



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

CUERPO Y GÉNERO EN LA SHOÁ

Tesis para optar al grado de
Magister en Género y Cultura
Mención Humanidades

XIMENA VANESSA GOECKE SAAVEDRA

Profesor Guía:
Carla Peñaloza Palma

Santiago, 2016

Resumen

En este trabajo se busca realizar una aproximación, desde una perspectiva de género, a la memoria de la Shoá en los sobrevivientes judíos que se radicaron en Chile, a través del estudio de sus testimonios grabados en video por la Fundación Memoria Viva entre 2009 y 2012.

Se buscaba comprobar que el género es un factor relevante para comprender la forma en que se recuerda e interpreta la experiencia humana durante el genocidio nazi, evidenciando las diferencias de la tecnología genocida aplicada sobre hombres y mujeres, sus distintas formas de verse y ver a los otros como objetos y sujetos de esa violencia, de resistir, luchar y sobrevivir aprovechando los recursos, las oportunidades y enfrentando los dilemas que les presentaba su condición de género en ese contexto.

Para este fin se reflexionó acerca de la memoria judía; se describió el lugar del cuerpo y el género en la cultura nazi y judía; y se analizaron los testimonios de 24 sobrevivientes del área cultural ashkenazí, que permanecieron en Europa durante toda la Shoá, para luego radicarse en Chile.

- Autor: Ximena Vanessa Goecke Saavedra
- Email: xgoecke@gmail.com
- Profesor guía: Carla Peñaloza Palma
- Grado académico obtenido: Magister en Genero y Cultura, mención humanidades.
- Título de la tesis: Cuerpo y Género en la Shoá.
- Fecha de graduación:

Dedicatoria

Le dedico este trabajo principalmente a mi hija Rivka.
Pasé casi la mitad de su vida, hasta ahora, trabajando en este
tema. - No hay mayor fuerza que la que tú me das.

Agradecimientos

- ≈ A *Curt and Else Silberman Foundation* y su beca para asistir al curso sobre Género y Holocausto en el Centro de Estudios Avanzados sobre Holocausto (CAHS) del *United States Holocaust Memorial Museum* en Washington, en Junio 2012.
- ≈ A la Fundación Memoria Viva, y en particular a Alejandra Morales Stekel que facilitó mi acceso a los testimonios, y me invitó a exponer y aprender en un Seminario especializado sobre Holocausto y Derechos Humanos en Buenos Aires, en Noviembre de 2012.
- ≈ Al *Auschwitz Jewish Center*, del cual fui becaria en junio-julio 2013 para el programa “*Bridges to History*”, que me llevó a Nueva York y Polonia.
- ≈ A Ana María Tapia, del Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile, que generosamente intercambió conmigo materiales y sugerencias.
- ≈ A Lorena Zuchel y Leo Carreño que me facilitaron fotografías y videos, y compartieron sus experiencias visitando campos de concentración, que aún no conozco.
- ≈ A Leo y Franco Carreño y a Ximena Saavedra que me ayudaron con textos en alemán.
- ≈ A Viviana Kremer y Gisele Feldman, que me alentaron a presentar parte de mi trabajo en diversos espacios de la CIS, abriendo espacios de conversación que enriquecieron mis reflexiones.
- ≈ A Rivka, Patricio y mi familia, que me ayudaron, de muchas formas, a lograrlo.

Epígrafe

“Asustada con su propio sueño, Bronia casi se cayó del sillón. Se sentó en el piso entre sus bultos desparramados, y decidió no viajar a Varsovia [como se lo pedía el marido y le sugirió el rabino] sino permanecer en Dembitz. Entonces, febrilmente, ella comenzó a desempacar, mientras murmuraba para sí misma: “A veces una tiene que seguir sus propios sueños”.

Yaffa Eliach, “La vision de las estrellas rojas”
(Cuento jasídico basado en la conversación testimonial
de Rebbetzin Bronia Spira y Dina Spira, 1976)

“Ella caminó hacia el oficial alemán a cargo de la *aktion* y dijo: “Sabemos lo inevitable. Nos vas a matar como has matado a muchos otros judíos inocentes en frente nuestro. Demandamos que nos concedas un último deseo”. “Garantizado” lanzó él, mientras acariciaba con afecto su pistola [...] Por más de medio día las mujeres limpiaron la casa de baño ritual y la llenaron de agua. Entonces se limpiaron y sumergieron varias veces en el agua, como prescriben las Leyes de Purificación. Cuando eran conducidas para su fusilamiento, el oficial alemán preguntó [...] “Ustedes son una raza inmundada, la fuente de toda enfermedad e infección en Europa. De improviso, ante su muerte, desean estar limpiadas.” [...] “La limpieza y la pureza del cuerpo y la mente son parte de nuestra tradición y forma de vida. D-s trajo nuestras almas puras a este mundo en los puros hogares de nuestros padres, y deseamos retornar en la pureza a nuestro Padre Celestial””

Yaffa Eliach “El baño ritual”
(Cuento jasídico basado en la conversación testimonial
con Rebbetzin Bronia Spira, Junio 1976)

“Es una tarea más ardua honrar la memoria de los seres anónimos que de las personas célebres.”

Walter Benjamin

Advertencia

Todas las citas en lengua extranjera fueron traducidas del inglés o el alemán por la autora.

Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN	1
Origen del Proyecto	4
Descripción del Proyecto de Investigación	5
I- LA MEMORIA JUDÍA Y LA MEMORIA DE LA SHOÁ.	9
1.1. DE LA MEMORIA REVELADA A LA MEMORIA CULTURAL JUDÍA.	12
Controversias y Debates.	20
1.2. LA MEMORIA DE LA SHOÁ EN LA COMUNIDAD JUDÍA DE CHILE	24
II. GÉNERO Y SHOÁ. MARCO TEÓRICO	28
2.1. DESARROLLO DISCIPLINAR DE LOS ESTUDIOS DE GÉNERO ACERCA DE LA SHOÁ.	29
2.2. MARCO TEÓRICO: CUERPO Y GÉNERO EN LAS NARRACIONES TESTIMONIALES DE SOBREVIVIENTES DEL HOLOCAUSTO.	36
Narraciones Testimoniales.	37
La historia de las mujeres.	40
Testimonio y Memoria Traumática.	42
Shoá, Estereotipo y Testimonios de hombres y mujeres.	45
Testimonio y Edad	51
Memoria Corporal	58
2.3. REFLEXIONES METODOLÓGICAS	61
Aportes y limitaciones de los testimonios audiovisuales.	61
Los Testimonios Audiovisuales de los Sobrevivientes de la Shoá en Chile.	64
¿De qué testimonios disponemos?	66
Claves Metodológicas.	68
a) Consideraciones sobre la muestra	68
b) Exclusiones	71
c) El proceso de recogida de datos y análisis	71
d) Consideraciones sobre el formato del testimonio	73
e) Consideraciones éticas	74
III- CUERPO Y GÉNERO EN LA SHOÁ: DE LA IDEOLOGÍA A LA PRÁCTICA.	75
Genocidio, cuerpo y deshumanización.	75
De la rutinización de la violencia al genocidio.	78
Cuerpo, alma y raza alemana.	80
El lugar de la Mujer.	86
3.1. EL ANTISEMITISMO NAZI. DEL PREJUICIO RELIGIOSO AL PREJUICIO RACISTA	91
Un antisemitismo “científico”	101
El Estereotipo Judío. Visión Antisemita.	103
a) Estereotipos Antisemitas Masculinos.	104
Contraste: Los hombres Arios.	106
b) Estereotipos Antisemitas Femeninos.	106
Contraste: Las mujeres Arias.	107

3.2. JUDAÍSMO EUROPEO: SIONISMO, CUERPO Y GÉNERO.	
3.2.1. JUDAÍSMO ASHKENAZÍ, SIONISMO Y CULTURA IDISH.	108
Desde las fuentes.	108
Sionismo: el nacionalismo judío.	110
Mujer judía: vida cotidiana y diferencias regionales.	112
La Cultura Idish.	115
El nacimiento de WIZO.	119
Feminismo Judío	119
La Primera Mujer Rabina: Regina Jonas.	121
3.2.2. CUERPO Y ESTEREOTIPO JUDÍO. VISIÓN JUDÍA.	
El Judío Religioso.	122
El Judío Muscular.	124
La “Idishe Mamme”	125
La Mujer en el Sionismo del Movimiento Kibbutzim.	126
3.2.3. EUGENESIA Y POLÍTICA SOCIAL COMUNITARIA.	
La Juventud en la Política Social Comunitaria	130
Las Macabeadas	131
Los Movimientos Juveniles Judíos	134
La Mujer como Foco de la Política Social Comunitaria	137
3.3. GÉNERO Y SHOÁ. ETAPAS Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS.	139
IV- CUERPO Y GÉNERO EN LOS TESTIMONIOS DE LOS SOBREVIVIENTES DE LA SHOÁ QUE MIGRARON A CHILE.	
4.1. LA MEMORIA CORPORAL EN LOS TESTIMONIOS	144
A) La Shoá desde el Cuerpo	146
- El Cuerpo Maltratado	152
- El Cuerpo Enfermo y Accidentado	153
- El Cuerpo Muerto	155
B) La Imagen Corporal	156
- Vida Animal y Condición Salvaje	157
- La Higiene Corporal	157
- La Transformación del Cuerpo	158
- Cuerpo y Edad	160
- Inteligencia y Pillería	163
C) Cuerpo Emocionado	164
D) Cuerpo en Acción	169
- Resistencia	170
- Defensa	171
- Transgresión	171
- Agresión	172
- Traición	173
- Contención y Cuidado	174
E) Los Otros.	
- Los Padres	175

- Colaboradores	181
- Perpetradores	182
4.2. DESDE EL TESTIMONIO: LA SHOÁ EN PERSPECTIVA DE GÉNERO.	
- Pueblos sin hombres y Mujeres en Movimiento	183
- Formas de narrar	185
- Cuerpos Violentados	187
- Estrategias de Supervivencia	189
- Aventura, Liderazgos y Audacia	191
- Lecciones y Reflexiones	195
V- CONCLUSIÓN. CUERPO Y GÉNERO EN LA MEMORIA Y EL TESTIMONIO DE LA SHOÁ.	
- Rompiendo Estereotipos	198
- Género y Estereotipos	201
- La mirada sobre el cuerpo y el género	204
- Cuerpo y género en la memoria y el testimonio de la Shoá.	207
Bibliografía	214
Anexos	
A1- Glosario	221
A2- Ilustraciones y Fotos	227
A3- Muestra Testimonial	251
A4- Mapas y Gráficos	253

INTRODUCCIÓN

Para quien se dedica a investigar sobre episodios violentos de la historia, y a indagar sobre la memoria histórica de ellos, llega un momento en que se encuentra con referencias y debates que consideran el caso del Holocausto, el genocidio más documentado y discutido en la historia contemporánea. Y así ocurrió. Las primeras preguntas que emergieron fueron ¿qué significa la memoria para los judíos? ¿cómo han comprendido la memoria de la Shoá? Y luego ¿cómo se ha manifestado esta memoria en territorio chileno?

Desde que los judíos comenzaron su trayectoria en el mundo, para actuar sobre él y perfeccionarlo (*tikun olam*), han tenido una notable consciencia de la importancia de recordar (*zajor*). Recordar en el cuerpo el pacto con Dios a través de la circuncisión (*Brit milá*). Recordar en las ropas las *mizvot* usando franjas y *Tzitzit*. Recordar al amanecer y al anochecer la unicidad de D-s y la devoción a Él al recitar el *Shemá Israel*. Recordar y santificar en cada *kidush* la creación del mundo de la cual cada día seguimos participando y el descanso de *Shabat*, un día destinado a contemplar y agradecer. Recordar maravillarnos con la naturaleza, y agradecer la comida, las enseñanzas aprendidas, y la perfección de nuestra propia naturaleza humana, con distintas *Brajot* (bendiciones). Recordar cada *Pesaj* la salida de la esclavitud a la libertad a través de la narración de la *Hagadá*. Recordar la fragilidad de la vida habitando las frágiles cabañas en *Sucot*. Recordar a los difuntos rezando *Izcor*. Cada símbolo, fiesta, bendición, oración, cada acción es un recuerdo. Para los judíos la memoria está implícita en todo aquello que es y en todo aquello que hace. Sin memoria no hay existencia judía.

No es extraño entonces que muchos de los más destacados autores que en el último siglo se han dedicado a teorizar acerca de la memoria sean judíos (entre ellos: Maurice Halbwachs, Yosef Yerushalmi, Marianne Hirsch, Steve Stern). Ni tampoco lo es que desde la mitad del siglo XX en adelante mucha de esta discusión haya girado en torno a la experiencia traumática de la *Shoá*, buscando comprender y darle sentido –si es que esto fuera de algún modo posible- desde los más diversos ángulos y disciplinas del conocimiento.

Sin duda, la *Shoá*¹ (el Holocausto judío), es uno de los hechos que marcaron la experiencia judía durante el siglo XX. Durante un período de doce años (1933-1945), que abarca el gobierno nazi de Alemania –liderado por Adolf Hitler – y su expansión totalitaria por sobre prácticamente toda Europa, incluyendo la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), se desarrolló en forma paulatina y sistemática un proceso que varió desde el acoso radical hasta la aniquilación genocida de las comunidades judías en Europa, con la consecuente dispersión de los sobrevivientes por todo el globo. Esta experiencia histórica, evidentemente, no dejó incólume la identidad judía, diversa y compleja, cultural y religiosa, que a partir de entonces tuvo que redefinir el Ser Judío fraguado en ese suelo europeo, fuera de los espacios culturales y territoriales que habían marcado su existencia durante prácticamente dos milenios. Y lo hizo de modo tal, que la memoria de la Shoá es hoy fundamental para comprender el judaísmo contemporáneo.

Sin embargo, con los años se ha hecho evidente que aprehender esta memoria histórica no es algo sencillo. No basta así con conocer los detalles de la guerra, ni con explorar las raíces históricas del antisemitismo. Es necesario asomarse a todo el proceso humano y la espiral de violencia –desde el prejuicio hasta el genocidio- que generó la pérdida de millones de vidas diversas y con rostro, al mundo cultural judío que fue destruido, a la redefinición del pensamiento y las identidades locales que esta vivencia generó, y a su impacto mucho más allá de los límites europeos, puesto que sin importar la distancia geográfica, ni los ya casi setenta años transcurridos desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, ha habido recepción y elaboración de esta memoria a gran escala, redefiniendo los paradigmas de interpretación, los vínculos y en particular del Ser Judío de todas las comunidades en el mundo.

¹ Tal como lo señala Agamben, el uso del concepto *Shoá* (catástrofe o devastación en hebreo, que implica en la Biblia a menudo la idea de castigo divino) resulta más apropiado para este episodio histórico que el de Holocausto: concepto cuya historia semántica remite al mundo cultural cristiano docto y que ha sido aplicado con anterioridad, con un marcado tono antisemita, a otras matanzas de judíos (p.e: *pogrom* en Londres en 1189). “Quien continúa aplicándolo –dice Agamben—da prueba de ignorancia o de insensibilidad (o de una y otra a la vez)” AGAMBEN, Giorgio Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III Pre-textos, Valencia, 2000, pág. 16.

La memoria de la Shoá, es hoy una *memoria emblemática*² potente; una forma de memoria colectiva, vinculada a un hecho histórico que trágicamente marcó a una o más generaciones, cambiando su destino, y que en virtud de su carácter traumático también tuvo una resonancia cultural y social tal, que su eco se proyecta a larga distancia en el tiempo y el espacio hasta el presente, constituyéndose en un marco histórico relevante para una miriada de posibles memorias sueltas, de diversos actores, cuyo diálogo y conflicto se “va incorporando, dando sentido y organizando varias memorias, articulándolas al sentido mayor”³.

La Shoá, como memoria en disputa, ha provocado interminables debates, tanto dentro como fuera de las comunidades judías. Y es así, no sólo porque la Shoá tocó las vidas y torció los destinos de los judíos en el mundo contemporáneo, sino que también porque determinó una nueva forma de actuar, conocer e interpretar numerosas otras experiencias desde entonces hasta hoy, motivando una redefinición conceptual y de la agenda, en diversos ámbitos del conocimiento, tales como las relaciones internacionales, el derecho y la filosofía, sólo por mencionar algunos. Las consecuencias políticas producidas por este debate marcan también muchas de las controversias en las políticas nacionales e internacionales que persisten hasta hoy, desde la ideología de los Derechos Humanos hasta la herida abierta del conflicto Palestino-Israelí y el lugar de Alemania y Rusia en la Europa del siglo XXI.

Esta memoria emblemática, también promovió distintas corrientes de investigación y pensamiento secular y religioso judío. Para la comunidad judía mundial, diversa en sí misma, diaspórica y des-centrada y, más tarde, re-centrada simbólicamente en torno al nuevo Estado de Israel, la Shoá y su memoria, resulta también polisémica, de modo tal que toda propuesta interpretativa actúa significativa y dinámicamente, a veces conflictiva y polémicamente, sobre la identidad, la religiosidad, el pensamiento, las orientaciones y prácticas políticas, conmemorativas y educativas de las comunidades judías contemporáneas.

Por su naturaleza traumática, la memoria de la Shoá ha estado llena de silencios. Silencios impuestos por las necesidades sociales del mundo de postguerra; de reconstrucción de la vida y el trauma de quienes la experimentaron; tanto como por las

² Ver: STERN, Steve “De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998)” En: GARCES, Mario et al Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX. Santiago, LOM, 2000, págs. 11 a 33.

³ Ibid, pág. 14.

limitaciones políticas y científicas, que afortunadamente se han ido transformando con el tiempo, abriendo un espacio para que emerjan diferentes preguntas y discusiones a lo largo de los años. Bajo esta capa de silencios, los testimonios de la Shoá reposaron varios años en las subjetividades de sus participantes, hasta que la muerte progresiva de los sobrevivientes, colocó en el centro de la agenda, desde los años noventa, la necesidad de actuar sobre el olvido, con una urgencia que no se percibía veinte años atrás. El fabuloso avance tecnológico de las últimas tres décadas, ayudó a consolidar este proceso, permitiendo un registro sistemático, a gran escala, de testimonios de sobrevivientes, a nivel global, que de otro modo no hubiera podido ser obtenido y administrado. Y la emergencia de nuevas generaciones, interesadas en indagar en ella, potenciaron el desarrollo de nuevas preguntas y aproximaciones.

Hoy, el campo de estudio de la Shoá es muy amplio y diverso, tal como lo ha documentado, por ejemplo, Dan Stone⁴. Asimismo, las colecciones testimoniales y el desarrollo museográfico y conmemorativo, se ha expandido hasta incluso países que silenciaron por largos años estos hechos, bajo el dominio de la URSS. Movimiento memorial que incluye también a Alemania, marcada por décadas por la culpa y la división nacional, donde se ha desarrollado progresivamente una nueva relación con este episodio de su historia política y social; y a Polonia, escenario fundamental de la historia judía y de la consumación de la política de exterminio nazi, que recupera hoy la memoria de su extensa población judía (antes de la Shoá 3.500.000 personas) de larga presencia en su historia (900 años) y parte fundamental de su historia cultural y política, enfrentando a la vez las múltiples tensiones que esto implica.

Origen del proyecto.

Después de hacer una primera indagación a través del trabajo que realicé sobre “Memoria Judías y Memoria de la Shoá en la Comunidad Judía de Chile” (para un curso del Magister, 2011), seguí explorando el tema, a través de tres trabajos más: un análisis del proyecto de Monumento aprobado por el estado chileno (realizado para un Diplomado, 2012), un trabajo teórico sobre las características de los testimonios de mujeres víctimas del Holocausto (hecho en un curso del Magister, 2011) y en una ponencia presentada en un

⁴ STONE, Dan Histories of the Holocaust. Oxford University Press, USA, 2010

Congreso acerca de los testimonios impresos de sobrevivientes del Holocausto en Chile (2013).

A partir de esto, consideré que era necesario indagar en la historia cultural de la Shoá, ir más allá del mero relato descriptivo de los hechos acontecidos o de la conmoción por la violencia que habían vivido los sobrevivientes, para comprender tanto cómo esa violencia era posible, cómo la pasividad se impone en los testigos que no intervienen para detenerla y para intentar percibir las dimensiones de las rupturas que se produjeron en las vidas de los sobrevivientes. Sólo así se podría entender cómo, por qué, cuándo se recuerda. Y también cómo ese recuerdo se articula con la actitud con su presente, en un país tan lejano a las tierras que les vieron nacer.

En esta oportunidad, me interesaba mirar a esta historia desde el género. Había ya indagado acerca de la Dictadura chilena y la violencia política sobre las mujeres, y había entendido el lugar que tuvieron las asimetrías entre los géneros en ese episodio de la historia chilena, me pareció pertinente formular preguntas similares a este respecto, que consideraran cómo en este caso, el género incidía en la concepción ideológica, en la práctica de la violencia y en la memoria de los sobrevivientes.

Como judía y como historiadora, me parecía interesante y desafiante, porque era un campo temático muy desconocido en Chile. Además, permitiría poner en valor una colección testimonial que hasta entonces no se había trabajado desde la investigación.

Descripción del Proyecto de Investigación.

Hipótesis

El régimen nazi se fundaba en una ideología antisemita racializada, que a diferencia del antisemitismo de otras épocas, consideraba el cuerpo de los judíos un problema; esto hacía en la práctica del género —la asignación y construcción cultural realizada a partir de la diferencia biológica de los cuerpos masculinos y femeninos— un elemento clave en la violencia política y las políticas genocidas aplicadas contra la población judía durante la Shoá. Por otra parte, el judaísmo es una cultura y religión donde la diferencia entre los géneros tiene importantes implicancias tanto dentro del espacio religioso como en

la vida cotidiana (lenguaje, educación, espacios, estereotipos, recursos). Por consiguiente, para comprender la experiencia humana durante el genocidio nazi, es indispensable comprender cómo el encuentro entre ambas mentalidades marcó la forma de vivir, recordar y narrar la experiencia de los hombres y mujeres judíos que vivieron la Shoá. Narrativas testimoniales donde se evidencia las diferencias de la tecnología genocida aplicada sobre hombres y mujeres, sus distintas formas de verse y ver a los otros como objetos y sujetos de esa violencia, de resistir, luchar y sobrevivir aprovechando los recursos, las oportunidades y enfrentando los dilemas que les presentaba su condición de género en ese contexto.

Objetivo general

Analizar los testimonios de los sobrevivientes de la Shoá radicados en Chile, evidenciando la forma en que las mentalidades de la época, asociadas a una ideología de antisemitismo encarnado y las concepciones de género presentes en la cultura europea de la época, inciden en las formas de experimentar, recordar y narrar la experiencia de haber resistido y vivido bajo la amenaza del genocidio nazi.

Objetivos específicos

1. Describir el lugar específico del cuerpo y el género dentro del proyecto nacional que sustentaba la ideología del gobierno nazi (1933-1945), evidenciando su estrecha conexión tanto con el programa racial y con el orden social que se buscaba imponer, como con la estructura represiva y de genocidio que se implementa paralelo al desarrollo de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945).
2. Describir el lugar específico del cuerpo y el género dentro del judaísmo europeo, y sus estereotipos positivos y negativos en el ámbito religioso y cultural, durante la primera mitad del siglo XX.
3. Identificar la mirada sobre el cuerpo y el género de los testigos, a través de los modelos ideales, valores, expectativas, estrategias de sobrevivencia y transgresiones que son considerados por ellos como ligado a una condición de género.

4. Identificar las formas en que hombres y mujeres narran y analizan su experiencia a partir de su condición de género, y la valoración subyacente a ella de cómo el factor cuerpo-género podía favorecer o perjudicar o determinar sus condiciones de vida y sobrevivencia.

Materiales y métodos.

Esta investigación se estudió el testimonio de judíos sobrevivientes que migraron a Chile, grabados en video por la Fundación Memoria Viva.

La investigación consideró los siguientes pasos:

- 1- Revisión bibliográfica
 - a) Bibliografía acerca de la Shoá y su estudio en perspectiva de género.
 - b) Bibliografía acerca del cuerpo y género en el nazismo, el judaísmo.
 - c) Bibliografía acerca de los testimonios de la Shoá especialmente considerando factores de edad y género.
 - d) Seleccionar imágenes relevantes.
 - e) Sistematizar la información,

- 2- Recogida de Datos
 - a) Ver los testimonios
 - b) Sistematizar datos del testigo: personales y trayectoria.
 - c) Identificar y transcribir viñetas de los testimonios.
 - d) Organizar la información en una matriz de análisis de discurso, generando categorías de análisis

- 3- Análisis de datos.
 - e) Analizar críticamente la información obtenida
 - f) Comparar los resultados obtenidos con lo que señala la literatura al respecto.
 - g) Redactar el trabajo final.

Relevancia.

La perspectiva de género dentro del área de estudios de la *Shoá* posee a nivel internacional es un área dinámica y en desarrollo. Esta investigación constituye un aporte ya que no sólo permite acceder a una visión más compleja y verídica de este hecho histórico, sino que también a dar relevancia a la especificidad de las experiencias de hombres y sobre todo de las mujeres, que han sido constantemente invisibilizadas. Además, los testimonios recolectados en Chile no han sido estudiados antes y contribuirían a dar luces sobre la historia de parte de la pequeña comunidad judía chilena (actualmente compuesta por alrededor de 17.000 personas), respecto de la cual existen pocos estudios que se aboquen a su historia cultural reciente y que, no obstante su pequeño tamaño, posee una significativa influencia sobre la vida social chilena contemporánea. La investigación pone así en valor la colección de testimonios, además de contribuir a la reflexión y el diálogo con comunidades inmigrantes y su aporte inmaterial a la cultura local.

