encuentra inmersa en una puja de intereses sociohistóricos específicos.

La conflictividad de la “realización simbólica” entre las memorias clandestinas y nacionales queda particularmente ilustrada en el caso del nazismo ya que quienes regresaron como sobrevivientes de los campos de concentración a las mismas tierras que los habían deportado, como Alemania, se encontraron con un escenario en el cual resultaba más “conveniente” callar que testimoniar. Esto se dio, en primer lugar, en pos de no culpabilizar a, y lograr cierta convivencia con, quienes habían sido cómplices de la

persecución, ya sea como meros observadores o por haber participado de manera activa en ella⁴².

A su vez, es preciso entender que en el contexto posterior al 45', el foco estaría depositado no en recordar lo acontecido sino en reconstruir los Estados devastados por la guerra. Como explica León Jick en *The Holocaust: its use and abuse within the American public* (1981), es conveniente detenerse en la presencia que el Holocausto tomó en el marco de la agenda internacional. El autor plantea que una primera aproximación a las razones por las que se evadió el tópico del nazismo en la década del 50', se relaciona con que éste resultaba demasiado reciente y doloroso para ser confrontado. Sin embargo, yendo un poco más lejos, Jick dirá que el factor más relevante que propició su omisión pública se corresponde con el inicio de la Guerra Fría a comienzos del mismo período y a la necesidad de erigir a una Alemania aliada a los Estados Unidos rehabilitada tanto económica, social como políticamente.

Considerando que este último país fue uno de los grandes receptores de sobrevivientes, en consonancia con su política extranjera, la comunidad judía local buscó separarse de aquella experiencia de abuso, sufrimiento y vergüenza que había oprimido a las víctimas de los crímenes nazis. Así se construyeron en el imaginario social dos figuras antagónicas de lo que representaba el “ser judío” en aquel entonces. Por un lado, se encontraban los “judíos del pasado” hablantes del idish, el antiguo dialecto de los nacidos en Europa Oriental que, o bien habían perecido “débilmente” durante la *Shoá*, o bien se habían relocalizado como sobrevivientes en la diáspora (por fuera de lo que era el Estado de Israel). Por otro lado, y en contraposición a los anteriores, se erigían los “judíos del futuro”, los héroes que habían peleado en los conflictos armados durante el Holocausto y que luego se establecieron dentro de Israel, siendo representados, justamente, por el ideal del *sabra* o israelí nativo.

Esta construcción cargada políticamente dejaba entrever que era necesario abandonar a aquel “judío diaspórico” de la *Shoá* y con él sus vivencias dolorosas, para que

⁴² Aquí se incluye no solamente a los no judíos sino también a los judíos que debieron formar parte de la burocracia nazi que, entre otros, confeccionaban las listas de los deportados a los campos de exterminio como fue el caso de los Consejos Judíos o *Judenrats* en los guetos. Acerca del debate sobre la complicidad de los Consejos Judíos, ver “El Judenrat y sus controversias” de Daniel Rafecas (2013).

tomara protagonismo el judío que “mira hacia adelante”, el hombre nuevo israelí, que se proponía colaborar con el flamante país declarado independiente en 1948.

El establecimiento de tal dicotomía fue la que orientó el recuerdo del Holocausto en un primer momento, puesto que aquella particular elaboración por parte de Israel en tanto nuevo Estado respondía a las estrategias desarrolladas para construir una narración hegemónica comunitaria del pasado reciente (Calveiro, 2007: 54).

La identidad y memoria colectiva del nuevo israelí estaba basada en la esperanza de un nuevo hombre, creado y forjado por la ideología sionista. La memoria de los sobrevivientes del Holocausto fue en cierta medida deshumanizada al referirse a esta generación como si hubieran sido llevados como “ovejas al matadero” o en tanto “polvo humano”. En ese período era necesario para la sociedad olvidar el orden y las raíces del viejo mundo remanente en Europa. Todos debían focalizarse en la construcción de una nueva sociedad, fuerte y heroica, que no volviera a permitir la opresión (Cebulski, 2007:5).⁴³

Tomando a Cebulski, entre otros teóricos que analizan la relación del relato del Holocausto con la conformación del Estado de Israel, Frydman y Levin (2014) elaboran una periodización en la cual postulan que con el afianzamiento del país se produjo una resignificación de la historia nacional: con el correr del tiempo, la *Shoá* sería no solamente mistificada sino que, a su vez, “utilizada” para su propia legitimación. Este discurso constituyó un legado que en cierta medida proliferó en el resto del mundo como un modo de memoria oficial, donde ésta quedaría consagrada como la mayor tragedia vivida por el pueblo judío y la declaración de la independencia en el 48’, como el fin del devenir errático que había caracterizado su trayectoria.

La integración de la narración del Holocausto, en tanto recuerdo de la lucha de sus víctimas y como antecedente a la conformación del Estado de Israel quedó plasmada, por ejemplo, en el establecimiento de las fechas de conmemoración del calendario nacional israelí. *Iom HaShoá VeaGuevurá* (Día del Holocausto y del Heroísmo) que evoca al Levantamiento del Gueto de Varsovia, se realiza una semana antes de *Iom Hazikarón* (Día en Recuerdo de los Caídos en las Guerras de Israel y de las Víctimas del Terrorismo)⁴⁴. Este último constituye una jornada que evoca a la solemnidad nacional, en la que por ejemplo una sirena de un minuto detiene todas las actividades que se realizan en el país

⁴³ La traducción es propia de la autora.

⁴⁴ Aquí hay que considerar que el servicio militar es obligatorio para la población israelí.

incluyendo al tránsito. Pasadas las 24 horas comienzan los grandes festejos por *Iom Haatzmaut* (Día de la Independencia). Aquí se observa cómo las efemérides locales presentan una lógica simbólica en tanto que contribuyen a legitimar el relato de la conformación del Estado, siendo el padecimiento en el Holocausto una de las “razones” por las cuales la independencia se encuentra justificada (Erice Sevares, 2008: 336).

Gráficamente se representaría de la siguiente manera:

VÍCTIMAS DE LA SHOÁ → CAÍDOS EN LAS GUERRAS → INDEPENDENCIA

Esta cambiante y particular forma de relatar lo sucedido y lo que sería “digno” de ser recordado ilustra que no se trató, ni se trata en ningún caso de la rememoración de una única historia “verdadera”. Por el contrario, se erigió una disputa cargada de intereses ideológicos en la que se pretendía imponer hegemónicamente uno de todos los relatos posibles. De esta manera, Elizabeth Jelin plantea que,

[e]stas luchas implican, por parte de los diversos actores, estrategias para ‘oficializar’ o ‘institucionalizar’ una (su) narrativa del pasado. Lograr posiciones de autoridad, o lograr que quienes la ocupan acepten y hagan propia la narrativa que se intenta difundir. También implica una estrategia para ‘ganar adeptos’, ampliar el círculo que acepta y legitima una narrativa, que la incorpora como propia, identificándose con ella (Jelin, 2002:36).

Entender a la construcción de la memoria como un proceso dinámico en el cual se ponen en juego diversas posiciones políticas e ideológicas, entre otras, en el que se pretende imponer un sentido hegemónico de qué y cómo es legítimo recordar, permite dar cuenta de la multiplicidad de narraciones posibles y su consecuente complejidad. Lejos de tratarse de un reflejo fiel de lo que “realmente” ha sucedido, el establecimiento de un relato se ve afectado por una serie de variables que deben ser comprendidas en un marco contextual particular, como es el caso de la “realización simbólica” del Holocausto.

En cuanto a las trayectorias migratorias, al terminar la Segunda Guerra Mundial, quienes habían sobrevivido debieron reacomodarse a un nuevo contexto para el cual tampoco estaban preparados al hallarse sin saber qué hacer ni a dónde ir, siendo, en muchos casos, los únicos restantes de sus familias. Así fueron en busca de una recuperación en

escenarios disímiles, como la Argentina, en los que el silencio o el olvido (al menos parcial) fueron los únicos recursos con los que contaron para reconstruirse, re-aceptarse y ser re-aceptados.

Yendo al escenario local, Diana Wang, una de las referentes argentinas en la temática del Holocausto, Presidenta de Generaciones de la *Shoá*, psicóloga, hija de sobrevivientes y escritora, enumera en *El silencio de los aparecidos* (2008) las razones por las cuales quienes sobrevivieron callaron sus experiencias en una primera instancia. Para comenzar, explica que la sociedad de la posguerra no quería escuchar (Wang, 2008: 23). Centrándose particularmente en el caso argentino, la autora plantea que resultaba ineludible el choque cultural entre quienes llegaron luego de la Segunda Guerra respecto de los judíos que se encontraban viviendo en el país. Aquellos que para 1945 contaban con dos o tres generaciones de residencia argentina habían migrado principalmente de Rusia entre fines del siglo XIX y principios del XX, y estaban ya acomodados a su nuevo “hábitat”; por su parte, los llegados en el contexto de la segunda posguerra, habían experimentado en sus antiguas regiones un proceso de integración propio de la Europa de los años 30’, promovido por los correspondientes movimientos nacionalistas en cada Estado⁴⁵. Esto conllevó a que fuera difícil para los recién llegados integrarse incluso a la comunidad judía local.

En lo que a lo discursivo respecta, Wang plantea que el silenciamiento de los sobrevivientes se relacionó, a su vez, con el hecho de que las palabras fueran consideradas como insuficientes para dar cuenta de lo que habían vivido⁴⁶. Lawrence Langer comenta en *Holocaust testimonies. The ruins of memory* (1991) que una sobreviviente encomendada

⁴⁵Por ejemplo, en Polonia donde se encontraba la mayor proporción de pobladores judíos de Europa antes de la Segunda Guerra Mundial, el gobierno en aquel entonces había eliminado los subsidios a escuelas judías con el fin de “polonizar” las minorías étnicas. El alza en la cuota escolar provocó que muchos niños judíos comenzaran a estudiar en escuelas polacas en las que no se impartía el uso del idish, el dialecto de los judíos de Europa del Este (Wang, 2008: 24).

⁴⁶En relación con la finitud del lenguaje para representar ciertos fenómenos sociales o emocionales quisiera hacer alusión a una situación vivida en mi trabajo de campo. Como ya he comentado en la Introducción, una primera instancia de investigación estuvo ligada a los tatuajes realizados en los campos de concentración. El propio uso del término “tatuaje” resultaba problemático entre los mismos sobrevivientes a quienes entrevistaba y aún lo era para algunos de los trabajadores de las distintas instituciones que visité, ya que sostenían que el “tatuaje era otra cosa”; como si se tratara de un concepto “profano” que no se correspondía con el campo “sagrado” del Holocausto. Con esto no pretendo juzgar tal apreciación, sino sólo destacar cuán controversial resulta la aplicación de ciertas categorías a un hecho considerado por muchos agentes como único y que, a su vez, se encuentran por fuera del imaginario y del discurso posible construido por los mismos que lo padecieron.

con la clasificación de las pertenencias de los incinerados en Auschwitz, se encontró con un dilema a la hora de regresar a su pueblo natal y relatar lo que le había sucedido:

Recuerda que pensaba que decir “mi familia fue asesinada” era totalmente inadecuado, porque ‘asesinada’ era una palabra usada para formas “comunes” de morir. Pero decir como al pasar que “mi madre y hermano y dos hermanas fueron gaseadas ni bien llegaron a Auschwitz” le parecía igualmente insatisfactorio porque no llegaba a cubrir la enormidad del evento (Langer, 1991: 61).

Por otra parte, tampoco era fácil para quienes residían en los países receptores asimilar lo que los sobrevivientes tenían para contar; de hecho, en ciertas ocasiones no querían escuchar los relatos, no podían o, directamente, no les creían⁴⁷. Si seis millones fueron los judíos asesinados durante la Shoá, en *The Seventh Million* (1994) Tom Segev hace alusión a aquel séptimo millón que representaron los sobrevivientes, de quienes sólo se esperaban relatos heroicos. En caso de no cumplirse tal ideal, se solía nombrar a quienes habían sobrevivido al Holocausto destacando su pasividad utilizando un término de la jerga israelí, *sabon*, traducido como “jabón” (Segev, 1994: 183). Así, retomando el concepto de “realización simbólica” de Feierstein, esta imagen de los judíos que atravesaron el nazismo llevados “como ovejas al matadero” y que eran comparados con el jabón, tenía como agravante el sentimiento de culpa por parte de quienes habían sobrevivido. Simha Rotem, combatiente en el Levantamiento del Gueto de Varsovia, comentó al respecto: “yo tenía la sensación de ser acusado por haber permanecido con vida” (Segev, 1994: 160). Es en este sentido que la clausura del testimonio se erigía sobre la cuestión fáctica de haber sobrevivido en detrimento de quienes eran las “verdaderas” víctimas de la Shoá.

Siempre le preguntaban cómo se había salvado, hasta que empezó a sentir que debía pedir disculpas por vivir. Las historias que ella y su marido contaban competían con las historias del Levantamiento del Gueto de Varsovia, decía, y no podíamos ganar: sólo habían peleado por sus vidas, no para ser héroes (Segev, 1994: 472).

En relación con la polémica del “sobreviviente verdadero” resulta interesante explicitar las comparaciones que se establecieron, posteriormente, entre los propios

⁴⁷ Sobre la supuesta locura de los sobrevivientes o la falta de una audiencia que esté dispuesta a oír, ver el cuarto capítulo de esta tesis.

padecientes a la hora de jerarquizar la gravedad y, por ende, la relevancia de sus relatos. Wang (2008) denomina como “categorías del sufrimiento” a la clasificación de personas autorizadas a dar testimonio por considerarse “más víctimas” en función de una experiencia legítima. Aquí, por ejemplo, según los que habían permanecido en Europa durante la *Shoá*, quienes habían migrado antes de que estallara la guerra no habrían sufrido lo “suficiente” como para ser dignos de contar sus experiencias; la misma distinción se visibilizaba entre quienes habían estado en campos de exterminio diferenciados de quienes “sólo” habían pasado por campos de concentración y que, por supuesto, superaban con creces a los que directamente no habían estado en ninguno de ellos, sino que habían atravesado la guerra como exiliados en Rusia, escondidos en sótanos, bosques o bajo identidades falsas con las que simulaban ser niños arios. Esta clasificación del dolor y su respectiva legitimidad para testimoniar, establecía como “máxima categoría” a los “héroes”, es decir, quienes habían participado de manera activa en sabotajes, contrabandos y levantamientos. La jerarquización sobre quién era “el más sufrido” era construida a partir de un proceso de glorificación y degradación, propia y ajena, que estructuraba la legitimidad de ciertos discursos por sobre otros que eran descalificados, llevando a que, en algunos casos, los sobrevivientes reformularan sus relatos para que estos sonaran más “espectaculares”. Este discurso permanece vigente incluso hoy en día entre ellos; he llegado a oír “tal no estuvo en la Shoá; sólo la mandaron como exiliada a Siberia; a mí en cambio me pasearon por tres campos de concentración incluyendo Auschwitz”. En otras palabras, al menos en un comienzo, muchos sobrevivientes consideraron que no habían sufrido lo suficiente como para dar su testimonio, razón por la cual callaron.

Este ordenamiento de la experiencia autorizada apareció en varias de las entrevistas realizadas. Desde una sobreviviente que me comentó que “ella no sabía que lo era” dado que “simplemente” había quedado bajo el cuidado de unos padres sustitutos no judíos, y como niña recordaba poco de su experiencia en la guerra. O desde otra perspectiva, una de éstas me remarcaba que sus vivencias, a pesar de no ser las “prototípicas” por haber sido exiliada a Siberia, también eran dignas de la categoría de “supervivencia”: “yo no estuve en un campo, pero también la pasé muy mal. Yo por lo menos tenía nombre y apellido; no tenía número”. Sin embargo, el relato que creo resulta más interesante para puntualizar respecto a este tema le corresponde a la historia de vida de David, que será detallada en este

mismo capítulo. Él me expresó que no sólo había estado en Auschwitz, sino que a su vez había integrado el mismo grupo de italianos con Primo Levi. Llegó a tomar consciencia de ello años después de terminada la guerra al leer un libro que había escrito otro de los sobrevivientes que los mencionaban a ambos. De esta manera, David podía “certificar” que había “estado allí” por haber conocido a un célebre sobreviviente y que esto estuviera por escrito.

Volviendo al silenciamiento, con la conformación de sus familias en sus nuevos lugares de residencia, muchos de los sobrevivientes procuraron no involucrar a sus hijos en su pasado tortuoso (Wang, 2008: 44). La autora explica que en el imaginario social de mitad del siglo XX, existía una idea sobre cómo debían mostrarse los padres frente a su descendencia y qué información debían compartir con ellos. En este sentido, al concebir al nazismo como un “tema de adultos”, consideraron que no era necesario hacerlos partícipes de sus experiencias ligados a él.

Sin embargo, frente al inminente paso de los años y ante el miedo de que sus historias no fueran jamás escuchadas, este fenómeno tomó otros matices. Wang comenta en la segunda edición de su libro publicado originalmente en 1998, acerca de la transformación que ha atravesado el discurso del Holocausto, haciendo principal hincapié en un nuevo escenario del cual sus padres no llegaron a ser testigos:

(...) muchas cosas cambiaron en los últimos diez años. Los sobrevivientes que estaban vivos, comenzaron a hablar. Como una catarata, con una sed incontenible de ser escuchados, elevaron sus voces, se presentaron en escuelas, en instituciones, escribieron sus testimonios, se reunieron, se agruparon (...) Mis padres no conocieron este nuevo estado de cosas. Se murieron antes de que el mundo se abriera a estos temas. Se fueron pensando lo mismo que habían pensado tan dolorosamente luego de terminada la *Shoá*- que ellos no llegaron a llamar *Shoá*:- que a nadie le importaba, que, peor aún, les molestaba si se contaba. Ya no es más una vergüenza haber sobrevivido a los nazis (Wang, 2008: 5).