Desafíos

Una de las principales dificultades que tuve que sortear para realizar esta investigación es la falta de especialistas en historia cultural judía en Chile, y en particular de especialistas en judaísmo y género, que me apoyaran en mi trabajo, por lo que para mi trabajo fueron fundamentales las redes que pude crear con especialistas en el extranjero para sortear este problema. En todo caso, pensar la relación cuerpo-género-edad es un tema todavía menos habitual, por lo que demandó el desarrollo de una forma personal de entrar en el tema. Así mismo, la bibliografía disponible en español sobre el judaísmo chileno es más bien de tipo memorias o descriptiva, con más de un par de décadas de antigüedad, por lo que hace falta contar con historias comunitarias actualizadas, y de un carácter más reflexivo y problematizador del ser judío en Chile y de pensar el judaísmo desde Chile. No ha habido tampoco todavía un trabajo que incorpore significativamente el elemento testimonial dentro de esas historias comunitarias. Existe no obstante, un interesante número de fuentes primarias y prensa comunitaria, (parte de la cual tiene la dificultad de estar escrita en *idish*) que es accesible y sirve de base para intentar un ejercicio como este, que puede ser perfeccionado en el futuro con nuevas investigaciones.

I- LA MEMORIA JUDÍA Y LA MEMORIA DE LA SHOÁ.

“Los judíos vivirán mientras recuerden.
 No existe pecado más grande que el olvido”
 Simón Wiessenthal (1986)

Al examinar las fuentes judías, podemos notar que desde sus orígenes este ha sido un pueblo con una alta conciencia histórica. La Torá, los cinco libros de la revelación también conocidos como Pentateuco (*Bereshit*/Génesis, *Shemot*/Éxodo, *Vayikrá*/Levítico, *Bamidvar*/Números y *Devarim*/Deuteronomio), suponen un relato fundante que evidencia el origen de un pacto entre D-s y el pueblo judío, y la configuración de una identidad religiosa en el tiempo, a través de una sucesión de acontecimientos y genealogías, dotados de propósito y coherencia, donde la divinidad y su Ley se va revelando paulatinamente, en una suerte de epifanía, a través de la existencia humana, de su devenir y de sus acciones⁵.

En la Torá, la vida humana tiene valor. De hecho, es lo más valioso, al punto que las obligaciones religiosas y el descanso del *shabat* sólo pueden suspenderse a favor del cuidado de la vida (*pikuaj nefesh*). Además, la acción humana en esta dimensión temporal terrena y concreta es indispensable para la realización del plan divino. El ser humano se convierte así en colaborador de Dios en la creación y perfeccionamiento del mundo, donde sus buenas acciones acordes a la Ley (*mitzvot*), la reparación de las injusticias (*tikun olam*) y la continuidad del pueblo a través de las generaciones son parte indispensable del pacto entre Dios y el pueblo escogido. Por esta razón, aun esperando la llegada del Mesías o del tiempo mesiánico que vendrá, el judaísmo no se desapega del presente, de tener conciencia de la existencia humana y su contingencia, concediendo relevancia a los ciclos temporales, vitales y rituales, tanto como a los ciclos de transgresión y retorno (*teshuvá*), conformando una cadena de transmisión que vincula memoria, continuidad y experiencia.

⁵ FINGUERMAN, Ariel *A teologia judaica do Holocausto. Como os pensadores ortodoxos modernos enfrentaram o desafio de explicar a Shoá.* Tesis (Doutor em Letras) Universidad de Sao Paulo. Sao Paulo, 2008, págs. 44-45.

El rabino Daniel Zang⁶, de corriente Masortí, señala que podría hablarse de tres tipos de memorias entrelazadas: la memoria religiosa, la memoria colectiva y la memoria personal. La primera de estas, sería aquella que nos ilumina el camino, extrayendo de la Torá lecciones para la vida. Aquí no cuenta tanto el detalle histórico, sino las lecciones de vida que emana del relato bíblico. Y que simplifícadamente podríamos resumir como las leyes y las *mitzvot*, el marco ético que se establece en la revelación y que debemos transmitir y hacer realidad de generación en generación, en cumplimiento del Pacto con Dios. La segunda, es una memoria que compartimos como miembros del pueblo judío. Es una memoria transmitida, heredada de la experiencia social y mediatizada por la educación y la transmisión de generación en generación.

“Y le dirás a tu hijo en este día: <por eso me hizo el eterno salir de Egipto> Y será para ti como señal sobre tu mano y memoria ante tus ojos, para que sea la ley del eterno en tu boca y recuerdes que el Eterno te libró con mano fuerte de (la servidumbre) de Egipto. Y guardarás esa ley cada año en los días fijados” (Torá, libro de *Shemot*, 13, 8-10, Parashá Bó)

La “cadena” de tradición y continuidad a la que se hace mención tanto en escritos como en cantos tradicionales judíos,

“y esto tiene una aplicación bastante práctica... No es sólo su historia personal, es la historia de todo el pueblo judío que yo la adquiero sólo por ser judío o por convertirme al judaísmo. (...) Es una historia del pueblo como si estuviéramos en red, y lo que le pase a uno en cualquier otro lugar me está pasando a mí. Y eso es importante, pasa hasta el día de hoy con el Estado de Israel. Lo que pasa en el Estado de Israel pasa como si estuviera pasando en mi casa.”⁷

La tercera, finalmente, es aquella que nos enlaza con aquellas a partir de nuestra experiencia personal y concreta de ser judíos aquí y ahora y de las emociones y afectos que inscribe esa memoria en nuestro ser. Se refiere a nuestras vivencias como personas adscritas a una comunidad, espacio, tiempo, vivencia cultural y fe determinada.

“El judaísmo genera determinados eventos a lo largo de la vida... hace que la persona pase en diferentes momentos de su vida por los cuales se compromete con esta memoria. En el momento de hacerse adulto, del bar mitzvá⁸ se relaciona con toda su historia. La memoria podríamos decir que es la esencia del judaísmo y esto se

⁶ Entrevista con la autora, 9 de enero de 2012.

⁷ Entrevista a Daniel Zang, Comunidad Israelita Sefaradí (Conservativa), Santiago, 9 de enero de 2012.

⁸ *Bar mitzvá* – “Hijo de los preceptos”; en los hombres a los 13 años, mujeres (en cuyo caso se denomina *Bat Mitzvá* – “Hija de los preceptos”) a los 12 años.

construye casi en forma de una pirámide invertida... Vas acumulando cada vez más conocimientos y son más las cosas que un judío debería guardar y tener presente...⁹

Para el Rabino Ariel Milstein, de corriente jaredí-ortodoxa, con una mirada fundada en las escrituras y la cábala judía, la memoria es todavía más:

“Todo lo que nos pasa desde que nacimos hasta que morimos es recordar lo que ya sabemos. (...) El Talmud afirma que nosotros sabemos antes de nacer absolutamente todo lo que tenemos que saber y en la vida lo vamos desarrollando, lo vamos recordando. (...) El recuerdo es algo que nosotros tenemos que entender hoy (...) para poder evolucionar (...) sabemos perfectamente que vivimos en vidas anteriores y vamos hacia otro estado de conciencia que es el ser humano maduro. (...) Entonces la vida es la memoria...El tema de la memoria en el judaísmo es fundamental (...) eso somos nosotros, es lo que nos define como seres humanos¹⁰”.

En definitiva, el mejoramiento del mundo (*Tikun Olam*) estaría dentro de ese camino de redención que cumpliríamos a lo largo de nuestras idas y vueltas a la vida, donde nos mejoramos a nosotros mismos al mismo tiempo. Y he allí que la memoria sería la llave esencial de conexión entre una y otra parte del trayecto, y entre nuestro estado actual y el gran proyecto creador diseñado por y con Dios.

1.1. DE LA MEMORIA REVELADA A LA MEMORIA CULTURAL JUDÍA.

En el ámbito intelectual secular, este interés por la memoria en general, y la búsqueda de explicar en específico la memoria judía, también se expresa en algunos de los más importantes historiadores de este origen. Entre ellos, Maurice Halbwachs (Reims 1877 – Buchenwald 1945), uno de los autores más citados en las últimas décadas en discusiones historiográficas acerca de la memoria histórica. Halbwachs, reflexiona sobre la memoria colectiva¹¹, en un momento crítico de la historia europea, que finalmente terminó con su propia vida en un campo de concentración nazi. Para él, la memoria colectiva no puede ser estudiada de manera positivista, sino que requiere del despliegue de una suerte de “socio-antropología de las profundidades”. La memoria, señala, si bien “crece” en nuestro interior,

⁹ Entrevista a Daniel Zang, op cit.

¹⁰ Entrevista a Rabino Ariel Milstein, Comunidad Jaredí Jazón Ish (Ortodoxa), Santiago, 12 de enero de 2012.

¹¹ Su primer trabajo en este sentido fue “Los Cuadros de la Memoria” de 1924. Y el más difundido de sus trabajos, llamado precisamente “La Memoria Colectiva”, es un libro póstumo (1950) que recopila algunos de sus últimos escritos, en los que trabajaba hasta el momento de su deportación a un campo de exterminio nazi en 1944.

sólo se desarrolla al relacionarnos con los demás: es una memoria contextualizada, que involucra un espacio y una temporalidad social.

“Para obtener un recuerdo, no basta con reconstruir pieza a pieza la imagen de un hecho pasado. Esta reconstrucción debe realizarse a partir de datos o nociones comunes que se encuentran en nuestra mente al igual que en la de los demás, porque pasan sin cesar de éstos a aquélla y viceversa, lo cual sólo es posible si han formado parte y siguen formando parte de una misma sociedad. Sólo así puede entenderse que un recuerdo pueda reconocerse y reconstruirse a la vez.¹²”

Este marco socio-espacial no sólo hace posible la memoria, sino que le da fundamentalmente su existencia y sentido. Las mediaciones sociales son, así, fundamentales tanto para dar origen tanto como para estructurar narrativamente, nuestra memoria.

“Más allá de esta franja móvil del tiempo, o más concretamente, de los tiempos colectivos, no hay nada más, ... El tiempo sólo es real en la medida en que tiene un contenido.... Es limitado y relativo, pero tiene una realidad plena. De todos modos, es lo suficientemente amplio como para ofrecer a las conciencias individuales un marco suficientemente consistente para que puedan disponer de sus recuerdos y encontrarlos.¹³”

“...No hay memoria colectiva que no se desarrolle dentro de un marco espacial. Ahora bien, el espacio es una realidad que dura: nuestras impresiones se expulsan una a otra, nada permanece en nuestra mente, y no comprenderíamos que pudiéramos recuperar el pasado si no lo conservase el medio social que nos rodea...¹⁴”

Si bien su pensamiento se expresa de manera aparentemente desvinculada de su herencia judía, como sucedía con la mayor parte de la *intelligentsia* judía secularizada de la época, en su pensamiento la religión también tiene un lugar particular. Generalmente una persona adhiere a una religión haciéndole parte de un espacio social, donde lo profano y sagrado es señalado por espacios, tiempos los objetos y ritos que contribuyen a dar forma a nuestros pensamientos.

Por su parte el historiador Yosef Hayim Yerushalmi (Bronx, NY 1932 – Manhattan, NY 2009) marcó otro hito fundamental en las reflexiones acerca de la memoria y en particular de la memoria judía, con su libro “*Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*”, publicado por primera vez en 1982. Para Yerushalmi, las categorías normalmente invocadas no son adecuadas para el caso de los judíos, “*tan letrados y obstinadamente gente*

¹² HALBAWCHS, Maurice La Memoria Colectiva. Prensas Universitarias de Zaragoza, España, 2004, pág. 34

¹³ Ibid, pág.129

¹⁴ Ibid, pág. 144.

*de libros*¹⁵” donde, desde temprano, se ha producido una fusión entre religión y pueblo, de modo tal que no pueden ser analizados en dicotomía. Reducir a los judíos al ámbito religioso o a un ámbito “nacional” no es correcto, puesto que ambos elementos han estado, desde sus orígenes, estrechamente conectados. Además, él recuerda que “*aún cuando la memoria del pasado ha sido siempre un componente central de la experiencia judía, el historiador no fue siempre su custodio principal*”¹⁶. La Torá comanda la memoria. Y aún cuando no es ordenado recordar, el recuerdo ocupa un lugar fundamental en el relato bíblico. D-s se revela a Israel históricamente, sabemos de Él por lo que ha hecho a lo largo del tiempo, y en este sentido, la memoria ha sido esencial para la Fe y para constatar su existencia, por lo que recordar tiene indudablemente un imperativo religioso.

Este imperativo señala qué episodios son dignos de ser recordados, estableciendo así una memoria judía que es también esencialmente selectiva. Y debido a esta estrecha relación del recuerdo con la Fe, ésta opta por recordar las acciones en las que Dios interviene en la historia y las respuestas humanas a esa intervención sean positivas o negativas y no todo el pasado. La memoria fluye, entonces, a través de dos canales: el ritual y el recitado, así como también, el registro de la Ley no es sólo escrito sino también oral. Y aunque el texto de la revelación permanece intocado, es vuelto a contar y re-interpretado en muchas formas, constantemente.

En cambio la historia, no ha sido el principal medio de registro que los judíos han utilizado. La historia bíblica no es factual en el sentido moderno; y la modernidad no se introduce en el mundo judío sino hasta el siglo XIX. “*Factores que no obstante no inhibieron la transmisión de un pasado judío vital de una generación a otra, como tampoco el Judaísmo perdió ni su vínculo con la historia ni su orientación fundamentalmente histórica*”¹⁷

En el siglo XVI, la dura experiencia de la expulsión de la Península Ibérica supuso un despertar de la historiografía judía, y comenzó a tomar forma más moderna a partir de la *Hashkalah* (el movimiento de la ilustración en el mundo intelectual judío). Sin embargo,

¹⁵ YERUSHALMI, Yosef H. *Zajor. Jewish History and Jewish Memory*. University of Washington Press, 2nd printing, 1999, Prologue pág. xxxiv.

¹⁶ Ibid pág. xxxiii.

¹⁷ Ibid

allí la historia aún no tenía un valor intrínseco. Hasta que de pronto, comienza a invertirse la situación, de modo tal que la historia ya no debe validarse frente al judaísmo, sino que el judaísmo debe validarse históricamente, mostrando de paso un cambio radical de mentalidad en los autores judíos, que ya no estaban tan seguros del valor de conservar su propia identidad. Así pues, Yerushalmi afirma que el esfuerzo moderno por reconstruir el pasado judío comienza en un tiempo en que se produce un quiebre en la continuidad de la vida judía que empieza a mostrar signos de decaimiento en su memoria grupal.

“Por primera vez en la historia, un texto no sagrado se convierte en el árbitro del Judaísmo. Virtualmente, todas las ideologías judías del siglo XIX, desde el Reformismo al Sionismo, sentían la necesidad de apelar a la historia para obtener validación. Predeciblemente, la “historia” supuso las más variadas conclusiones para quienes le invocaban ¹⁸”

Paralelo a esto, Europa estaba demandando a los judíos una redefinición: dejar de lado su potencial identidad étnico-nacional para identificarse meramente como una religión, como una forma de obtener su “emancipación”. En consecuencia, muchos de los intelectuales que se dedicaron a investigar sobre la historia judía renunciaron a ese aspecto de su memoria y cultura, dejándolo establecido como un anacronismo. Junto con eso, la demanda de modernidad de la época les impulsaba a cuestionar las premisas básicas de la historia judía como se había concebido con anterioridad: es decir, el papel desempeñado por D-s como actor en la historia judía y la creencia en el carácter único de la historia judía en sí misma. De este modo, dice Yerushalmi: *“si la secularización de la historia judía es un quiebre con el pasado, la historización del Judaísmo mismo ha sido igualmente un punto de salida significativa¹⁹”*.

Es allí, en la modernidad, donde por primera vez, se produce una escisión entre la memoria colectiva judía y la historiografía. Lo cual refleja el desarraigo de numerosas personas en la época.

“Intrínsecamente moderna, la historiografía judía no puede reemplazar una memoria de grupo erosionada... Las memorias colectivas del pueblo judío eran una función de la Fe compartida, de la cohesión, y voluntad del grupo mismo, transmitiendo y recreando su pasado a través de todo un complejo enclavamiento de instituciones religiosas y sociales que funcionaban orgánicamente para lograrlo. El declive de la memoria colectiva judía en los tiempos modernos es solo un síntoma del

¹⁸ Ibid, pág. 86

¹⁹ Ibid, pág. 91

desenmarañamiento de esa red común de creencias y prácticas, a través de cuyos mecanismos, (...), el pasado se hacía presente.²⁰”

A pesar de este tono apesadumbrado, el autor considera que la amnesia total es muy rara, y que la mayor parte de los judíos conserva un pasado judío, aunque ya no se corresponda con aquella memoria específica de antaño.

Dos hechos, sin duda, han desafiado específicamente la memoria judía en el mundo contemporáneo: la *Shoá* y la creación del *Medinat Israel* (el Estado de Israel). En ellos tradición y memoria colisionan y condicionan, sin duda, la acción, influyendo a su vez en la posibilidad de articular una historia judía común. A este respecto, Yerushalmi estima que es necesario cambiar la mirada hacia el pasado y redefinir la situación del historiador:

“La tarea ya no puede estar limitada a encontrar las continuidades en la historia judía, ni siquiera aquellas dialécticas. Quizás ha llegado el momento de mirar más de cerca las rupturas, las brechas, los quiebres, para identificarlos de manera más precisa, para ver cómo los judíos han perdurado... Para hacer esto posible, no obstante, el historiador judío moderno debe primero comprender hasta qué punto es él mismo un producto de esta ruptura.²¹”

Por otro lado, Amos Funkenstein (1937-1995), destaca la relación existente entre *memoria personal y colectiva*, señalando que esta última es el diseño y estructura primordial, el sistema básico que constituye y da sentido a la memoria individual; a la vez, que distingue entre ésta y la *consciencia histórica*, que es un constructo heurístico dinámico, que ayuda a describir el grado de libertad creativa en el uso e interpretación de los contenidos de la memoria colectiva, teniendo como fin dar sentido y comprender el pasado de manera organizada. Para Funkenstein (en contraposición a Yerushalmi) es importante tomar en consideración las transformaciones en la consciencia histórica de Israel. Para él, la esencia de la consciencia histórica del pueblo judío radica en su intento de comprender y darle sentido al pasado, puesto que los judíos –a diferencia de otros pueblos- conservaron la memoria de su pasado nómada y de cómo se convirtieron en nación, en el tiempo. La consciencia de sus orígenes y de ser “el pueblo elegido” dieron entonces forma a la consciencia histórica de Israel y, por consiguiente, ambas miradas se expresarían en la Torá, aunque no

²⁰ Ibid, pág. 94.

²¹ Ibid, pág. 101.

historiográficamente; lo cual se hace evidente, según el autor, en la *Halajá* y ocasionalmente en el *Midrash*.

Para Funkenstein, es importante también considerar que el lugar del historiador en el siglo XIX y su profesionalización se vinculó estrechamente con su papel en el establecimiento de la cultura y justificación del Estado-nación. Durante todo ese siglo, la memoria colectiva fue mayormente “producida” por los historiadores y canalizada a la sociedad a través de los libros de texto, discursos, lecciones y símbolos. En ese contexto, la gran mayoría de los historiadores judíos de la época, querían también hacerse parte de su cultura local (alemana, francesa...), conservando dentro de aquella su originalidad. Por tanto, la conciencia histórica occidental se expresó desde entonces como una forma desarrollada y organizada de memoria colectiva, y lo mismo sucedió con aquella en el pueblo judío:

“El alcance de la memoria colectiva del judío alemán promedio del siglo XIX no fue menor que la de un judío tradicional: simplemente el énfasis fue diferente. El estado-nación reemplazó la memoria sagrada litúrgica con una memoria litúrgica secular – días de recordación, banderas, monumentos. El historiador nacional.... Hizo de los símbolos algo concreto²²”

A estos aportes, podríamos agregar algunas contribuciones de Jan Assman²³ quien ha hecho especial hincapié en el papel que cumplen las emociones y la interpretación en la construcción de la memoria entre seres humanos, relevando el hecho de que recordar es también una forma de socializarnos. “No es sólo que la socialización nos permite recordar, sino que al revés, nuestros recuerdos nos permiten socializarnos²⁴”, introduciendo así un nuevo concepto que diferencia entre aquél de “memoria colectiva” y lo que él denomina la “memoria cultural”. La memoria colectiva, para Assmann, está mucho más orientada a transmitir una identidad colectiva, una cierta “conciencia moral” característica, y es, por consiguiente mucho más susceptible a las formas “politizadas” de recuerdo:

“Los típicos medios de esta forma de memoria son los monumentos, los días conmemorativos y sus respectivos festejos y ritos (...), las banderas, las canciones y los slogans (...) En este caso “se hace” el recuerdo (...) Es una cuestión del colectivo

²² FUNKENSTEIN, Amos “*Collective Memory and Historical Consciousness*”. En: History and Memory 1 (1989) Pág. 21

²³ Egiptólogo se ha dedicado en buena medida a explicar los sustentos de la religión judía y su memoria cultural.

²⁴ ASSMAN, Jan Religión y memoria cultural. Ediciones Lilmod, Buenos Aires, 2008, pág. 21

social, que quiere recordar, y también del individuo, que recuerda para pertenecer a él. Y es para eso que ambos —colectivo e individuo— apelan al archivo de las tradiciones culturales, al arsenal de las formas simbólicas, al imaginario de los mitos y las imágenes, a los “grandes relatos”, las sagas y leyendas, las escenas y constelaciones, que en el tesoro de las tradiciones de un pueblo siempre están vivos o pueden reactivarse ²⁵”

En cambio, la memoria cultural, supone que lo simbólico y el recuerdo interactúan en un proceso continuo, junto a las tradiciones, conformando un eje diacrónico, que se transmite de generación en generación. Aquí la cultura no es sólo una forma de restringir y moldear, sino que una forma de desarrollar formas de vida, de capacitar y abrir posibilidades a las que las personas pueden dedicarse y realizarse.

“puede verse como un sistema de espacios de recuerdo, un sistema de marcas que permite que el individuo que vive en esa tradición pertenezca a ella, o sea, que se realice como miembro de una sociedad en tanto comunidad de aprendizaje, de memoria y de cultura... Es justamente el malentendido que se da entre los conceptos de “memoria colectiva” y “memoria cultural” lo que tanto ha obstruido hasta ahora la comprensión de la dinámica cultural.²⁶”

Una distinción que, a mi juicio, resulta muy importante de comprender al estudiar el caso de la memoria judía, porque el judaísmo no es sólo religión, o cultura o identidad nacional. En un fluir constante entre estos ejes, la memoria colectiva y la memoria cultural, en un gran abanico de diversidad de entramados de miradas. Hoy en día no se puede ignorar la dimensión política-nacional de la memoria judía, pero tampoco es posible ignorar la persistencia y complejidad de la memoria cultural que atraviesa su experiencia y forma de comprender el mundo, más allá de los fenómenos políticos, y que involucra tanto una profunda y longeva dimensión espiritual como también una variedad de topografías étnicas que han dejado una profunda huella mnémica.

“El Deuteronomio describe y codifica la transición de la tradición vivida a la tradición aprendida con el pasaje del testimonio presencial y el recuerdo vivo de la generación del desierto en la memoria cultural de Israel, que se funda en una mnemotécnica sumamente elaborada²⁷. En dicho pasaje, Israel se constituye como comunidad de aprendizaje y de recuerdo. (...) Es entonces que la religión pasa de ser un asunto de

²⁵ Ibid, pág. 24.

²⁶ Ibid, pág 26.

²⁷ Assmann en el mismo libro, destaca que hay al menos siete distintos métodos para formar culturalmente el recuerdo en el texto bíblico: aprender de memoria, como acto de hacer consciente algo; educación y *conversational remembering*; las marcas corporales; el almacenamiento y publicación; las fiestas de recuerdo colectivo; la transmisión oral y la canonización del texto del pacto.

pureza cultural a ser un asunto de aprendizaje y educación (...) El pueblo sabio y entendido ha aprendido la Torá escrita; de hecho, la ha memorizado²⁸”

Reflexionando acerca de la memoria desde la literatura, dos investigadores han hecho propuestas interesantes de considerar respecto de la incidencia contemporánea de la memoria de la Shoá: Marianne Hirsch (Profesora de Literatura de la Universidad de Columbia) y Michael Rothberg (Profesor de Literatura en la Universidad de Illinois, Urbana-Champaign, US)

Marianne Hirsch (Rumania 1949-), hija de sobrevivientes de la Shoá, nacida en Europa en el primer quinquenio de la postguerra, se dedica a investigar respecto de la Shoá en la literatura y en la fotografía, llegando a proponer el concepto de *postmemoria*²⁹. Los sobrevivientes de la Shoá regresaron a la vida cotidiana cargando con las secuelas de sus experiencias extremas el resto de su vida: *“para los sobrevivientes del Holocausto que han estado separados y exiliados de un mundo devastado, la memoria es necesariamente un acto no sólo de recuerdo sino también de duelo, duelo a menudo teñido de ira, rabia, y desesperación*³⁰”. Reconociendo esta realidad, esta noción propone indagar en la articulación de los relatos intergeneracionales de esas memoria, que se generan en un diálogo tortuoso, lleno de dolor y silencios, a la vez vivencial y afectivo, entre sobrevivientes y su descendientes.

Una memoria que se alimenta de relatos e imágenes fragmentarias, deslocalizadas, y que emerge por consiguiente como un *locus* de memoria híbrido, que se ancla en los afectos con profundidad, que no ha visto nunca las geografías y hechos a que se refiere, pero que añora regresar a un lugar (“el hogar”) donde al mismo tiempo sabe que ya no es posible hacerlo, pero que por medio de una inversión imaginativa, proyección y creación (¿o re-creación?) establece un vínculo directo entre el pasado de los ancestros y la memoria personal, llegando incluso a opacar, copar y evacuar las memorias contemporáneas que deberían haber formado parte de la configuración de su identidad generacional. Y en ese

²⁸ ASSMANN, Jan op cit, págs. 38 y 39.

²⁹ HIRSCH, Marianne “*Past Lives. Postmemories in Exile*”. En: *Poetics Today*, Vol. 17, N°4, Winter, 1996, pág. 659-686.

³⁰

sentido, son memorias de hechos que acontecieron en el pasado, pero cuyos efectos perduran hasta el presente, donde los hijos, que nunca conocieron o que no habitaron los espacios y hechos a los que se refieren, no obstante desarrollan una memoria donde estos se materializan de manera tal que determinan su discurso adulto y su autodefinición.