En esta cita, la autora da cuenta de un proceso de silenciamiento experimentado por sus padres y, en términos generales, por el resto de los sobrevivientes, el cual sufrió un vuelco a fines de siglo, modificando el lugar que los anteriores tenían dentro de la sociedad;

con él se instauró un nuevo período de actos testimoniales que será detallado a continuación⁴⁸.

3.2. Análisis de historias de vida

3.2.1. Eugenia y Judith: las marcas orales y escritas

Una de las maneras que los sobrevivientes han encontrado para “combatir” el silencio de la posguerra fue el relatar sus vivencias a través de biografías orales y escritas. Si bien en todos los casos aquí relevados el silencio fue sustituido por una oralidad que funcionó como primera estrategia utilizada para dar cuenta de su historia (ya que justamente los encuentros con otros sobrevivientes funcionaron como núcleos de contención), es posible rastrear un punto de inflexión en sus trayectorias que, en muchos casos, devino en la materialización escrita de sus testimonios. Será fundamental, aquí, la aparición de una tercera generación, es decir, de los nietos de los sobrevivientes, quienes sí serán tomados como potenciales oyentes de sus relatos, distinto de lo que había sucedido con sus hijos.

Esto se relaciona con el hecho de que muchos se vieron avanzados en edad y con varios de sus compañeros ya fallecidos. Así, el temor de que las siguientes generaciones no tuvieran acceso a sus testimonios de manera “directa”, ha revertido el canal en que estas experiencias fueron contadas.

Resulta ineludible agregar que la temática del Holocausto comenzó a visibilizarse en mayor medida gracias a una serie de registros fílmicos que aparecieron a fines del siglo XX y que habilitaron una nueva forma de representar lo acontecido (Chéroux: 2007, 221). Por un lado, se reconoce la empresa llevada adelante por Steven Spielberg de recolección de testimonios a lo largo de todo el mundo para su Fundación *Shoáh*. En esta dirección, pero con un alcance público más restringido, se destaca también la aparición del

⁴⁸ “Si el análisis del trabajo de encuadramiento, de sus agentes y sus rasgos materiales es una clave para estudiar, desde arriba hacia abajo, cómo las memorias son construidas, deconstruidas y reconstruidas, el procedimiento inverso, aquel que, con los instrumentos de la historia oral parte de las memorias individuales pone en evidencia los límites de ese trabajo de encuadramiento y, al mismo tiempo, revela un trabajo psicológico del individuo que tiende a controlar las heridas, las tensiones y contradicciones entre la imagen oficial del pasado y sus recuerdos personales” (Pollak, 2006: 29).

documental *Shoah* realizado por Claude Lanzmann y estrenado en 1985, el cual muestra los relatos de víctimas, testigos y perpetradores recopilados a lo largo de 10 años en distintos territorios. Como se dijo, también, este último contribuyó con la difusión misma del término “*Shoá*”. Además, aparecieron por ese entonces *La lista de Schindler* (1993) de Spielberg y la escrita, dirigida y protagonizada por Roberto Benigni, *La vida es bella* (1997), sumado a los debates surgidos luego de ésta sobre el uso de la ficción y la comedia en temáticas tan “sensibles” políticamente.

Ahora bien, yendo particularmente a los testimonios reunidos, son diversas las razones que según los propios sobrevivientes los han motivado a compartir sus memorias. Por ejemplo, Eugenia Unger expresa con vehemencia tanto en su libro *Después de Auschwitz, renacer de las cenizas* (2005) como en la entrevista que le realicé, la importancia e incluso la obligatoriedad de testimoniar en nombre de “aquellos que no sobrevivieron”, aunque esto le implique revivir el horror sufrido hasta llegar a las lágrimas.

Así, ella destaca lo siguiente:

Mi dolor es incurable, pero por sobre todas las cosas siento que tengo un legado, un deber para con las víctimas. Por eso, y más allá de mi sufrimiento es importante contar, sobre todo a los niños y a los jóvenes. Es mi manera de ayudar a construir una sociedad libre de prejuicios y discriminación. Esa, creo, es mi misión en este mundo (Unger, 2005: 121).

Un punto interesante de este fragmento es el uso de la categoría de “víctima” ligada estrictamente a aquellos que perdieron la vida durante la *Shoá*. Es, justamente, la auto-exclusión de este colectivo la que generaría el deber moral de testimoniar. Al avanzar una página más en la lectura de su autobiografía es posible encontrar las palabras de una de sus amigas, quien explicitaba que “Eugenia guardó silencio por muchos, muchos años” (Unger, 2005: 122). Aquí se deja entrever que más allá del mandato que como sobreviviente la “obliga” a contar su relato, éste se encontraba en conflicto con un contexto en el cual dar testimonio era ilegítimo razón por la cual se materializó posteriormente.

En el marco de mi propia experiencia etnográfica, Eugenia fue la primera sobreviviente que entrevisté. Corría el año 2011 y finalmente me había decidido con (el que en aquel entonces creía que sería) mi objeto de investigación, por lo que llamé al Museo del Holocausto pidiendo por el contacto de alguien que estuviera tatuado, y así fue que me pasaron su teléfono. Luego de dos intentos logré comunicarme con ella y coordinamos un

encuentro unos días más tarde en un café. En aquel intercambio en donde ni siquiera nos habíamos visto a la cara llegó a decirme que yo era “una nieta más” y que ella estaba orgullosa de informar sobre lo que había pasado, esperando que nunca más alguien tenga que sufrir de esta manera. Por su voz parecía una mujer simpática con mucho para decir; de hecho, la Coordinadora de Proyectos Educativos del Museo me había comentado que era “una señora con una fuerte personalidad”. Cuando llegué a la confitería me descolocó mi propio prejuicio ya que jamás imaginé que la mujer que conocería tendría los ojos pintados. Éstos me llamaron la atención por su tono cristalino y porque se encontraban en una armonía cromática con el collar que llevaba puesto. Después de todo, era una sobreviviente, por lo que ingenuamente creía que su apariencia “tendría” que connotar luto. Mi abuelo, mi “sobreviviente original”, no compartía tal sentido estético, el cual yo aparentemente ligaba al haber sobrevivido a la guerra, como si fuera un carácter compartido por este colectivo y no, como lo logré desnaturalizar aquí, a una cuestión de intereses individuales.

En su tono de voz se notaba una clara comodidad discursiva. Ella ya había dado testimonio en varias oportunidades y frente a diferentes auditorios. Pero en cada relato revivía su historia como si fuera la primera vez. A través de un acento que entremezclaba el alemán con el español volvía a sentir, por ejemplo, aquel episodio en que los nazis la habían separado para siempre de su madre, cuya descripción detallista y agónica generaba un agudo estremecimiento en mi cuerpo. Era imposible permanecer inmutada frente a sus palabras, las cuales salían de su boca con el ímpetu de quien tiene una herida que aún no está sanada, y cuyos cambios de volumen y dialectos atravesaban directamente los músculos de quien la escucha. Sin titubear me mostraba el tatuaje numérico de su brazo y me explicaba que ella lo llevaba descubierto intencionalmente, particularmente cuando asistía a la Embajada de Alemania en busca de algún resarcimiento de guerra⁴⁹.

A pesar de la dureza de su narración, hacía lo posible para que yo me sintiera cómoda: volvió a categorizarme como “nieta”, me preguntó por mi familia y me invitó a su casa al día siguiente ya que la visitaría un joven a quien llamaba su “aprendiz”.

Al terminar nuestro encuentro, necesité quedarme una hora más en la mesa luego de que se retirara. Dos horas de relatos narrados de una manera tan “carnal” habían sido

⁴⁹ Éste era el tipo de trámites que realizaba José Moskovits y cuyos legajos forman parte hoy en día del material de archivo de la Fundación IWO nombrados en el capítulo anterior.

demasiado para mí, sobre todo para mi cuello que ya para ese entonces estaba completamente contracturado. Ese primer contacto me había dejado intelectual, muscular y emocionalmente afectada. Aquella inauguración del proceso de entrevistas me había interpelado plenamente por el carácter con el que Eugenia contaba lo que le había sucedido, justamente por esta responsabilidad que ella asumía a la hora de “hablar por quienes hoy ya no puede hacerlo”. Allí comprendí que las vivencias con mis interlocutores me afectarían mucho más de lo que había previsto.

Un mes después de conocer a Eugenia concreté una entrevista con Judith Horvath, cuyo contacto me lo había pasado una amiga de mi madre. En el ínterin volví a hablar con la abuela de mi prima quien, como ya se ha comentado, es sobreviviente y fue posteriormente quien me llevó a conocer Generaciones de la *Shoá*. Al hablar por teléfono con ella me intimó: “me dijiste que me llamabas a la tarde y no me llamaste más. Pensé que habías resuelto tu problema. ¿Vos qué hablaste con esa señora? ¿No te alcanzó?”. Le expliqué que por la dimensión de mi investigación, iba a tener que contactarme con varias personas y en diversas oportunidades. Fue por eso que le insistí para que me pasara el contacto de los sobrevivientes tatuados que conociera. Al principio se rehusaba porque decía que la persona que tenía para pasarme era “muy dramática”, pero al avanzar en la conversación se decidió a hacerlo. Al anotar su teléfono me di cuenta de que era el de Eugenia, por lo que cuando se lo aclaré, expresó: “a ella le gusta hablar del tema, pero es muy dramática. Si le quitan esto [la posibilidad de hablar sobre su experiencia en la *Shoá*] se muere”.

Un elemento clave se destaca de esta conversación. Existía cierta reticencia de compartir los contactos de los sobrevivientes dentro de la propia red que los contenía. Esto se repetiría posteriormente al llamar al Museo del Holocausto, en donde me dirían que ya me habían pasado teléfonos, que eso tenía que ser suficiente. A pesar de que esto constituía una traba en el devenir de mi trabajo, lejos de ser un acto de egoísmo o recelo personal considero que se relacionaba con que los sobrevivientes eran grandes y el acto de contar no les pasaba desapercibido, más allá de la movilidad que implicaba llegar a los lugares de encuentro (aunque eran ellos los que estipulaban la locación). Entonces, a pesar de que yo supiera de otras personas tatuadas a través de terceros, mayormente conocidos de mi familia, sus contactos no me fueron concedidos: “te pasaría el teléfono de Lea pero está

deprimida porque el hijo no anda bien, así que tendría que fijarme”; “Enrique, el amigo de tu abuelo es sobreviviente, viste que lo filmó Spielberg, pero a él le agarran pesadillas cuando habla del tema”; “Jack ya no quiere contar más lo que le pasó”. Estas negativas sugerirían que el proceso de callar-testimoniar había adquirido una nueva variante: volver a mantenerse en silencio con el fin de la preservación, sea por motivación propia o por recomendación ajena.

Volviendo a la segunda historia de vida en cuestión, tuve la oportunidad de entrevistar a Judith en su casa en varias oportunidades. Conversar con ella me resultaba sumamente agradable ya que tenía una gran capacidad explicativa, la cual yo asociaba que se relacionaba con su formación profesional como consultora psicológica. Su hogar estaba lleno de fotos de toda su familia y era muy luminosa. Ella comentaba que, en la inmediata posguerra, el silencio fue una experiencia común para todos. Expresaba con vehemencia que “el mundo europeo estaba harto de escuchar historias terribles de la guerra, estaba harto de sangre”, y al llegar a la Argentina se encontró con una población que miraba con cara de “locos” a los sobrevivientes que esbozaran algún comentario sobre la *Shoá*. Así se refería al respecto:

Volver a insertarme a la sociedad fue difícil, no sólo en Argentina sino en Europa, porque la gente te lo hacía difícil. Yo me acuerdo que siempre sentía como si hubiera pasado una tremenda enfermedad que la gente está andando de puntas de pie alrededor mío y no saben cómo tratarme. Y esa era la verdad: la gente no sabía cómo tratarte entonces siempre te sentías un bicho raro, un sapo fuera del pozo. Hasta que la gente se olvidó que vos eras una sobreviviente y vos a ellos. Era difícil.

Estas apreciaciones la hacían concluir que nadie estaba verdaderamente interesado en oírla, por lo que prefería callar. Pero al comenzar a reunirse en espacios reducidos con otros que habían vivido situaciones similares, fue que empezó a compartir sus experiencias y a romper con el silencio.

Sin embargo, ella comentaba en nuestros intercambios que aunque le resultaba interesante participar de eventos en los que se relataban este tipo de historias, no le adjudicaba a la escritura un valor agregado respecto del testimonio oral. Incluso me declaró que llegó a jurar que nunca escribiría sus memorias porque considera que esos libros sólo los leían otros sobrevivientes y que a ella no le hacía ninguna falta saber lo que pasó.

Ilustrativamente, me dijo que en varias oportunidades la habían invitado a participar del programa Marcha por la Vida. Frente a estas propuestas, contestaba, no sin una cuota de ironía: “ya estuve una vez en Auschwitz y me llevaron gratis; ahora no pago para ir de nuevo”.

“¿Para qué otra vez?”, me preguntaba buscando cierta complicidad por una decisión que le parecía obvia. Por ello es que elegía no leer libros de testimonios ni escribir el suyo propio. En cambio, me decía que cuando daba una charla en un colegio, esa audiencia estaba en frente de alguien que estuvo en un campo, lo cual era invaluable por su carácter vivencial, ya que a ese testimonio se le ponía una cara⁵⁰.

Para dar cuenta la relevancia de los encuentros cara a cara y lo que surge a partir de ellos, traigo a colación un fragmento de su relato:

Yo pertenezco a una familia de clase media, soy hija única. De pura casualidad nací en Checoslovaquia, no en Hungría donde vivía mi familia, en una pequeña ciudad en las montañas, donde he estado las primeras 3 semanas de mi vida, nunca más. Crecí en Budapest. Tenía una vida, descontando los adelantos tecnológicos, supongo que tenía una vida como cualquier otra chica de clase media: iba al colegio, tenía amigas, tenía la familia, y todo estaba bien en mi vida, si bien en Hungría... Hungría tiene el honor de haber dictado la primera ley antijudía de Europa. La primera ley era el llamado *numerus clausus*. El *numerus clausus* significaba que las universidades sólo admitían determinado número de judíos en las universidades como estudiantes. Ese fue la primera ley antijudía, digamos, después venía otro ya más adelante, según la cual los judíos no podían ocupar ningún cargo gubernamental. Y ahí seguía la cosa hasta que los alemanes ocuparon Hungría, que fue el 19 de marzo del 44'. Hasta ese día a pesar te digo que existía la ley antijudía en Hungría, Hungría es un país sumamente antisemita, y sigue siendo hasta el día de hoy. Personalmente, en mi vida no influyo en absolutamente nada. Yo no sentí ninguna discriminación de chica, iba a un colegio inglés, donde había judíos, católicos, cristianos, no sentía nada. Cuando los alemanes ocuparon Hungría, mi padre tenía un hermano que vivía en Bratislava, que era la capital de Eslovaquia, que le hizo llegar una carta que decía que estaba todo tranquilo, sólo terminaron las exportaciones. Y él tenía un taller de lencería que los alemanes se apropiaron, pero él quedo como jefe del taller y que vive ahora ahí junto con sus dos hijas, que tratemos de llegar ahí, íbamos a poder escondernos en el taller. Entonces hemos tomado el tren para tratar de cruzar, pero nunca llegamos. Ahí fue que nos detuvieron con papeles falsos. Los papeles falsos en aquella época en Hungría, en toda Europa en realidad, era el pan de cada día, todo el mundo tenía papeles falsos. Pero los nuestros dejaron de servir, nos agarraron, nos detuvieron, nos llevaron a una especie de campo, que no era un campo de concentración, sino un campo de reunir gente, no sé cómo llamarlo exactamente, donde fuimos metidos en vagones, y llegamos a Auschwitz parados. El viaje duró creo que 5 días, si mal no recuerdo. En realidad no estábamos tan lejos geográficamente, pero el tren siempre fue parando y dejando pasar los trenes sobre todo que transportaba tropas, o transportaba cosas para el ejército, y bueno. Creo que duró 5 días. No

⁵⁰ Aquí Judith hacía la salvedad de los testimonios realizados por escritores, como fue el caso de Primo Levi, en donde el valor testimonial se complementaba con el literario.

teníamos la mínima idea donde estábamos. Por supuesto, que no había comida, no había agua. Pero personalmente a mí lo que me resultaba más insoportable era el hecho de que tus necesidades tenías que hacer sobre un balde grande que estaba en el medio del vagón. Y me daba mucha vergüenza porque había hombres y mujeres todos juntos. Para colmo estaba indispueta, entonces no tenía una toalla higiénica para cambiarme, no sabía a dónde meter la toalla higiénica que tenía, ni te digo, no te hablo ni del hambre, ni de estar apretujada y ni que no podías acostarte. No, para mí esto era lo peor. Y, ¿qué hacía? Primero trataba de retener, que yo no lo hago, hasta que llegó el momento, porque era imposible y tuve que usar ese balde. Fue horrible. Cuando llegamos al campo, tuve que desnudarme frente a un muchacho alemán y yo sólo podía pensar que estaba indispueta. Él era joven y yo tenía 14 años; fue el momento de mayor humillación de mi vida.