Michael Rothberg (EEUU, 1966), por su parte, propone el concepto de *memoria multidireccional*, para hacer referencia al fenómeno de articulación, negociación, acoplamiento referencial y préstamo de memorias que se produce en el mundo contemporáneo, “de modo productivo y no privativo³¹” y que a diferencia de otras miradas no ve en este encuentro una situación de competencia, sino de contribución mutua. Así, Rothberg sugiere que sucede con la memoria de la Shoá: “*el Holocausto, la esclavitud, y la dominación colonial están de hecho interconectados, y rechazar la posibilidad de pensarlos juntos (excepto de manera competitiva) nos priva a nosotros mismos de ganar una mayor comprensión y entendimiento del lado oscuro de la modernidad. Más aún, los reclamos de “carácter único” del sufrimiento de un grupo particular de víctimas al cual se pertenece tiende a negar la capacidad de, o la efectividad de, una empatía transcultural*”³² que es necesaria en nuestros días, para vincularnos en “*la comprensión de las injusticias pasadas, para generar solidaridad social y para producir alianzas entre varios grupos marginados*”³³

El vínculo, “*ético y generacional*” por lo tanto, no reside en la biología o en la geografía, tampoco en las condiciones coyunturales de los eventos considerados, pero sí en discursivo: “*como un reconocimiento simultáneo, en el espacio retórico, de la diferencia y de las responsabilidades que implican a través de esas diferencias*”³⁴, que nos permiten pensar a la vez las continuidades y discontinuidades históricas y preguntarnos acerca de la relación ética con la historia, aún cuando este diálogo se plantee desde posiciones concretamente desiguales.

³¹ Pág. 3

³² CRAPS, Stef y Michael ROTHBERG, “Introduction: Transcultural Negotiations of Holocaust Memory” en: *Criticism* Fall 2011, Vo. 53, N°4, págs. 518

³³ Ibid.

³⁴ ROTHBERG, Michael *Traumatic Realism. The Demands of Holocaust Representation*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000 Pág. 269

La memoria por lo tanto, desde el punto de vista de Rothberg, es algo que aunque se refiere al pasado ocurre en el presente, e implica una forma de trabajo y acción, que captura simultáneamente lo individual, encarnado y vivo, con lo colectivo, social y construido en relación con otros en el pasado, alineándose con la identidad pero distanciándose de las nociones de pureza identitaria que generan memorias competitivas, que rechazan elementos de alteridad y rasgos que las colocan en comunidad con otras³⁵ La propuesta de la memoria multidireccional es precisamente

“alentarnos a pensar en la esfera pública como un espacio discursivo maleable en el cual los grupos no articulan simplemente sus posiciones establecidas sino que se constituyen como tales en interacción dialógica con otros; estando ambos, los sujetos como los espacios de lo público, abiertos a continua reconstrucción [lo que constituye] la fuente de su poderosa creatividad³⁶”

Controversias y Debates

La instalación de la Shoá en la memoria judía no ha estado exenta de controversia y de algún modo los problemas planteados por los intelectuales seculares se condicen con las inquietudes a nivel más masivo. No ha sido fácil definir qué lugar dar, cómo recordar y representar la Shoá, tanto en el plano de la historia o de la propia religión judía - con su diversidad de corrientes enfrentadas al respecto- como en los planos políticos, éticos, estéticos y pedagógicos.

En primer lugar, los judíos se preguntan qué lugar debe tener la Shoá, en el amplio marco de la historia judía, donde matanzas y persecuciones tienen larga data. Algunos sectores, han manifestado que este hecho tiene una exaltación desmesurada, que no se corresponde o niega con la totalidad de los eventos pasados dolorosos. Tal posición considera que la cercanía de los hechos es la que afecta la percepción que tenemos de ellos, pero que en el tiempo la Shoá irá tomando su lugar, de forma más mesurada.

Otros, por el contrario, consideran que la Shoá es algo que no se puede olvidar, buscando preservar celosamente lo que considera que es la historia válida de la Shoá, estableciendo una suerte de “imaginario oficial” y donde cualquier nueva perspectiva o

³⁵ ROTHBERG, Michael *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford University Press, Stanford, US; 2009, pág. 2

^b Ibid, pág.

elemento de análisis no tradicional es considerado con desconfianza, como si agregar novedades pudiera desvirtuar lo sucedido, y como alguna vez lo señalara Arno Meyer (fuertemente criticado en su momento por proponer una forma distinta de interpretación de los hechos³⁷) sin reconocer que los historiadores deben pensar y describir una realidad compleja y desconcertante, donde no hay ni certezas ni incertidumbres totales.

En este sentido, la estereotipificación de la Shoá – de acuerdo a ciertos moldes impuestos por los relatos hegemónicos- predominantemente masculinos, ligados a la omnipresencia icónica de Auschwitz, y marcada por los *mass media*, ha hecho difícil la incorporación de memorias alternativas o experiencias disímiles, o que sencillamente quedaron en los márgenes del canon por geografía, cronología, motivos políticos o religiosos o por azaroso destino. Pero estas dificultades no son sólo de la historia, lo mismo ha sucedido con otras formas de representación, que por su propio carácter no suponen el mismo rigor en relación con los hechos, sino tan sólo verosimilitud, como la literatura y el arte. Tal como lo ha señalado Harold Bloom, también arte y literatura han sido cuestionados.

“Yo confieso que no sé exactamente qué es la “Literatura del Holocausto”, y para evitar malos entendidos vulgares, yo puedo agregar que las familias tanto de mi padre como de mi madre fueron asesinados por los alemanes y sus entusiastas colaboradores polacos, ucranianos, rumanos, húngaros y otros europeos. Si yo me mantengo escéptico respecto de la posibilidad de una literatura del Holocausto mi actitud recalcitrante tiene que ver con lo que es o no posible de ser representado en la literatura imaginativa [...] El trauma, por su naturaleza, debe ser privado. Cuando se hace público, amenaza con sumarse a la “información enfermiza” deshumanizante³⁸”

A la desconfianza misma acerca de la posibilidad de la representación, se agrega aquella derivada de la distinta posición política, religiosa o del origen judío o no judío del autor:

“Cuando leemos un libro o artículo acerca del Holocausto, sea erudito o literario, educacional o periodístico, a menudo nos preguntamos sobre la objetividad del escritor. Los escritores se deshacen en explicaciones para comprobar que no están sesgados y que son justos. Los lectores tienden a ser escépticos. Un autor religioso será sospechoso de comprometerse en apologías en nombre de los rabinos, y uno secular de hablar mal de ellos; un autor sionista será acusado de sesgo sionista y un autor post-sionista, de retratar el sionismo con un mal enfoque; un judío será

³⁷ Arno MEYER publicó el libro *Why did the Heavens not Darken?* (EDITORIAL, 1989) y enfrentó fuertes discusiones con algunos de sus colegas, entre ellos Lucy DAWIDOWICZ (ver “Perversion of the Holocaust” en: Commentary, Octubre 1989)

³⁸BLOOM, Harold “Introduction” En: BLOOM, Harold (editor) *Literature of the Holocaust* Chelsea House Publishers, US, 2004. pág. 1.

sospechoso de exagerar en una dirección, mientras que un no judío en la otra. Esto es lo que suele suceder con un tema emocionalmente tan cargado como el Holocausto”³⁹

Lo que hace de cualquier trabajo en esta área sea una gran aventura, susceptible de gran polémica.

Otra de las preguntas complejas que se han planteado desde las ciencias sociales y la filosofía, ha sido aquella respecto de si se debe recordar la Shoá con una perspectiva universalista o particularista. Algunos sectores han promovido difundir y enseñar acerca de estos hechos como la memoria del “Holocausto nazi”, en forma de un marco antitotalitario, que recoge en sí misma la persecución a todo tipo de oposición y minorías rechazadas por el nazismo, en pos de la promoción de los ideales democráticos y los derechos humanos como ideología implícita a ese modelo político. Por otro lado, se colocan quienes ha manifestado que aquel universalismo atentaría contra la comprensión de lo sucedido, puesto que en cierta medida opacaría aquello que le da un carácter único a esta experiencia, que no estaría en la cantidad de muertes que produjo o en su crueldad industrializada, sino en su obstinada determinación de acabar con todos los judíos, *judeocidio* (Meyer), o *guerra paralela* (Bergen) contra los judíos, sustentada en una ideología antisemita de prejuicio racializado radical.

Otro aspecto en litigio, tal vez más silencioso pero no menos importante, dice relación con el exterminio cultural judío de las comunidades judías de Europa oriental, las más numerosas en esa época, expresado en el virtual aniquilamiento de su propia lengua: el Idish y en la progresiva americanización⁴⁰ del judaísmo internacional.

³⁹ GUTEL, Neria Dr., Rabbi (Bar Ilan University) “Colored by love and hatred” En: Haaretz.com (04.04.03) <http://www.haaretz.com/culture/books/colored-by-love-and-hatred-1.13971>

⁴⁰ Entendido como sincretizándose con marcos culturales de USA.

1.2. LA MEMORIA DE LA SHOÁ EN LA COMUNIDAD JUDÍA DE CHILE⁴¹.

En Chile, la llegada de numerosos exiliados-sobrevivientes ha sido sólo recientemente documentada, a partir de una investigación de la Fundación Memoria Viva y su proyecto “Voces de los Archivos”. De este modo, se ha llegado a la sorprendente verificación de que un poco más de 10 mil judíos habrían llegado a Chile, en el período comprendido entre 1933 y 1947⁴², lo que en la práctica significó triplicar la población judía chilena de la época (que se calculaba en un número de tres a cuatro mil personas en todo el país) e insertar esta memoria de violencia política extrema y exilio forzado dentro del marco de nuestras memorias de inmigrantes y de nuestra vida social y cultural.

Los inmigrantes, provenían principalmente de países como Alemania, Hungría, la República Checa, Polonia y Rumania, además de algunos franceses, italianos y holandeses; y habrían llegado a Chile en dos oleadas:

- a) desde 1933 hasta 1939, es decir, desde la llegada de Hitler al poder en Alemania, hasta el estallido de la Segunda Guerra Mundial, y que estaba compuesta principalmente por judíos alemanes, que se enfrentaron a un continuo y agobiante proceso de acoso y aniquilamiento impuesto por los nazis dentro de ese país.
- b) La segunda oleada, compuesta sobre todo por sobrevivientes de diversos países europeos, en especial de Europa Central y Oriental, fueron personas que sufrieron la violencia desatada de la ocupación nazi y sus políticas de exterminio entre los años 1939 y 1945, y reportan una variedad de experiencias de escondite o vida en guetos, luchas partisanas, o trabajo y supervivencia en campos de trabajos forzados y exterminio.

Es evidente que, a partir de entonces, (y aun cuando muchas personas emigraron al abrirse las fronteras de USA, el nuevo estado de Israel (desde 1948) y en época de la Unidad Popular chilena y el posterior Golpe de Estado de 1973), la Comunidad Judía se hizo

⁴¹ Esta sección recoge parte de un trabajo anterior que realicé: GOECKE, Ximena “Memoria de la Shoá en la Comunidad Judía Chilena” en: DA OLIVEIRA, Kathlen Luana et al (eds) “Religião, Política Poder e Cultura na América Latina” Sao Leopoldo, Brasil, 2012, págs. 391-406 (Compilación de ponencias)

⁴² Identificados por el Proyecto Voces de los Archivos de la Fundación Memoria Viva con apoyo de CLAIMS...

más notoria y numerosa, y las necesidades del momento impulsaron fuertemente su organización, incentivando el crecimiento del sentimiento sionista⁴³, de la fraternidad entre judíos para enfrentar la adversidad y la estructura comunitaria. Asimismo, la experiencia llevó a reconsiderar la política comunitaria, determinando momentos de silencio y enclaustramiento y momentos de apertura y participación activa en la vida político-social nacional. Impacto que es posible evidenciar en la historia de sus instituciones, sus espacios, discursos y prácticas.

En Chile, la memoria de la Shoá se manifestó de manera constante en la prensa judía, en idish y en español, desde la llegada de los primeros inmigrantes. Se publicaron algunos libros, sobre todo memorias y obras literarias, que entretejían su trama con aspectos ligados a esta historia, pero que no se referían específicamente al tema, así se publicaron obras como, por ejemplo, “Un niño nació judío” de Efraim Smulewicz (1940) y más tarde, “Caminatas” de Gertrudes de Moses (1989)

Desde mediados de los años '90, los testimonios toman un nuevo dinamismo, producto de la corriente generada por la Fundación Shoá creada por Steven Spielberg en USA, en momentos (1993) en que se inaugura el nuevo *US Holocaust Memorial Museum*⁴⁴ (museo federal de EEUU dedicado al Holocausto, en adelante USHMM) y en que el cineasta estrenaba su película “La Lista de Schindler⁴⁵” que tuvo un alto impacto social. El proyecto de registro de esta Fundación, que hoy forma parte también de la colección audiovisual de testimonios que alberga el USHMM, llega a nuestro país para registrar el testimonio de los sobrevivientes residentes en Chile, a través de un equipo de voluntarios. La Fundación registró al menos 65 testimonios en Chile, que no son accesibles desde Chile, aunque sí en al menos cinco o seis puntos del mundo. En Chile, de todo ese trabajo sólo quedó la copia que cada entrevistado recibió de su propia entrevista.

La remezón que provocó todo ese trabajo en las comunidades judías a nivel global, también estimuló un nuevo periodo de recuperación de la memoria de la Shoá en quienes se radicaron en Chile. Fue entonces cuando se produjo la mayor cantidad de publicaciones

⁴³ Sionismo = El sionismo es un movimiento nacional judío. Más adelante se explicará con mayor detalle

⁴⁴ Sitio del Museo: <http://www.ushmm.org/>

⁴⁵ La película narra la historia de Oskar Schindler, quien con astucia logró salvar 1100 judíos en Polonia bajo el nazismo. La historia fue contada filmicamente con gran realismo, según lo afirmado varios de los sobrevivientes que la vieron. Después de la serie “Holocausto” de 1978, es quizás la segunda obra audiovisual --no documental-- más influyente en el público masivo.

testimonios impresos, entre los cuales el más conocido es el del recientemente fallecido empresario Milán Platovsky, que publicara la Editorial Andrés Bello alcanzando más de 12 ediciones, y que hoy continua publicando la Editorial Catalonia.

Paralelamente, el tema se expresa –directa o indirectamente- en varias obras literarias de autores locales judíos, de una nueva generación, como por ejemplo, Roberto Brodsky (1957) “Bosque Quemado” (novela, 2008) Jorge Scherman (1955) “Por el Ojo de la Cerradura” (novela, 1999⁴⁶); y Marjorie Agosin (1955): “Sagrada Familia” (memorias, 1994) y “El Ángel de la Memoria” (poemas, 2001); Cynthia Rimsky (1962) “Poste Restante” (novela, 2001⁴⁷), entre otros.

También aparecen los primeros documentales locales y un impulso memorializador, que suma al monumento del Cementerio Israelita de Conchalí, y las placas colocadas en algunas instituciones judías en memoria de los fallecidos en la Shoá, una nueva serie de marcas escultóricas, instaladas por David Feuerstein, en su calidad de representante de *Yad Vashem* en Chile. Surgen así, el polémico “Horno” del Estadio Israelita⁴⁸, la escultura conmemorativa de la WIZO⁴⁹ y el proyecto itinerante de las manos de tres generaciones. A esto se suma, el proyecto –aún pendiente de concreción– de un monumento público (cuyo emplazamiento estaría cercano al actual Museo de la Memoria y los Derechos Humanos), que ha sido ya aprobado por el Congreso y ha recibido el terreno por donación del Estado chileno en 2009. En lo político, también la instalación de una práctica de distinciones conmemorativas que se han entregado durante las dos últimas décadas, con un importante sentido político-comunitario, y también con motivo de la reciente incorporación oficial de la conmemoración de la liberación de Auschwitz, como parte de una resolución de Naciones Unidas, adoptada en 2005.

⁴⁶ Descargable en Memoria Chilena: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-85435.html>

⁴⁷ Descargable en Memoria Chilena: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-85433.html>

⁴⁸ Polémico porque es un objeto que apela directamente a la forma en que millones de judíos murieron en los campos de exterminio nazi y se instaló en un recinto deportivo y de activa vida social de la Comunidad, como es el Estadio Israelita Maccabi.

⁴⁹ WIZO= *Women's International Zionist Organization*, institución de mujeres judías que cumplió 90 años en Chile, en 2015 y que con sus obras sociales colabora con la educación y protección social de niños y mujeres en Israel, así como en Chile, además de crear redes y contribuir a la formación de sus socias.

Por otra parte, en 2009, y como consecuencia de la preocupación de algunas personas ligadas a *Reshet*⁵⁰, que se preocuparon de la falta de registro de las experiencias de varias personas de muy avanzada edad, se crea un proyecto de Historia Oral local, a cargo de la nueva Fundación Memoria Viva. cuyo directorio está encabezado por Karen Codner. Esta organización, se ocupa de recoger sistemáticamente, los testimonios de los sobrevivientes que quedan, con la intención de registrar no sólo aspectos relacionados con su experiencia durante ese difícil momento histórico, sino también sobre su experiencia de inmigración a Chile, con fines educativos. Hasta ahora, su proyecto, “Voces de la Shoá” ha recogido poco más de cien testimonios en video; recopilando también, a través del proyecto “Voces de los Archivos”, evidencia documental ligada a la inmigración judía a Chile dentro del período nazi.

En el ámbito de la investigación, en Chile no ha habido un trabajo significativo respecto de esta inmigración vinculada a la Shoá. Existen publicaciones relativamente recientes acerca de la historia de las comunidades judías en Chile, y estudios como el de Isaac Caro, acerca de la inmigración judía a Chile y América Latina y su incidencia en las relaciones internacionales. También se puede contar entre ellos algunos trabajos de tesis que recogen experiencias de algunos inmigrantes judíos, sobre antisemitismo o la influencia nazi en Chile⁵¹, y algunos artículos escritos por los historiadores Mario Matus⁵² y Ximena Cortés que se acercan temáticamente a este trabajo. A esto se suman los trabajos de Irmtrud Wojak “*Exil in Chile. Die Deutsch-Jüdische und politische Emigration während des Nationalsozialismus 1933-1945*”, de 1994; el de Lorenza Mussetti, “*Ebrei Italiani in Chile*

⁵⁰ Organismo de ayuda social judía chilena, que atiende a las necesidades de las personas de escasos recursos de la comunidad, y entre ellos a muchos adultos mayores, entre los cuales había sobrevivientes de la Shoá.

⁵¹ Entre ellos: Christel Krause CONVERSE “*The rise and fall of Nazi Influence among the German Chileans*”, PhD Thesis, Georgetown University, 1990; Gustavo GUZMAN Castro, numerosos artículos sobre Miguel Serrano y la negación del Holocausto en Chile y sobre el pensamiento antisemita chileno y Silvana VËTO, “La experiencia del antisemitismo en seis testimonios de sobrevivientes de la Shoá albergados en Chile” Cuadernos de Estudios Judaicos, N°27, Universidad de Chile, Santiago, diciembre, 2010, 18 págs. [en línea] DOI: [10.5354/0718-8749.2010.23772](https://doi.org/10.5354/0718-8749.2010.23772)

⁵² Mario MATUS ha escrito el libro [Tradición y adaptación, vivencia de los sefaradí en Chile](#) (Universidad de Chile y Centro de Estudios Sefaradíes, Santiago, 1993), y entre sus artículos destacan: “El viaje migratorio de las familias judías hacia Chile en el siglo XX” Cuaderno de Estudios Judaicos N° 29, Universidad de Chile, Santiago, diciembre, 2012, pág. 205-221 [en línea]

1939-1947” de 2008; y el de Christina Lynn Somlo “*Fleeing Nazi Europe to Forge a New Life in Chile: The stories of ten Refugees in Santiago*”⁵³.

Sin embargo, solo el artículo “La mujer en la Shoá: su rol de cuidadora”⁵⁴ de Ximena Cortés se ha escrito desde una perspectiva cercana a la que es nuestro foco de interés, aunque tal como lo destaca su autora no se considera en él que las experiencias de hombres y mujeres sean diferentes, sólo que necesitan tener también una presencia.

⁵³ *Senior Independent Study* at The College of Wooster, Wooster, OH, US, 2009. [en línea] <http://openworks.wooster.edu/independentstudy/1101/>

⁵⁴ Cuaderno de Estudios Judaicos N° 27, Universidad de Chile, Santiago, diciembre, 2010 20 págs. [en línea] [DOI: 10.5354/0718-8749.2010.23714](https://doi.org/10.5354/0718-8749.2010.23714)

II. GÉNERO Y SHOÁ. MARCO TEÓRICO.

Los estudios sobre el Holocausto, se iniciaron inmediatamente después del término de la II Guerra Mundial, tomando curso en diversas áreas del conocimiento de forma independiente, hasta llegar a conformar en los setenta, en Europa y Estados Unidos, un área de estudios interdisciplinarios de vasta producción intelectual, hoy muy difícil de manejar en su totalidad para cualquier profesional interesado en el tema. No obstante, las mujeres no fueron un sujeto relevante por sí mismo dentro de este desarrollo. En primer lugar, porque las voces que llegaron a tener más eco en el ámbito mundial eran masculinas, como fue el caso de Primo Levi y Elie Wiesel. Lo que no es casual, puesto que hubo más sobrevivientes hombres que mujeres de los campos de exterminio, lo que se sumó a los consabidos sesgos culturales que favorecen en los distintos ámbitos de la heroicidad, la vocería pública, editorial y judicial a los hombres. Pero también, porque se consideraba que la historia del holocausto suponía un proceso de exterminio de toda la judería por igual, sin reconocer en el tumulto de cuerpos, ninguna diferencia significativa. Sería necesario que la investigación acerca de los hechos políticos y bélicos decantara un poco y se desarrollaran en paralelo la historia social y los estudios del género, de la infancia, de las etnias, y culturales, con nuevas perspectivas, para que comenzara a emerger el interés en ello.

Lo mismo ocurrió con la mirada hacia los testimonios y el rol del testigo. Tal como lo ha retratado eficientemente Annete Wievorka en su libro “La Era del Testimonio”, antes del Juicio de Eichman el testigo y su testimonio no tenían centralidad. El interés se hallaba en el heroísmo de la resistencia partisana o de la lucha militar, y las experiencias y sentimientos de las personas atrapadas en su destruida cotidianeidad o experimentando la violencia deshumanizante de los campos no poseía ningún grado de interés para la mayor parte de su potencial audiencia. El juicio a Eichman, en este sentido, constituye un marcador que señala un vuelco de la audiencia hacia el testigo, generando por primera vez un espacio amplio para el discurso en primera persona. No basta con querer testimoniar, se requiere que la audiencia esté dispuesta a escuchar. Y por supuesto, en este ámbito también hubo de pasar algún tiempo antes de que surgiera el interés por explorar diferenciadamente las narrativas testimoniales de hombres y mujeres.

2.1. DESARROLLO DISCIPLINAR DE LOS ESTUDIOS DE GÉNERO ACERCA DE LA SHOÁ.

En el marco de la llamada tercera ola del feminismo, algunas historiadoras feministas, comenzaron a indagar acerca de la historia de las mujeres en Europa (sobre todo, en Alemania) antes, durante y después de las Guerras, buscando hacer visible su especificidad, develar los silencios y restricciones de su existencia, sus formas particulares de resistencia y su visión de mundo. Sus estudios, enfocados a las organizaciones de mujeres, el feminismo, las políticas de natalidad, la vida judía bajo el nazismo, su experiencia emigratoria o la historia de la familia, constituyen un primer paso que abre las puertas a la posibilidad de analizar el Holocausto desde una perspectiva feminista y luego en el marco de los estudios de género. He aquí los importantes trabajos de Atina Grossman, Renate Bridenthal, Jill Stephenson, Marion Kaplan y Claudia Koonz. Entre sus publicaciones, libros como “*When Biology Became Destiny*” de Renate Bridenthal, Atina Grossman y Marion Kaplan establecen un marco precursor describiendo las diferencias entre los sexos en Weimar y el nazismo, el control del Estado sobre los cuerpos femeninos, la concepción de la función pública de la maternidad, y la interpretación biológica de la ciudadanía femenina; un marco donde, en todo caso, el *ser o no ser* judía era lo que determinaba en gran medida el destino final de esas mujeres.

Es en la década de los ochenta, sin embargo, es cuando se gesta un importante cambio. Los trabajos de dos precursoras: Sybil Milton y Joan Ringelheim invitan a repensar los estudios acerca del Holocausto específicamente desde el sujeto femenino. Para ello no sólo publican trabajos señeros, sino que las investigadoras organizan una Conferencia fundante en 1983 que marcará un hito en este proceso. En Junio de 1983, Joan Ringelheim y Esther Katz convocan a la conferencia *Women Surviving the Holocaust*, celebraba en Nueva York durante dos días, donde sembraron las semillas para el desarrollo de la investigación feminista en el ámbito de los *Holocaust Studies* norteamericanos. La conferencia se centró en dos ámbitos: la historia de las mujeres en el Holocausto y las respuestas de las mujeres a las situaciones históricas que debieron enfrentar, e incluyó ponencias, paneles y talleres. A ella asistieron 400 personas, incluyendo historiadoras, investigadoras de otras disciplinas, sobrevivientes, hijos de sobrevivientes y público en general, generando cierta controversia entre la perspectiva de las

investigadoras y la de los sobrevivientes, lo que levantó consecuentemente numerosos puntos de indagación futura.

En el documento “*Proceedings of the Conference Women Surviving the Holocaust*”, publicado ese mismo año, Sybil Milton toma la palabra en la sección “*Issues and Resources*” para convocar a reflexionar e investigar en torno a siete temas claves: a) cómo fueron usadas las mujeres por los Nazis como rehenes para enfrentar a sus maridos activistas políticos; b) el uso de las mujeres, en los años '30, como cuerpos de prueba para diversos métodos que serían luego aplicados en los campos de concentración; c) cómo se establecían las relaciones familiares y el cuidado de los niños en Alemania y en la Europa ocupada; d) la responsabilidad de las mujeres en el cuidado de los niños cuando se encontraban encerradas en los campos; e) el desarrollo y el carácter de las relaciones entre las mujeres detenidas y sus carceleros; f) las distintas reacciones de hombres y mujeres: a la malnutrición y el hambre, para la higiene y la prevención de enfermedades epidémicas, y la formación de familias sustitutas como herramienta de supervivencia y, g) sexo en este contexto.

Su perspectiva inicial, como vemos, no era lejana a los estudios feministas “tradicionales”, en el sentido de que enfocaba aquellos temas y espacios de acuerdo con los estereotipos convencionales del momento: la mujer como víctima y sobreviviente, la mujer enfrentada a las dificultades o la destrucción del espacio doméstico, la mujer en su rol de madre, la mujer como objeto sexual y de reproducción. Además, mostraba una gran cercanía con el llamado *Cultural Feminism*, que de cierto modo propendía a resaltar una cierta superioridad femenina. Por otra parte, en términos historiográficos, las fuentes sugeridas por Milton eran también tradicionales: la documentación poseída por Yad Vashem, el Tribunal de Nüremberg, los Museos y Archivos de los campos de concentración disponibles en la época (recordemos que buena parte de ellos sólo se conocerían una vez caída la Cortina de Hierro comunista desde 1989), los papeles de diversas organizaciones asociadas al tema (OSS, ITS, entre otras) sin conceder todavía un rol fundamental a la voz de las propias mujeres y sus testimonios.

Aún así, la Conferencia deja sembrada una importante semilla, que es reforzada por las publicaciones de Joan Ringelheim en importantes revistas académicas. Ringelheim marca un hito académico, además, con su artículo “*The Unethical and the*

Unspeakable: Women and the Holocaust” publicado por el Centro Simon Wiesenthal en 1984 y fruto de un trabajo realizado por la autora entre 1981 y 1982. En esta publicación, ella reclama el que los estudios del Holocausto de ese entonces, se centraban en las “personas” de los sobrevivientes como si no hubiese distinción alguna entre ellos; y enfatiza la idea de que en los relatos de los sobrevivientes tanto como en la evidencia recopilada por distintos investigadores aparecen indicios de que la diferencia de géneros era altamente relevante durante la vivencia misma del Holocausto. Así mismo, destaca numerosas generalizaciones que apresuradamente realizan los investigadores asumiendo como natural posiciones estereotipadas de hombres y mujeres en ese contexto, o versiones que muestran la versión masculina de hechos que por su carácter requieren escuchar la voz femenina (violaciones, abortos forzados, etc) Para Ringelheim, ha habido

“un borramiento u oscurecimiento de las mujeres, de tal modo que, el hecho de que el personaje principal de la historia sea una mujer parece ser irrelevante para el que lo cuenta. Así, las vidas de las mujeres son neutralizadas en una “perspectiva humana” que al ser examinada con más detención termina por ser una masculina”.
(3/10)

La autora, cuestiona también el que se atribuyan a valores éticos o actos de valentía un carácter masculino y, en cambio, se caracterice toda pasividad o debilidad como propiamente “femeninas”, concluyendo que es necesario también revisar críticamente el lenguaje utilizado hasta entonces para escribir acerca de la experiencia del Holocausto y las discusiones éticas emanadas de ella.

Poco después, Ringelheim vuelve a la palestra con un artículo publicado en la revista *Signs*, titulado “*Women and the Holocaust: A Reconsideration*” (1985)⁵⁵. Allí, ella continúa destacando la necesidad de revisar en particular lo vivido por las mujeres:

“Las experiencias y percepciones de las mujeres judías han sido oscurecidas y absorbidas por las descripciones de las vidas de los hombres. La similitud entre las víctimas judías de la política de destrucción nazi ha sido considerada más importante que cualquier diferenciación, incluyendo o especialmente la de género”⁵⁶ Joan Ringelheim, 1985. TM

⁵⁵ RINGELHEIM, Joan “Women and the Holocaust: A Reconsideration” en: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1985, vol. 10, no. 4. Págs. 741-761.

⁵⁶ *Ibid* pág. 741

Sin embargo, expresa su necesidad de redefinir el foco de sus investigaciones, puesto que siente que las preguntas iniciales habían sido distorsionadas por el feminismo cultural. Ella cuestiona su forma de plantear las preguntas de investigación y destaca la necesidad de observar críticamente las estrategias de las mujeres, las cuales no pueden ser *per se* catalogadas de positivas o ideales.

“Es interesante observar la diferencia entre hombres y mujeres [...] No obstante, el descubrimiento de la diferencia es a menudo pernicioso, porque nos puede hacer olvidar el contexto de esas supuestas fortalezas –la opresión- e ignorar la posibilidad de que éstas sean sólo aparentes. Sugerir que, entre los judíos que vivieron el Holocausto, las mujeres sobrevivieron mejor que los hombres, puede implicar un desplazamiento hacia una suerte de aceptación o valoración de la opresión, incluso si uno utiliza un argumento cultural y no biológico. La opresión no hace mejor a las personas, las hace oprimidas. No hay sentido en luchar contra la opresión si mantenemos que los valores y prácticas de los oprimidos no son sólo mejores que los del opresor, sino que también, de un modo objetivo, “un modelo para la humanidad y la nueva sociedad”⁵⁷” TM

Así pues, explica cómo el énfasis en la vinculación afectiva de las mujeres, puede resultar en un relato romántico, que deja en la opacidad la violencia sexual, el infanticidio, las pérdidas, el terror, la violencia, e incluso la “suciedad cotidiana” en que vivían esas mujeres, donde también existía la amargura, la traición, la agresión, el dolor, la soledad, la muerte. Estos “grupos de amigas” o pseudofamilias, por ejemplo, eran cerrados y exclusivos, ¿A qué costo? ¿Cómo se relacionaban entre sí?, dentro del grupo y entre grupos. Por lo que considera que un relato “centrado en las mujeres” y en su admiración, resulta distorsionado, pudiendo ocultar la compleja y dolorosa realidad que se enfrentaron. Ringelheim, entonces, no pretende desertar de su convocatoria, sino redefinir la mirada.

“Si bien las preguntas y la perspectiva pueden haber estado equivocadas, el trabajo no es inútil. Sólo necesita un contexto político y filosófico diferente. Preguntas distintas que deben ser planteadas a los sobrevivientes y diferentes interpretaciones que deben ser realizadas a partir de sus respuestas⁵⁸”

Como nuevas preguntas ella propone considerar, por ejemplo: 1) ¿Qué nos hace la opresión? ¿Cuál es su proceso y efecto? ¿Cuál es el precio de la opresión y la sobrevivencia? 2) ¿Es la cultura de las mujeres liberadora?, ¿Si valoramos lo femenino dentro

⁵⁷ Ibid pág. 757.

⁵⁸ RINGELHEIM, Joan op cit. 758

de ese marco, cómo podemos criticar u organizarnos en contra de ese orden? ¿Si el sexismo nos permite ser mejores sobrevivientes, por qué querríamos terminar con él?, ¿Puede el “orgullo de género” volverse un obstáculo para la verdad? 3) ¿Difiere el recuerdo de las mujeres con lo que efectivamente sucedió? ¿Hay una mitologización para poder sobrevivir? ¿Pueden ser en parte modificados sus testimonios por las lealtades de grupo, ya sea como mujeres o como judías? ¿Hay algún patrón en las transformaciones de estas experiencias en las mujeres que dan su testimonio? 4) ¿Por qué creen ellas que sobrevivieron “mejor”? ¿Implica este relato una valoración/recompensa a su lugar tradicional, y las habilidades y recursos que en esa posición han obtenido? 5) ¿Cuánto incide el contexto, la posición, la clase, el lenguaje? 6) ¿Qué es resistencia? ¿Cuál es la diferencia entre manipular el sistema para sobrevivir y resistir? 8) ¿Qué implicó realmente la transformación de los roles de género femeninos enfrente de proceso de genocidio? 9) ¿Cuál es mi rol como mujer, historiadora, judía, feminista? ¿Cuáles son mis obligaciones con esas mujeres que entrevisto? 10) ¿Cuáles son los efectos políticos de este estudio?⁵⁹ Hoy, sin duda, tras varios años de investigaciones en diversas geografías, podemos aún identificar la importante influencia del trabajo de Milton y Ringelheim en el devenir de esta área de estudios.

Los principales frutos a sus esfuerzos, en todo caso, se hicieron evidentes en la siguiente década. Carol Rittner y John Roth, publicaron en 1993 *“Different Voices: Women and the Holocaust”*, donde se recuperaron en distintos tipos de texto (relatos, ensayos...), las voces de mujeres sobrevivientes y de hijos de sobrevivientes acerca de la experiencia de las mujeres durante la Shoá. El libro tuvo un significativo impacto, el cual fue también fortalecido con aquel de Dalia Ofer y Leonore Weitzmann *“Women in the Holocaust”* (1998), que recogió trabajos de importantes investigadoras en este tema, y que definitivamente instaló esta área de estudios. Ofer y Weitzman, establecen en el capítulo introductorio a este libro, una conceptualización precisa acerca de lo que es realizar estudios de género en relación con la Shoá, relevando la importancia de considerar las posiciones relativas de hombres y mujeres, sus definiciones culturales y expectativas y las diferentes formas en que esta experiencia tocó sus vidas. Tal como ellas lo señalan, hombres y mujeres vivían en un mundo generizado, que

⁵⁹ Ibid pág.. 758 a 761.

determinaban que sus experiencias, redes sociales, esferas de saber, habilidades y espacios sociales estuvieran claramente delimitados. Del mismo modo, la política nazi, si bien hablaba de los judíos como raza, no podía evitar filtrar sus políticas de acuerdo con su perspectiva sexista. Además, ellas resaltan el significativo impacto de las diferencias geográficas en este estudio –donde ser de Europa central o Europa Oriental implicaba una notable diferencia en las concepciones y prácticas de género-. Para ellas, estudiar la Shoá desde el punto de vista de género, no sólo da más textura al análisis, devolviéndole humanidad e individualidad a las víctimas, al indagar en la especificidad de sus experiencias individuales, sino que también nos permite comprender con mayor claridad lo que esta violencia generizada implicó en sus cuerpos, su vida y el orden social en que habitaban, permitiéndonos enriquecer nuestra comprensión del pasado.

Estos estudios llegaron a adquirir tal notoriedad, a esta altura, que sus detractores hicieron visible su rechazo. Tal como sucedió con Gabriel Schoenfeld, quien en 1998 publicó un artículo en *Commentary*, una revista judía conservadora, donde rechaza en general la idea de que se articule en la academia un área de *Holocaust Studies*, y donde acusa en específico a las académicas feministas de buscar una agenda propia, de re-educación, introduciendo “su ideología” en relación con la penosa experiencia sufrida por estas personas. Las que son convertidas en una “persona-recurso” para sus investigaciones. “¿Cuál puede ser el objeto de tales ejercicios, sino el separar a las mujeres judías, en sus mentes, de sus familias así como de la Comunidad Judía en un sentido más amplio?⁶⁰”, se pregunta Schoenfeld.

Hay que tomar en cuenta que relevar la experiencia femenina en ese contexto histórico despertaba el rechazo visceral en parte de la academia no sólo porque introducía el género, sino porque desafiaba también la forma de pensar el genocidio, la historia e incluso la tradición cultural y religiosa. A pesar de este tipo de reacciones, las investigaciones continuaron desarrollándose, hasta alcanzar una notoria productividad y variedad en la última década, así como una presencia significativa en la docencia universitaria acerca del período.

⁶⁰ SCHOENFELD, Gabriel “*Auschwitz and the Professors*” in: *Commentary* 105/6, June 1998, pág. 42 a 46. (La traducción es mía).

En Israel, por otro lado, durante los años '50 y '60, hay poca investigación sistemática y no se realizan estudios ni respecto a género ni en el marco de los estudios de la familia. Los sobrevivientes, por esos años, intentaban reconstruir su vida y no encontraban audiencia ni editoriales interesadas en sus testimonios. Se concentraban en asimilarse a su nueva vida y marco cultural. Sólo en los años setenta se comienza a manifestar un creciente interés en el Holocausto, y en paralelo el desarrollo de estudios de la mujer y la familia. A ello contribuye una nueva generación de historiadores, que ya no son sobrevivientes ellos mismos. Los foros sobre el Holocausto se multiplican en la década siguiente y a comienzos de los noventa aparecen los primeros cursos acerca de la mujer y el Holocausto, manteniéndose desde entonces en una suerte de marginalidad pero legítima, siendo principalmente reactivos dentro del reino de la historia social⁶¹. A contar de 2001, se realizan conferencias bianuales en Israel acerca de este tema.

La década del 2000 señala un nuevo momento clave en estos estudios, incorporándose investigadores de países claves, como Polonia (Universidad Jagielloniana), y temas “difíciles”, como la prostitución forzada y el abuso sexual, incluso entre prisioneros. Aquí se destacan los significativos trabajos de Rochelle Saidel y Sonia Hedgepeth “*Sexual Violence against Jewish Women during the Holocaust*” (2010) y de Dagmar Herzog: “*Brutality and Desire: War and Sexuality in Europe’s Twentieth Century*” (2011), los que de nuevo son objeto de ataque, por tocar temas sensibles, como la violación, la esterilización forzada, la prostitución, y el uso del sexo como fuente de “agencia” para la sobrevivencia. Respecto del estudio de la experiencia masculina, sólo en los últimos años se han realizado investigaciones diferenciadas, siendo aún un campo de muchísimo menor desarrollo que el de las mujeres, donde tras el discurso hegemónico se oculta también una diversidad de vivencias masculinas.

A partir de 2010, la sensación general es que el estudio del Holocausto, desde una perspectiva de género, ya no debe justificarse⁶².

⁶¹ TYDOR BAUMEL, Judith “*Gender and Family Studies of the Holocaust: the Development of a Historical Discipline*” in: págs. 21 a 40.

⁶² HEDGEPEETH, Sonia y Rochelle SAIDEL, *Sexual Violence against Jewish Women during the Holocaust*, Brandeis University Press, MA, US; 2010, pág. 4

2.2. CUERPO Y GÉNERO EN LAS NARRACIONES TESTIMONIALES DE SOBREVIVIENTES DEL HOLOCAUSTO.

Todas las personas que vivieron y sufrieron la Shoá, y, que transcurridos sesenta o setenta años desde el fin de la guerra se decidieron a publicar o a grabar su testimonio, comparten con nosotros, sus lectores o interlocutores, una elaboración narrativa que posee características peculiares, y que van a determinar también las formas en que podemos trabajar con este material. Por otro lado, como ya puede deducirse, estas personas han vivido una trayectoria vital que ha transcurrido en un largo marco temporal, desde el momento en que vivieron la Shoá —en su infancia o adolescencia— hasta el momento en que relatan: la vejez. Asimismo, no puede dejar de considerarse, que el relato emerge al mismo tiempo desde una situación de desplazamiento espacial: ellos nacieron en Europa, vivieron la Shoá, la Segunda Guerra Mundial y los primeros años de la Postguerra allí, y han vivido en promedio sesenta años en Chile, desde donde efectúan esta narración.

Estos tres elementos señalados: la condición de *narrador testimonial*, la *etapa etérea* en que se gesta la experiencia inscrita en la memoria y el momento vital en que se recuerda, así como el hecho de que existe una disociación entre el espacio en que se vive la experiencia y el *espacio* en que se recuerda la experiencia vivida, tiene implicancias concretas para la aproximación al estudio del cuerpo y el género, que es necesario explicitar e inciden en las decisiones metodológicas adoptadas en esta investigación.

¿Qué tipo de narraciones son estas? ¿Cómo les ha afectado a estas narrativas el estar ligadas a una experiencia traumática?

¿Son sus relatos verdaderos, válidos como fuente? ¿Qué desafíos representan?

¿Qué tipo de información podemos obtener de ellos con relación al cuerpo y al género? ¿Cómo podemos obtener esa información? ¿Qué podemos aportar desde allí?

Narraciones testimoniales.

Durante las últimas décadas, la autobiografía y el testimonio, como géneros literarios, se han vuelto muy populares. Al mismo tiempo, el giro cultural y la recuperación del valor narrativo de la Historia han abierto el espacio para nuevas consideraciones de estos géneros literarios como fuentes para la Historia, restituyéndoles una dignidad de la que durante largo tiempo se les privó.

La narración desde la posición del yo se estructura necesariamente escenificada en un marco temporal y espacial concreto. Tal como lo señalara Ricoeur: *“el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal”*⁶³ No existe narración sin una percepción de acontecimientos, secuencias de ellos y movimientos vitales en el tiempo, sin un sentido de trayectoria que modela y explica al mismo tiempo la experiencia. Este ejercicio narrativo es un elemento fundamental en la constitución de una identidad personal. Yo entiendo quién soy a partir de lo que he sido y de quien espero ser dentro de un recorrido temporal existencial que me constituye y que yo misma construyo en mi narración.

El elemento clave para esta elaboración es el lenguaje, éste permite al relato organizarse y expresarse y finalmente comunicarse a los otros de manera significativa, lo que permite que se genere una empatía de interlocución necesaria para que el yo pueda relatar. De este modo, “relatar y recibir historias pasa a concebirse como una forma de ser en el mundo y la identidad personal misma aparece como una construcción narrativa”⁶⁴

El relato autobiográfico hace evidente esta relación entre tiempo y experiencia, reflejando en la narración la percepción que su autor posee de una continuidad de su ser, de su coherencia, del sentido de su vida. Ejercicio que no es puramente especular, sino que supone una recomposición articulada, donde el sujeto vuelto a la vez narrador y

⁶³ RICOEUR, Paul Tiempo y narración vol. I Configuración del tiempo en el relato histórico, 6ª ed., México, Siglo XXI, 2007, pág. 113

⁶⁴ GORLIER, Juan Carlos Construcción social, identidad, narración. Nuevos enfoques teóricos y el (re) hacer del género. Ediciones Al Margen, La Plata, 2005, pág. 243

objeto de narración produce un relato anclado en sus mundos experienciales que opera sobre su pasado, interpreta su presente y le proyecta hacia el futuro. Es decir, donde “la narración es una actividad productiva y configuradora que está siempre anclada en contextos, o “mundos” que la prefiguran y refiguran⁶⁵”

A partir de ese mundo reconstruido, el sujeto se proyecta creativamente, creando mundo. Su relato no es exactamente lo vivido, pero tampoco deja de ser parte de lo vivido. Esa ‘imaginación creadora’ del autor se expresa enmarcada tanto en las condicionantes narrativas características del mundo cultural del mismo, como en los auspicios del contexto, principalmente de aquellos grupos a los cuales se inscribe y adscribe al sujeto, y que conforman parte de su identidad sociocultural.

“La memoria, por medio de los llamados recuerdos, pero también de las imaginaciones, exageraciones, ficciones, deformaciones, olvidos y silencios que se entremezclan en ella, nos permite articular distintas experiencias temporales para, de esta forma, poder dar sentido a nuestra identidad o, más bien, a nuestras identidades, a nuestras subjetividades, a las distintas dimensiones identitarias a través de las que nos configuramos como sujetos⁶⁶”.

Por consiguiente, estos relatos no se reducen sólo a lo que voluntariamente su autor busca narrar, sino que a través del texto expresan una variedad de voces, que se derivan de su especificidad histórico-social; que a su vez están marcadas, también, por las relaciones de poder existentes en ese contexto, por lo tanto, en cada relato autobiográfico, con mayor o menor nitidez, podemos escuchar otras voces: normativas, dominantes, subalternas, marginales.

Hablamos aquí de dos tipos de texto similares: las obras autobiográficas y los testimonios. En las primeras, el relato se centra básicamente en la experiencia personal. En los segundos, el sujeto habla desde su experiencia, pero refiriéndola a una necesidad del plural: dando voz a otros o hablando para prevenir y educar a otros. Es decir, la principal diferencia entre ellos es que en el segundo existe una voluntad consciente de su conexión con el colectivo, y que busca construir un relato que de “dar cuenta de un periplo vital que es

⁶⁵ Ibid pág. 177

⁶⁶ MARTOS Ardid, Paula “Memoria e identidad de género. Experiencias y narraciones desde Auschwitz” Ponencia XLVII Congreso de Filosofía Joven, Universidad de Murcia, Abril, 2010, <http://congresos.um.es/filosofiajoven/filosofiajoven2010/paper/viewFile/6921/6641> pág. 2

expresión de un decurso histórico, de una historia colectiva⁶⁷”. Es decir, los testimonios, por lo general, no buscan describir toda la secuencia de la trayectoria vital de su autor, sino que giran principalmente en torno a un momento de fractura, de cambio, documentando lo sucedido, dejando registro de la experiencia al tiempo que expresando un sentimiento de urgencia por ser escuchado.

Como historiadores, consideramos que ambos tipos de relato, nos permiten explorar los intercambios de experiencias y sentidos, las percepciones, emociones y ritmos, las construcciones culturales de dominación e interacción, las cuales desde la referencia de la existencia temporal de un sujeto históricamente situado nos permiten reconstruir el pasado considerando la subjetividad de los hechos, recuperando la dimensión humana común y diversa que se esconde en los pliegues de la factualidad. Y aporta la mirada, inquieta y activa, muchas veces silenciosa pero siempre participante de las personas que vivieron en ese tiempo y espacio que pretendemos comprender y narrar.

Estas miradas múltiples y cotidianas nos permiten de algún modo captar el juego siempre en tensión del abanico de posibilidades que siempre se expresan en la aparente homogeneidad de la realidad histórica. Todo converge en los hechos, en hitos compartidos, pero la experiencia no es uniforme ni carece de textura propia, tampoco su vivencia e interpretación es única.

La multidimensionalidad que aporta la existencia de diferentes roles y espacios, clases sociales y razas, géneros y nacionalidades, captada a través del diálogo autobiográfico da vida y dinamiza el relato, y nos permite acceder a la experiencia de vida de sujetos sociales que tradicionalmente han estado al margen de la Historia oficial de los grupos dominantes, devolviéndoles la cualidad de agentes: de creadores de su propia existencia dentro del marco colectivo de la experiencia de eventos históricos.

⁶⁷ EPPLE, Juan Armando El Arte de Recordar. Mosquito Editores, Santiago, 1994, pág.

Las historias de las Mujeres

En el caso de las mujeres u otros sectores subordinados por largo tiempo dentro de las estructuras de poder social, así como muchas veces privadas de espacios de expresión pública, este género autobiográfico, en sus diversas formas, ha sido de gran relevancia. Testimonios judiciales, diarios de vida y de viajes, memorias, autobiografías, en verso o prosa, y relatos recogidos por medio del método de historia oral –todas narraciones del yo- se han convertido en las principales fuentes para escribir su historia, para hacer escuchar su voz.

Las autobiografías y testimonios, tienen la virtud de brindar una oportunidad a estos sujetos para representar su subjetividad y su propia experiencia, abriendo un espacio para conocerse y reconocerse en su propia voz. En el caso de las mujeres, “*puesto que la identidad femenina ha sido siempre recogida por otros*”⁶⁸ la narración en primera persona es una forma de inscribirse como sujetos plenos, validando su existencia y visión de mundo, aun cuando en estos relatos se haga evidente su posición subalterna/dominada.

“En su mayoría, las autobiografías masculinas analizadas por las autoras reposan sobre el ideal occidental de una subjetividad inviolable; las femeninas en cambio, dan cuenta de la ausencia de tradición, la marginalidad, la fragmentación social, política y psíquica y, en general, su carencia del sentido de individualidad. Al mismo tiempo registran su capacidad para descubrir la identidad femenina, al reconocer la presencia real, el reconocimiento y la identificación del otro”⁶⁹

El ejercicio autobiográfico les permite a estas autoras organizar y jerarquizar su discurso, recrear su existencia, su experiencia, y desafiar aquella concepción predominante, donde las mujeres no tienen lugar en la historia.

“Debido a que la ideología de género convierte a la vida de la mujer en el guión de una no-historia, un espacio silencioso, una brecha en la cultura patriarcal, la mujer ideal es aquella humilde que oculta su rostro, en vez de auto-promoverse, y a la cual su historia “natural” le da forma; girando no en torno de la vida pública o heroica, sino de lo fluido, la respuesta contingente a lo que de acuerdo con la ideología patriarcal caracteriza la vida de una mujer, pero no a la autobiografía. Desde este punto de vista, la mujer no tiene un “ser autobiográfico” en el mismo sentido que un hombre. Desde este punto de vista, ella no tiene una historia “pública” que contar.”⁷⁰

⁶⁸ FANGER, Elsie Mc Phail “Autobiografías y género” en: Argumentos Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, México, mayo-agosto 2006, año/vol 19 N° 051 op cit pág. 98

⁶⁹ Ibid pág. 96.

⁷⁰ EPPLE, Juan Armando op cit, pág. 23-24.

En estas narrativas autobiográficas y testimoniales, siempre aparecen ya sea transparentemente o en forma más opaca, las atribuciones de género, así como los usos y costumbres que acorralan al ser, y que le interrogan acerca de su identidad. Y de hecho son textos que surgen precisamente en virtud de una insoslayable necesidad interior de generar un relato, que produzca una imagen interpretativa de sí misma, que les permita dar sentido y coherencia a su existencia, o a vivencias traumáticas ocurridas en ella, integrando ser y experiencia en el devenir de su trayectoria vital. De hecho, se ha llegado a afirmar que “la dinámica de género emerge más claramente en la narrativa de ellas que de ellos, ya que sus relatos rara vez están desprovistos de una referencia a su condición de mujeres⁷¹”.

Así pues, es en sus autobiografías y testimonios, donde se evidencia cómo las mujeres construyen y articulan su conciencia de la diferencia, de cómo habitan su contexto y se ven a ellas mismas, de cómo administran su vivencia de la desigualdad y negocian su condición de género a lo largo de su vida; y es allí donde ellas explicitan los papeles que asumen y las expectativas que los acompañan. En definitiva, reflejan cómo se produce la construcción de una identidad personal de género en relación con el marco social que enmarca esta condición, evidenciando al mismo tiempo la continuidad, las tensiones y resistencias, los procesos de cambio de las normas y comportamientos de género, y las relaciones de poder que estos implican.