Un elemento interesante a considerar de este último recuerdo es que, según me comentó, ella lo había olvidado completamente luego de la guerra, hasta el día en que conversando con su aprendiz, ésta le preguntó por alguna situación en que se hubiera sentido avergonzada. Es decir, no fue sino hasta que se encontró interpelada por otra persona que trajo tal hecho a su consciencia. En consecuencia, se observan las implicancias únicas que los testimonios orales, en este caso, tienen en aquellos que los producen y los enuncian (sin por ello negar lo que sucede bajo otros formatos discursivos).

Para finalizar, una de las particularidades de Judith es que ella había decidido quitarse su tatuaje a través de una intervención quirúrgica unos años atrás. O sea que al momento de nuestras entrevistas en su brazo había una cicatriz en forma de línea. Frente a mi pregunta de por qué lo había hecho, respondió que en aquel entonces no lo quería ver más, no lo quería en su cuerpo porque ella no había elegido hacérselo. En este sentido, resulta interesante pensar que aquella misma persona que se negaba a dejar una “marca” escrita a través de una autobiografía, también se rehusaba a llevarla inscripta en la piel. Aquí cabe destacar que cuando seguimos conversando me comentó que hoy en día se arrepiente de haberlo hecho porque le gustaría tenerlo⁵¹.

3.2.2. David: Entre Rodas y Buenos Aires

La experiencia de David, a quien entrevisté un año más tarde en una confitería cercana a su casa, da cuenta del período de posguerra sobre el cual hice ya varios

⁵¹ El primer día que fui a la Fundación IWO el bibliotecario me enseñó un frasco que habían recibido como donación. Éste conservaba un trozo de piel con su respectivo tatuaje numérico de alguien que también se lo había quitado quirúrgicamente.

comentarios. De hecho, tal fue la envergadura de su riqueza narrativa que al oír su historia comprendí que debía reorientar mi tema de investigación hacia aquel silencio que los sobrevivientes traían continuamente a colación. Tenía un tono vivaz y en muchas ocasiones contestaba entre risas; pero se trataba de una voz que yo no escuchaba por primera vez. Más de diez años antes de que decidiera adentrarme antropológicamente en la temática del Holocausto, David había venido junto con otros dos sobrevivientes a dar su testimonio a la escuela primaria a la que asistía. Al comentárselo me respondió que lo recordaba, pero que ya no lo hacía para chicos de tan corta edad por el carácter impactante del relato, el cual sin dudas lo había sido para mí también.

Resulta pertinente mencionar que este texto no es propiamente una autobiografía, sino que *Un día más de Vida: Rodas-Auschwitz-Buenos Aires: La Odisea de David Galante* (2014) fue escrita por Martín Hazan, ahijado de este sobreviviente del campo de concentración Auschwitz. La estructura del mismo alterna el género dialogado con relatos en tercera persona que toman a David como protagonista. Ya en las primeras hojas del libro, Galante reflexiona acerca del acto de testimoniar:

Vos sabes que yo realmente quiero contarte todo lo que pasó. El problema es que no recuerdo la mayor parte de las cosas que me pasaron en Auschwitz. Son más de cincuenta años y hay un gran vacío de tiempo en el medio. Tené en cuenta que hasta hace diez años, yo casi no había hablado de este tema con nadie. Mi hermano Moshé murió en el 92 y jamás mencionamos una palabra de lo que nos pasó en el campo. Era como un secreto que no compartimos ni siquiera entre nosotros. No sé si es mi memoria, pero la mayor parte de las cosas que me sucedieron quedaron atrapadas en el campo (Hazan, 2014: 19).

El libro está dividido en cuatro partes. En ellas se relata cómo era la vida en su Rodas natal, aquella isla del mar Egeo que se encontraba bajo dominio italiano, cómo fue la ocupación alemana, la deportación que finalmente lo llevaría a Auschwitz, el tatuaje del número B7328 que a partir de ese entonces reemplazaría su identidad, la “alfombra de personas muertas” por la que los rusos cruzaron para liberar el campo, el reencuentro con su hermano Moshé, la llegada a Buenos Aires y, ante todo, la falta de oyentes que aceptaran la historia que había vivido.

Para ejemplificar esta situación traigo a colación un fragmento del célebre Primo Levi quien expresa:

Es curioso que esa misma idea («aunque lo contásemos, no nos creerían») aflorara, en forma de sueño nocturno, de la desesperación de los prisioneros. Casi todos los liberados, de viva voz o en sus memorias escritas, recuerdan un sueño recurrente que los acosaba durante las noches de prisión y que, aunque variara en los detalles, era en esencia el mismo: haber vuelto a casa, estar contando con apasionamiento y alivio los sufrimientos pasados a una persona querida, y no ser creídos, ni siquiera escuchados. En la variante más típica (y más cruel), el interlocutor se daba vuelta y se alejaba en silencio (Levi, 1989: 6).

En esta cita de *Los hundidos y los salvados*, Levi hace alusión a aquellas pesadillas que lo acosaban mientras se encontraba en Auschwitz y que, al momento de compartirlo con el resto de sus compañeros, concluían que se trataba de un “sueño colectivo”. La falta de escucha o comprensión era un tema recurrente tanto dentro como fuera del *Lager*, tanto durante como después de la guerra, en donde los testimonios dan cuenta de una audiencia que era reticente a creer lo que oían dado el grado de inhumanidad de los hechos.

Al regresar a Rodas una vez terminada la guerra, David se alojó en el recinto de unos judíos que habían escapado de Turquía. En su estadía, les relató cómo habían sido los días previos a la deportación en la isla así como su vivencia en Auschwitz. Sin embargo, comenta que,

[n]adie creyó lo que estaba contando, a pesar del inevitable y espeluznante espectáculo de una ciudad casi vacía que ocultaba el rastro de sus antiguos habitantes. No podían creer o no querían creer. Allí empezó David a descubrir en carne propia que sus relatos provocaban rechazo. Que la verdad lo alejaba de la gente. Que nadie quería escuchar la narración de lo que sus ojos habían visto. Empezaba allí el largo y tortuoso camino del silencio y la marginación. La necesidad de callar la verdad, ya no por temor a morir sino peor, a ser rechazado (...) Todo esto influyó de manera decisiva en el hecho de que David fuera dejando de contarle a la frente lo que había vivido. Y cuando uno deja de contar, también empieza a olvidar (Hazan, 2014: 192).

Luego, ya en primera persona, Galante avanza sobre el miedo y la vergüenza que le generaba el hecho de que lo que había vivido no fuera aceptado por el resto de los habitantes de la isla, razón por la cual llegó a cuestionarse si lo que le había sucedido había sido una mentira, una locura elucubrada por él mismo. Según relata, incluso los psicólogos le aconsejaron tiempo más tarde que se olvidara de lo sucedido para poder seguir con su vida. “Dejar todo atrás y mirar para adelante” (Hazan, 2014: 194).

Como se comentó en el caso de Judith, David explicitaba que frente a los intentos de describir en la inmediata posguerra lo que le había sucedido, quienes lo oían lo trataban de loco. En la entrevista explicitó,

yo al principio cuando llegue a la Argentina, amigos, todos, quería contar las cosas que me pasaron, pero no me creían. Decían que era un “loco de la guerra”, porque contaba una cosa así en un país donde nunca vieron la guerra, y cuando vi que no lo aceptaban, no lo conté más.

En consecuencia, y dado que se encontraba en un país extranjero en el cual deseaba insertarse, prefirió evitar estas incomodidades y callar sus experiencias. Así, relata acerca de circunstancias en que lo miraban con lástima y compasión, como si estuviera demente. En otras oportunidades sentía que incomodaba a quienes lo acompañaban, por lo cual prefería callar. Sin embargo, recuerda que años más tarde, durante los partidos de truco en las playas de Miramar, donde el calor destapaba los brazos de los turistas y con ellos al tatuaje de David, se suscitaban preguntas por parte del resto de los participantes, aunque éstas fueran rápidamente contestadas según la ocasión⁵².

La sección del libro destinada a Buenos Aires toma como subtítulo “La lucha contra el olvido”, en donde comienza con su arribo en barco al país como un ilegal, razón por la cual fue encarcelado en la cárcel de Devoto⁵³. Dada ya la libertad tanto a él como a su hermano Moshé, se aprecia una subsección llamada “De eso no se habla”. En esta se vuelve a recalcar que por una necesidad de adaptación al nuevo contexto nacional, David prefirió callar su historia.

La sociedad no estaba abierta a escuchar lo que le había pasado y David sentía que cuando contaba algo de lo ocurrido, la gente lo miraba como con temor, tomando distancia. Y lejos de invitarlo a hablar, lo invitaban a callarse incluso muchas veces, convencidos de que lo ayudaban (Hazan, 2014: 225).

⁵² Debo notar que David me comentó que, actualmente, cuando le preguntan por su tatuaje, en muchas ocasiones contesta que se trata de su número de teléfono, lo cual es una respuesta bastante usual entre los sobrevivientes. Esto da cuenta del paso del tiempo y del cambio en el contexto de enunciación del relato: “Me preguntan qué quiere decir ese número, y yo les digo ‘un número de teléfono’. A veces lo digo. Para no estar explicándole a todo el mundo. El que no sabe, no sabe y no sé si pensara que es verdad. Lo preguntan personas de afuera, chicos, jóvenes, no personas que te vienen a escuchar a las charlas. Si te ve un desconocido, lo dejás pasar. No podés estar explicándole a todo el mundo”.

⁵³ Cabe recordar que, como muchos otros, David no tenía los papeles correspondientes para ingresar al país, sumado a que esto estaba particularmente prohibido para los judíos según lo establecía la Circular 11 dictada por el entonces Canciller José María Cantilo.

Resulta pertinente aclarar que con la categoría de “silencio” en este estudio no se hace referencia a un fenómeno absoluto. Como he dicho ya, si bien los sobrevivientes aluden al período que va desde el fin de la guerra hasta la década del 90’ como aquel en el cual “no se hablaba del tema”, se fugaban en las entrevistas comentarios acerca de las reuniones en *Sherit Hapleitá*, en donde se juntaban con otros sobrevivientes y compartían, en cierta medida, sus experiencias. Sin embargo, estos recién se consideraron “testigos plenos” en los años que siguieron en tanto que sus relatos se abrieron por fuera del círculo de quienes habían vivido situaciones similares; es decir, hacia sus nietos y el público en general.

Acerca de este período primario de posguerra, en el libro narra las recurrentes pesadillas en las que, angustiado, se pasaba la noche gritando indescifrables frases que sólo calmaban cuando su esposa Raquel lo tomaba del cuerpo. No fue sino a partir de 1995, año en que David comenzó a dar testimonio sobre su experiencia en los campos, que esos “malos sueños” cesaron definitivamente (Hazan, 2014: 231).

Uno de los motores de este cambio sería aquel deber moral de testimoniar que había expresado ya Eugenia Unger, al cual se alude incluso en términos de “deuda”, en nombre de quienes fallecieron en los campos. Así, “las voces volvían una y otra vez en su memoria hasta que finalmente encontraron su cauce en la garganta de David. Las voces que resonaban en su mente y repetían lo que miles mascullaban con dolor y resignación en su lecho de muerte” (Hazan, 2014: 239).

En este sentido, se aprecian tres acontecimientos puntuales que constituyeron el punto de inflexión en su proceso de dar testimonio, algunos de los cuales pueden ser extrapolados al resto de los sobrevivientes. Para comenzar, si bien en la inmediata posguerra la *Shoá* no era parte de la agenda pública, el primer hecho que comienza a resquebrajar el silencio fue el juicio a Adolf Eichmann, capturado en Argentina en 1960 y ejecutado en Israel en 1962 (Hazan, 2014: 268). Éste implicó la “aparición” de testigos que visibilizaban la planificación y la materialización de la llamada “solución final a la cuestión judía”, los campos de concentración, la deshumanización, el colaboracionismo y la resistencia. El evento operó tanto en términos individuales como colectivos para que David y el resto de los sobrevivientes se convirtieran en informantes claves de una experiencia

que cobraba ya facticidad y presencia en el imaginario social, y donde sus relatos se constituían como la materia prima de un acto legal que comenzaba a abatir al silenciamiento.

El segundo hecho está ligado a la aparición en 1993 de la película ya citada *La lista de Schindler*, a partir de la cual sintió que pasaba de ser un “loco” mirado con temor, para convertirse en una “fuente de conocimientos”: “[s]i antes sus relatos eran una presencia incómoda, David sintió que la difusión de este film lo convirtió en el centro de reuniones y eventos en donde la gente se reunía para escuchar su testimonio” (Hazan, 2014: 247).

Pero su transformación definitiva en testigo legítimo de la *Shoá* tomó como escenario al templo de su propia comunidad. Allí, meses antes de que se difundiera la película, otra sobreviviente había ido a dar una charla en la cual David fue destacado por el rabino. Ésta era la primera vez en que se sentía, ya no desplazado sino visibilizado positivamente. A partir de esta situación, el líder del templo lo invitó a que diera una charla frente al resto de los feligreses el día en que se conmemoraba el arribo de los judíos deportados de Rodas a Auschwitz, ya que este centro religioso mancomunaba a muchos migrantes de la isla. Al terminar de dar su discurso, luego de que desaparecieron los nervios que lo acompañaron durante sus primeras palabras, David se abrazó con su esposa despidiéndose finalmente de aquellas pesadillas que lo habían atormentado por las noches (las cuales mencionaba también Primo Levi): “la angustia y la desazón contenidas habían sido finalmente exorcizadas” (Hazan, 2014: 248).

Quisiera destacar aquí dos elementos: por un lado, la importancia que tuvo para este actor el sentirse oído y constituirse como una fuente de autoridad relevante por “haber estado allí”. Esto fue producto del reconocimiento externo, en donde fue visto por los otros como el protagonista de la historia que de aquí en más comenzaría a relatar en diversos contextos, de la cual sería tanto narrador como personaje. “David sintió que podía hablar y lo que era mejor, lo querían escuchar” (Hazan, 2014: 248).

Por otro lado, y ligado a lo anterior, el concepto de “exorcismo” explicitado en el libro y que es luego retomado unas páginas más adelante, estimula la reflexión acerca de la transformación que podría catalogarse como un “rito de pasaje”. Siguiendo a Víctor Turner (1988), cabe reconocer en David a un neófito que habiendo superado una serie de pruebas se ha constituido como un nuevo ser diferenciado del resto de su comunidad, como una voz

autorizada en este campo. Yendo aún más lejos, el título de esta sección, “El inicio del regreso”, valdría ser pensado como aquel viaje del que el individuo vuelve modificado cual Odiseo en su periplo.

Desde otra perspectiva, la posibilidad de construir un relato implicaba revertir la deshumanización generada durante la experiencia del cautiverio, en donde, como me comentó en su momento Judith, hablar era parte de generar un cambio personal en el que dejaban de ser cosificados para pasar a considerarse como “ciudadanos valiosos”. Ella, dentro de estos hitos “humanizantes”, ubicaba también al primer baño caliente, el aumento de peso, la primera menstruación fuera del campo⁵⁴, entre otros, siendo fundamental la primera vez en que se sintieron escuchados.

Volviendo al caso en cuestión, David diferenciaba su recorrido del que habían atravesado otros sobrevivientes. En las reuniones periódicas realizadas en la Fundación “Memoria del Holocausto”, localizada en el Museo del Holocausto, algunos de ellos compartían sus experiencias, como era su caso, mientras que otros asistían a los eventos limitándose a oír y asentir frente a relatos ajenos. Él adjudicaba estas actitudes al hecho de que muchos no estaban preparados para contar lo que habían vivido pero se sentían acompañados en la expresión de los demás.

Sin embargo, me gustaría complejizar esta postura que supuestamente lo alejaba del resto de los sobrevivientes. En nuestro encuentro, David realizó varias alusiones a un compañero suyo del campo con quien confraternizó y tejió una sólida relación, el cual estuvo fuertemente ligado a su proceso testimonial. Acerca de este proceso comentó oralmente,

Empezamos a ir a hablar, a contar. Empezaron a venir alumnos de varias escuelas que querían saber qué sucedía. Primero los hacíamos pasar al museo, daban una recorrida con el guía, y después de esto íbamos nosotros, y un sobreviviente les contaba su historia. Y así empezamos poco a poco. Y recién empecé a hablar, después de 50 años. Está claro que muchas cosas tengo olvidadas completamente. Pero tengo algo que me hizo recordar. Yo ahora hace poco, cuando estuvimos en España, allá encontré a un historiador italiano que es especialista en Shoá, entonces le pregunté si conocía a tal persona que era un sobreviviente que estuvo conmigo en el campo, que éramos amigos. Me dice: “sí pero murió hace 25

⁵⁴ Acerca de esta cuestión, varios sobrevivientes me habían comentado que existía un mito ligado a la menstruación de las muchachas en los campos. Se creía que los nazis agregaban dentro de las sopas que les daban a las prisioneras, una suerte de medicamento que las volvía infértiles. Sin embargo, al salir de los campos y recuperar su menstruación entendían que esto había sido desembocado por la falta de nutrientes y el consiguiente descenso de peso.

años, pero escribió un libro hace 50 años”. Entonces yo me dediqué a buscar el libro, empecé a juntar redes para conseguirlo y lo conseguí. Empecé a leer y veo que dentro del libro me nombra a mí en varias oportunidades, y las cosas que yo hacía en aquel entonces y yo las tenía completamente olvidadas. Alguna que otra recordaba, pero la mayoría no. Es decir que pude rehacer mi pasado a través de este libro que era de un italiano, un hombre de 50 años, yo tenía 18, éramos como padre e hijo, él me aconsejaba mucho las cosas que tenía que hacer, pero yo lo salvé a él. Él estaba en enfermería, muy enfermo, lo operaron de una rodilla sin anestesia. Estaba desesperado. Ahí nos conocimos y yo empecé a ayudarlo, cuando estaba en condiciones lo ayudaba, le hacía una especie de té caliente, yo había conseguido una bolsita de té, y lo ayudaba, le iba dando, y empezó a mejorar e hicimos buena relación hasta el final. Y él escribió su libro, su historia, que no tiene nada que ver con la mía, pero cada tanto me va nombrando a mí, las cosas que yo hacía, y a través de este libro me entere de muchas cosas.