⁷¹ FANGER op cit pág. 103

Testimonio y Memoria Traumática.

Narrar “de memoria”, es un acto de interlocución interna y externa: es decir, con uno mismo y con los otros que escuchan, que implica hacerse de una presencia en el mundo. Esa narración, dice Boris Cyrulnik⁷², es lo que le da coherencia y sentido al mundo propio:

“Desde luego, no podemos contar una historia partiendo de la nada. Es preciso que hayamos sido sensibles a fragmentos de la realidad, que los hayamos guardado en el recuerdo, y que los hayamos asociado y recompuesto mediante encadenamientos temporales lógicos⁷³”

“La narratividad permite constituirse en sujeto íntimo, y la narración nos invita a que ocupemos nuestro sitio en el mundo humano y a que compartamos su historia. Lo íntimamente aceptable se asocia a lo que puede compartirse socialmente”.

De acuerdo con lo señalado por Cyrulnik, narrar supone, además, que el sujeto que narra realice un trabajo de elaboración que supone “*una elección de palabras, la disposición de recuerdos, la búsqueda estética*” lo que implica también un ejercicio de “*dominio de las emociones y la reorganización de la imagen que uno tiene de lo que le sucedió*”.⁷⁴

Si tomamos esto en cuenta, tanto como lo señalado anteriormente respecto de las narraciones del yo, debemos destacar el hecho de que la cualidad narrativa de la memoria, no implica una clausura de sus diferentes momentos. Las narraciones son siempre reordenadas de acuerdo con las vivencias que las personas van experimentando, y cómo ellas se incorporan al mundo de experiencias previas. Por consiguiente, no es algo fijo, aunque eso no implica que pierdan realidad.

En el ámbito psíquico, tal como lo afirma Cyrulnik, esta narración *de memoria* posee un doble efecto: por un lado, ejerce una función de identidad y por otro, reorganiza las emociones⁷⁵, que son a su vez, las que organizan la experiencia. Las

⁷² Neurólogo, psiquiatra y psicoanalista de origen ruso-judío, refugiado en Francia, nació en 1937 y siendo niño su familia lo escondió en un hogar, desde donde inició un tránsito por diversos espacios de refugio, encierro y luego escondite, para finalmente sobrevivir a la persecución y la guerra y formarse como neuropsiquiatra. Su trabajo se centra en el tratamiento de niños traumatizados y el estudio de la resiliencia.

⁷³ CYRULNIK, Boris. El murmullo de los fantasmas. Volver a la vida después del Trauma, Gedisa S.A., Barcelona, 2003, pág. 67

⁷⁴ Ibid pág. 68

⁷⁵ CYRULNIK op cit pág. 134

emociones, largamente ignoradas en Historia, son un elemento clave en las estructuraciones de los relatos de los actores de los hechos históricos: las emociones seleccionan y puntúan los hechos, y marcan aquello que es recordado y aquello que no. La memoria así entendida no es todo el pasado, sino una condensación de ese pasado en imágenes significativas, una representación que se hace de él y que es posible compartir con quienes comparten el mismo espacio cultural contribuyendo a tejer el vínculo entre el yo y los otros⁷⁶.

Pero, ¿qué sucede cuando se ha producido un trauma?

Cyrulnik, destaca el hecho de que el trauma no se produce por sufrir un hecho violento *per se*. El autor enfatiza que no existe un acontecimiento en sí. No es el hecho de sufrir un golpe lo que nos “trauma”. La condición traumática es algo que deriva de la situación de fractura que constituye lo sucedido en el devenir biográfico de una persona. Una fractura que involucra un desvío, un re-direccionamiento obligado –no deseado- La persona sufre un trauma cuando sorpresivamente se ve enfrentado al quiebre de algo que es, además, significativo. Esto es, para Cyrulnik sólo hay trauma cuando es sorpresivo, significativo y la persona encuentra dificultad en la representación de lo sucedido.

En consecuencia, la sensibilidad del sujeto respecto de lo sucedido es altamente relevante para determinar su condición traumática. Es esa sensibilidad la que determina que ese episodio adquiera relevancia y se alce por sobre otros episodios de la vida. De hecho, el trauma no requiere un daño físico. Puede ser “insidioso”, como lo denomina el propio Cyrulnik, y no manifestar una huella visible ni un origen factual preciso al cual remitirse. Sólo se percibe una sensación de vacío, un desafecto o empobrecimiento sensorial.

El trauma involucra, por lo tanto, percepciones graves de privación: hay algo que ha sido separado, desviado, alejado de la persona, de manera violenta y esa sensación de carencia, convierte lo sucedido en acontecimiento dentro de la biografía del narrador, aunque a éste le resulte muy difícil integrarlo en su relato o no sea capaz de percibir claramente su origen. El trauma produce una “visión borrosa del mundo”, es decir, una incapacidad para estructurar un relato con imágenes nítidas y organizadas, que indiquen una percepción de sentido y trayectoria vital.

⁷⁶ Ibid pág. 134

El trauma se gatilla involuntariamente, y retorna sin concurso de la voluntad invariablemente, ante diversos estímulos. Se percibe el dolor psíquico que provoca, o síntomas físicos específicos, aunque no siempre se entienda racionalmente lo sucedido.

Lograr objetivar el trauma como producto de un acontecimiento específico, indentificándolo, entender por qué tiene importancia para el yo, permite al narrador actuar sobre ese relato, no para ignorar o borrar lo vivido, sino para seleccionar las imágenes y conducir las emociones de modo que sea posible incorporarlo en la narración biográfica, identitaria, de modo que se entienda en su contexto, y adquiera cierto “sentido”.

“Es preciso cuanto antes dar sentido a la fractura para no permanecer en ese estado de confusión en el que no es posible decidir nada porque no se comprende nada. Tendrá que ser por tanto una representación de imágenes y de palabras lo que pueda configurar de nuevo un mundo íntimo al restituir una visión nítida de los acontecimientos⁷⁷”

Sin embargo, cuando el trauma es insidioso, cuesta mucho “tomar conciencia de él, convertirlo en acontecimiento, en un recuerdo que podamos encarar y modificar⁷⁸” y esto dificulta las posibilidades de las personas de restablecer una narración en la cual puedan reconocerse.

Lograr una estructura narrativa del yo, donde el sujeto ha recreado la imagen de sí, incorporando lo sucedido, iluminando a la vez una nueva forma de sentido biográfico, de ideal de sí, coherente constituiría, para Cyrulnik, un elemento clave de la resiliencia⁷⁹. Ser resiliente implica que el yo es capaz de insertarse en la historia, reconocer al trauma como uno de los ejes de la autobiografía, pero adquiriendo cierto grado de autonomía y dominio sobre el acontecimiento: puesto que su subjetividad ha logrado recomponer la percepción de que es el yo mismo quien determina el sentido y el destino que su vida tendrá, más allá del acontecimiento traumático.

La narración resultante no deja de ser verosímil, ni de poseer imágenes ricas en información para el historiador. No se trata de un falseamiento de la experiencia, sino de un trabajo psíquico que permite reconstituir “una pasarela verbal” que permite establecer un puente afectivo con los demás, compartir la experiencia sin traspasar sus efectos

⁷⁷ CYRULNIK op cit pág. 33

⁷⁸ Ibid, pág. 38

⁷⁹ Ibid, pág. 39

desquiciantes ni la intimidad de la herida a los otros. Se logra producir entonces una escisión, donde el dolor tiene su lugar, pero deja de embotar o copar la subjetividad, para permitir que haya una nueva vida, a través de una narración que se perciba como tal: viva, completa, con sentido.

A este respecto, autores como Henry Greenspan, han apuntado a que, debido precisamente a estas dificultades, en vez de las estrategias individuales y de corto plazo, es necesario sostener una serie de conversaciones con otro en el tiempo, porque

“las comunicaciones importantes generalmente toman más de una conversación para emerger. Pueden requerir la oportunidad (en ambos lados) de pensar acerca de lo que se ha dicho, necesita de la confianza que crea el tiempo, y de la experiencia que ambos desarrollan de interactuar el uno con el otro”⁸⁰

Y es en estas conversaciones que se puede reconstituir una historia de vida: con un antes y el después, así como permitir el flujo de las reflexiones acerca de los efectos de lo vivido, o disgresiones de tipo más filosófico acerca de la destrucción producida, elementos que son parte esencial de las narrativas de memoria de esas personas.

Shoá: Estereotipo y Testimonios de hombres y mujeres.

Uno de los principales escollos que encuentra la elaboración de una narración del yo, especialmente respecto de momentos traumáticos, es la rigidización de las experiencias. A esto contribuyen no sólo el narrador, sino su audiencia. Cuando la sociedad no quiere escuchar o sólo se dispone a venerar a los héroes y escucharles hablando en cuanto tal, se produce una petrificación del discurso que le da un carácter anecdótico, superficial, pero no logra llegar a remover los efectos traumáticos. Se cuenta y escucha lo que se desea escuchar⁸¹.

“Los modos en que el testimonio es solicitado y producido no son ajenos al resultado que se obtiene [...] indican diferentes grados de espontaneidad, diferentes relaciones de la persona con su propia identidad, y diferentes funciones sociales del “tomar la palabra”. En todos los

⁸⁰ GREENSPAN, Henry On Listening to Holocaust Survivors Beyond Testimony. Paragon House, St. Paul, MN, US, 2nd ed. 2010. Pág. xi

⁸¹ CYRULNIK op cit pág. 70

casos hay una presencia del otro que escucha activamente [...] No necesariamente hay alivio, sino reactualización de la situación traumática⁸²”

El hecho de que la memoria de la Shoá haya tendido a adquirir un carácter de memoria emblemática, y sufriera en el proceso una suerte de cristalización estereotipada, junto con las necesidades políticas y las perspectivas teórico-metodológicas de las décadas inmediatamente siguientes a los hechos, llevó a opacar por algunas décadas la diversidad, invisibilizándola. Así fue como, por ejemplo, la literatura académica acerca del Holocausto ignoró durante largo tiempo las diferencias de género, tal como lo manifestaron Rittner y Roth en 1993, al publicar un texto señero en el estudio de la experiencia de las mujeres durante este período:

“Mucha de la principal literatura testimonial escrita por mujeres, los recuentos autobiográficos de aquellas que sobrevivieron el Holocausto, está fuera de imprenta o no es fácilmente accesible. Mucha de la mayor parte de la literatura académica – histórica, sociopolítica, filosófica y religiosa- trata el Holocausto como si las diferencias sexuales y de género no hubieran hecho una diferencia.⁸³”

Sólo a partir del juicio de Eichmann, casi dos décadas después del término de la guerra, se produjo una apertura a los testimonios que se referían a las experiencias personales de los sobrevivientes⁸⁴ Este ejercicio de apertura a “nuevas” fuentes y “nuevos” sujetos, no sólo permite obtener una visión completa y compleja del evento histórico en cuestión, sino también, interrogar el estereotipo, poniendo sobre relieve la condición de esos sectores subalternos, marginales o dominados dentro de la sociedad y sus argumentos y estrategias para resistir, sobrevivir, subvertir, evitar e incluso re-crear sus vidas en esos contextos. En el caso de las mujeres, los testimonios de ellas son de pronto relevados y recuperados aunque tenían una existencia tan temprana como los masculinos.

“Aun cuando hay muchos trabajos escritos por mujeres sobrevivientes disponibles, ellos son citados con mucha menor frecuencia en los estudios académicos y son rara vez el centro de la presentación de la “típica” historia del Holocausto (Horowitz, 1998) Las experiencias de las

⁸² JELIN, Elizabeth “La narrativa personal de lo invivable” en Carnovale, V, Lorenz, F y Pittaluga, R (comps.) *Historia, memoria y fuentes orales* Cedinci Ediciones y Memoria Abierta, Buenos Aires, 2006, pág. 68

⁸³ RITTER, Carol and Roth, John , *Different voices: Women and the Holocaust*, Paragon House, NY-US, 1993, page xi.

⁸⁴ WIEVORKA, Annette *The Era of the Witness*. Cornell University Press, Ithaca, 2006.

mujeres son marginales a la construcción de la principal narrativa sobre el genocidio Nazi y las voces de las mujeres son raras en los recuentos contemporáneos acerca del Holocausto⁸⁵”

Tal como lo ha destacado Catherine Bernard⁸⁶, el estudio de las narraciones autobiográficas y testimonios impone una consideración especial de la condición de mujer y testigo de sus autoras, una suerte de “doble identidad” que debe ser interrogada en su complejidad, dejando en evidencia, al mismo tiempo, el hecho de que hasta ahora, el discurso predominante respecto de la Shoá ha sido sustentado en un universal masculino. Dejar a la sobreviviente hablar le permite reconfigurar su experiencia, dejando de ser objeto de violencia para transformarse en un sujeto que resignifica críticamente esa experiencia dentro del marco de una experiencia vital significativa, es decir, recupera su agencia: su capacidad de actuar y operar aún en situaciones altamente desfavorables.

Para acceder a este relato, sin embargo, es necesario introducirse cautelosamente en el universo simbólico y lingüístico de las víctimas, donde cobran relevancia no sólo la condición de género por sí misma, sino que hay un entrecruzamiento de esta condición con otros *backgrounds* religiosos, sociales, étnicos y de clase. Tal como lo señala Judith Baumel, es necesario considerar no sólo la situación de las mujeres respecto de los hombres, sino también las relaciones entre ellas, porque hay al mismo tiempo diversidad de mujeres.

“Identificar e interpretar cuidadosamente los códigos paralelos de las “sociedades de mujeres”, funcionando en esferas culturales separadas dentro del marco general. La naturaleza fragmentada de la sociedad moderna consigna a la mujer a un medio cultural particular, con sus propios códigos verbales y conductuales sobre la base de su identidad religiosa, afiliación ideológica y su estatus socioeconómico⁸⁷”

Ignorar esta diversidad y el desconocimiento de los mundos culturales a que ellas pertenecen inducen a comprender los efectos positivos o negativos de los hechos que viven a la luz de un marco valórico – ideológico distinto al que ellas mismas -como sujetos históricos- otorgan a su experiencia. La ponderación del impacto psíquico del trauma

⁸⁵ ANDREWS, Sue “Remembering the Holocaust – Gender Matters” *Social Alternatives* Vol 22 N°2, Second quarter, 2003 page 17.

⁸⁶ BERNARD, Catherine A. “Tell him that I... Women Writing the Holocaust” *Other Voices*, v.2, n.1 (February 2000) <http://www.othervoices.org/2.1/bernard/womanwriting.php>

⁸⁷ BAUMEL, Judith Tydor ““You said the words you wanted me to hear but I heard the words you couldn’t bring yourself to say” Women’s first person accounts of the Holocaust” *Oral History Review* 27 / 1 Winter/Spring 2000, Oxford University Press, pag.

se corresponde, como lo hemos señalado antes, con las significaciones atribuidas por el propio sujeto a lo sucedido y en este sentido, algo que para otra persona podría no tener mayores consecuencias puede resultar altamente desquiciante en otro contexto (por ejemplo, la desnudez, el corte del pelo, ser fotografiado...)

Por otro lado, también la forma en que los hombres y mujeres sobrevivientes de la Shoá se encontraron acogidos o no en el mundo de la postguerra y en el presente, las posibilidades abiertas a escuchar o no su testimonio, el contexto en el cual este testimonio es liberado o silenciado, las formas en que ellas y ellos se ven representadas a sí mismos o a sí mismas en el cine, la novela, los museos, los actos conmemorativos o la historia, incide en sus procesos de reelaboración y re-significación de su experiencia y en el subsecuente relato de ella.

Entre más oportunidades tenga el testigo de narrar su testimonio, éste será más elaborado. Si en cambio, ha habido un largo período de silencio, este testimonio será menos estructurado, con más ideas y vueltas dentro de su narración, pero no necesariamente inexacto. Si el marco de intenciones o prejuicios en su entorno tiende a favorecer o a ignorar ciertos aspectos, el relato tenderá a enmarcarse en aquellos aspectos que favorecen la inserción en el grupo, la posición en el mundo o la imagen de sí que la persona desea favorecer, en desmedro de otros que se considere vergonzosos, inadmisibles o humillantes. Esto puede llevar a una rigidización del testimonio, que se vuelve un “relato hecho” con pocos matices, compromiso emocional o personalización. En cambio, si el testigo siente acogida a la posibilidad de escuchar su propia experiencia, aunque no sea la ideal, la riqueza del testimonio emerge en una variedad de detalles e informaciones que se relacionan con su propia perspectiva, antes que con la expectativa del interlocutor.

Así pues, la forma en que se escucha a quien da su testimonio es clave, puesto que las formas esencialistas de representación de los hombres y las mujeres víctimas de situaciones traumáticas, como la Shoá, tienden a favorecer la idealización y normativización de lo que debería ser una mujer o un hombre en esas condiciones y a imponer una pesada carga sobre quien da su testimonio. Ellos y ellas saben que, tal como lo señalara tempranamente Primo Levi en el libro testimonial (*Si esto es un hombre*, 1947), la

experiencia de los sobrevivientes de la Shoá es siempre una que se refiere a un área gris, donde ninguno de ellos se constituye en un cúmulo de virtud y heroísmo, así como tampoco de absoluta vileza. Sobrevivir en esas condiciones implica muchas veces transitar por un borde de la existencia más allá de lo normativo.

Lauren Wilding, ha llamado la atención respecto de que existe poca conciencia hasta ahora en mucha de la producción histórica respecto a estos temas, de cómo se ha tendido a sobre-generalizar y a adecuar las memorias de las mujeres a los mensajes predominantes en la sociedad, dentro de los cuales hay una tendencia a considerar el sufrimiento y el sacrificio como parte del destino “natural” de las mujeres⁸⁸. Las mujeres víctimas han sido “sobre-feminizadas”, destacando sus cualidades “nutridoras, domesticadas, frágiles y vulnerables” convirtiéndolas en “textos de la atrocidad”, perdiéndose así su individualidad y su experiencia tras un mensaje normativo que termina por dejar en el olvido al propio testigo⁸⁹.

Los mismo sucede en la forma en que se ha representado a las mujeres que no calzan con esta mirada esencialista, por haber participado desde otros lugares en el mismo proceso histórico, sucede esto, por ejemplo, con las mujeres de la resistencia, que aparecen retratadas en tensión entre lo esperable de una mujer, y lo vergonzante de haber tenido que desempeñar ciertos papeles masculinos, los que se tienden a ignorar o a esconder. Muchos de los retratos de ellas obvian el hecho de que alguna vez efectivamente fueron agresivas, líderes, no se sacrificaron o se privilegiaron a sí mismas por sobre a otros que tradicionalmente eran objeto de su cuidado. También sucede en relación con las perpetradoras, quienes, por el contrario, en su brutalidad y ejercicio de la violencia no calzan con el patrón femenino esperables y son presentadas como “masculinizadas” o “animalizadas”, como mujeres feas, frías, perras, sádicas, arpías, bruscas... Esto incluye a sobre todo a las Kapo y las oficiales SS, pero también a las mujeres nazi en general.

⁸⁸ WILDING, Lauren “*Memories of Women in the Holocaust: Theirs and Ours*” 2008 *Interdisciplinary Research Conference* March 2008, pág. 1. <http://www.drury.edu/irconf/pdf/wilding.pdf>

⁸⁹ *Ibid* pág. 5

La perspectiva de género, en este caso, enriquece el análisis, ayudando a romper los estereotipos, al evidenciar que hubo diversidad de hombres y mujeres, con una gran variedad de experiencias. También, abre la puerta a comprender cómo en las especificidades de los mundos comprensivos y la experiencia de cada grupo se conjugan factores asociados a los cruces entre etnia, religión, clase, género y nacionalidad que van a repercutir en el proceso genocida, tanto en su forma de concretarse como en la forma de recordarlo.

Por este motivo, no basta sólo con escuchar el testimonio. Hay que comprender el marco ideológico del nazismo y la visión de mundo de los judíos en su contexto, para poder entender cómo los hechos se desencadenan, las reacciones y recursos disponibles de los actores, las expectativas sobre ellos y las que ellos mismos tenían sobre sí, tanto como las formas de violencia que experimentaron, la vivencia de ellas y el sufrimiento provocado, así como las formas en que ellos entienden y rememoran lo sucedido. Esto ayuda a entender cómo el género implicó, por ejemplo, que la condición de mujeres y judías las colocó en una situación de aún mayor vulnerabilidad no por “merecerlo”, ni por ser ellas “heroínas”, sino a partir de las peculiares características de la ideología de que eran víctimas. Cómo ellas intentaron lidiar, resistir, soportar lo que estaba pasando (o participaron de los hechos de violencia en el caso de las perpetradoras) y finalmente, como fueron juzgadas, entendidas o consideradas en la postguerra. Y cómo ellas mismas entendieron sus experiencias y reorganizaron su relato de memoria -ya sea en lo íntimo y en lo público- para seguir adelante con su vida.

Por último, es importante recordar que “las memorias estereotipadas pueden servir como instrumento de control social y político⁹⁰”, y que sostener una imagen de los hombres y de las mujeres en períodos críticos, acorde a ciertos moldes tiene un efecto de poder en la construcción del futuro, contribuyendo a perseverar en un orden entre los géneros o a cambiarlo, ya sea en un sentido que exacerbe más las diferencias y asimetrías o, por el

⁹⁰ MARTOS, Paula op cit pág. 6

contrario, en un sentido “progresista” de apertura a la equidad entre género o hacia la igualdad de condiciones u oportunidades.

Testimonio y Edad.

Es necesario destacar un elemento que ha sido todavía menos considerado en los análisis de los relatos testimoniales de los sobrevivientes de la Shoá, y que dice relación con el factor etéreo. ¿Qué implicancias tiene que quienes dan su testimonio hayan sido niños o adolescentes en la época en que tuvieron que vivir bajo el nazismo y sufrir persecución y genocidio? ¿Cómo esto se refleja en su vivencia como hombres o mujeres sometidos a esa violencia en una etapa crítica de su desarrollo y aprendizaje?

En primer lugar, me parece una pregunta relevante porque es en la infancia y adolescencia cuando las personas “descubren” su cuerpo con sus potencialidades y talentos, observan a modelos relevantes para su vida -sobre todo dentro del espacio familiar-, y se socializan: aprenden las expectativas de género de su sociedad y a relacionarse con otros acorde a ellas, viven sus primeras experiencias en su vida afectiva y sexual que son fundamentales para su futuro, adquieren recursos para comprender y actuar en la realidad en que viven -principalmente a través de la educación formal- y diseñan sus proyectos de vida.

En segundo lugar, es importante porque se suele desconfiar de los testimonios de los niños. No obstante, Cyrulnik señala que este recelo es infundado, puesto que los recuerdos se registran en la mente aun antes de que podamos hablar de ellos y estos pueden ser nítidos o borrosos según contribuya el contexto a dar cuenta del trauma, pero no por falta de nitidez son necesariamente falsos.

“Tienen una precisión superior a la de los recuerdos de los adultos, pero expresan el punto de vista del niño (...) los recuerdos están ahí, pero la forma en que se viven es diferentes”⁹¹ “En lo sucesivo, los recuerdos (...) van a constituir un ladrillo de la identidad de cada niño, pero serán distintos en función de la forma en que hable de ellos el entorno (...) si el recuerdo del trauma es nítido, es que el acontecimiento ha sido un acontecimiento que ha descollado y que el entorno habló de él con claridad. Cuando un golpe provoca la fractura... el mundo íntimo queda conmocionado hasta

⁹¹ CYRULNIK, op cit pág. 74

el punto de perder sus referencias (...) todas las circunstancias para que la imagen de los acontecimientos grabados en su memoria se convirtiese en un trauma”⁹²

Lo cierto es que los relatos traumáticos de los niños y las niñas representan desafíos particulares. El principal de ellos es ser capaz de plantear una conversación en consideración de aquello que la persona como niño o niña era capaz de observar y explicar en sus propias palabras. Durante la infancia, las personas concentran su atención y emoción en aspectos que no siempre coinciden con los aspectos de interés para los adultos. Hay claves, explicaciones y relaciones que son observadas de manera diferente, y que tienen que ver con aspectos físicos, como la altura de los niños en relación con los adultos, o los objetos con que se relaciona en la situación, el valor que atribuye a ciertas cosas, o sus necesidades físicas más urgentes (los niños tienen menos tolerancia a la frustración, por ejemplo, en relación con el hambre, el sueño o la soledad); la relación afectiva – emocional con otros pares, un adulto o varios adultos significativos, entre otros. La forma en que se expresa están relacionadas con su nivel de desarrollo del lenguaje y con el conocimiento que el niño o niña tiene de las relaciones o situaciones humanas (un niño puede sentir que algo es correcto o incorrecto, por ejemplo, pero entre más pequeño sea menos va a poder denominar algo como una situación maliciosa o inferir intenciones o etiquetar una situación con la precisión y matices de un adulto). Niños y niñas van a privilegiar escenas que describen imágenes, percepciones ligadas a sus sentidos, emociones fuertes, climas afectivos que son significativos para él o ella.

Los niños, por muy pequeños que sean, necesitan y reconocen rutinas en su vida. Los quiebres de la rutina, bruscos y amenazantes resultan para ellos de gran impacto, y en general, teniendo ya cierto dominio verbal, son capaces tanto de relatar sus rutinas como de describir sensaciones o sucesos que les marcaron por alterar precisamente ese orden de hábitos y afectos en que vivían “antes de”.

Por otro lado, las situaciones de violencia, deprivación y separación de los otros significativos que estructuraban su vida, afecta a los niños y jóvenes con mayor severidad física o psicológica de acuerdo con la etapa del desarrollo en que esto ocurre -sobre

todo cuando la situación de estrés o violencia ocurre en un largo plazo—. La capacidad de resiliencia de esos niños y jóvenes se activa de acuerdo con los recursos personales y los aprendizajes que ha tenido hasta entonces. Así pues, hay niños que manifestaron problemas físicos importantes por la privación afectiva, educativa y de alimentos, lo que afectó su desarrollo físico y cognitivo. Hay niños y niñas que, como lo señala Cyrulnik, en situaciones prolongadas de estrés traumático se “adultizan”⁹³ y adoptan posiciones y realizan tareas que en condiciones normales serían desempeñados por adultos, ante la incapacidad de los adultos de proveerle de protección a él o ella misma o a otros niños y niñas de los que el testigo se hace cargo. Otros, aprenden a vivir en los márgenes o desarrollan estrategias violentas.

En el caso de los testimonios que analizamos en este estudio, los niños y adolescentes de entonces ya crecieron y vivieron varias décadas. Esto implica que han tenido oportunidad de escuchar y participar en conversaciones, y ver en su entorno cosas relativas a la época que ellos vivieron: testimonios, opiniones de personajes o expertos, reportajes en la prensa, libros de historia, documentales, ficción cinematográfica, literatura, teatro, exposiciones de arte o fotografía, sitios y actos conmemorativos. Si bien esto da nuevas informaciones que la persona puede incorporar a su relato, la persona debería mantener en el centro de su testimonio personal las imágenes y escenas en su memoria que resultaron más significativas en su propia vivencia, sobre todo en situaciones donde la emoción -aunque sea la más desagradable de ellas- es muy fuerte. La reiteración de la emoción y su intensidad dejan una marca intensa en la memoria⁹⁴.

Los estudios de Boaz Cohen⁹⁵ sobre los testimonios de niños y niñas que sufrieron la Shoá y fueron entrevistados inmediatamente después de la liberación de campos, o a los que se les solicitó escribir sus experiencias contando cómo habían podido lidiar con la situación de persecución y exterminio, relevan algunas características generales de los

⁹³ CYRULNIK, B op cit pág. 114-119

⁹⁴ Ibid, pág. 74

⁹⁵ Boaz Cohen es Doctor en Estudios Judaicos y profesor de Estudios del Holocausto en Western Galilee College y Shaanan College in Haifa, ambos en Israel. Ha investigado en numerosas colecciones de testimonios de niños creados por instituciones judías entre 1945 y 1947, archivados en YIVO. Shlomo Tzam (Colectados en Polonia este, 1945); Helena Wrobel – Kagan (Bergen Belsen 1945-1946); Israel Kaplan (Kovno 1946-1949) entre otros.

niños y adolescentes que sobrevivieron a la Shoá, de acuerdo con los registros existentes del período⁹⁶:

- a) En la mayoría de las fuentes testimoniales con relatos de niños y adolescentes estos tienen entre 10 y 22 años⁹⁷. Fueron muy escasos los casos de niños sobrevivientes de menor edad.
- b) La cantidad de niños pequeños sobrevivientes fue escasa (en número y en porcentaje), y la mayoría lo hizo escondido en los bosques o con gentiles o “en medio de la masa, un porcentaje menor (aún) lo hizo en los campos de trabajo forzado y exterminio.
- c) Existen más testimonios de niñas que de niños (Cohen afirma que probablemente les resultaba más fácil sobrevivir porque no cargaban la marca de la circuncisión).
- d) Hay poca evidencia de su nivel socioeconómico o nivel de observancia religiosa. Estos datos y otros de tipo demográficos se presentan en los escritos sólo cuando el adulto que recolecta los registra, no surgen espontáneamente en los niños. De hecho, en sus relatos identifican a varias personas con las que se relacionaron en el período, indicando sus nombres, aunque generalmente el de los padres no es mencionado, puesto que les llaman sólo papá o mamá.
- e) Los niños que vivieron en escondites aislados, lejos de grupos de judíos, tienen menos dominio del lenguaje para poder expresar adecuadamente sus recuerdos. En muchos de estos registros testimoniales se les pedía escribir en idish. Por otra parte, en algunas áreas los períodos sin educación formal fueron prolongados, lo cual también afecta sus capacidades de escritura.

⁹⁶ Síntesis de hallazgos de Cohen en los artículos: COHEN, Boaz y Beate MÜLLER “The 1945 Bytom Notebook: Searching for the Lost Voices of Child Holocaust Survivors” pág. 122 a 137. COHEN, Boaz 'And I was Only a Child: Children's Testimonies Bergen-Belsen 1945', *Holocaust Studies: A Journal of Culture and History* Vol. 12 summer/autumn 2006, No. 1-2., págs. 153-169; COHEN, Boaz "The Children's Voice: Post-War Collection of Testimonies from Children Survivors of the Holocaust", *Holocaust and Genocide Studies*, Spring 2007, págs. 74-95. COHEN, Boaz “*Representing Children's Holocaust. Children's Survivor testimonies published in Fun Lezten Hurban, Munich, 1946-49*” EN: PATT, Avinoam y Michael BERKOWITZ eds. *“We are here”: new approaches to Jewish displaced persons in postwar Germany* Wayne State University Press, Detroit, USA, 2010, págs. 74 a 97.

⁹⁷ Es importante recordar que por un lado cuándo se considera inicio de la adultez ha variado en el tiempo. Y por otro lado, que la adolescencia tomó una forma más distintiva en la segunda mitad del siglo XX, donde la juventud como etapa intermedia se convirtió en un estrato social diferenciado, con un mundo sociocultural propio.

Cohen señala que los testimonios de los niños no fueron recolectados pensando entonces que de ellos era posible obtener información histórica o útil para los casos judiciales contra los perpetradores, sino porque a ellos se les consideraba un “testigo auténtico” que podía dar cuenta de lo vivido. Tenía un sentido más psicológico y pedagógico⁹⁸: sobre todo dar cuenta de cómo vivieron, entendieron y reaccionaron a lo sucedido.

El autor también señala que, al estudiar estas colecciones testimoniales, es posible identificar en los relatos de los niños y adolescentes ciertos patrones comunes y temas recurrentes⁹⁹. En primer lugar, la mayor parte de ellos se refiere al período de la instalación del nazismo y la persecución, cuenta el devenir del testigo, cómo sobrevivió y la liberación. Ellos hablan poco de su mundo previo al nazismo, porque no era el foco de la consigna recibida, pero los datos que entregan son muy importantes para reconstruir una vida que fue destruida radicalmente por el nazismo. Una de las cosas que llama la atención, es lo poco que ellos se refieren, en general, al momento mismo de la liberación, respecto de lo cual Cohen especula y señala que probablemente se debe a la situación de confusión y enfermedad de muchos de los niños en ese momento.

Los temas que emergen con mayor centralidad en su relato son: la familia, el encuentro con la muerte, la relación con los no-judíos¹⁰⁰. Acerca de la familia, se narra la resistencia, separación, pérdida de ella y los denodados esfuerzos de los padres por mantenerlos con vida, aún a costa de arriesgar peligrosa o fatalmente la de ellos mismos. El encuentro con la muerte¹⁰¹, por otra parte, aparece con el nazismo y se mantiene como una constante. Personas mueren ante ellos en la calle y son asesinados ante sus ojos. El pensamiento constante sobre la muerte, el deseo de vivir (y a veces de morir), sus emociones al respecto se ventilan en los testimonios. Finalmente, el papel jugado por los no-judíos¹⁰², que para su salvación también fue muy importante, está siempre presente: los otros que

⁹⁸ COHEN, Boaz “Representing...” pág. 77

⁹⁹ COHEN, Boaz “The 1945 Bytom...” Pág. 128

¹⁰⁰ COHEN, Boaz “Representing...” pág. 86

¹⁰¹ Ibid pág. 88

¹⁰² Ibid pág. 90

agreden y exponen y aquellos que les ayudan o protegen. Pueden narrar con gran detalle y con emotividad los actos de amabilidad por más pequeños que sean, como por ejemplo una palabra de aliento o compartir un poco de comida.

Además de estos temas, señala Cohen, los relatos de los niños dejan en evidencia que ellos fueron testigos y víctimas de graves situaciones de violencia¹⁰³, tales como *pogroms*, *Aktionen*, maltrato y brutalidad, tortura, chantaje, abusos sexuales, violaciones y asesinatos. Se encuentran numerosas escenas en las que se observa claramente cómo fueron abusados o engañados de diversas maneras durante este período aprovechándose de recursos destinados a su protección, abandonándolos o sometiéndolos a distintas formas de explotación mientras estaban escondidos; también cómo ellos observaron sufrir y morir a otros como consecuencia de esos hechos.

La destrucción de la familia, uno de los temas centrales de los relatos de los niños, no sólo pasaba por la muerte, sino que también por situaciones que quebraban la estabilidad psico-emocional del grupo generando fracturas dolorosas y permanentes, tal como Cohen lo explicita: “muchas veces los niños fueron testigos de vejaciones sexuales, humillaciones, crisis nerviosas, e incluso de suicidios de miembros de la familia.”¹⁰⁴

Finalmente, Cohen señala que en estos relatos los recuerdos son vívidos y demuestran el desarrollo de habilidades de sobrevivencia y de agencia¹⁰⁵, que les permitieron escapar de situaciones complejas utilizando muchos tipos de recursos y haciendo, en la mayoría de los casos, de un agudo ingenio para sobrevivir. Esto resulta muy importante en los relatos, porque estos niños y adolescentes, en este sentido, tuvieron que aprender a temprana edad de hacerse cargo de sí mismos, y a veces de otros, bajo severa amenaza vital. La mayor parte de ellos no tuvo muchos años de educación formal, perdió personas claves en su desarrollo tempranamente (como varios de los miembros de su familia directa), y en consecuencia su proceso de socialización era precario o distorsionado-adaptativo. Mucha de su vida cotidiana estaba dominada por la sobrevivencia más cruda: encontrar alimento,

¹⁰³ COHEN, Boaz “1945...” pág. 129

¹⁰⁴ Ibid pág. 130

¹⁰⁵ COHEN, Boaz “*Representing...*” pág. 92

agua¹⁰⁶, vestuario, condiciones de higiene, evitar las agresiones encontrando refugio diurno y nocturno, superar la enfermedad, la soledad, el miedo y el abandono.

“Las penurias sufridas, especialmente las de carácter directamente físico, como el hambre y el frío, cuentan con frecuencia, mientras que la representación de las emociones como el miedo, la tristeza o la ira es más errático¹⁰⁷”.

Las emociones se evaden, se controlan, pero a la vez se cuelean constantemente por las rendijas del relato, sobre todo cuando se enfrentan a escenas de violencia:

“Como era de esperar, cuando miembros de la familia resultaron heridos o muertos, los acontecimientos que rodearon estos hechos suelen ser descritos en detalle, aunque a veces en palabras sorprendentemente sobrias que parecen contener poca, si alguna, emoción. Pero el impacto traumático de los acontecimientos representados está implícito en los detalles dados, por ejemplo, en el uso de términos de juicio negativo como “bandidos” son utilizados para referirse a los alemanes, estas palabras delatan la agresividad contenida hacia los asesinos. Del mismo modo, donde se repite el diálogo textual, esto podría ser leído como declaraciones cruciales que se grabaron en las mentes de los jóvenes en el momento en que ocurrieron los hechos¹⁰⁸”

Las atrocidades presenciadas son de tal magnitud que, en numerosas oportunidades, dice Cohen¹⁰⁹, el relato se percibe como desarticulado: se entregan detalles sin comentario y situaciones en orden cronológico y se manifiestan emociones con fuerza, pero de algún modo torpemente conectadas con el contenido de lo que se narra. Además, son frecuentes las expresiones que revelan el impacto de lo vivido tales como: “ante mis ojos¹¹⁰” -una expresión que manifiesta no sólo el hecho de haber presenciado algo, sino la incredulidad que produce el haber tenido que presenciarlo, revelando lo sucedido, tanto como las huellas del trauma psicológico.

Finalmente, aún hay otro tema que resulta fundamental de considerar, y es que los testimonios de personas tan jóvenes en muchos casos son “nuevos”, en el sentido de que muchos han aparecido en público muchos años después de terminada la guerra, representando un nuevo desafío comprensivo: ¿cómo escuchar a un niño o a un adolescente

¹⁰⁶ Un tema recurrente en los testimonios, pero poco mencionado en comparación con el hambre en los trabajos académicos.

¹⁰⁷ COHEN, Boaz, “1945...” pág. 132

¹⁰⁸ Ibid pág. 129

¹⁰⁹ Ibid pág.

¹¹⁰ COHEN, Boaz “1945...” pág.

en su vejez? ¿Qué procesos y cambios ha vivido esa narración a lo largo de toda una historia vivida, transitando desde el silencio hacia la palabra pública? Una pregunta frente a la cual, reconozco, no he encontrado prácticamente respuestas teóricas.

Memoria Corporal.

Si tomamos en cuenta las características del testimonio descritas por Cohen, nos damos cuenta de que los testimonios de niños, niñas y adolescentes están cargados de lo cotidiano, no sólo porque no se pensaba en el futuro, sino porque, en medio de la atrocidad, la vida se centraba en solucionar problemas que tocaban a las necesidades más básicas del ser humano, aquellas que, como ya hemos dicho, radican fundamentalmente en el cuerpo.

El cuerpo es el vehículo primordial del ser, el lugar donde se ancla la propia identidad y el contacto con el mundo. Todo pasa por allí. Un niño con escaso desarrollo del lenguaje no deja de vivir los hechos, sólo que los aprehende y comprende a partir de su cuerpo. Un adolescente tiene mayor formación lingüística y complejidad en su pensamiento, lo que le permite expresar mejor sus sensaciones, dar matices y propuestas explicativas, por ejemplo, pero no por eso la experiencia ha dejado de ser también e incluso en primer lugar corporal.

A través del cuerpo captamos el mundo: sea desde la sensación física como meramente perceptiva: hay siempre allí un órgano, un sentido, una actividad cerebral, un recurso corporal que se ha movilizad. Y el cuerpo también es lo que nos expresa: allí residen las cuerdas vocales que nos permiten hablar, pero también los gestos, posturas, expresiones y emociones que nos presentan frente a otros, comunicando mucho más que las meras palabras. Por otra parte, todo lo que vivimos modela ese cuerpo. Lo que comemos, lo que nos viste, los accidentes físicos, las alegrías y tristezas que marcan el rostro, las enfermedades... El cuerpo es memoria encarnada.

El cuerpo es siempre el protagonista. Y la memoria se expresa como una narración, que parte desde la percepción corporal hacia lo cognitivo, para devolver a esa

persona una imagen de sí y de su experiencia. El cuerpo participa constantemente de la reelaboración de esa memoria, proveyendo de información y medios de expresión al testigo. Por lo demás, el trauma se manifiesta como un dolor psíquico, como malestar e impotencia, pero también como huella inscrita en lo corporal.

El cuerpo, que ha sido mirado tantas veces como algo primitivo y básico no se explica, sin embargo, a sí mismo sólo en su anatomía y en su fisiología, sino que es posible indagar acerca de diversas dimensiones asociadas a él:

- a) La materialidad del cuerpo, su anatomía, su fisiología, su modelamiento a través de los artefactos y usos que hacemos de él, su conducta.
- b) La percepción del cuerpo por el propio sujeto, como cuerpo vivido: a través de los significados atribuidos y las sensaciones y emociones ancladas en él.
- c) Su representación social, la mirada sobre el cuerpo, la forma de tratarlo en el contexto social, como lo señala Le Breton, deposita “imágenes precisas” que “le otorgan una ubicación en el cosmos y en la ecología de la comunidad humana. Este saber aplicado al cuerpo es, en primer término, cultural¹¹¹”

En situaciones de violencia el cuerpo es, por lo tanto, también una llave comprensiva, que nos permite aproximarnos a la experiencia individual y colectiva de períodos complejos y duros de la historia. Tal como lo señala Le Breton, situaciones como la vivida durante la Shoá coloca a cada persona sumergida en un esfuerzo constante y prolongado de sobrevivir en una especie de “lucha contra el propio cuerpo¹¹²”: al cuerpo se protege, al cuerpo se busca satisfacer, el cuerpo duele, al cuerpo se identifica, el cuerpo nos acusa, el cuerpo muere. Incluso aquello que casi no se nota en la “vida normal” se vuelve un elemento significativo y el centro de preocupaciones de la vida cotidiana trastocada por la amenaza: el olor, el sueño, la temperatura corporal, lo que se ve, se escucha, se toca, se ingiere, la desnudez, el pelo, los parásitos que le acosan, las heridas que no sanan, entre otros.

¹¹¹ LE BRETON, David Antropología del cuerpo y modernidad Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, 2002, pág. 13

¹¹² LE BRETON, D op cit pág. 95

Y la mirada de y las relaciones con los otros sobre el cuerpo: de aquellos que le acosan, niegan, atacan, destruyen.

En este caso, nos permite profundizar en la mirada de los unos y los otros sobre sí mismos y los demás. ¿Cómo entienden los nazis y los judíos sus cuerpos y los de los otros? ¿Qué incidencia tiene esa concepción en la generación de una violencia genocida, en sus particularidades, dimensiones y técnicas de aniquilamiento? Por otra parte, también podemos preguntarnos cómo esos cuerpos, que son también sexuados, son comprendidos por estas miradas, construyendo una diferencia cultural que determina para hombres y mujeres un sistema de modelos, significaciones, relaciones y provisiones acordes con las expectativas que se atribuye a unos y otros en sociedad. Así, al considerar los procesos genocidas, como la Shoá, no podemos dejar de preguntarnos: ¿Cómo esas formas de entender el cuerpo por parte de los nazis y de los judíos involucran construcciones de género específicas? ¿Cómo esas construcciones inciden en la ideología y en la práctica genocida? ¿Cómo estas construcciones de género se expresan e interactúan en la forma de resistir, sufrir y recordar la violencia genocida?

2.3. REFLEXIONES METODOLÓGICAS.

Aportes y limitaciones de los testimonios audiovisuales.

Trabajar con colecciones testimoniales audiovisuales implica la necesidad de abordar ciertas dificultades metodológicas derivadas de las condiciones de producción del registro, así como de las limitaciones y oportunidades que ofrece como fuente para el trabajo del investigador. En primer lugar, es importante dar cuenta de las condiciones de producción del video que establecen un encuadre testimonial. En segundo lugar, se debe reflexionar acerca de las potenciales contribuciones y limitaciones del video para el investigador social. Y finalmente, debemos considerar qué oportunidades nos brinda y que limitaciones nos impone específicamente para abordar el tema que tratamos: cuerpo y género en la Shoá.

Respecto de las condiciones de producción, estamos hablando de una fuente que fue creada a partir de una iniciativa externa a la persona que da su testimonio, quien es requerido a prestar su testimonio por la Fundación a cargo del proyecto, y que en acepta esa demanda y sus condiciones. Generalmente, los entrevistados fueron contactados gracias a campañas masivas de búsquedas de sobrevivientes de la Shoá, y a través de redes de contactos al interior de las comunidades involucradas. Esto determina también que las condiciones de registro están predeterminadas: la longitud de las entrevistas, la grabación en video, los temas a tratar. También involucra un equipo de voluntarios, con una capacitación estandarizada, que se hacen cargo de las etapas de pre-entrevista y de entrevista. Finalmente, las decisiones del equipo establecen una situación de entrevista donde la cámara se maneja de acuerdo a decisiones también predeterminadas que establecen las condiciones de uso y acceso al diálogo para el futuro investigador.

En segundo lugar, y tal como lo ha explicado Alejandro Baer¹¹³, el video como formato de registro, brinda la oportunidad de obtener información visual, auditiva y narrativa del testimonio entregado, lo cual resulta de gran riqueza para la investigación, y es de hecho su principal aporte. Puesto que las imágenes allí contenidas

¹¹³ BAER, Alejandro y Bernt Schnettler “Hacia una metodología cualitativa audiovisual. El video como instrumento de investigación social”. En: Aldo Merlino (ed.), Investigación Cualitativa en las Ciencias Sociales: Temas y problemas, Buenos Aires. 2009, 149–173.

“combinan formas diferentes de objetividad y subjetividad, realismo y reflexividad y en este sentido poseen un enorme potencial para enriquecer la investigación sobre la realidad social y las formas de su representación”¹¹⁴

Durante la narración, el video provee de elementos de puntuación y significación que son útiles al investigador y de los que es muy difícil dar cuenta con precisión, por ejemplo, por escrito: “*modulaciones, quiebres de voz, gestos, expresiones [...] que contribuyen a la inteligibilidad de lo humano y de lo social*”¹¹⁵. Por otra parte, la posibilidad de ver el rostro del que habla de escucharlo, produce un efecto de eficacia comunicativa que finalmente genera una sensación de verdad: se pueden observar en esos gestos, miradas, palabras y emociones huellas de lo sucedido. Incluso, hasta podría decirse que el video capta allí aquello que es lo esquivo e irrepresentable del trauma¹¹⁶: la dificultad misma de narrar, sus fracturas narrativas, emocionales y el esfuerzo que realiza la persona por darle sentido y comunicar tan difícilmente explicables imágenes y emociones.

Sin embargo, el video no es una mirada “natural”, también implica una construcción que se gesta en el diálogo y co-participación interactiva entre entrevistado y entrevistador, e incluso del diálogo entre ellos y el camarógrafo; triángulo en diálogo del cual da cuenta también el video: evidenciando la relación e interacción gestual-verbal entre entrevistador y entrevistado, la dinámica conversacional y las diversas tomas que el camarógrafo selecciona o los planos que toma, que involucran decisiones que afectan la información de que dispondrá el observador tanto como una posición del que registra con la cámara respecto de lo que está sucediendo o se está narrando. Un manejo inadecuado de la entrevista por el entrevistador, una cámara que contradice en silencio a alguno de los participantes, inciden tanto en el resultado como lo que sucede en el propio entrevistado durante el proceso.

El tipo de entrevista realizada también condiciona las posibilidades de utilización de la entrevista para la investigación. ¿Qué temas se tratan? ¿Cuánta libertad tiene el entrevistado al abordar los temas o preguntas planteadas? En este sentido, en general, las entrevistas relativas a la Shoá, en los últimos años, no sólo buscan documentar el horror de

¹¹⁴ BAER & SCHNETTLER, op cit pág. 9

¹¹⁵ Ibid pág. 14

¹¹⁶ Ibid pág. 19

lo sucedido durante la Shoá, sino también consideran registrar detalles relativos a la vida cotidiana antes de que ocurriera -un mundo judío que se destruyó- así como información acerca de lo sucedido con las personas al término de la guerra. Por consiguiente, optan por un modelo cercano a una historia de vida, y conceden bastante libertad al entrevistado para organizar su relato, sin un cuestionario cerrado de preguntas.

Este modelo, es aquél que Baer describe como una forma particular de *método biográfico audiovisual*, un método cualitativo donde lo esencial es la interpretación, y que requiere de la utilización de técnicas de análisis que trasciendan la mera descripción de una vida, puesto que

“la situación de entrevista abierta no es meramente un canal privilegiado para acceder a la experiencia o vivencia interior de la persona entrevistada, sino una práctica social en que la memoria, la identidad y la subjetividad de los agentes (entrevistador y entrevistado) se compromete.¹¹⁷”

Es decir, es un espacio dialógico donde se pone en juego, mucho más que una serie de hechos de la historia personal y que nos brinda la oportunidad de indagar, por ejemplo, con respecto del género. El entrevistado no necesita hablar intencionadamente sobre el género. En su interacción con el otro y en su relato, la forma en que esa persona entiende, representa, experimenta, vive el género aparece constantemente.

El relato se estructura de acuerdo con los prejuicios y las expectativas que se tiene de los géneros en la dinámica social. Esta mirada determina la forma en que se cuenta, los temas de que se habla, la forma en que se presenta a sí mismo y a los otros, la forma en que se problematiza, critica o enjuicia a sí mismo y a los otros, los actos que se narran como normales o excepcionales, configuran los lentes a través de los cuales se erigen los modelos o estereotipos de lo deseable o de lo abyecto. El género marca también los espacios, tiempos, los papeles a desempeñar y la moral tal como son regulados socialmente, y está implícito en las transgresiones descritas a esos límites.

Por supuesto, el género no es el único factor en juego, puesto que entra en constante interacción con otras claves sociales, tales como la etnia, la clase, la edad, que definen posiciones sociales relativas, definiendo la posición política de la persona (entendida política como la participación en la distribución de poder e influencia en la vida social).

¹¹⁷ BAER, Alejandro y Bernt SCHNETTLER, op cit pág. 13

Testimonios Audiovisuales de Sobrevivientes de la Shoá en Chile

En Chile, por largo tiempo, los testimonios de los sobrevivientes de la Shoá han estado poco presentes en la sociedad chilena. No sólo se desconoce las dimensiones de la migración de refugiados a Chile y su impacto en la vida nacional, sino que también ha habido una recepción limitada a los testimonios de sobrevivientes de la Shoá avecindados en Chile y muy poca noción de cómo esta historia se inserta dentro de la historia nacional (de las políticas migratorias, de las relaciones internacionales, de los procesos ideológicos dentro de Chile)

Respecto de los testimonios impresos, en nuestro país se leen obras como “El Diario de Ana Frank”, testimonios de Primo Levi o Elie Wiesel, o novelas como “El niño del pijama a rayas”¹¹⁸ y no se leen prácticamente testimonios de judíos avecindados en Chile. En los casos en que esto ha ocurrido, se trata por lo general del único libro de memorias que ha tenido más re-ediciones en el país, que son las memorias de Milán Platovsky.

Por otro lado, en el ámbito de los testimonios audiovisuales, son mucho más conocidas las series como “Holocausto”, películas como “La Lista de Schindler” o documentales como “Noche o Niebla” antes que los testimonios de los sobrevivientes llegados a Chile aun cuando existen al menos dos documentales realizados por judíos chilenos, con aspiraciones de llegar a un público más masivo: el primero de ellos “Holocausto: la tercera generación” de Daniel Segal y Daniel Halpern (2005, color, 65 min.)¹¹⁹, filmado en Polonia y Chile y que recoge las impresiones de tres estudiantes del Instituto Hebreo (Joel Kraus, Roman Yosif y Daniela Dukes) que en el marco de su viaje de estudios visitan centros de exterminio nazi desde donde lograron salir con vida sus abuelos. Dos años después se lanza “Testigos del Silencio”, del popular animador nacional Mario Kreutzberger (“Don Francisco”), que fue dirigido por Jaime Villa Farías (2007, color, 45 min.) Kreutzberger recuerda:

¹¹⁸ Tan discutido como libro o película, como lo fue “La Vida es Bella” por su falta de precisión histórica, y su “endulzamiento” de una cruda realidad.