Aquí el protagonista enuncia cómo su propio relato fue nutriéndose de una narración ajena, lo cual no hace más que acercarlo a lo vivido por los demás integrantes del colectivo y en este sentido ilustrar el carácter social del silenciamiento primero y del habla después. En otras palabras, tanto David, al reconstruir anécdotas propias en función de la lectura de las memorias de su compañero del campo, como los sobrevivientes que se identificaban con quienes sí estaban preparados para hablar en la Fundación, dan cuenta de un proceso de callar-recordar-testimoniar que puede ser entendido en términos sociales. Es así que se establece una red entre los propios sobrevivientes que apela a la reconstrucción de sus memorias y la resignificación de la experiencia genocida. Este último punto será retomado en el próximo capítulo en donde se abordará una experiencia de campo realizada con un sobreviviente en el marco de un proyecto institucional.

A modo de resumen, a lo largo de esta sección se ha descrito un escenario cuyas variables políticas, sociales e ideológicas, entre otras, contribuyeron con el silenciamiento de los sobrevivientes de la *Shoá*. Sin embargo, se ha explicitado también cómo luego de que transcurrieran casi 50 años y se modificaran tales condiciones, esta temática pasó a tener un lugar dentro de la agenda pública con una consecuente proliferación de testimonios. Esto posicionó a tales agentes como testigos legítimos de la experiencia de la que habían sido protagonistas. Para ilustrar tal fenómeno, se proveyeron tres historias que recalcaron las complejidades de un relato que no siempre encontró a quien dirigirse pero que hoy en día se visibiliza, mayormente, bajo diferentes formatos, sean estos orales o escritos. En el siguiente apartado se ilustrará cómo se estructuran nuevos dispositivos

identitarios en un contexto en el cual son pocos ya los sobrevivientes directos de esta experiencia.

CAPÍTULO IV

EL “PROYECTO APRENDIZ” Y LOS “NUEVOS SOBREVIVIENTES DEL HOLOCAUSTO

Todo aquel que oye a un testigo se convierte en testigo

Elie Wiesel

Dada la coyuntura actual en la cual la mayoría de las víctimas del Holocausto han perecido, se vuelve necesario analizar las diversas estrategias étnicas, religiosas, políticas y culturales que desarrolla la “comunidad judeo-argentina” para la preservación y la transmisión de esa memoria.

De las distintas propuestas posibles, aquí daré cuenta de una en particular, ya que de ella he sido participe en el año 2014. Esta experiencia fue realizada en el marco de un proyecto organizado por la institución Generaciones de la *Shoá*, en el cual se pretende establecer un vínculo personal entre sobrevivientes del Holocausto judío y jóvenes voluntarios. A continuación expondré las principales características de esta institución y describiré en qué consiste la experiencia realizada.

Como he planteado en el segundo capítulo de esta tesis, Generaciones de la *Shoá* es una asociación civil que congrega en nuestro país a sobrevivientes, hijos, nietos y demás personas que, por distintos motivos, tengan algún tipo de interés en la temática del Holocausto. Ésta comparte su sede con su antecesora, *Sherit Hapleitá*, la cual fue fundada en la década de 1950 con el objetivo de reunir, de manera exclusiva, a los sobrevivientes judíos de la persecución nazi en la Argentina. Tanto *Sherit Hapleitá* como Generaciones de la *Shoá* representan actualmente espacios de referencia para los sobrevivientes en la medida en que allí se realizan diversas actividades sociales y comunitarias ligadas al Holocausto.

Una de las prácticas que se desarrollan Generaciones de la *Shoá* es el “Proyecto Aprendiz”. Ésta es una propuesta destinada a jóvenes de entre 20 y 35 años y tiene como fin, según plantean sus creadoras, “mantener y transmitir la memoria de la *Shoá*”. A lo largo del mismo, cada joven que se inscribe o “aprendiz”, como será denominado en este marco, es “emparejado” con un sobreviviente, quien será su “maestro” y luego de varias

capacitaciones y reuniones se comprometerá a ser el vocero de su experiencia en las décadas futuras.

Cabe aclarar que los aprendices que se inscriben no deben ser necesariamente judíos, sino que la propuesta se encuentra abierta a toda la población más allá de la adscripción religiosa. Sin embargo, por el momento, la mayor cantidad de voluntarios pertenecen a esta colectividad, lo cual podría adjudicarse a la pequeña estructura de la institución Generaciones de la *Shoá* y al alcance que tienen los círculos sociales en que ésta se difunde.

En mi primera visita al establecimiento conocí al, en aquel entonces, Director Ejecutivo de Generaciones de la *Shoá* y de *Sherit Hapleitá*. Conversé reiteradas veces con él y en una de esas oportunidades me comentó acerca del Proyecto Aprendiz. Le pedí que me avisara cuando se abriera el siguiente grupo de aprendices, ya que éste se realiza una o dos veces al año y tiene una duración de cuatro meses. Esto sucedería finalmente en mayo del 2014 y la experiencia vivida en aquel contexto es el objeto de la presente investigación.

4.1. El proyecto como propuesta vivencial de aprendizaje

En el año 2008 fallecieron cinco sobrevivientes de la *Shoá* en una misma semana. Éste fue el “mito fundacional” del Proyecto Aprendiz, el cual se materializó finalmente en el 2010, impulsado por el cuestionamiento de los representantes de Generaciones de la *Shoá*: ¿qué pasará cuando no haya más sobrevivientes?⁵⁵ Es así que surgió esta propuesta que en un principio se realizaba dos veces al año, pero con el correr del tiempo debió espaciarse dado que para los anteriores era cada vez más difícil movilizarse y ser parte de actividades de este tipo, sumado a que algunos fueron pereciendo y se debió comenzar a

⁵⁵ Clément Chéroux retoma a Jann Assmann y Arno Gisinger para diferenciar una “memoria comunicativa” de otra “memoria cultural”. La primera tiene la cualidad de ser directa, es decir, es transmitida por los testigos que han vivenciado los fenómenos a recordar, los sobrevivientes en el caso en cuestión. Es por ello que resulta sumamente rica pero al mismo tiempo de corta duración (al acompañar el tiempo de vida de quienes atravesaron tales hechos). En consecuencia, tiende a transmutar hacia el segundo tipo de memoria, al tomar como soporte a diferentes disciplinas culturales como lo son la fotografía, la literatura, el cine, entre otros. En esta misma línea, el autor comenta: “En general, cuarenta años después de los acontecimientos importantes, la sociedad empieza a tomar conciencia de la inminente desaparición de los testigos de la historia, pero asimismo de la consecuente pérdida de la memoria comunicativa de la cual éstos son detentadores. La reacción natural consiste entonces en movilizar el conjunto de medios disponibles para conservar y prolongar esta memoria comunicativa. Asumida por la sociedad, la memoria comunicativa cambia entonces de estatus, deviene cultural” (Chéroux, 2007: 221)

“repetir” a los maestros participantes. Es por ello que actualmente se lleva adelante un proyecto por ciclo lectivo.

En cuanto a la organización del mismo, ésta se componía de dos directoras generales, dos coordinadoras de sobrevivientes que se contactaban con ellos, capacitadores y un coordinador general, todos ellos integrantes de Generaciones de la Shoá. Además existía otra figura dentro del proyecto, la de los tutores. Éstos eran ex participantes que voluntariamente se ofrecían para ayudar y darles sostén a los aprendices en curso, por lo que cada día de aprendiz y maestro tenía asignado a un tutor.

Por otra parte, al indagar sobre las categorías nativas que allí se utilizan, el ex Director Ejecutivo de Generaciones de la Shoá me comentó que,

el nombre del proyecto fue producto de muchas discusiones, como se hace en estos casos. Entre las diferentes ideas, la del “aprendiz” fue muy aceptada. El trasfondo nos convenció aún más, al evocar a la forma de transmisión de los oficios en la Edad Media en la cual el aprendiz debía trabajar junto al maestro durante mucho tiempo y se convertiría en maestro cuando pudiera hacer su “obra maestra”. Esto consistía en poder replicar la obra del maestro. Si bien obviamente no pedimos al aprendiz que se convierta en su maestro, lo que le pedimos es que se convierta en su “portavoz”, es decir, que pueda evocar a la persona además de su historia (Izrael, 2013).

Esta explicación ilustra la importancia que tenía el carácter experiencial en el proceso de aprendizaje, en donde, desde la institución misma se establecía una analogía entre un oficio y el atestiguar⁵⁶. En consecuencia, aquella circulación de saberes culminaría con la posibilidad de que el aprendiz tomara la labor (aunque no así el lugar) de su maestro.

En términos generales, el proyecto se dividía en dos etapas: una de preparación y formación de los aprendices y la otra de encuentros entre ellos y los maestros. La primera instancia constaba de cinco reuniones, entre las cuales se distinguían la introducción al proyecto, la presentación del equipo y de los tutores, las actividades de integración y trabajo grupal, las capacitaciones teóricas acerca de antisemitismo, nazismo, Segunda Guerra Mundial, entre otros. En esta etapa, quienes interactuaban eran los aprendices entre sí junto con los coordinadores del proyecto.

⁵⁶ Cabe recordar aquí lo explicitado en el capítulo sobre el silencio, en donde se mencionó que muchos de los sobrevivientes asumieron el dar testimonio como una responsabilidad por aquellos que no tuvieron su misma suerte.

Luego se inauguraría una segunda instancia, al conocerse finalmente los jóvenes y los sobrevivientes, en la llamada “reunión de emparejamiento”, la cual describiré posteriormente. Cada uno de los “aprendices” es “emparejado” con un sobreviviente, quien recibe el nombre de “maestro”. La asignación del aprendiz, dependiendo del caso, es o bien producto del azar o bien en función de alguna característica o requerimiento del maestro. Por ejemplo, en mi grupo se unió a una joven que estudiaba artes con un sobreviviente artista. A partir de aquí, se sucederían las reuniones individuales entre cada aprendiz y su maestro, las cuales serían pactadas entre ellos de manera autónoma, debiendo cumplir un mínimo de ocho horas de interacción. Seguiría una nueva cita general entre aprendices y coordinadores a modo de “revisión de la experiencia e intercambio a mitad de camino”. Luego, un nuevo encuentro entre estos mismos sujetos como “anticipación del cierre”, donde se explicitaría el protocolo de la puesta en escena final del proyecto. Por último, se daría el acto de graduación.

A lo largo de los primeros encuentros de capacitación fuimos conociéndonos con el resto de los aprendices. Algunos de ellos ya se conocían porque habían compartido un viaje grupal por Europa del Este financiado por una institución que busca, entre otras, fortalecer el sentimiento de pertenencia de jóvenes de la comunidad judía. Resulta interesante destacar que mi “generación”, es decir, aquellos que participamos de la octava versión del proyecto, fuimos los primeros en tener una actividad de integración ya que ésta había sido una sugerencia de los participantes anteriores al finalizar su proceso. Estos últimos habían comentado que era necesario fomentar una mayor mancomunidad entre los propios jóvenes, lo cual en nuestro caso se materializaría en un evento específico que será explicado posteriormente ligado a mi maestro.

Al comienzo las reuniones semanales eran expositivas, donde fuimos instruidos por los organizadores del proyecto en las temáticas ya comentadas. Cuando nos preguntaban si sabíamos de tal o cual tópico, en la mayoría de los casos respondíamos afirmativamente, por lo que éstas tuvieron, por decirlo de algún modo, una función de repaso más que de instrucción “original”. Si bien yo participaba por voluntad propia, me resultaba en algunos casos reiterativo volver a abordar estos temas sobre los que tantas veces había oído hablar. Además, por el hecho de no conocer a ninguno de los otros aprendices, me sentía una

participante “liminal”, poco integrada, que vivía tales explicaciones de manera redundante dado que no advertía que me aportaran nuevos conocimientos⁵⁷.

Los encuentros, obligatorios para los aprendices, tenían lugar en el departamento en el que se localizaban Generaciones de la *Shoá* y *Sherit Hapleitá*. Allí nos sentábamos en un medio círculo frente a la pantalla en la que se visualizaba la exposición del día. En muchas ocasiones teníamos que interrumpir la capacitación para agregarle una bolsa de hielo al proyector, a causa de que se recalentaba con facilidad e impedía el buen desarrollo de la presentación⁵⁸.

Una vez transcurridas estas reuniones, llegaría el momento de conocer a nuestros maestros. Esto sucedería un domingo de junio, a diferencia de los jueves en los que ocurrían las sesiones de formación. Podíamos invitar a nuestros familiares y amigos puesto que éste era un evento de mayor envergadura, siendo éste y el acto de cierre los dos momentos públicos del proyecto. Sin embargo, decidí ir sola pensando en que para mí era una de las tantas instancias de investigación ligadas a mi tesis de licenciatura, en las cuales estaba acostumbrada a desenvolverme de esta manera. Pero ese estado estoico comenzó a cambiar a medida que me acercaba a la institución. Mientras viajaba a la llamada “reunión de emparejamiento” comprendí que allí ocurriría una transformación, un viraje práctico en lo que hasta ese entonces venía sucediendo en términos teóricos: cada uno de nosotros iba a conocer a aquella persona con la que se comprometería a atestiguar, no sólo en función de su experiencia relativa al Holocausto sino también en cuanto a todo lo que ella había sido antes, durante y después de él.

Frente a la ansiedad del momento, tenía la impresión de que no me tocaría estar con una persona tatuada, pero entendía que quizás esa era una oportunidad para abordar el proyecto desde un lugar distinto⁵⁹. No me importaba si se trataba de un hombre o de una mujer, sólo esperaba que fuera alguien con quien pudiera conversar. Para ese entonces, desbordaba del entusiasmo.

⁵⁷ A esto se le sumaba que todos los jueves debía irme apresuradamente a otro sitio al finalizar las reuniones, por lo que mi mente estaba tan pendiente del dictado de los cursos como del reloj.

⁵⁸ Recordemos que las instituciones se financian por la colaboración de los voluntarios y socios y por la venta de los Cuadernos de la *Shoá* (junto con los avisos publicitarios que allí aparecen).

⁵⁹ Cabe destacar que en aquella instancia mi tesis estaba focalizada en trabajar con sobrevivientes marcados numéricamente durante el Holocausto. Es en este sentido que el encontrarme expectante a que mi maestro estuviera tatuado y, al mismo tiempo, percibir el alivio del caso contrario, evidenciaba las contradicciones que implicaban para mí ser partícipe de una experiencia compleja que me interpelaba como nativa y como investigadora.

A medida que iba llegando al sitio del encuentro, mi temblor aumentaba exponencialmente; desde hacía una hora que estaba viajando luego de salir de trabajar, transpirando cada vez más, pensando en que tendría que presentarme frente a mucha gente y que estaba llegando tarde. Al mismo tiempo, reflexionaba sobre las diversas formas en que se construye la memoria ya sea en términos individuales o colectivos, focalizándome y preguntándome cuáles eran los matices particulares que se proponían desde la institución.

Pensaba también en los nervios que debían tener ellos, los sobrevivientes. En las capacitaciones nos habían remarcado que no todos nuestros maestros habían participado de ediciones anteriores del Proyecto Aprendiz y que incluso algunos no estaban acostumbrados a dar testimonio por fuera de su núcleo cercano. Con lo cual, según los organizadores existía entre estos últimos cierta inquietud sobre por qué un joven elegiría prepararse, inmiscuirse, establecer un contrato, escuchar una historia de alguien que no forma parte de su propia familia. Esto me hacía creer que quizás ellos estarían más expectantes que nosotros, quienes veníamos reuniéndonos desde hacía tiempo. ¿Se conocerían entre sí? ¿Tendrían hijos o nietos o seríamos la primera figura de corta edad que han tenido como interlocutores? Lo visualizaba y se me ponía la piel de gallina por cómo este proyecto interpelaba mi identidad, en función de mi historia y de mi familia. Finalmente llegué a Generaciones. Era momento de conocer a mi maestro.

4.2. Formando una pareja

La sala estaba llena. Aquel sitio en donde comúnmente teníamos las charlas teóricas se encontraba repleto de familiares, amigos, ex participantes del proyecto e integrantes de la institución. Todos ellos se ubicaban en una hilera de sillas detrás de la ronda en la que nos sentamos, alternadamente, un joven y un sobreviviente, sin saber quién se emparejaría con quién. Nosotros debíamos llevar comida para compartir al finalizar la ceremonia propiamente dicha, por lo que también había de costado una mesa rectangular con bebidas y alimentos.

Aida: Llegó el momento de que cada uno de los aprendices se conozca con su maestro. La primera pareja es la de Estefanía y Salomón, que no van a tener que moverse mucho porque Salomón está, justamente, sentado al lado de Estefanía.

E inmediatamente Salomón empezó a hablarme sin parar, de sus condecoraciones y de un tal Foro Internacional de Bioética. No callaba siquiera cuando los coordinadores pedían silencio. De hecho, tuvo que acercarse el Director Ejecutivo, ponerle la mano sobre el hombro a Salomón, para que recién allí él dejara de conversar conmigo. Acompañada de la risa de toda la audiencia y mirándome de reojo, otra de las organizadoras del proyecto agregó sarcásticamente: “Se ve que algunos no van a necesitar mucho tiempo para entrar en confianza”.