¹¹⁹ Véase artículo aparecido en *La Palabra Israelita* en Marzo de 2005:
[http://www.lapalabraisraelita.cl/11%20marzo%2005/10%20\(11\).pdf](http://www.lapalabraisraelita.cl/11%20marzo%2005/10%20(11).pdf)

“Recorrí parte de los campos de concentración y exterminio en la “Marcha por la Vida”, que recuerda esta vergüenza para el mundo. (..) Pensé primero en una reflexión documentada en video para mí y mi familia, pero me di cuenta de que sería mezquino quedar solo como un “testigo del silencio”... Este es un homenaje a mi madre Anni y a mi padre Erick, que vivió en carne propia esta etapa oscura de la historia, pero también es un homenaje a la esperanza, a la tolerancia y muy especialmente a la vida¹²⁰”

Además, ha habido una presencia intermitente de ellos en la televisión, dentro de las cuales se destaca un programa “Contacto” del año 2000 (Canal 13) dedicado a la experiencia de Judith Klein en Auschwitz, a la que acompañan en un viaje de reencuentro con su historia, o más recientemente el programa Mentiras Verdaderas (Canal La Red), donde se entrevistó a Rudy Haymann¹²¹, tras el episodio con el Lagarto Murdock¹²² y sus chistes sobre el Holocausto.

Por otra parte, a pesar de que el gobierno de Chile forma parte de los países que acordaron la conmemoración del día de la liberación de Auschwitz (el 27 de enero de cada año) como el Día conmemorativo del Holocausto en las Naciones Unidas en 2005, y aun cuando el acuerdo consideraba no sólo la conmemoración a través de algún acto diplomático, sino una inclusión de políticas educativas en relación con este tema y sus lecciones para la vida, en una década prácticamente nada se ha hecho para abordar curricular o didácticamente este desafío. Los recientes esfuerzos del Museo Interactivo Judío, por acercar a los profesores y escolares chilenos a la historia judía y al testimonio han sido los primeros pasos por obtener una mayor visibilidad y un trabajo sostenido en el tiempo, en este sentido.

¹²⁰ WASSERMAN, Isaías “Se compromete con la Educación Judía. Don Francisco lanza documental de la Shoá” En: *La Palabra Israelita*, 8 junio 2007, pág. 9 http://www.lapalabraisraelita.cl/2007/junio_8_07/9_8.pdf

¹²¹ Emitido el 13 de agosto de 2013.

¹²² En *Mentiras Verdaderas*, el 21 de septiembre de 2012, el Lagarto Murdock realizó una rutina de chistes riéndose de negros y judíos con chistes tales como: “¿En qué se diferencia un judío y una pizza? En que la pizza no grita en el horno” y “¿Cómo entran muchos judíos en un auto?... En un cenicero”. Luego, en el programa “Hazme Reír” de CHV, del 20 de mayo de 2013 señaló: “Qué culpa tienen los judíos de ser mejor combustible que la leña”.

¿De qué testimonios disponemos?

Existen dos colecciones importantes de testimonios audiovisuales, que incluyen testimonios de judíos que se acercaron a Chile ya sea antes del inicio de la guerra en 1939 (cuando Chile cerró sus fronteras a los judíos europeos) o desde 1945 hasta 1950, cuando llegaron al país sobrevivientes que permanecieron en Europa durante todo el tiempo que duró la guerra, entre ellos personas que pasaron por campos de exterminio y trabajo forzado, pero también personas que permanecieron escondidos o pelearon en la resistencia partisana. Una de ellas es la colección de la *Shoah Foundation*¹²³ creada por el director de cine Steven Spielberg; ésta, contiene aproximadamente 65 testimonios de personas que residían en Chile en los años '90¹²⁴, pero lamentablemente no es accesible desde Chile.

Por otra parte, existe una colección mucho más nueva creada por la Fundación Memoria Viva, una iniciativa local, que entre 2009 y 2015, ha registrado alrededor de 105 testimonios, dos de ellos de personas no judías. Cada día es más difícil conseguir nuevos testimonios. En 2015 se han conmemorado los 70 años del fin de la Segunda Guerra Mundial, lo que determina edades promedio en torno a los 80 años para los últimos sobrevivientes capaces de dar testimonio. Precisamente la cercanía de la muerte movilizó a Spielberg en los '90 y fue también una de las razones para que también se motivara un nuevo esfuerzo de registro en nuestro país en la década siguiente. Sólo 11 testimonios se repiten en ambas colecciones.

La Fundación grabó estos testimonios la mayor parte de las veces en una entrevista única, utilizando un modelo mixto de entrevista que mezclaba aportes del modelo formulado por la *USC Shoah Foundation* y el modelo del Archivo de *Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies*¹²⁵ de la Universidad de Yale, en Estados Unidos, y acerca del cual

¹²³ Hoy la Fundación reside en la *University of Southern California*, en el *Institute of Visual History and Education*. Esta colección contiene 53.000 entrevistas grabadas entre 1994 y 1999, provenientes de 56 países en 32 idiomas. Originalmente, el proyecto consideraba entrevistas a sobrevivientes del Holocausto en un sentido amplio (no sólo judíos; sino también gitanos, homosexuales, Testigos de Jehová...) además de personas ligadas a los juicios que se hicieron en la postguerra, con el fin de documentar lo sucedido. Actual sitio web de la Fundación: <http://sfi.usc.edu/> La colección hoy es accesible en su totalidad en el USHMM y en el Museo de la Shoá de Francia, así como en un par de otros centros de investigación y educación en otras partes del mundo.

¹²⁴ Información que obtuve de revisar la base de datos de esta colección en el USHMM en Washington, en junio de 2012.

¹²⁵ La colección Fortunoff, fue creada en 1979, y en 1981 se estableció como parte de la Universidad de Yale. El proyecto registró en videocasete a 4.400 personas, incluyendo a sobrevivientes del Holocausto, testigos,

se informaron en Estados Unidos, donde fueron a buscar orientación y capacitación al momento de iniciar su trabajo.

El proceso de la Fundación Memoria Viva, consideró por lo tanto:

- a) una etapa de pre-entrevista en que se registran datos relevantes acerca del entrevistado. Para ello se cuenta con una “Ficha de Pre-entrevista”, donde se anotan datos acerca de la familia y trayectoria de la persona en tres momentos: vida antes de que se viera trastocada por el nazismo/la guerra, su experiencia en la Shoá, migración posterior a Chile, además de cualquier antecedente para el entrevistador en el momento de concretarla.
- b) La entrevista la realizaba una psicóloga o periodista voluntaria, judía, que no es la misma que hizo la pre-entrevista y se registra en video. Primero el entrevistado debe decir su nombre, su lugar de origen y algunas referencias de su familia. Luego, se deja al entrevistado hablar libremente, entregando consignas que generalmente le remiten al marco temporal deseado (antes/durante/después). Se intenta sostener silencios para que la persona decida cómo continua la historia, pero en ciertos momentos las entrevistadoras pueden hacer preguntas para profundizar o aclarar. La duración de la sesión es de aproximadamente 1:30-2 hrs. (aunque hubo algunos más largos).
- c) Finalmente, al término de la entrevista se registraron algunos elementos que el entrevistado facilitó al equipo (fotos, documentos, objetos).

La colección actualmente está disponible en: la Biblioteca del Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile, la Biblioteca del Mercas de la Comunidad Israelita de Santiago y el Museo Interactivo Judío en Lo Barnechea -donde algunos de ellos forman parte de la exhibición en la sala dedicada al tema- y el archivo audiovisual del USHMM en Washington.

Las principales limitaciones que encuentra este material es que la entrevista está grabada de manera que la imagen se centra todo el tiempo en el entrevistado, con una cámara prácticamente fija. Esta opción, promovida inicialmente desde la *Shoah Foundation* de Spielberg, con el fin de neutralizar el efecto de la cámara y centrar el relato en el

partisanos, soldados liberadores de los campos. Posee 4.400 testimonios (10.000 hrs de grabación), de longitud variable: desde 1,5 hrs hasta 40 hrs grabadas con la misma persona en entrevistas sucesivas.

protagonismo del testigo, tiene como desventaja la imposibilidad de ver los intercambios gestuales, corporales, las miradas entre entrevistador y entrevistado.

Por otra parte, sí nos permite acceder a los intercambios orales, escuchar las preguntas y reacciones de ambos en el diálogo establecido y percibir claramente las emociones de los entrevistados. En términos generales, las entrevistas tienen una calidad estándar. Y existe sólo una entrevista, de entre las que analicé en este trabajo, donde la actitud de la entrevistadora obstaculiza particularmente el relato del entrevistado, causando tensión en su desarrollo.

Hasta ahora, en Chile prácticamente no se han utilizado en investigación histórica, existiendo hasta dónde he sabido, sólo un estudio realizado por la Dra. Silvana Veto, que trabajó con seis testimonios de sobrevivientes, para conocer su experiencia del antisemitismo y que fue publicado como artículo en los Cuadernos de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile¹²⁶.

Claves Metodológicas.

a) Consideraciones sobre la muestra.

En este caso, haremos referencia a la concepción y vivencia de un hecho traumático desde una posición definida por el género y la etnia —entendiendo como etnia a los judíos en un contexto en que fueron entendidos como tales, aunque tenemos claro que en estricto rigor no sean un grupo étnico sino más bien una comunidad religiosa y cultural—.

Tenemos conciencia también de que estamos trabajando con relatos de personas que cuando vivieron los hechos los miraron desde una posición determinada por ser niños y adolescentes, lo cual genera un encuadre específico respecto de la realidad: ellos ponen atención preferencial a ciertos temas por sobre otros que podrían haber preocupado a un adulto. Temas respecto de lo cual Cohen nos ha dado ya algunas pistas.

¹²⁶ VETO, Silvana “La experiencia del antisemitismo en seis testimonios de sobrevivientes de la Shoá albergados en Chile” En: Cuadernos Judaicos, N° 27, Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile, Santiago, diciembre 2010 págs. 1 – 13.

Por último, si bien en algunos testimonios es posible reconocer el factor de clase interviniendo, y cuando sea relevante se va a destacar en el análisis, en esta colección no hay forma de controlar este aspecto en este estudio, para asegurar una distribución equitativa o representativa dentro de la muestra.

Por consiguiente, como condición fundamental, en este trabajo se consideran testimonios de sobrevivientes de la Shoá: es decir, de hombres y mujeres judíos, que permanecieron en Europa entre 1933 y 1945 y fueron objeto de persecución por el nazismo poniendo en riesgo su vida, independiente de si esa amenaza era latente o si fue víctima directa de violencia física-. Recalco esto, porque algunas personas tienen una mirada restringida a la noción de sobreviviente, considerando sólo a aquellos que estuvieron en campos de exterminio o de concentración, sufriendo violencia extrema directamente en sus cuerpos. Las personas que se escondieron “entre la masa” o en los bosques, pelearon como partisanos o que estuvieron en guetos y sitios de trabajo forzado también vivían en permanente amenaza y lograron sobrevivir evadiendo la deportación y el campo, los *pogroms* en las ciudades o los *Einsatzgruppen* en los campos. Es evidente que muchos intentaron la misma manera de sobrevivir y no fueron exitosos en ello.

Respecto de las opciones tomadas con relación a la muestra, debemos aclarar también que se estudian hombres y mujeres porque se considera que estudiar el género es evidenciar las diferencias y similitudes que emergen en las experiencias de los unos y las otras en situaciones contextuales similares y de interacción. Interesa particularmente relevar la experiencia de las mujeres, porque esta ha sido históricamente invisibilizada, pero para poder hacerla emerger debe haber un contraste crítico con aquella de los hombres. Y que no se consideran experiencias de otras identidades de género, porque no hay registro de ellas en esta colección, ni fue posible identificar alguna experiencia de este tipo al analizar los testimonios disponibles.

En consecuencia, se consideró una muestra de 12 hombres y 12 mujeres, sobrevivientes de la Shoá, de diversos orígenes nacionales y experiencias, que eran niños o adolescentes durante el nazismo y la Shoá. Todos ellos tienen en común también, el que migraron a Chile sobre todo entre 1945 y 1960 y el hecho de que su testimonio pertenece a

la colección de la Fundación Memoria Viva, formando parte de su proyecto Voces de la Shoá que grabó estos testimonios entre 2009 y 2012.

Sobre el acceso a los testimonios: si bien actualmente están disponibles en el USHMM en USA y en el Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile, este trabajo se realizó con testimonios que se accedieron en la entonces oficina de la Fundación Memoria Viva, antes de ser donadas copias a las bibliotecas (lo que sucedió a partir de mayo de 2014) fueron facilitados en DVD y en grabaciones MP3 para el trabajo de transcripción. Para el análisis se ha optado por identificarlos con su nombre y país de origen: “Judith, Checoslovaquia”, “David, Polonia” “Rita, Rumania”. La información de fuente de que se provee en la bibliografía es la del catálogo del USHMM.

Cuadro N°1 Resumen de la muestra

Nombre	Origen	Año Nac.	Edad en 1939	Edad en 1945	Año registro	Entrevistadora
Carla Van Rij	Amsterdam, Holanda	1926	13	19	2011	Selma Alster
Chaja Golubowicz	Olzany, Lituania	1928	11	17	2011	Andrea Stutman
Edith Hahn	Praga, Checoslovaquia	1917	22	28	2009	Karen Codner
Frida Mendelovich	Vad, Rumania	S/I	Niña		2009	Andrea Stutman
Gitla Klajman	Sosnowiec, Polonia	1925	14	20	2010	Andrea Stutman
Judith Klein	Beregszász, Checoslovaquia	1925	14	20	2009	Karen Codner
Katalin Sahn	Hungría	1939	0	6	2011	Sonia Brodsky
Klara Sternbach	Mukacevo, Checoslovaquia (hoy Ucrania)	1929	10	16	2010	Andrea Berdichevsky
Leah Kleiner	Zagreb, Yugoslavia	1929	10	16	2011	Sonia Brodsky
Marita Pietsch	Budapest, Hungría	1936	13	9	2009	Sonia Brodsky
Rita Herdan	Czernowitz, Rumania (antes Austria)	1921	18	24	2009	Karin Revesz
Verónica Schwartz	Budapest, Hungría	1929	10	16	2009	Sonia Brodsky
Adalberto Klein	Transilvania, Rumania	1926	13	19	2010	Andrea Stutman
Adolfo Altman	Bielsko, Polonia	1934	5	11	2011	Andrea Stutman
David Feuerstein	Checiny, Polonia	1925	14	20	2010	Ximena Hinzpeter
José Peteri	Budapest, Hungría	1942	--	3	2010	Sonia Brodsky
Juan Lamac	Pilsner, Checoslovaquia	1922	17	23	2010	Andrea Stutman
Leo de Jong	Amsterdam, Holanda	1930	9	15	2010	Ximena Hinzpeter
Pablo Dukes	Checoslovaquia (hoy Eslovaquia)	1928	11	17	2011	Alejandra Nudman
Peter Krausz	Budapest, Hungría	1933	6	12	2010	Karen Codner
Ruben Szadman	Szydlowiec, Polonia	1926	13	19	2010	Andrea Stutman
Saul Gloger	Gryn'kovtse, Polonia (hoy Ucrania)	1920	19	25	2009	Karen Codner
Juan Szirtes	Budapest, Hungría	1938	1	6	2011	Ilana Solowiejczyk
Wolf Yudelewicz	Baranow, Polonia.	1927	12	18	2010	Ximena Hinzpeter

b) Exclusiones.

De los 102 testimonios de que se disponía cuando se accedió al material, se excluyeron por consiguiente los testimonios de aquellas personas que migraron a Chile, saliendo del escenario europeo antes del estallido de la guerra. Esta decisión tiene una importante consecuencia: deja fuera buena parte de los testimonios alemanes, que debería en todo caso, ser objeto de otra investigación similar, que tenga en cuenta la especificidad de su experiencia: que se centra en el proceso de instalación del nazismo, cuando la Shoá se expresa en el proceso de acoso sistemático de la población judía y el masivo proceso de exilio que implica, antes que en la etapa final del genocidio.

En segundo lugar, las dimensiones del trabajo abordado, condujeron este trabajo al área cultural *ashkenazí* y a las experiencias que ocurrieron en ese mismo espacio del suelo europeo. Lo que implicó, la exclusión de testimonios del área de influencia sefaradí, que si bien es europea y por las deportaciones también termina desplazándose hacia los mismos campos, tiene elementos culturales propios que deberían ser estudiados con detenimiento, lo que no permite la extensión de este trabajo. Así como también, de otros casos, que se desplegaron en otros espacios geográficos en ese mismo tiempo.

Así, por ejemplo, el caso de Elie Alevy, de Salonica, Grecia no fue considerado en este estudio, a pesar de su riqueza narrativa; como tampoco el de Eva Rogasinzky, que huyó de Alemania y permaneció en un gueto... en Shangai ¡!, en muy difíciles condiciones de vida, pero fuera del marco cultural estudiado en este caso.

Finalmente, también hay un criterio relevante de edad. Hay algunos pocos casos en este archivo de nacidos en la primera decena del siglo XX, personas que superaban en casi diez años al promedio de edades de la mayor parte del grupo, por lo tanto jóvenes – adultos; motivo por el cual decidí no considerarlos para mantener la coherencia con los recursos utilizados en el análisis de los testimonios.

c) El proceso de recogida de datos y análisis.

Tal como señalamos un poco más atrás, en situaciones como la que implica enfrentarse a la experiencia cruel de un genocidio, no es indispensable que el material

audiovisual haya registrado explícitamente preguntas acerca del cuerpo y el género para poder obtener información al respecto.

El cuerpo es clave en la experiencia humana y más aún aparece como un elemento crucial en las descripciones de las experiencias de violencia genocida y tal como sucede con el género se cuele en el relato por las rendijas de la narración efectuada por el sobreviviente. Por consiguiente, antes de efectuar el análisis consideramos necesario describir las principales claves culturales respecto de cuerpo y género en el período que constituye el núcleo temático testimonial de las personas entrevistadas: los momentos previos y de desarrollo de la Shoá. Es importante para esto considerar tanto la mirada de los perpetradores como de los judíos víctimas de la acción genocida, porque ambos elementos en interacción tiñen necesariamente las miradas de los actores, al formar parte de las “mentalidades de la época”

También describiremos las principales características del proceso histórico de la Shoá, tal como ha sido descrito por las historiadoras judías feministas.

En seguida, consideraremos los testimonios como una forma de discurso, que analizaremos críticamente. Para esto, se efectuó el siguiente trabajo:

- a- Recoger datos principales de las personas y familias de origen que se proveen en el video. (Edad, miembros de la familia, lugar de origen, cambios de nacionalidad, numero y tipo de miembros de la familia, ocupación, referencias a situación socioeconómica, práctica religiosa)
- b- Sintetizar la trayectoria del testigo (etapas de contacto con el nazismo y de su lucha por la sobrevivencia) por ejemplo: restricciones cotidiana- gueto – deportación- escape- escondite -partisanos -campo de desplazados.
- c- Identificación de viñetas referidas al cuerpo y al género y transcripción de ellas.
- d- Organización de la información en una matriz, articulando categorías temáticas.
- e- Análisis crítico de la información recogida, considerando:
- f- La forma y el tono de la narración

Percepción de sí mismo (cuerpo vivido, emociones y representación de sí)

Percepción de los otros (modelos, pares-personajes claves, perpetradores)

Conceptos y escenas recurrentes, relevantes.

Valoración que ellos y ellas le dan a su condición de hombre o mujer en su experiencia: cómo afecta las expectativas, papeles, transgresiones, juicios y las lecciones derivadas de esta experiencia traumática y sus consecuencias.

Finalmente, en el análisis del material recopilado, será analizado de acuerdo con el marco teórico e histórico ya descrito.

d) Consideraciones sobre el formato del Testimonio

Es importante señalar que en este caso hemos optado por considerar la contribución del video en cuanto a proveernos de información respecto de hitos emocionales marcados por los temblores en la voz, el llanto, y la mirada, pero sin implicar un análisis de la imagen.

El papel del entrevistador en el relato tendrá algunas consideraciones en la presentación de las conclusiones, puesto que durante el proceso de análisis se tomó nota de cuándo podría afectar el testimonio. Lamentablemente, en el registro en video, no se muestra al entrevistador, por lo que sólo se puede inferir su contribución en la estructuración del relato a partir de su voz. Y a este respecto, se puso atención a la presencia de formas de preguntar o reaccionar a lo narrado con elementos que pudieran obedecer a expectativas o prejuicios determinados por las concepciones de género del entrevistador. En todo caso, es bueno recordar que en este modelo el entrevistador tiene que mantener una actitud de escucha activa y dejar la mayor libertad posible al entrevistado. Esto sin embargo, en algunos casos es modificado, debido a la personalidad de algunos de los entrevistados, pero sobre todo a la edad avanzada de ellos, al momento del registro, razón por la cual a veces requieren de apoyo para sostener el hilo de la conversación (recordar de qué hablaban, seguir un orden en el relato) o preguntas para gatillar sus recuerdos.

Es importante señalar que la muestra analizada presenta una notable variedad de estilos de entrevistador, debido fundamentalmente a: la condición de voluntarios de los entrevistadores, la brevedad de la capacitación, el origen profesional del voluntario - que determina estilos y miradas diferentes sobre la entrevista-, la condición de entrevistador judío (muchas veces tienen lazos familiares o se conocen con el entrevistado, porque la comunidad chilena es muy pequeña).

e) Consideraciones éticas.

Si bien en distintas oportunidades a lo largo del proceso he tenido la oportunidad de escuchar “en vivo” a varias personas de las que testimonian en esta colección, considero como una decisión ética, personal, la decisión de no hacer mi propia entrevista y trabajar con los testimonios que constituían este archivo.

En la actualidad, la avanzada edad de los testigos que potencialmente pueden dar testimonio así como las desagradables consecuencias que para ellos tiene dar su testimonio (pesadillas, crisis de angustia, depresión), hace difícil obtener nuevas entrevistas, sin poner en riesgo su salud e integridad.

Una crítica constante de los cuidadores de estos adultos mayores es que este tipo de actividades requieren un acompañamiento sostenido, que les permita enfrentar el desafío del testimonio. En todo caso, es mi postura personal que, en casos de memorias traumáticas, la metodología adecuada es la de historia de vida, que permite a las personas insertar el trauma dentro de una narrativa de más largo plazo, mirarlo reflexivamente y no sentirse estereotipado por el investigador justo por aquel momento de su vida que no sólo resulta más perturbador, sino que también donde su autoimagen está más debilitada. Si el tiempo y los recursos no me permitían hacer este tipo de entrevista, resultaba mucho más indicado utilizar los testimonios que, para efectos de investigación, estaban inéditos. Por lo que es importante poner en valor estas colecciones ya existentes, produciendo conocimiento a partir de ellas.

III- CUERPO Y GÉNERO EN LA SHOÁ: DE LA IDEOLOGÍA A LA PRÁCTICA.

Durante muchos años, se estudió la Shoá dentro del estrecho marco de la historia política y militar europea. Sin embargo, el giro cultural en los estudios históricos de las últimas décadas, abrió nuevas pistas de indagación dentro de esta área de estudios, lo que incluyó los estudios de género – a los cuales ya hemos hecho referencia-, pero también el estudio del cuerpo, el racismo, la sexualidad, y la variada experiencia cotidiana de los judíos europeos. Esto ha constituido un paso adelante fundamental, por cuanto no podemos entender cómo se gesta y desarrolla un proceso genocida, sin comprender cómo éste proyecto exterminador se ancla en las mentalidades y en la experiencia concreta y cotidiana de las personas en la época que se estudia. Ni tampoco podemos entender cómo se recuerda y narra esta experiencia sin conocer aquellos antecedentes que nos entregan un marco de interrogación y comprensión de la experiencia vital de aquellos testigos a quienes nos aproximamos.

Por consiguiente, nos concentraremos ahora en explicar cómo las concepciones de cuerpo, raza y el género se entremezclan con el proyecto político nazi y explican las peculiares características de este genocidio: su justificación y su práctica como política de estado; así como también, ahondaremos en cómo se concebían a sí mismo los judíos europeos, en su diversidad: sus concepciones de cuerpo, raza y género, enraizadas en su religión y en su vivencia concreta en el suelo europeo en las primeras décadas de comienzos del siglo XX. Todo esto resulta indispensable para intentar comprender desde una perspectiva de género cómo la Shoá –como proceso, desde la discriminación radical hasta el genocidio- afectó las vidas y memorias de los sobrevivientes cuyas autobiografías y testimonios analizaremos.

Genocidio, Cuerpo y Deshumanización.

¿Qué es un genocidio? Este concepto, propuesto por Raphael Lemkin, deriva etimológicamente de las palabras griega *Genos* (γένος) (Raza o Pueblo) y latina *cīdere* (Matar) y ha sido definido por la Convención para la Prevención y Castigo del Crimen de Genocidio, de las Naciones Unidas (1948), como:

“la destrucción o intento de destrucción sistemática de un grupo racial, étnico, religioso o nacional por medio de la matanza de sus miembros; un severo daño físico o mental de los individuos que le componen; de imponer condiciones de vida tales que afecten seriamente la sobrevivencia del grupo; la imposición de medidas que restringen o impiden los nacimientos; o el traslado forzado de los niños de un grupo a otro”¹²⁷.

Puede parecer redundante mencionarlo, pero es muy importante destacar que la clave en el proceso genocida es la *violencia radical sobre los cuerpos* de sus víctimas, de modo tal que se pone en peligro la continuidad de la existencia de un grupo social determinado. El genocidio supone que esos cuerpos representan de algún modo una *amenaza encarnada* y, por consiguiente, en las ideologías que sustentan esta práctica, aquellos poseen determinadas características que supuestamente les diferencian de un patrón normativo privilegiado o deseado, y por ende se considera necesario acabar con ellos, como una forma de asegurar la existencia o emergencia de esos patrones ideales.