Luego se conocería el resto de las parejas y con ello se daría por finalizado el acto, por lo que cada uno continuaría dialogando con su recientemente nombrado maestro. Rápidamente me presentaron a mi tutor, quien me confesó que él había pedido explícitamente trabajar con “la antropóloga”.

Salomón era un sobreviviente habituado a ofrecer su testimonio y ya había participado en dos ediciones anteriores del Proyecto Aprendiz, es decir que yo era su tercera aprendiz. La primera que tuvo, Gabriela, llegó a convertirse en Directora Ejecutiva del Museo de la *Shoá* en Buenos Aires, por lo que cuando nos levantamos de aquel semicírculo, Salomón no tuvo mejor idea que decirle a una de las mujeres que trabajaba en el equipo y que había sido mi profesora de Historia en el colegio secundario: “ella va a ser mi próxima Grace”, aunque yo aún no entendía que implicaba esto. Luego de esta conversación me presentó a su mujer, a quien le comentó: “ella es Estefanía, nuestra nueva amiga”. Esto me entusiasmaba porque daba cuenta de una buena predisposición de su parte hacia el proyecto, en términos generales, y frente al lazo que ya estábamos forjando, particularmente.

Rápidamente me encomendó una tarea: me dijo que la forma en que arreglaríamos nuestro próximo encuentro sería a partir de un mail que él me enviaría que, por lo que comentó, era el mismo que le había enviado a sus aprendices anteriores. Cuando lo terminara de leer, debía crear un cuestionario con preguntas que me hubiesen quedado sin responder, para que la siguiente vez que nos viéramos él me las pudiera contestar. “Sobre guetos y campos podés leer de un libro; nosotros vamos a hacer otra cosa”, me informó. Su manera de hablar se asemejaba a la de un docente al impartir una clase, lo que me

despertaba cierta incomodidad porque yo parecía ser una alumna más, pero al mismo tiempo me generaba agrado, ya que se lo notaba metódico, comprometido con el proyecto.

Entonces comencé a intuir que quizás la asignación de parejas no respondía a la acción del azar como nos habían dicho los organizadores, o al menos no para todos. El temor de que no me asignaran a un sobreviviente tatuado quedó absolutamente desestimado ante la presencia de una persona quien no solamente había vivido tal vivencia, sino que incluso había sido víctima de experimentos médicos. Y por más perverso que sonara, tal particularidad me resultaba sumamente intrigante.

La ceremonia fue filmada por un equipo que se encontraba realizando un documental sobre el Monumento a la Shoá, que hasta ese entonces no se había erigido⁶⁰. Ellos nos consultaron a Salomón y a mí si nos podrían filmar en algunas de nuestras reuniones, frente a los cual ambos accedimos, así como también se lo habían preguntado a otras parejas⁶¹.

Como se iba haciendo tarde, me ofrecí a llevar a Salomón y a su mujer en mi auto hasta su casa en Villa Pueyrredón. En aquel entonces él sufría de una disfunción cardiovascular por lo que al salir del edificio debíamos frenar cada dos pasos para evitar cualquier tipo de alteración de su ritmo cardíaco. Lo interesante era que siendo él mismo un médico especialista en corazón, alardeaba, sarcásticamente, que era el único con una academia particular: su propio cuerpo.

En cuanto a mi corporalidad, luego de un viaje en auto en el que nuevamente no dejé de hablar ni un segundo contándome sobre su familia, sus oficios, entre otros tópicos, me encontré absolutamente agotada, con un fuerte dolor de espalda, con una sensación muy similar a aquella que había sentido luego de mi primera entrevista con Eugenia, donde se mezclaban los nervios de una situación a la que no estaba acostumbrada con el cargado contenido de lo que estaba oyendo. En ambas situaciones la felicidad interactuaba con la tensión muscular, producto de una intensidad que fue, cuánto menos, aumentando con el correr de los encuentros.

4.3. El proceso de aprendizaje

⁶⁰ La obra ubicada en la llamada Plaza de la Shoá dentro de la Capital Federal argentina fue finalizada un año después, en el 2015.

⁶¹ El documental fue llamado Monumento. La Humanidad Detrás del Concreto (2016) y dirigido por Fernando Díaz.

Si bien no fueron muchas mis visitas a Salomón, llegaron a cubrir las ocho horas mínimas requeridas para la realización del proyecto. Desde el momento en que me subía al tren para llegar a su casa, emprendía una suerte de viaje antropológico. Mi actor principal, con su particular forma de hablar, de moverse, de ver el mundo y de entablar relaciones sociales era parte de aquel universo a descubrir.

En una primera instancia, medialunas de por medio que yo había comprado en una panadería circundante, estuve ocho horas en la casa de Salomón y “Chiquita”, como solía llamar a su esposa. “No te hubieses molestado”, insistía, dado que ninguno de ellos dos podía comer mucho azúcar por sus problemas de salud, pero a medida que avanzaba la jornada iba cediendo, alternando el dulce de leche y la crema pastelera con el medicamento correspondiente para compensar el desequilibrio. El living, la cocina, el cuarto, eran los espacios en los cuales nuestras charlas transcurrían. Incluso el pasillo que conectaba la puerta de ingreso del edificio con su departamento era un sitio fértil para conversar con él. Allí se repetía la secuencia de caminar dos pasos y frenar otro tanto, si bien él aseguraba que se encontraba en un mejor estado físico respecto a nuestro encuentro anterior.

En todo momento se mostraba bien predispuesto, irónico y abierto a hablar sobre cualquier tema. Casi sin respirar, alternaba infinidad de datos sobre historia judía: imperios, movimientos sionistas, ataques antisemitas, flujos migratorios, tradiciones, mitos, acompañados de un sinfín de palabras en hebreo, fechas y estadísticas alusivas. Sin embargo, siendo fiel a lo que me había comentado en la reunión de emparejamiento, fueron muy pocas las alusiones a su propio paso por los campos nazis. Para ello tuve que acudir a otro tipo de fuente, como lo fue una nota periodística del año 2010 del Diario Perfil que él mismo me había enviado por mail. Esta nota también que les había mandado a sus aprendices anteriores servía para ofrecer, según decía, un resumen de la información básica sobre su vida para así ahorrarnos el tiempo que podríamos usar para hablar de otras cosas. En la nota se explicitaba que luego de expropiar la fábrica de calzado de su padre, los nazis obligaron a Salomón y a su familia a reasentarse en un gueto en Bendzin, Alemania. De allí fue trasladado el 23 de Junio de 1943 al campo de exterminio Birkenau, donde fue

seleccionado junto con otros diez niños, no para trabajar ni para ser asesinado sino para la experimentación médica⁶².

Este grupo⁶³ debió caminar hasta Auschwitz donde fueron tatuados y despojados de sus ropas y cabellos. Posteriormente fueron llevados a otro campo, Sachsenhausen, en el cual Salomón fue “re-catalogado” bajo un nuevo número. Allí permanecieron en uno de los bloques del hospital, hasta que dos meses más tarde y luego de realizarles una serie de estudios, fueron inyectados con una sustancia, según les correspondiera por sondas gástricas o rectales, por vía intravenosa (como fue su caso), e incluso a través de punciones en el hígado.

En la mañana siguiente, todos se levantaron descompuestos: habían sido inoculados con el virus de la hepatitis con el fin de realizar con ellos experimentos⁶⁴. Sin embargo, estas dolencias fueron paliadas gracias a los medicamentos suministrados por presos noruegos y rusos que se encontraban allí trabajando y a quienes Salomón reconoció posteriormente como sus “salvadores”. Meses después logró reencontrarse por unos días con su padre a quien intentó enfermar, en vano, con la ayuda de aquellos, para que los nazis no se lo llevaran al campo de concentración Buchenwald⁶⁵.

Al acercarse el fin del régimen en el 45’, fue expulsado con sus compañeros para realizar las ya mencionadas marchas de la muerte; en el 47’, desde Paraguay, logró ingresar a la Argentina donde conoció a su mujer y con quien tuvo dos hijos.

⁶² Durante el Holocausto se llevaron adelante una serie de experimentos médicos sobre los prisioneros de los campos de concentración con diversos objetivos, entre los cuales se incluían la investigación sobre enfermedades congénitas, la búsqueda de tratamientos a padecimientos de alta frecuencia entre militares alemanes, el desarrollo de productos farmacéuticos y el análisis que supuestamente determinaba cuánto podía soportar cada grupo étnico a las diferentes patologías para justificar la superioridad de la llamada “raza aria”, etc.

⁶³ Salomón utilizaba la categoría de “grupito nuestro” para referirse a los niños elegidos por Mengele, también conocido como el “ángel de la muerte”, para la realización de experimentos médicos, con quienes se reencontró en Alemania en el acto de conmemoración por los 50 años de la liberación de Auschwitz, en Mayo de 1995. Respecto a esta experiencia, me comentó, con ironía, que eran dos los pasajes que se enviaron para cada uno de los 2.500 sobrevivientes que allí asistirían porque “un viejo siempre necesita a alguien para que le sostenga la mano”. Ver Posner y Ware [1986] (2005).

⁶⁴ Si bien el tópico de la experimentación médica era, cuanto menos, interesante desde mi perspectiva, Salomón no se detenía en estos “detalles anecdóticos” de su vida personal ya que, como comenté previamente, prefería orientarse hacia otros temas de discusión ligados a la historia y a la política en términos generales.

⁶⁵ Acerca del devenir de su progenitor, Salomón comenta: “Sobrevivió a la guerra y falleció por una gangrena luego de que le explotara una mina mientras se bañaba en un lago. No fue un accidente, se lo buscó. Ni mi madre ni mi padre se fueron nunca. Están desaparecidos, están ahí. ¿Dónde? No lo sé.” (Dorby, 2010)

Salomón aludió en varias oportunidades al hecho de que su esposa no fuera una sobreviviente de la Shoá: “sólo uno de los dos come del plato Auschwitz”, me decía metafóricamente. Incluso, luego de preguntarme por mi familia llegó a expresar: “tu abuelo tuvo la suerte de no casarse con una sobreviviente”, ya que destacaba la importancia de dejar atrás al pasado, siendo la Shoá parte de él, para así poder proyectarse hacia el futuro, tanto en el caso de la pareja como en el de sus amistades. Cabe recordar que el artículo del Diario Perfil fue titulado “Superó los experimentos nazis. ‘El que vive en el ayer, muere’”.

Es imposible, aquí, no hacer alusión a los imponderables de la vida cotidiana que plantea Malinowski en su clásico *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1922), en tanto sutilezas que no pueden ser analizadas por el antropólogo exclusivamente en función del discurso de los nativos. Si bien Salomón comparaba a las organizaciones de sobrevivientes con un “cementerio de Auschwitz”, fue gracias a una de ellas que nos conocimos, siendo la nuestra su tercera vivencia como maestro. Además, todo su relato estaba empapado, entre ironías y sarcasmos, de hechos históricos que contextualizaban sus anécdotas personales y nutrían la experiencia de aprendizaje. Por ello considero que aquel principio que regía su vida de “vivir en tiempo presente” se relacionaba con una personalidad que, lejos de ser nostálgica o melancólica, apelaba a un individuo que pretende reinventarse, viendo en las nuevas generaciones una luz de esperanza colectiva.

Finalmente, para resumir nuestra relación como maestro y aprendiz, traigo a colación un fragmento de mi bitácora:

Salomón es mi maestro. Nació en 1927 en Alta Silesia, cerca de Alemania. Él me adoptó como amiga, confidente y aprendiz en el mismo momento en que nos acomodamos en la reunión de emparejamiento, y nos dimos cuenta que, sin saberlo, estábamos sentados uno al lado del otro. Desde el comienzo me habló como si lo nuestro fuera una relación que ya había sido construida hace tiempo. Quizás él pensó en toda su experiencia como maestro dentro del Proyecto Aprendiz como un continuum, por lo que yo, siendo la tercera de sus aprendices, era como la hija menor, aquella que recibe el terreno ya aceitado por sus hermanos mayores, con quien hay otro tipo de confianza.

Salomón no para de hablarme, aún cuando se pide silencio. A él ya le han dicho suficientes veces qué es lo que tenía que hacer. Ahora, Salomón vive como él lo desea. No repara en decoros protocolares. Él es, genuinamente, un ser amoroso, sensible, y por sobre todo humano. Humano en su deseo de perpetuar a la humanidad. Salomón es médico y elige constantemente la vida.

Sus aprendices somos esa continuidad y por eso encuentra tan relevante el rol del aprendizaje. Salomón no espera ni un segundo para decir lo que piensa. Y en eso, visualiza a su mujer, “Chiquita”, y se encuentra con el amor en primera persona. Salomón elige la vida y

ve en su esposa a aquella novia que día a día le recuerda que el amor se vive en presente y no es pasado.

Salomón prefiere mirar siempre para adelante y defiende con uñas, dientes, y algún que otro órgano, a su familia, concretización, según dice, de su lucha constante.

Salomón me conversa y me conserva a su lado por muchas horas. Me dedica una cena de despedida antes de que yo parta hacia Israel por unos días. Salomón se detiene en todos los temas que yo creí que nunca hablaría con un sobreviviente: política, arte, Argentina, sexo, muerte, amistades y proyectos.

Me di cuenta que en muy poco tiempo llegué a quererlo mucho.

4.4. El ritual de los aprendices aprendidos

Al momento de producirse la reunión de finalización del proyecto, cada uno de los aprendices ingresaba al salón donde se llevaría a cabo la ceremonia de cierre denotando una clara “soltura” en sus cuerpos. Si bien se trataba del mismo espacio físico donde se había realizado la reunión de emparejamiento, aquellos nervios iniciales se habían disipado; luego de haber atravesado el proceso completo de “aprendizaje”, es decir, de haber conocido a nuestros maestros interactuado con ellos en su entorno, intercambiado relatos y compartido vivencias, se percibía en esa misma locación un ambiente radicalmente más distendido que aquel que imperaba cuatro meses atrás. Pasamos de ser un grupo de ansiosos aprendices a la espera de reconocernos con nuestros respectivos sobrevivientes, para convertirnos en trece díadas internamente arraigadas.

A medida que cada uno iba llegando se saludaba con aquellos que encontraba en su andar. Se percibía una clara transformación: pronto atravesaríamos un cambio de estado en el que nos convertiríamos, formalmente, en “aprendices aprendidos” y con ello daríamos fin al proyecto. Incluso, antes de que comenzara la ceremonia de cierre propiamente dicha, podía verse a los maestros presentando familiares a sus aprendices y viceversa, ya que en muchos casos habían concurrido parientes con quienes no se habían conocido. La sala de la institución se encontraba dispuesta de la misma forma que en la reunión de emparejamiento: un semicírculo de maestros y aprendices; detrás y de costado, sillas para el resto del público, integrado por tutores, ex participantes, familiares y conocidos de los anteriores. Muchos se paraban formando pequeñas rondas: “este es mi nieto”, “ella es una

amiga de toda la vida”, se escuchaba. Yo, sin embargo, decidí sentarme rápidamente en el lugar donde me habían dispuesto.

Al ir tomando asiento, se observaban músculos más relajados y posturas menos tiesas, lo cual podría interpretarse en función de la familiaridad que imperaba en aquel contexto. Cada uno de los aprendices estaba sentado al lado de su maestro y a medida que nos fueran llamando, debíamos realizar dos actos para consumir nuestro pasaje por el proyecto. En primer lugar, se realizaba un acto de reciprocidad material, donde los aprendices debíamos darles a nuestros maestros un regalo que habíamos pensado para ellos y estos últimos nos otorgaban unas palabras de agradecimiento que por lo general traían escritas de antemano⁶⁶. En segundo lugar y luego de darse tal intercambio, cada día firmaba un contrato en el cual el aprendiz se comprometía a ser el portavoz de su maestro en generaciones futuras. De esta manera, quedaría explicitado el cambio de estado que sufrimos los aprendices (y, por qué no, también los maestros): habríamos pasado de aprendices a “aprendices graduados” o, como se lo cataloga dentro de la institución, “aprendices aprendidos”.

Desde la perspectiva turneriana, la vida social misma debe ser comprendida bajo el lema del constante cambio y las continuas transiciones: como dirá Rodrigo Díaz Cruz,

para el antropólogo escocés el fluir mismo de la vida, sus procesos sociales constitutivos, desgarradores a veces, no carentes de horror y desazón, son esencialmente transicionales: aspiran a alterar, modificar y transformar nuestras formas de existencia (Díaz Cruz, 1997: 7).

Es en este sentido que los encuentros de emparejamiento y de finalización del proyecto pueden ser catalogados como rituales de pasaje, en la medida en que suponen prácticas regladas que se reiteran habilitando un cambio en su condición estable o recurrente culturalmente reconocida (Turner, 1988: 101): así se perciben las transformaciones de joven voluntario a aprendiz y de aprendiz a aprendiz aprendido, respectivamente. Así, el “pasajero” que se “reagrega” al culminar su paso ya no es el mismo que aquel que embarcó el viaje. No se trata sólo de adquirir nuevas obligaciones o

⁶⁶ Para profundizar el tópico de la reciprocidad y los dones, ver el ya clásico Marcel Mauss (1991) [1925].

derechos, sino también de experimentar un momento de polaridad interna que conduce al conocimiento del yo, del nosotros y del otro.

Siguiendo esta misma línea, reconozco dos claros objetivos en lo que al proyecto respecta. En primer lugar se pretende establecer entre los “neófitos”, es decir, entre los aprendices y aprendizas, un contexto mancomunado o de “*communitas*”, al alentar la construcción de una identidad de grupo en tanto “octava generación de aprendices”, generando lazos de reciprocidad internos. Esto se observaba en las reuniones iniciales, en las que los participantes debían presentarse y llevar a cabo distintas actividades “de integración”, como he comentado anteriormente. De hecho, estos lazos fueron los que se evidenciaron al momento de enterarse los aprendices que Salomón, mi maestro, había fallecido, ya que varios de ellos se comunicaron conmigo e incluso me acompañaron a su velorio.

El segundo objetivo radica en la homologación de los aprendices en cuanto a sus saberes: la introducción teórica a través de las capacitaciones dictadas en la institución implica la nivelación, en cierto punto, de los conocimientos que “traen” los aprendices acerca del Holocausto. Más allá de lo que supiera cada uno sobre la temática, todos debíamos asistir de manera obligatoria a las capacitaciones. Esta norma fusiona ambos objetivos, ya que la continuidad de las reuniones, en las que se discuten temas que podrían potencialmente ser abordados por los sobrevivientes, fomentaba la construcción de una red de aprendices que compartían sus dudas, inquietudes y proyecciones respecto de la experiencia en general. Esto se acentuaba durante la segunda etapa del proyecto en la reunión entre aprendices y coordinadores que se denominaba “Revisión de la experiencia, intercambio a mitad de camino”, en la que se compartía el modo en que cada uno estaba llevando a cabo sus encuentros con sus respectivos maestros. Es en este sentido que la puesta en común colaboraba tanto con la homologación, porque todos nos reafirmábamos como “aprendices” en proceso de “aprendizaje”, como con la red que se tejía intra-grupo, ya que surgían consejos, sentimientos compartidos y divergencias.

Allí, una de mis compañeras comentó que al comienzo le había resultado difícil concretar un encuentro con su maestro y que incluso, al realizarse éste, lo notaba frío e incluso distante. Sin embargo, al dialogar con su tutor acerca de las estrategias que debía poner en juego para una mejor interacción, encontró la manera de que sus reuniones se

vuelvan amenas, entendiendo, sin embargo, que esas eran cualidades propias de su maestro. Otro de ellos explicitó que su maestro “lo estaba usando como asistente”. En varias oportunidades le había pedido que lo acompañara al médico y que lo llevara a una serie de eventos sociales, y él no sabía cómo poner el límite para que esto no deviniera en una situación más incómoda de lo que ya era. Fue así que lo invitó junto con su mujer a cenar a su casa, logrando distender y “reacomodar”, según dijo, su relación. Sin embargo, varios de los aprendices restantes utilizaron categorías ligadas al campo semántico de la “familia”: “se convirtió en un abuelo para mí”, “me llama nieta”, o incluso uno mencionaba que los habían invitado al cumpleaños de un familiar.

Por mi parte, comenté que mis últimos contactos con Salomón habían sido unas semanas atrás, cuando me ofreció ir a comer pizza a su hogar como despedida previa a mi viaje, en donde estaría “Chiquita” y su nieta, quien aparentemente “era muy parecida a mí”. Si bien finalmente ella no había podido asistir, pasamos una noche llena de relatos y largas charlas sobre diversos temas. Luego intercambiamos una serie de mails en mi ausencia en donde, entre otras cosas, me decía que había estado yendo a diversos médicos ya que no se encontraba bien de salud. Pero dado su típico tono optimista, no me generó, en principio, demasiada preocupación. De igual forma, le consulté a una de las integrantes de la institución si se podría contactar con él, ya que yo lo había estado intentando sin obtener respuestas efectivas.

Pasarían sólo unos días para que yo volviera a tener noticias de Salomón. Era un domingo de agosto cuando recibí una llamada de un número desconocido. Era alguien del equipo de Generaciones. Salomón había fallecido y esa misma noche se realizaría el velorio. A las pocas horas, me enteraría que, paradójicamente, no había perecido ni por su corazón enfermo, ni por la hepatitis, ni por la diabetes (que ni siquiera sabía que sufría); sino que había sido por un resbalón letal, causada por la fractura de su cadera.

En la puerta de la sala velatoria me encontré con tres de mis compañeros aprendices que se habían ofrecido a acompañarme, lo cual fue para mí un acto de extrema solidaridad, ligado, justamente, a aquel lazo que se había forjado entre nosotros en el marco del proyecto. Les dije que sólo quería entrar a saludar a su mujer, ya que no conocía al resto de su familia.

“¿Vos sos Estefanía?”, me preguntó una mujer al entrar. “Mi papá nos habló mucho de vos. Yo soy su hija, y éste es mi hermano. Él estaba muy preocupado mientras estuvo internado porque no estaba en contacto con vos. Te nombraba en varias oportunidades y nos decía lo mucho que te apreciaba.” Para mí eso fue suficiente para comprender que sin dudas Salomón era mi maestro y habíamos llegado a formar una intensa dupla. Luego de saludar a “Chiquita”, quien parecía no entender demasiado lo que estaba sucediendo allí, me retiré junto con los otros aprendices y me despedí de ellos. La transformación había sucedido. Yo era ahora la portavoz de mi maestro.

Volviendo entonces a este proceso de cambio y yendo aún más lejos, es que podemos entender al evento de “emparejamiento” y al de cierre, como “performances” específicas dentro del ritual de pasaje general que implicaba el Proyecto Aprendiz en su totalidad, en lo que será, como se explicará posteriormente, la formación de, en cierto punto, “nuevos sobrevivientes”. En tanto actos performativos, ambos implican la dramatización de un guion preestablecido que conlleva a una transformación en la que se reelabora aquello relatado o escrito. Esto implicará que todos los años, en cada uno de los eventos de emparejamiento y de cierre, se sucederá la misma secuencia de pasos, la cual dará como resultado la unión entre un aprendiz y un maestro y la firma de un compromiso moral respectivamente.

Ahora bien, ponderando esta nueva actuación que implica la performatividad, aquella re-edición de lo pautado incluye situaciones excepcionales que diferencian cada una de las puestas en escena, como la que sucedió en mi caso particular. Al momento de sentarnos en ronda en nuestra graduación, me encontré con que, quien debía estar allí al lado mío ya no estaba. Mi maestro había fallecido días antes de la finalización del proyecto. En consecuencia, los coordinadores me indicaron que me sentara al lado de otro de los aprendices, cuyo maestro se encontraba de viaje en aquel momento. Fui la primera a quien llamaron en la reunión para el cierre del proyecto. Tuve que firmar mi contrato con aquella hija, en el que aceptaba transmitir a las nuevas generaciones el relato de su padre, de cara al público, llorando, tensa, incómoda, leyendo casi en agonía a lo que me estaba comprometiendo. Es que, justamente, allí me encontraba, afectada emocional y corporalmente, al no poder cerrar aquel ciclo con la persona con quien me había iniciado.

En el recinto se encontraban también quienes habían sido los aprendices anteriores de Salomón, con quienes intercambié sólo unas palabras.

En su artículo “El ‘cuerpo’ como base del sentido de la acción”, Fernando García Selgas, plantea que,

nuestras nociones de cuerpo y encarnación deben sufrir transformaciones en las ciencias sociales y en las naturales, de forma que ambas aparezcan como entidades dinámicas, abiertas e históricas, que van más allá de la piel de los individuos, y que están relacionadas internamente con el proceso por el que nos convertimos en agentes sociales competentes (García Selgas, 1994: 60).

Es en este sentido que se pueden analizar las diferencias entre los cuerpos que estaban sentados en aquella ronda: atravesados por las experiencias particulares que vivimos como aprendices, cada uno de nosotros encarnaba de un modo específico la experiencia vivida con su maestro, nutrida por las historias que estos nos relataron. Más allá de las singularidades de cada sujeto, se percibía en aquel acto de cierre una clara distinción entre quienes se encontraban con sus sobrevivientes y quienes no: en mi caso, más allá del dolor por la muerte de Salomón, pude entender que a partir de aquel momento, comenzaba mi verdadera labor como “aprendiza aprendida”. Esto quedaría plasmado en la última frase de mi bitácora: “Hoy el Proyecto toma cuerpo”.

Será entonces momento de ahondar sobre este fenómeno, condensado en aquella frase. Para ello, traigo a colación la propuesta institucional de Generaciones:

El Proyecto Aprendiz es una cadena viva de relatos orales, encarnados en personas que tuvieron contacto directo y personal con sobrevivientes de la *Shoá* y que recibieron de ellos el legado de contar su historia. Es una travesía conjunta entre un joven, el aprendiz, y un sobreviviente, el maestro. Un camino en el que el maestro le transmite lo que sabe, lo que recuerda, quién ha sido y quién es. Por su parte, el aprendiz se compromete a incorporar el relato y su esencia y transmitirlo en forma oral durante varias décadas más (Wang, 2012).

Aquí se ve cómo las ideas de “encarnación” e “incorporación” aparecen ya mencionadas en el propio discurso de quienes lo crearon. Ya he dicho anteriormente que el eje del mismo está puesto en la relación que se construye entre el aprendiz y el maestro, sustentada en un proceso de transmisión, donde el primero se compromete a oír e

“incorporar” las vivencias del segundo y así “inmortalizarlo”, continuando con la “cadena viva de relatos”.

De esta manera, el relato vivido toma cuerpo ya no en el “sobreviviente”, quien primero vivió la experiencia durante el Holocausto y luego construyó su relato como “maestro” sino en el “aprendiz”, cuya apropiación del discurso lo vuelve “portavoz del sobreviviente”. Por lo tanto, asevero que lo que trasciende es el relato de la experiencia y que éste toma como móvil a distintos sujetos que lo incorporan; aunque sean vivencias sumamente subjetivas y particulares, pretenden ir más allá de los individuos mismos. La experiencia es, en primera mano, vivida por un sujeto de manera única e irrepetible, pero luego es incorporada (y con ello, modificada) por otros cuerpos que se la apropian. Por consiguiente, considero que aquel discurso individual funciona como enclave para comprender y trascender la memoria del Holocausto en términos colectivos: el proyecto tiene como objetivo preservar la memoria de sus víctimas directas.

En otras palabras, aquella persona que vive la experiencia del Holocausto (viviente) se convierte en sobreviviente al finalizar la guerra y permanecer con vida. Luego, al momento de decidir contar su historia y participar en el Proyecto Aprendiz, se transforma en un maestro el cual necesariamente exige de un aprendiz y, por ello, éstos surgen en simultáneo. El aprendiz participa del relato de su maestro, oyéndolo y acompañándolo. Al finalizar el proyecto, aquél se compromete a ser su representante y, en consecuencia, deviene en aprendiz aprendido. Es a partir de este compromiso que podría considerarlo como el “nuevo sobreviviente”, en la medida en que “tendrá en su poder” aquellas vivencias y, por ello, la “responsabilidad” de continuar con la “cadena viva de relatos”.

Por ello, retomando a Dori Laub, constato que si una persona se convierte en “sobreviviente” al permanecer con vida cuando finaliza el Holocausto, entonces deviene en y performa como “testigo” en el acto de habla que involucra a un receptor, en este caso al aprendiz. Se ve, en consecuencia, cómo el atestiguar es, antes que nada, una relación social que involucra un expreso deseo de contar, de oír y de trascender al hecho traumático.

Cabe recordar aquí lo apuntado en el capítulo anterior respecto a que, en la mayoría de los casos, debieron pasar casi 50 años luego de terminada la Segunda Guerra Mundial para que los sobrevivientes encontraran legítimo el acto de contar sus historias. Con lo cual, no es menor el hecho de que bajo esta propuesta, no sólo se formalice el acto de atestiguar

sino que a su vez se establezca a un nuevo responsable de continuar con tal legado para las próximas generaciones.

Ahora bien, aunque resulte polémico categorizar al aprendiz aprendido como “nuevo sobreviviente”, existe una cuestión fáctica y cronológica respecto a la vida humana: habiendo transcurrido más de 70 años del fin de la Segunda Guerra Mundial, debemos ser conscientes de que restan cada vez menos sobrevivientes directos del Holocausto. Por lo tanto, resulta interesante, cuanto menos repensar el concepto de “sobreviviente” y buscar nuevas formas de evocar las experiencias allí vividas en el contexto de la avanzada posguerra.

Establecer al Holocausto como un fenómeno plausible de ser narrado y a sus sobrevivientes como personas legítimas de quienes tomar testimonio me hace coincidir con Daniel Feierstein en que,

La intransmisibilidad ha tendido a funcionar, desde su producción teórico política, en una doble dirección: ha quebrado la necesaria vinculación entre testimonio y reconstrucción histórica y ha producido dos discursos contrapuestos, ambos limitados para el análisis de las relaciones sociales, dado que uno queda encerrado en la mera experiencia concreta –a la cual categoriza como intransferible- y el otro permanece como en una reconstrucción estructural general y abstracta, que prescinde de la vivencia y, por lo tanto, de la comprensión de las relaciones sociales en juego (Feierstein 2011: 170).

Teniendo estas ideas en consideración, cabe preguntarse: ¿cómo es, entonces, que se construyen los significados luego de tales experiencias traumáticas? ¿Cómo pueden ser pensadas, recordadas y apropiadas las prácticas sociales genocidas con el devenir del tiempo? Y, luego, yendo a mi caso en particular, ¿en qué medida constituye el Proyecto Aprendiz un modo original de reconstrucción y reapropiación de la experiencia judía frente al régimen nazi?

Antes que nada, y como dije anteriormente, cabe aclarar que la “realización simbólica” se encuentra dentro de las etapas que enumera Feierstein como constitutivas del genocidio reorganizador. Es tal su relevancia que las prácticas sociales genocidas solamente se ven “completadas” al momento de su representación a través de un proceso simbólico específico. En otras palabras, aquellos cuerpos que han sido eliminados físicamente en la

etapa del aniquilamiento también deben serlo en términos abstractos, procurando que se pierda la capacidad de recuperar su memoria. Retomando las palabras del autor,

el carácter ‘reorganizador’ del nazismo no sólo requiere el aniquilamiento material del judeo bolchevique, sino el aniquilamiento simbólico de la judeidad, de la judeización en el propio cuerpo de Occidente (Feierstein, 2011: 107).

Entonces, para producir un camino inverso, desmontar la negatividad creada y recuperar la identidad social de las víctimas, al menos en la medida de lo posible, resulta pertinente la reapropiación de estas últimas como sujetos sociales (Feierstein, 2011: 241). Pero si desde las ciencias sociales se podría llevar a cabo la recomposición histórica e ideológica del exterminio mediante el análisis teórico, es decir, reconstruyendo cuáles fueron las causas y los modos de su planeamiento, aquí me he visto interpelada por un modo alternativo y vivencial de recuperar la memoria de las víctimas.

Para continuar con este argumento, traigo a colación un fragmento de mi bitácora, escrita luego de la primera reunión en Generaciones de la *Shoá*, en la que nos presentaron el Proyecto Aprendiz:

(...) contribuir con el propio cuerpo. Aportarlo para dar voz a la historia de otro. Encarnar una historia ajena. Construir un relato que busca la trascendencia: no es olvidando a las personas que lo han vivido, sino, honrando y trascendiendo a ese sujeto particular. Ir más allá de él, pero con él, y a través mío (Izrael, 2014: 2).

De esta manera, resulta interesante pensar a la modalidad de recuerdo vivencial en términos de lo que Tzvetan Todorov (2000) llama “memoria ejemplar”. A diferencia de lo que podría ser una recuperación literal del trauma en el que el acontecimiento se vuelve insuperable, la propuesta del Proyecto Aprendiz radica, justamente, en pensar a los aprendices como vehículos de la trascendencia de los hechos vividos por sus maestros. Es decir que se pretende lograr un aprendizaje de larga duración para que en un futuro sin sobrevivientes directos, un nuevo Holocausto no sea posible⁶⁷.

⁶⁷ A la hora de expresar los distintos modos que permiten recordar el pasado, Tzvetan Todorov (2000) distingue entre lo “literal” y lo “ejemplar”. Ésta diferenciación le permitirá al académico búlgaro, reflexionar acerca de las nociones de “usos” y “abusos” de la memoria de un hecho traumático.

Entiendo, entonces, al Proyecto Aprendiz como una experiencia transformadora de los modos en que los aprendices atendemos a la realidad en la medida en que hemos sido afectados por vivencias de escucha, alerta y acompañamiento de nuestros maestros, gracias a que estos nos han participado de sus relatos.

Yendo aún más lejos y viéndolo desde una perspectiva macro, asevero que la pretensión de trascendencia de las narraciones y de las contingencias de los sobrevivientes, es decir, la “cadena viva de relatos”, funciona como una reconstrucción de los lazos de reciprocidad quebrados por las prácticas sociales genocidas. Si estas últimas pretendían eliminar a un sector de la sociedad a través de su aniquilamiento corporal y simbólico, el Proyecto Aprendiz viene a restituir tales relaciones, en la medida de lo posible, tomando como “guardianes de la memoria” a aquellos jóvenes voluntarios que incorporan el relato de sus maestros. Cabe destacar que muchos de los “aprendices aprendidos”, luego, continúan colaborando con el proyecto, siendo tutores de las nuevas generaciones.

En mi caso, este punto se relaciona no sólo con el tránsito por el Proyecto Aprendiz junto a mi maestro, sino también con la posterior actitud enfrentada luego de su fallecimiento, en la que una de las colaboradoras de la Fundación IWO llegó a decirme al enterarse de que Salomón había fallecido: “ahora vos sos Salomón”⁶⁸.

Esta afirmación, por más polémica que sea, tiene cierto sentido en la medida en que el compromiso que exige la firma del contrato al finalizar el Proyecto Aprendiz no es meramente ético o moral, sino que se trata de un pacto emocional y corporal, en el que los aprendices al menos en el plano discursivo nos asumimos como responsables de la

En el caso de la memoria literal, Todorov explica que el hecho recordado es leído, como ya lo indica su nombre, en términos literales. Esto implica que se recuperará lo específico, puntual y particular, de manera tal que el acontecimiento se fijará como único e irrepetible. Aquí, para el sujeto que recuerda, se construirá un hilo conductor entre el pasado y el presente, permitiendo que el trauma lo persiga durante toda su vida.

En el segundo caso, a través de la memoria ejemplar, desde una perspectiva más general y sin negar la cualidad singular del acontecimiento, se recupera el recuerdo y se lo utiliza como modelo para la aprehensión de situaciones nuevas, extrayendo del mismo un aprendizaje, un punto de inicio para una acción en el presente. En este sentido, es que la memoria ejemplar puede pensarse como “potencialmente liberadora”, en la medida que, en detrimento de la memoria literal, permite elaborar problemáticas del presente, sin por ello subyugarlas a las lógicas de un tiempo anterior (Todorov, 2000: 31).

⁶⁸ Mi primera reacción al escuchar esta afirmación fue contestarle a esta mujer: “¡NO!”. Por un lado porque me sentí alarmada ante la mera posibilidad de “ser” otra persona o que me llamen con su nombre. Por el otro lado considero que en el marco del proyecto no nos brindan los recursos o las estrategias necesarias para poder afrontar tal responsabilidad. Si bien existe un acompañamiento durante el proceso del mismo, no se ha ideado todavía la manera de realizar un seguimiento de los aprendices aprendidos. Según me ha comentado una de sus organizadoras, éste es el nuevo desafío que afrontan desde la institución, particularmente para los casos en los cuales los maestros han fallecido, como es mi caso.

propagación de los relatos de nuestros maestros y nos encomendamos en la tarea de una memoria vivida, a largo plazo.

Para finalizar, a lo largo de esta sección he dado cuenta como antropóloga y como aprendiz (entre muchas otras), de la experiencia vivida en el marco del Proyecto Aprendiz, en el que los aprendices acompañamos, escuchamos y nos incorporamos, al menos por unos meses, en la cotidianeidad de nuestros maestros⁶⁹. Luego, nos comprometemos a representarlos, transmitir lo que hemos aprendido, asumir su voz y contar su historia para asegurar que el relato de su vida siga siendo oído por varias generaciones más. He relatado, también, los puntos principales de tal travesía de cuatro meses (por ser éste el período de tiempo del Proyecto, dejando por fuera el innegable proceso de reflexión personal anterior y posterior), que espacialmente se localizó en la sede de Generaciones de la *Shoá* y en la casa de mi maestro.

A modo de conclusión, podría pensar al proyecto en sí mismo como un proceso de reforma corporal⁷⁰ e individual, entendiéndolo como una intervención original y transformada de la percepción, a partir del lazo que se forma entre el aprendiz y el maestro, desde el cual se abre el espacio para un intercambio de experiencias, muchas de ellas dolorosas, pero también reveladoras y hasta ejemplares. Los aprendices quedamos afectados ya que nos “empapamos” acerca de la *Shoá* a partir de los relatos de quienes la han vivido en primera persona, con los que, formando una pareja, compartimos espacios, vivencias, anécdotas y emociones. Si bien éste no era mi primer trato con un sobreviviente, dada mi trayectoria personal, sí se distinguía por tratarse de un marco institucional

⁶⁹ Algunos de los aprendices aprendidos siguieron en contacto con sus maestros y sus familias luego de finalizado el proyecto. Por ejemplo, una de ellas (aunque no de mi camada) convocó a la suya para que fuera testigo de su casamiento. Otra, asistió a su velorio, en donde sus nietos “de sangre” le rogaron que les relataran lo que le había narrado su abuela, ya que ellos no conocían los detalles de su historia. En mi caso particular, volví a encontrarme con la familia de Salomón en el 2017 para la presentación de una novela biográfica escrita por su yerno, en donde se menciona, entre otros, al Proyecto Aprendiz.

⁷⁰ Para dar cuenta del efecto que se produce en los aprendices, traemos a colación a Francisco Ferrándiz. En “Calidoscopios de género: cuerpo, masculinidad y supervivencia en el espiritualismo venezolano” (2002), el autor describe a un grupo de hombres venezolanos conocido como “Las Mayas”, que llevan a cabo, entre otras, prácticas relacionadas con el culto a María Lionza. Éste explica que “[e]l proceso de reforma corporal (Comaroff y Comaroff, 1992: 70) desemboca en la articulación de un nuevo estilo de experimentar el mundo, que enriquece y modula el intercambio sensual con el entorno. En este contexto puede considerarse a los diferentes espíritus como configuraciones sensoriales culturalmente específicas que, durante el trance, se manifiestan en esquemas corpóreos de percepción y acción más o menos definidos, dependiendo del desarrollo y cualidades dramáticas del médium. El trance sería un caso paradigmático de lo que Csordas ha denominado modos somáticos de atención, un concepto diseñado para aprehender los matices de la ‘elaboración cultural de la implicación sensorial’ en el mundo” (en Ferrándiz, 2002: 88).

específico en donde lo compartido ocupa un lugar fundamental. Aquí cabe destacar la misión del proyecto, en donde se prioriza la relación que se forja entre ambos sujetos, antes que la documentación literal del testimonio. Justamente por ello es que no existirán pautas para el registro en la bitácora, ni para los encuentros, en cuanto a las formas de realizarlos ni a los contenidos que allí deben aparecer, sino que se establecerá un mínimo de ocho horas de reunión que deberán ser cumplidas, y la asistencia obligatoria a las actividades desarrolladas en la sede de la institución.

Sin embargo, resulta interesante también pensar al proyecto como un proceso de reforma del cuerpo social, en la medida en que altera los modos en que se percibe al nazismo en términos colectivos, al fomentar nuevos modos de ser testigos y con ello, de alguna manera, reestructurar los lazos de reciprocidad que intentaron ser devastados bajo el genocidio reorganizador nazi (aunque éste no sea el argumento explícito institucional)⁷¹.

Aquí se percibe uno de los elementos diferenciales del mismo: se prioriza la transmisión de la memoria y de la experiencia sin necesariamente tener que condensarla, como podría pensarse tradicionalmente en un monumento, en una placa o en un sitio histórico. Ni siquiera se trata de difundir o de divulgar lo que sucedió en primera persona, sino que aquella experiencia sea resguardada por otro sujeto. La memoria, en cierta medida, se corporiza en el aprendiz, toma cuerpo vivo en los jóvenes que se inscriben al proyecto. Es así que se produce un compromiso emocional-corporal, no sólo testimonial en el plano ético-moral. Cada aprendiz funciona como un “guardián de la memoria”, donde el mismo proceso de aprendizaje lo transforma, tanto a él como a su maestro (aunque éste no haya sido el foco de la investigación).

Entonces, si se pensara en la memoria como la sedimentación del pasado, aquí se encontraría una alternativa: desde el momento en que los coordinadores del proyecto expresan que nosotros seremos “aprendices”, establecen que no se pretenderá dejar una huella de lo que pasó, sino que se propondrá mantener viva una vivencia, lejos ya de una idea reificada de lo acontecido.

⁷¹ Coincido aquí con Memoria Abierta, la alianza de organizaciones argentinas de Derechos Humanos en su planteo acerca de los modos de representación de las situaciones traumáticas: “(...) las personas que acceden a prestar su testimonio se exponen en lugares sumamente vulnerables de su propia subjetividad, en un ejercicio que en definitiva, implica desplegar públicamente heridas muchas veces desgarradoras. Para nosotros documentar y escuchar sus historias es también parte de una relación humana, algo así como restituir una humanidad allí donde el mal pretendió negarla.” (Memoria Abierta, 2007: 152)

Para terminar, y retomando mi propia experiencia en el campo, aunque inicialmente haya querido salirme de mi lugar de antropóloga intentando tomar una posición, no de investigadora sino de participante del proyecto y, en última instancia, de aprendiz, es el mismo proyecto el que me ha devuelto a ese lugar. Si bien ingresé como “neófito”, volviendo a Turner, dispuesta a inmiscuirme en los distintos rituales que desde la organización se proponían, a iniciarme como aprendiz de un sobreviviente, aceptando el contrato a establecer con mi maestro, subyace aquella actitud que me posiciona en el lugar de observadora, que me vuelve una antropóloga iniciada en este proceso de investigación y transformación. Radicalizando, entonces, las dualidades de adentro y de afuera, de cercano y de lejano, de familiar y de extraño propuestas por Citro (2009), me termino encontrando, sin estar buscándolo, con una investigadora-iniciada, como una aprendiz aprendida, como una “nueva sobreviviente”.

Si para la etnografía tradicional, y ¿por qué no? para el padre del método etnográfico, existía un antropólogo que viajaba por un tiempo prolongado a un lugar lejano, en cuanto a las distancias físicas y culturales que los separaban, puedo afirmar que, en este caso, se ha visto habilitada, sin intenciones (al menos conscientes), una antropóloga que es a su vez nativa del propio campo que construyó. Soy etnógrafa y fui aprendiz de mi maestro. Y es desde esta postura reflexiva y proactiva que me convierto en la portadora de su experiencia o al menos en la receptora vivencial de su discurso buscando que éste trascienda, que sobreviva a la misma carne.

REFLEXIONES FINALES

Sin dudas este trabajo ha sido preliminar. Son muchos los interrogantes que han quedado por fuera de esta investigación y que constituyen lineamientos posibles para futuros estudios de campo. Entre ellos se podía incluir el trabajo con los aprendices aprendidos para así dar cuenta de los modos en que estos trascienden los relatos de sus maestros. Un abordaje similar podría realizarse con los familiares de los sobrevivientes, quizás en diálogo con los anteriormente nombrados, ilustrando la potencia (o no) que tiene el Proyecto Aprendiz en tanto estrategia de circulación y apropiación de las vivencias de las víctimas de la *Shoá*. Por su parte, el estudio del Holocausto podría virar hacia el campo de la población no judía diezmada en donde se visibilicen las formas en que ésta ha recorrido la posguerra y establecido sus propios recursos para la construcción de su memoria reciente (sin por ello pensar a esta facción como un colectivo homogéneo).

El genocidio nazi es un campo de estudio complejo y al mismo tiempo fértil para una infinidad de cuestionamientos. Habiendo transcurrido ya más de 70 años de la finalización del régimen, son múltiples las perspectivas desde las cuales se lo ha abordado. Esto ha dependido de las variables políticas, económicas, ideológicas y sociales, entre otras, que enmarcaron los contextos de producción de tales preguntas, en donde alguno de sus elementos se ponderaban por sobre otros.

En esta tesis en particular me he preguntado por la forma en la cual la memoria de la *Shoá* es construida en un contexto de segunda posguerra en la Argentina. Centrándome particularmente en la población judía, he indagado acerca de su experiencia de migración a este país, tomando en consideración los espacios y los momentos en los cuales los sobrevivientes encontraron legítimo narrar sus vivencias ligadas a la persecución nazi.

Para ello partí de un enfoque antropológico que comprendía a la identidad como un constructo social y relacional, en la medida en que los interlocutores consultados han establecido diferentes pautas de “afirmación de lo propio” en función del entramado en el cual se encontraban inmersos. Por ejemplo, si bien en todo momento se trataba de “sobrevivientes” al haber atravesado la experiencia genocida, por momentos estos pretendieron ser, ante sus compatriotas, “simplemente civiles argentinos”. En cambio, en

otras circunstancias se encontraron reafirmando su condición de testigos al existir un público deseoso de operar como receptor de sus relatos.

Para dar cuenta de estos fenómenos se ha establecido un diálogo pendular entre fuentes primarias y secundarias, entre relatos de vida y observaciones participantes. Adentrándome en cuestiones metodológicas, si bien fue un factor facilitador el hecho de ser parte de la comunidad judía residente en Argentina, considero que existe un interés generalizado en ampliar el estudio del Holocausto judío por parte de las instituciones y agentes especialistas en el tema. Es justamente por ello que existe una infinidad de cursos y estrategias que tienden a su difusión a nivel nacional (e incluso internacional, aunque éste no haya sido el foco de la investigación).

En este sentido, habiendo realizado un sintético recorrido por la historia de este genocidio focalizado en la persecución judía, me he preguntado por los modos en que éste fue recordado en la etapa de posguerra, tanto desde una perspectiva global como local, tomando como referentes empíricos a sus instituciones y sus sobrevivientes. Luego de explorar las diversas organizaciones que componen al “campo institucional judío” y describir los modos en que éstas contribuyen con la construcción de la memoria de la *Shoá*, me he inmiscuido tanto discursiva como experiencialmente en una de las estrategias creadas con este fin. Resulta pertinente entonces realizar una serie de consideraciones finales, focalizándome sobre todo en esta última.

A lo largo de este trabajo, he dado cuenta, como antropóloga y como aprendiz (entre muchas otras), de la experiencia vivida en el marco del Proyecto Aprendiz, en el que los aprendices acompañamos, escuchamos y nos incorporamos, al menos por unos meses, en la cotidianidad de nuestros maestros. Luego, nos comprometemos a representarlos, transmitir lo que hemos aprendido, asumir su voz y contar su historia para asegurar que el relato de su vida siga siendo oído por varias generaciones más. He relatado, también, los puntos principales de tal travesía de cuatro meses (por ser éste el período de tiempo del Proyecto, dejando por fuera el innegable proceso de reflexión personal anterior y posterior), que espacialmente se localizó en la sede de Generaciones de la *Shoá* y en la casa de mi maestro. Para su análisis he partido del concepto de “prácticas sociales genocidas” esbozado por Daniel Feierstein para caracterizar al nazismo, las cuales implican, entre otros, una particular “realización simbólica” de lo acontecido. A partir de los lineamientos de Dori

Laub he destacado la potencialidad que tiene el acto de testimoniar, en la medida en que germina en quien escucha a un “nuevo testigo”. A su vez, me he servido de los aportes de la fenomenología y de la antropología simbólica principalmente de Tomás Csordas y de Víctor Turner como marco teórico para analizar las transformaciones que resultan de los diversos rituales que en esta experiencia se suceden para destacar el compromiso emocional y corporal que implica, para un grupo de jóvenes, formar parte de una “cadena viva de relatos”.

A modo de conclusión, todo el proceso ritual de aprendizaje de la experiencia del otro se constituyó en una suerte de “relato incorporado” como un modo original de construir memoria en un contexto en el que, como he dicho, serán cada vez menos los sujetos que hayan vivido el Holocausto en carne propia.

Yendo aún más lejos y viéndolo desde una perspectiva macro, asevero que la pretensión de trascendencia de las narraciones y de las contingencias de los sobrevivientes, es decir, la “cadena viva de relatos”, funciona como una reconstrucción de los lazos de reciprocidad quebrados por las prácticas sociales genocidas. Si estas últimas pretendían eliminar a un sector de la sociedad a través de su aniquilamiento corporal y simbólico, el Proyecto Aprendiz viene a restituir tales relaciones, en la medida de lo posible, tomando como “guardianes de la memoria” a aquellos jóvenes voluntarios que incorporan el relato de sus maestros.

Esta cadena tiene dos dimensiones. La primera es longitudinal o diacrónica en la medida en que el sobreviviente le cuenta a quien pertenece a otra generación, a un joven, su relato para que trascienda el tiempo. La otra es transversal o sincrónica ya que los relatos de uno se retroalimentan con las narraciones de otros. Esto fue comentado por algunos de los coordinadores de Generaciones de la *Shoá*, quienes destacaban que a la hora de dar cuenta de sus propias experiencias, muchos sobrevivientes “hiperbolizaban” sus testimonios con detalles que habían sido explicitados por los demás, destacando incluso ciertas actitudes de competencia⁷² entre ellos por lo que se desestimaban ya las reuniones de un número elevado de sobrevivientes⁷³.

⁷² Una sobreviviente ha llegado a alegar en uno de nuestras conversaciones que lo que contaba otra era o bien mentira, o bien exagerado. “¡Ella dice que su familia tenía plata pero en ese pueblo donde nació eran todos pobres!”. También existía cierta riña entre quienes habían estado en los campos y quienes habían migrado a otros sitios (incluyendo el caso de Siberia en donde los residentes de Polonia del Éste habían sido

Esto lejos de quitarle legitimidad a sus memorias, visibiliza su carácter como constructo social situado históricamente, potenciado por el paso del tiempo y la edad avanzada de estos agentes. Aquí podrían citarse ciertos fenómenos que permanecen como rumores respecto al Holocausto. El primero se corresponde con una “barraca de prostitutas” en Auschwitz donde vivían quienes eran seleccionadas por los nazis al bajar de los trenes para este fin. Si bien ésta fue descrita por varios de los sobrevivientes consultados, ninguno de ellos conoció jamás a ninguna de ellas ni existen registros bibliográficos al respecto. El segundo responde a un supuesto complemento agregado en la comida de los prisioneros para que estos pierdan su fertilidad, razón por la cual las mujeres dejaban de menstruar. Sin embargo, aquí hay que considerar que quienes vivían en los campos tenían una alimentación insuficiente por lo que este hecho se explicaría por la falta de los nutrientes necesarios para la producción hormonal correspondiente.

Mismo en la biografía de David se explicita cómo la lectura de la autobiografía de uno de sus compañeros de campo le había servido para recordar aquello que por el paso del tiempo se le había olvidado. Cabe mencionar aquí también una anécdota relatada por este mismo interlocutor. En nuestra entrevista, cuando le comenté que previamente me había encontrado con Judith, éste me dijo:

¿Querés que te cuente algo lindo que me pasó con Judith? Una vez estábamos en una reunión en Generaciones de la *Shoá* con otros sobrevivientes y yo conté que cuando estaba en Auschwitz, iba caminando al lado de la cocina muerto de hambre cuando de repente de la ventana me cae una papa como venida del cielo. Nunca supe quién me había salvado. Entonces Judith se levantó y me dijo: “¿querés saber quién te tiró esa papa? Fui yo, que trabajaba en la cocina del campo y vi a un chico desesperado por un pedazo de comida.” Es una anécdota muy linda que me gusta contarla.

Esta red o cadena de relatos que se nutren entre sí, en donde la experiencia de uno pasa por y con el cuerpo del otro, materializa, como se ha dicho, la reconstrucción de los lazos de cooperación vulnerados por las prácticas sociales genocidas, en donde la verbalización opera como la negación del silencio y la afirmación de la identidad colectiva.

relocalizados por el gobierno de la URSS), razón por la cual alegaban que no eran “sobrevivientes de verdad”. Para ahondar en la jerarquización del sufrimiento entre los sobrevivientes ver el tercer capítulo de esta tesis.

⁷³ En varias oportunidades consulté a los directivos de la institución si podría presenciar alguna reunión o coordinarla para observar la interacción entre ellos pero me dijeron que ya no las hacían más y que no me recomendaban hacerlo por mi cuenta tampoco.

Traigo a colación a George Halasz, hijo de una sobreviviente, quien se pregunta por la transmisibilidad del trauma a lo largo de las generaciones. Su exposición se encuentra enmarcada dentro de la conferencia *The Legacy of the Holocaust: Children of the Holocaust* realizada en la Universidad de Jagiellonian, en Cracovia, y en lo que era campo de concentración de Auschwitz en mayo del 2001. Allí cita a Geoffrey Hartman (1996), quien argumentaba respecto a la toma de testimonios que a pesar de que el entrevistador haya escuchado previamente historias similares,

éstas son recibidas como si fuera la primera vez. Esto es posible porque, mientras que los hechos son conocidos, mientras los historiadores han trabajado – y aún están trabajando – para restablecer cada detalle, cada una de estas historias está animada por algo que se agrega al conocimiento histórico: hay una pretensión por recuperar o reconstruir un destinatario, una “comunidad afectiva” (en Halasz, 2002: 216).⁷⁴

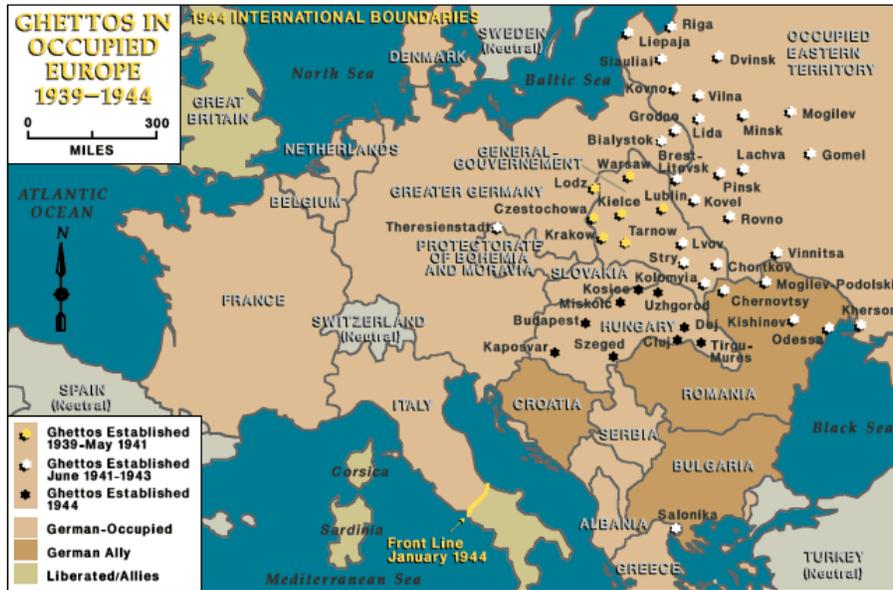
Esta “comunidad afectiva” que reconoce en el testimonio un valor agregado por fuera de su contenido histórico se encuentra íntimamente relacionada con la propuesta del Proyecto Aprendiz y con la “memoria ejemplar” esbozada por Todorov (2000). Ésta se asemeja a la “cadena viva de relatos” al ser entendida como un acto comunicativo y performativo en el que la presencia de un nuevo testigo modifica, en cierto sentido, la existencia de sus participantes, habilitando una nueva forma de construir la memoria. En el caso del proyecto, fue bajo este paradigma que logré poner mi subjetividad y mi cuerpo en juego al considerar que participar del mismo sería una manera original de acercarme a un grupo de sobrevivientes. Sin embargo, si hay algo que no pude prever es que éste implicaría una experiencia transformadora en sí, en términos personales y académicos: no sólo porque resultó ser un terreno fértil para la construcción de un campo analítico antropológico, sino también por las implicancias en términos subjetivos y personales de ser yo misma una “aprendiz”. No fue sino hasta que este proyecto terminó que pude reflexionar sobre mi propia práctica y darme cuenta de que sido nativa del campo de mi investigación, atravesada emocional, profesional y corporalmente. Todos los rituales de pasaje vividos, incluyendo los programados y los inesperados, dieron lugar a nuevos modos de aprehensión, en donde la exploración bibliográfica, la interacción con los sobrevivientes y

⁷⁴ La traducción es propia.

la conversión en una aprendiz aprendida constituyeron el engranaje de un estudio vivido en primera persona.

Para finalizar, entonces, quisiera retomar al antropólogo brasileiro José Jorge Carvalho con quien coincido en que,

ser antropólogo es más una forma de ser humano. La antropología ofrece una alternativa de vida, que es el modo antropológico de vivir, lo cual exige varias cosas: una apertura hacia los demás, la capacidad de relativización, el cosmopolitismo elaborado, la inmersión de cuerpo y alma en una comunidad distinta... O sea, a estas alturas de la historia de la humanidad, ser antropólogo es una forma de ser humano (Carvalho, 1993: 85-86).



Los guetos en la Europa ocupada entre 1939 y 1945



Contrato de finalización del Proyecto Aprendiz⁷⁵

⁷⁵ La abreviatura “Z’L” o “Z”L” es el acrónimo del hebreo “Zijronó Lebrajá” y se utiliza acompañando al nombre de un fallecido. Significa “bendito recuerdo”.



Lectura del contrato como aprendiz aprendida con la hija de Salomón en el ritual de finalización



Los tres aprendices de Salomón. Palabras de Gabriela, su primera aprendiz

BIBLIOGRAFÍA

ADAMOLI, M. C. & LORENZ, F.

2010. *Holocausto: Preguntas, respuestas y propuestas para su enseñanza*. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación.

AGAMBEN, G.

2010. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. HOMO SACER III*. Valencia: Pre-textos.

AMIA.

2016. Página de inicio. En: AMIA. Disponible en: <http://www.amia.org.ar>. [Consulta: 2016-01-06].

ARAD, Y., GUTMAN, I., MARGALIT, A. (Eds.).

1996. *El Holocausto en documentos*. Jerusalén: Yad Vashem.

AUSTIN, J.L.

1962. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.

AVNI, H.

2005. *Argentina y las migraciones judías. De la Inquisición al Holocausto y después*. Buenos Aires: Milá y Universidad Hebrea de Jerusalem

BAUMAN, Z.

1997. *Modernidad y Holocausto*. Toledo: Sequitur.

BOURDIEU, P.

2007 [1994]. *Razones Prácticas (sobre la teoría de la acción)*. Barcelona: Anagrama.

CALVEIRO, P.

2007. Memoria, política y violencia. En S. Lorenzano & R. Buchenhorst (Eds.): *Políticas de la memoria. Tensiones en la palabra y la imagen* (pp. 219-230). Buenos Aires: Gorla.

CARVALHO, J.J.

1993. Antropología: saber acadêmico e experiênciã iniciática. *Anuario Antropológico*. 90, 91-107

CEBULSKI, T.

2007. Memory of the Holocaust and the shaping of the jewish identity in Israel. En *Legacy of the Holocaust*. Conferencia organizada por la University of Northern Iowa and the Jagiellonian University in Cracow, Cracovia.

CENTRO DE DOCUMENTACIÓN E INFORMACIÓN SOBRE JUDAÍSMO ARGENTINO "MARC TURKOW"

1987. *Bibliografía temática sobre judaísmo argentino: 4º el movimiento obrero judío en la Argentina*. Buenos Aires: AMIA.

CHÉROUX, C.

2007. ¿Por qué sería falso afirmar que después de Auschwitz no es posible escribir poemas? En S. Lorenzano & R. Buchenhorst (Eds.): *Políticas de la memoria. Tensiones en la palabra y la imagen* (pp. 219-230). Buenos Aires: Gorla.

CITRO, S.

2009. *Cuerpos significantes: travesías por los rituales tobas*. Buenos Aires: Biblos.

2010. *Cuerpos plurales: Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.

CLIFFORD, J.

1994. Diásporas. *Cultural Anthropology*, Vol. 9, No. 3, Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future. August: 302-338.

CSORDAS, T.

1993. Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology* 8 (2): 135-156.

DAIA.

2013. Página de inicio. En: DAIA. Disponible en: <http://www.daia.org.ar/2013/index.php>. [Consulta: 2016-01-06].

DÍAZ CRUZ, R.

1997. La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia. *Alteridades* 7 (13), 5-15.

DOBRY, H.

2010, 3 de Octubre. Superó los experimentos nazis. "El que vive en el ayer, muere". *Perfil*. Recuperado de <http://www.diasdehistoria.com.ar/content/super%C3%B3-los-experimentos-nazis-el-que-vive-en-el-ayer-muere>

EL ANTISEMITISMO EN LA HISTORIA: PRIMERA GUERRA MUNDIAL

2016. Enciclopedia del Holocausto. En: *United States Holocaust Memorial Museum*. Disponible en: <http://www.ushmm.org/wlc/es/article.php?ModuleId=10007541>. [Consulta: 2016-02-04].

ERICE SEVARES, F.

2008. *Guerras de la memoria y fantasmas del pasado: usos y abusos de la memoria colectiva*. Oviedo: Eikasía.

FEIERSTEIN, D.

2011. *El genocidio como práctica social: entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

2012. *Memorias y representaciones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

FERRÁNDIZ, F.

2002. Calidoscopios de género: cuerpo, masculinidad y supervivencia en el espiritualismo venezolano. *Alteridades* 12(23), 82-92.

FRIEDLANDER, S.(Ed.)

1992. *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*. Massachusetts: Harvard University Press.

FRYDMAN, B. & LEVIN, K. A.

2015. Destrucción y renacimiento, un Estado en guardia: realización simbólica del Holocausto en el discurso público israelí. *CONCEPTOS*. Boletín de la Universidad del Museo Social Argentino, Año 90/Nº 493. Buenos Aires: UMSA, Abril. Págs. 53-84.

GARCÍA SELGAS, F.

1994. El "cuerpo" como base del sentido de la acción. *Revista Española de Investigaciones Sociales* 68.

GENERACIONES DE LA SHOÁ.

2004. Página de inicio. En: *Generaciones de la Shoá*. Disponible en: <http://www.generaciones-shoa.org.ar/espanol/index.htm>[Consulta: 2014-08-27]

GROPPO, B.

2002. Las políticas de la memoria. *Sociohistórica*, (11-12). Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3067/pr.3067.pdf [Consulta: 2017-03-09].

GUBER, R.

2012. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires. Ed. Siglo XXI.

GUN, N. E.

1974. *Dachau. Testimonio de un superviviente*. Barcelona: Bruguera.

HALASZ, G.

2002. Can Trauma Be Transmitted Across the Generations? En A. Krammer, F. H. König, Z. Mazur, H. Brod, W. Witalisz (Eds.): *The Legacy of the Holocaust: Children and the Holocaust* (pp. 210-223). Cracovia: Jagiellonian University Press.

HAZAN, M.

2014. *Un día más de vida*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones B.

HILBERG, R.

2003 [1961]. *The Destruction of the European Jews*. New Haven: Yale University Press.

HITLER, A.

1939. Discurso en el Parlamento alemán en Berlín. En: *Historia del Holocausto*. Disponible en: <http://www.morashasyllabus.com/Spanish/class/La%20Historia%20del%20Holocausto%20I.pdf>. [Consulta: 2016-01-26].

HORKHEIMER, M. & ADORNO, T.
1944. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

INTERPELADOS

2015. Página de inicio. En: *SHOA-INTERPELADOS*. Disponible en: <http://shoa-interpelados.amia.org.ar/> [Consulta: 2016-01-06].

IZRAEL, E.

2014. *Bitácora del Proyecto Aprendiz*. Diario para Generaciones de la Shoá. Ms.

2017. Los “nuevos sobrevivientes” del Holocausto. Un abordaje sobre los modos de incorporación de la memoria en el marco del “Proyecto Aprendiz”. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano - Series Especiales*. Vol. 4 N° 2, pp. 10-18.

JELIN, E.

2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

JICK, L. A.

1981. The Holocaust: its use and abuse within the American public En: *Yad Vashem Studies* 14. Jerusalem: 303-318.

JOHNSON, E. A.

1999. *El Terror Nazi: La Gestapo, los Judíos y los Ciudadanos Alemanes Comunes y Corrientes*. New York: Basic Books.

JUDÍA

2015. En: *Observatorio de colectividades*. Disponible en: <http://www.buenosaires.gob.ar/derechoshumanos/observatorio/colectividad-judia> [Consulta: 2016-01-07].

KERSHAW, I.

2007. *Fateful Choices. Ten Decisions that Changed the World, 1940-1941*. Londres: Allen Lane.

LANGER, L.

1991. *Holocaust memories, the ruins of memory*. New Haven: Yale University Press

LAUB, D.

1992. An Event without a Witness: Truth, Testimony and Survival. En S. Felman y D. Laub. (Eds.): *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge.

LEVI, P.

1988. *Si esto es un hombre*. Buenos Aires: Milá.

1989. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnik.

1995. *La tregua*. Barcelona: Muchnik.

LEWIN, B.

1983. *Cómo fue la inmigración judía en la Argentina*. Buenos Aires: Plus Ultra.

MALINOWSKI, B.

1995 (1922). *Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península.

MAUSS, M.

1991 (1925). Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas. En: *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

MEMORIA ABIERTA.

2007. La representación de experiencias traumáticas a través de archivos de testimonios y de la reconstrucción de espacios de represión. En S. Lorenzano & R. Buchenhorst (Eds.): *Políticas de la memoria. Tensiones en la palabra y la imagen* (pp. 219-230). Buenos Aires: Gorla.

MERLEAU-PONTY, M.

1993 (1945). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta Agostini

POLLAK, M.

1990. *L'Expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*. París: Métailié.

2006. *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Al Margen.

POSNER, G.L. & WARE, J.

1986 (2005). *Mengele. El médico de los experimentos de Hitler*. Madrid: La Esfera de los Libros.

PROGRAMA DEL PARTIDO OBRERO NACIONAL SOCIALISTA ALEMÁN

1920. El Holocausto en documentos. En: *Yad Vashem*. Disponible en: http://www.yadvashem.org/yv/es/holocaust/about/docs/partido_nazi.pdf. [Consulta: 2016-01-21].

RAFECAS, D.

2005. La destrucción de los judíos europeos de Raul Hilberg. En *Nuestra Memoria*. Año XI, N° 26, Diciembre.

ROCKWELL, E.

2009. *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires, Paidós.

SEGEV, T.

1994. *The Seventh Million*. New York: Hill and Wang.

SEMPRÚN, J.

1997. *La escritura o la vida*. Barcelona: Tusquets.

SENKMAN, L.

2007. Los sobrevivientes de la Shoá en Argentina: su imagen y memoria en la sociedad general y judía: 1945-1950. *Archivo Maaravi: Revista Digital de Estudios Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 1, n. 1, out.

SIGNORELLI, A.

1996. Antropología de la ventanilla. La atención en oficinas y la crisis de la relación público-privado. *Alteridades* 6 (11), 27-32

TURNER, V.W.

1988 [1969]. *El Proceso ritual*. Madrid: Taurus.

UNGER, E.

2005. *Después de Auschwitz, renacer de las cenizas*. Buenos Aires: Milá.

WANG, D.

2003. Silence and Speech, Holocaust Survivors in Argentina. *Jewish Renaissance*. Summer, Julio.

2007. *Hijos de la guerra: la segunda generación de sobrevivientes de la Shoá*. Buenos Aires: Marea.

2008 [1998]. *El silencio de los aparecidos*. Buenos Aires: Generaciones de la Shoá.

2012. Proyecto Aprendiz: La memoria de la Shoá en el relato oral. En: *Por Israel*. Disponible en: <http://porisrael.org/2012/04/02/proyecto-aprendiz-la-memoria-de-la-shoa-en-el-relato-oral/>

[Consulta: 2013-10-17]

ZADOFF, E. (Ed.)

2004. *SHOA - Enciclopedia del Holocausto*. Jerusalén: Yad Vashem y E.D.Z. Nativ. Basado en: Rozett, Robert & Shmuel Spector (Ed.), *Encyclopedia of the Holocaust*, Yad Vashem and Facts On File, Inc., Jerusalem Publishing House Ltd, 2000.

ZAPATA, L. & GENOVESI, M.

2013. Jeanne Favret- Saada: "ser afectado" como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá*, (23), 00. Disponible en

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942013000200002&lng=es&tlng=es. [Consulta 10-12-15]