Asimismo, es importante considerar que estos cuerpos son sexuados, lo que supone dentro de los diferentes marcos culturales también una construcción particular del género, atribuyéndose en ese marco a unos y otras diferentes valores y papeles a en la sociedad y dentro de su sistema jerárquico, lo que –según se ha demostrado en los últimos años- también tiende a traducirse en formas diferenciadas de ver y de sufrir la acción genocida.

Gregory Stanton¹²⁸, también destaca como uno de los elementos claves del genocidio el proceso de deshumanización de los grupos de víctimas. Es decir, el restringir la condición humana a algunos grupos privilegiados que poseen ciertas características étnicas, raciales, religiosas, políticas o económicas; privando a su vez a otros grupos de esta condición. Dentro de las diez etapas en el camino al genocidio que él y su equipo han identificado, la deshumanización está en un tercer nivel, sentando las bases para actos cada vez más agresivos y violentos, e involucra elementos simbólicos tanto como materiales y prácticas.

¹²⁷ Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio, Asamblea General en su resolución 260 A (III), de 9/12/1948, artículo 2. Texto completo en: <http://www2.ohchr.org/spanish/law/genocidio.htm>

¹²⁸ STATON, Gregory “*The Ten Stages of Genocide*”
<http://genocidewatch.org/genocide/tenstagesofgenocide.html>

La deshumanización de los grupos que se constituyen en blanco de las agresiones genocidas, pasa, según señala Livingstone¹²⁹, por una conjunción de biología, cultura y arquitectura de la mente humana¹³⁰, que es capaz de diferenciar entre unos y otros, de modo tal que se reconoce en algunos grupos una condición “cuasi-humana”: donde a pesar de poseer ciertos rasgos humanos, de su “*apariencia*”, habría una esencia (maligna o indigna) que les excluye de los auténticos humanos¹³¹. Su “*subhumanidad*” les coloca en una jerarquía inferior, donde pueden tornarse en seres peligrosos, tóxicos, vectores de males, ruines¹³². Una condición que puede también llevarles a constituirse en “*animales de servicio doméstico*” o en “*presas*”, donde la obligación moral para con ellos se extingue.

Tal como lo ha señalado recientemente Gregoire Chamoyou¹³³, negar la humanidad de esos grupos sociales no sólo implica una exclusión social, sino que convierte a esas personas inmediatamente en “*presas de caza*”. No ser plenamente humano, poseer una “diferencia amenazante” en el cuerpo, les priva de la seguridad que confiere formar parte de la comunidad humana, haciéndoles susceptibles de ser perseguidos y violentados, de modo que para los que sí son vistos como humanos no resulta admisible.

Chamayou también se refiere a esto como un “*estado de <<animalidad humana>>*¹³⁴” donde es posible ejercer el poder cinegético de un modo tal que no implica sólo sumisión o expropiación, sino desprotección legal y una falta de seguridad radical, frente a la cual toda muestra de solidaridad o compasión está prohibida¹³⁵. Una “*política activa de vulneración*¹³⁶” que convierte a estos grupos en “*una suerte de muertos*” social, jurídica y simbólicamente, seres liquidables, asesinables, sin que por ello se acuse al hechor de cometer un crimen. Puesto que son *seres degenerados*, con *cuerpos monstruosos*, “*enemigos públicos*” amenazantes, sólo por el hecho de existir, no sólo es posible subyugarlos, maltratarlos,

¹²⁹ LIVINGSTONE SMITH, David *Less than Human. Why we demean, enslave, and exterminate others*. St. Martin's Press, New York, 2011.

¹³⁰ Ibid pág. 4

¹³¹ Ibid pág. 157

¹³² Ibid pág. 158

¹³³ CHAMAYOU, Gregoire *Las Cacerías del Hombre. Historia y filosofía del poder cinegético*. LOM, Santiago, 2014

¹³⁴ Ibid pág. 10

¹³⁵ Ibid pág. 29

¹³⁶ Ibid pág. 30

explotarlos, torturarlos, sino que hasta se considera que deben ser suprimidos. Tal como nos lo recuerda Livingstone, en este marco la *condición subhumana* es ante todo *irreversible*¹³⁷: no hay *conversión* posible; y por consiguiente, incluso un recién nacido es un peligro en sí, no por lo que pueda hacer o pensar, sino por existir y por llevar en sus genes esa condición de subhumanidad, que traspasará indefectiblemente a toda su descendencia¹³⁸.

En el extremo, hay una perversa racionalidad y pragmatismo que aconseja que, ante la amenaza de contaminación genética y el costo de soportarlos en los márgenes de la sociedad, se les explote y permita o se busque activamente la eliminación de estos seres subhumanos como plagas.

De la Rutinización de la Violencia al Genocidio.

Una de las características que distinguen a la Shoá, respecto de otros procesos genocidas, es su condición de genocidio propiciado, orquestado y concretado a partir de la movilización del poder y la maquinaria estatal, como una política social.

Si bien la instalación del nazismo se produjo por una vía política, democrática, aprovechando las debilidades del orden político de la República de Weimar, su instalación en el poder supuso un *proceso progresivo de aplicación de una política radical* de eliminación de esa democracia, y su reemplazo por un régimen totalitario, que implicó el control de la oposición, la reestructuración política y económica y la febril preparación de la expansión territorial más allá de la frontera alemana, junto con una política eugenésica radical sobre su cuerpo social¹³⁹. Un proceso revolucionario, refundacional, que requería necesariamente de un ejercicio constante de la violencia política; lo que no era posible, si de alguna manera no se lograba, al mismo tiempo, cierto grado de tolerancia y participación de otros sectores de la ciudadanía, que inicialmente incluso no eran partidarios de los postulados del partido nazi, en esos hechos de violencia.

¹³⁷ Ibid pág. 159

¹³⁸ Ibid pág. 160

¹³⁹ BERGEN, Doris *War & Genocide. A Concise History of the Holocaust*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., US, 2003.

Hitler y sus más cercanos colaboradores, manipularon con gran habilidad los discursos, la propaganda y las acciones, de modo que a cada instante probaban, actuaban y ampliaban su radio de acción. La opinión pública alemana, que ellos consideraban había sido un factor fundamental en la derrota germana en la Primera Guerra Mundial, debía conquistarse y mantenerse en todo momento junto al gobierno¹⁴⁰, lo cual exigía, junto a una perseverancia radical en sus consignas, un pragmatismo moderado. Las prácticas violentas estaban dotadas así de cierta flexibilidad, que les adecuaba en su forma a lo que era capaz de tolerar la población alemana en cada etapa del gobierno y luego, de la guerra, cuidando actuar al amparo de cierto rango de legalidad, de modo de que apareciera como una violencia relativamente legítima. Al mismo tiempo, la eficiencia en los procedimientos consideraba el actuar violentamente bajo cierta cuota de invisibilidad y complicidad, de modo tal que la tolerancia estuviera asegurada y fuera al mismo tiempo, ampliándose cada vez más.

Así sucedió con el control de la oposición: comunista, socialdemócrata e incluso de la derecha; con líderes incluso afines a sus intereses, pero que eran potenciales sombras para el líder del régimen. Así también ocurrió con la población mulata de negros-alemanes, que fueron esterilizados forzosamente. Y en el caso de la persecución de los Testigos de Jehová y las feministas; el manejo de criminales, homosexuales y lesbianas; así como también de los ancianos, enfermos y discapacitados. Y particularmente, así ocurrió con la aplicación de las políticas nazis que variaron progresivamente desde la muerte social al exterminio físico de los judíos. En todos estos casos, el público alemán se mostró indiferente, condescendiente o claramente a favor de ello, al punto de que en poco tiempo, *“el nazismo se volvió cotidiano y ordinario para muchos alemanes, esta rutina normalizó el terror y legalizó la persecución extraordinaria¹⁴¹”* Especialmente, desde el boicot antijudío de abril de 1933, cuando el gobierno nazi comprendió, según Doris Bergen, dos lecciones fundamentales:

“Primero, ellos se dieron cuenta de que era más fácil atacar a las personas que ya estaban marginalizadas. En segundo lugar, ellos aprendieron que los miembros del público general estaban más dispuestos a participar o al menos a tolerar ataques contra las minorías, si ellos pueden ganar antes que perder de aquellas iniciativas. En cualquier caso, los líderes nazis se dieron cuenta de que la aprobación unánime

¹⁴⁰ Ibid, pág. 57.

¹⁴¹ Ibid, pág. 54.

no era necesaria. La indiferencia de la mayoría era todo lo que se necesitaba para llevar a cabo muchos de sus planes.¹⁴²”

En consecuencia, la política nazi se articuló inteligentemente, entre la sistematización de violencia y la normalización de la coerción, consolidando la centralización del poder político y aunando voluntades al proyecto nacional-totalitario.

“A medida que el régimen nazi se establecía y reforzaba su poder, éste involucraba números mayores de personas, que a su turno desarrollaron un papel en su continuidad. A través de esta dinámica, las ideas nazi ganaron aceptación, incluso entre las personas que más temprano se habían opuesto a ellas.¹⁴³”

Dos de los proyectos claves del régimen nazi, que requirieron esta obediencia ciega y complicidad de la población alemana, fueron la solución a la “cuestión judía” y la expansión territorial. Ambos, estrechamente ligados a los fundamentos ideológicos del nazismo, orientados a la exaltación y el predominio de la nación alemana, que sirvieron de justificación para la guerra y dominación por la fuerza de otros pueblos, así como para el genocidio judío.

Para comprender esto resulta indispensable revisar algunos elementos centrales de la ideología nazi y de su forma de mirar y pensar a los cuerpos de los Otros en general, y al otro-judío en particular, cuestión a la que nos abocaremos en las siguientes páginas de este capítulo.

Cuerpo, alma y raza alemana.

Después de siglos sustentándose en apreciaciones basadas en la las apariencias (los fenotipos) y en formas de ver al otro en relación con su pertenencia a cierto territorio, sistema de creencias o hábitos; a mediados del siglo XIX, el racismo cristalizó en Europa con el vigoroso soporte de las nuevas perspectivas científicas y el positivismo, que dotaron a los prejuicios –todavía fuertemente basados en los mismos elementos que siglos antes—de un novedoso (pseudo)cientificismo.

Los estudios biológicos y antropológicos, practicados desde un eurocentrismo colonizador, argumentaron que era posible establecer, a través del método científico, que

¹⁴² BERGER, Doris *War and Genocide. A Concise History of the Holocaust*. Rowman and Littlefield Publ. Inc. Maryland, USA, 2003, pág. 62

¹⁴³ Ibid pág. 64

existían diferencias “objetivas” entre las razas humanas, donde al igual que en el resto de los grupos animales, se llevaba a cabo una “selección natural”. Así, no todos los grupos humanos estaban destinados a ocupar una misma posición, sino que dentro de ellos existían grupos más aptos (fuertes, saludables, deseables) y otros menos aptos (débiles, enfermos, indeseables), los que naturalmente habían sido y eran sometidos, reducidos y eliminados. El darwinismo social, postulaba que aquellos que eran los más aptos eran los que estaban destinados a gobernar el mundo social; y que la naturaleza por milenios, habían actuado siempre manteniendo un equilibrio, donde todo lo defectuoso terminaba por quedar en los márgenes y morir o tender a desaparecer. Ente 1870 y 1945 estas ideas sobrepasaron el ámbito de las especies animales, para proyectarse sobre la manera de pensar acerca de los grupos nacionales, es decir, para justificar el que naciones fuertes y civilizadas se impusieran sobre naciones bárbaras y débiles en forma de imperialismo y colonialismo; así como también para que grupos raciales se impusieran sobre otros y los excluyeran de la participación de la vida social o del goce de sus beneficios, al interior de esas mismas naciones, como sucedió en sociedades racistas y dentro del fascismo y el nazismo.

Dentro de este discurso científico, el cuerpo adquiere una notoria centralidad. Y ya no sólo por sus características fenotípicas: color, altura, forma. Ahora también era un contenedor de diferencia, por algo todavía más difícil de desentrañar: su herencia genética. Replegadas las creencias mágicas y vencido el pudor que impedía la indagación sobre el cuerpo durante el medioevo, la modernidad llega a la cultura europea y alemana, para hacer del cuerpo y sus elementos, un significante multidimensional. Los avances de la anatomía y la medicina, habían desacralizado el cuerpo, restándole opacidad, y habían estimulado un creciente interés por conocerlo y manipularlo¹⁴⁴. La fotografía etnográfica y los estudios etnográficos –que acompañan el desplazamiento colonizador de fines del siglo XIX, también dan cuenta, en la época, de este interés. Lo social, lo cultural, lo político se piensa y expresa en metáforas fisiológicas, se entiende referido a cuerpos vivos, adquieren una marcada connotación

¹⁴⁴ LINKE, Uli *German Bodies, Race and Representation After Hitler*. Routledge, 1999, pág. 6

biologista para hacer referencia a sus ciclos vitales, su demografía, sus problemas sociales y morales, sus necesidades¹⁴⁵.

En la cultura alemana, ya la sangre –como objeto corporal- había adquirido una importante consideración en el último par de siglos, que había hecho populares, por ejemplo, los hoy tradicionales árboles genealógicos, que muestran con una metáfora naturalista (el árbol, con un tronco fuerte, numerosas ramas y sus raíces¹⁴⁶) la ascendencia y la descendencia familiar. Un recurso gráfico que manifestaba una mirada donde se articulaban los cuerpos de la familia con el territorio; donde la sangre fluye desde las raíces de la naturaleza hacia la familia en un viaje de ida y vuelta. Es esta sangre a la que se emana de la nación a la familia y de la familia a la nación. A ella se atribuyen, también, la transmisión de rasgos de carácter considerados deseables y propios de los miembros de ese cuerpo social: tales como la reserva, el amor por el hogar y la patria, el buen humor y la disciplina.

A comienzos del siglo XX, el culto al cuerpo y la preocupación por la “pureza racial”, tienen ya una notoria popularidad en Alemania y el interés general por el cuerpo, su salud y su bienestar, que se siente también en otros países de la época, parecía haberse exacerbado en Alemania. A la luz de lo sucedido en la Primera Guerra Mundial, estas teorías venían a respaldar la idea de que era necesario crear un nuevo cuerpo alemán, social y personal. Esto se reflejó en el auge que por esos años adquirieron las actividades al aire libre, el nudismo, el vegetarianismo, la salud “natural”, las poblaciones *Bauhaus*, la búsqueda por frenar los “vicios” que dañaban al cuerpo, y todo tipo de reformas en el ámbito de la sexualidad y la familia¹⁴⁷, en el marco de la llamada *Lebensreform bewegung*.

En la República de Weimar, la competencia deportiva, adquiere gran importancia¹⁴⁸, como una manifestación más de la belleza del cuerpo y de la gran valoración de la fuerza, virilidad, tonicidad y vigor muscular, que llevan implícito el privilegio de un ideal

¹⁴⁵ GILLERMAN, Sharon *German into Jews. Remaking the Jewish Social Body in the Weimar Republic*. Stanford University Press, CA, US, 2009, pág. 1.

¹⁴⁶ El árbol era venerado en las antiguas religiones germanas animistas. Constituyéndose en una clave simbólica relevante de esta unión entre pueblo germano y naturaleza.

¹⁴⁷ JENSEN, Erik *Body by Weimar. Athletes, Gender and German Modernity*. Oxford University Press, 2010, pág.4

¹⁴⁸ Ibid, pág. 6

estético-corporal masculino, joven y fortalecido por el trabajo, la disciplina, el ejercicio y la vida natural. La modernidad deseada se refleja entonces en el cuerpo, como fuerza, dominio, triunfo competitivo, y en una centralidad hegemónica masculina-heterosexual. Y si bien no todos los alemanes cumplían con estas condiciones, las expectativas de la población se centraban en estos ideales¹⁴⁹.

Esto que se observa en la cultura popular y en el interés científico, es también reflejado en lo político. Alemania, una nación “nueva” en el concierto de los estados modernos, desarrolla una concepción de sí misma muy organicista. La nación es un cuerpo¹⁵⁰. Existe una genuina preocupación política en la época, por buscar formas de estimular la salud de su población y la disminución de lacras sociales como la criminalidad, es decir, por fortalecer la nación, a través del mejoramiento del cuerpo nacional: su población. Y los discursos políticos tanto como el desarrollo de las políticas públicas en el área social reflejan esta preocupación, en medio de la gestación del Estado de Bienestar, propio del mundo de postguerra.

En parte esta tendencia deriva, tanto en Alemania como fuera de ella, de una nueva perspectiva teórica: la “eugenesia”, que promovía fórmulas de “higiene racial”, que contribuyeran –desde la acción “científica” y del Estado-- a fortalecer la nación. La eugenesia llegó así a comprender aspectos relativos a políticas de higiene y el cuidado del cuerpo, el ejercicio y la alimentación saludable, el control de los aspectos de la vida moderna que podían facilitar y condicionar la desviación social y la conducta destructiva (como ciertos órdenes familiares y rasgos de la vida citadina moderna), y por ende, enfatizó el papel del control planificado del medio social y la práctica selectiva de la reproducción, para evitar “mezclas raciales” nocivas.

La eugenesia alienta y complementa *naturalmente* con una serie de prácticas y políticas públicas que se ponen de moda en esos años, tales como la introducción de la Educación Física en las escuelas, las campañas contra el alcoholismo y otros vicios, y las primeras preocupaciones del Estado por las políticas hacia la intervención en el espacio hasta

¹⁴⁹ Ibid, pág. 8

¹⁵⁰ CAMPT, Tina Marie *Other Germans. Black Germans and the politics of Race, Gender and Memory in the Third Reich*. The University of Michigan Press, Ann Arbor, US, 2005 pág. 81 (la traducción es mía)

entonces privado de la familia y la reproducción¹⁵¹ Y aunque en principio, estas teorías no fueron elaboradas como parte de un discurso radicalmente racista y xenófobo, en la práctica vino a confluír con el desarrollo del prejuicio racial pseudocientífico, con el cual compartía ciertos principios tales como la creencia en el rol central de la herencia genética, y en su capacidad de dar forma a ciertos rasgos físicos y conductuales propios de determinados grupos humanos¹⁵², derivando pronto en desarrollos y propuestas más radicales.

El nazismo era en este sentido sumamente moderno. Compartía con otras corrientes la idea de que, desde antes de la Primera Guerra Mundial, la sociedad alemana había empezado a ser corrompida por diversas patologías sociales, que la República de Weimar no era capaz de controlar. Y en este sentido, era una de entre varias propuestas radicales de transformación que emergieron en esa época en Alemania, para enfrentar esa “degeneración social”, en la que se entremezclaban problemas tales como la caída de la natalidad, la pobreza, la delincuencia juvenil y la criminalidad en general, la pérdida de la tradicional estructura y disciplina patriarcal de la familia alemana y la inmoralidad asociada a todas estas lacras. Una crisis de “reproducción social y biológica¹⁵³”, marcada por el auge del individualismo.

El nazismo incorporó las ideas eugenésicas a su programa, abrazando una forma radicalizada de interpretación de estas ellas, para lo cual contó con el apoyo de buena parte de la academia alemana¹⁵⁴. El Estado, en esta perspectiva, tenía un rol fundamental para guiar la acción y moldear la sociedad. La nación alemana como un cuerpo social (*Volkskörper*), requería de un espacio vital para desarrollarse (*Lebensraum*) y de un Estado fuerte que propiciase las condiciones para el desarrollo de esta higiene social, todo en vista del Bienestar Común, de la solidaridad nacional (la *Völkisch*) --que en el Estado totalitario sustituía a las concepciones de la sociedad de clases--, extremando la noción del papel del estado a través de sus políticas públicas para llegar a dar forma al totalitarismo que caracterizó finalmente al nazismo.

¹⁵¹ GROSSMAN, Atina *Reforming Sex: The German Movement for Birth Control and Abortion Reform, 1920-1950*, Oxford University Press, 1997

¹⁵² WEISS, Sheyla Faith Capítulo 1, “*German Eugenics 1890-1933*” en: KUNZ, Dieter ed. *Deadly Medicine. Creating the Master Race*. USHMM, Washington, US, pág. 15.

¹⁵³ GILLERMAN, S op cit pág. 2.

¹⁵⁴ Ibid, pág. 17.

El *Volkskörper*, al cual se pertenecía en virtud de la ascendencia patrilínea¹⁵⁵, se tornaba en la perspectiva nazi en una imagen hipersexualizada del cuerpo alemán, disciplinado y competitivo, y se manifestaba también en la *Männerbund*, una forma de homosociabilidad masculina, de hermandad “disciplinada en cuerpo y mente, no distraída por las mujeres, que transforma sus profundos lazos entre ellos y su líder en una poderosa fuerza creadora”¹⁵⁶. El cuerpo alemán, destinado a dominar, es un cuerpo masculino, vigoroso, potente, brutal. La fuerza y la violencia son en este sentido, expresión máxima de esta cualidad viril. Los cuerpos de las razas inferiores, aparecen a los ojos de los nazis como “afeminados”, carentes de fuerza y destinados a ser sometidos¹⁵⁷.

En virtud de estas consideraciones, en septiembre de 1935 se promulgaron dos leyes claves:

- a) Ley de Ciudadanía del Reich, que distinguió entre la ciudadanía de alemanes arios y de alemanes judíos, estableciendo un marco de derechos desiguales entre ellos.
- b) Ley de Protección de la Sangre y el Honor Alemán: una ley que prohibió los matrimonios mixtos, es decir, entre arios y judíos, así como las relaciones sexuales entre ambos grupos.

Ambas leyes tuvieron importantes consecuencias sociales. De hecho, las *Nüremberger Gesetze* (Leyes de Nuremberg), como se les conoce, fueron desde entonces de un marco legal para justificar y sostener la persecución y el acoso sistemático de la población judía alemana.

El lugar de la Mujer.

El control de las mujeres y sus cuerpos, incluso arias, es considerado un elemento clave dentro de la biopolítica del Estado Totalitario en construcción.

¹⁵⁵ La nacionalidad del padre determinaba la herencia nacional de los ciudadanos alemanes hasta 1975. Sólo ese año se reconoció a la madre como transmisora de derechos de nacionalidad.

¹⁵⁶ HEINEMAN, Elizabeth “Sexuality and Nazism: The Doubly Unspeakable”, en: *Journal of the History of Sexuality*, Vol. 11, No. 1/2, Special Issue: Sexuality and German Fascism (Jan. - Apr., 2002), pág.38.

¹⁵⁷ ROSE, Sonya “*Temperate Heroes: Concepts of Masculinity in II World War Britain*” en: DUDNIK, Stephan, K. Hagemann & Josh Tosh (eds) *Masculinities at War and in Peace*. Manchester University Press, 2004, pág. 179.

“Para un buen nazi, la parte más importante de la anatomía de una mujer no era su cerebro, sino su útero. “La misión de la mujer es ser bella y traer niños al mundo” explicaba el futuro Ministro de Propaganda Joseph Goebbels en 1929.¹⁵⁸”

La “nueva mujer”, que había ido adquiriendo visibilidad social, que estudiaba en la Universidad, que votaba trabajaba, usaba métodos anticonceptivos, que abortaba (aunque ilegalmente), se preocupaba de su belleza y de la moda, que buscaba contacto con la naturaleza y practicaba deportes, y que en definitiva se mostraba cada día más autónoma y activa y menos pasiva, era percibida como una amenaza y por ende, se constituía en uno de los principales símbolos de la degeneración social y la “cultura de asfalto” de la ciudad moderna¹⁵⁹.

Esta no era una mirada exclusivamente nazi. La cultura alemana de esa época era, en general, bastante autoritaria y misógina¹⁶⁰. Algunos autores de esa época, la calificaron directamente como “deplorable”. Incluso durante la República de Weimar, gozando de cierta libertad, el concepto prusiano de “*Dienst*” (Deber), implicaba un sentido de la disciplina, obediencia y sometimiento a la autoridad que, en el contexto de las asimetrías de género, resultaba especialmente violento para las mujeres. El poder descendía de D-s hacia los hombres, de manera que era irrefutable.

En momentos de crisis de postguerra, se castiga a las mujeres sacándolas de sus puestos laborales, puesto que si ellas trabajaban se producía, supuestamente, una “doble ganancia”, mientras se privaba a un hombre de conseguir sustento para su familia. Las mujeres vivían así en una suerte de “pedestal de custodia”: en una posición elevada, valoradas por ser madres, pero limitadas en sus posibilidades de desarrollo¹⁶¹.

Las vidas de las mujeres no eran sólo sus vidas, de ellas dependía la sociedad toda, puesto que

“...eran simultáneamente vistas como guardianes de la moralidad y como los principales agentes de la “decadencia cultural”. [...] eran las nuevas representantes

¹⁵⁸ PRINCLE, Heather *The Master Plan. Himmler's Scholars and the Holocaust*. Hyperion, New York, 2006, pág. 106.

¹⁵⁹ BRIDENTHAL, Renate et al *When Biology became Destiny. Women in Weimar and Nazi Germany*. New Feminist Library, New York, US, 1984.

¹⁶⁰ Ver: “La Cinta Blanca” / “Das weiße Band” (Michael Hanecke, Alemania, 2009) Trailer: <https://www.youtube.com/watch?v=wfg8WaBhvvg>

¹⁶¹ OWINGS, Allison *Frauen. German Women Recall the Third Reich*. Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, USA, pág. xxviii.

del placer del consumo. [...] ella representaba –para algunos- la crisis moral. La definición de lo femenino en el período de Weimar incluía la imagen de la mujer como víctima, amenaza y salvación. Entonces, la “nueva mujer” capturaba la imaginación de los progresistas que la celebraban, tanto como querían disciplinarla y regularla, y de los conservadores que la culpaban por todo desde el declive de la natalidad hasta la laxitud de la moral y el desempleo de los hombres. Todo tipo de ansiedades se encarnaron en este símbolo, y para los partidos políticos, agencias de gobierno, doctores y trabajadores sociales, las mujeres reales se volvieron objetos para ser manipulados en un intento de defenderse contra tales ansiedades”¹⁶².

El feminismo y la participación de la mujer en la vida pública no eran del agrado de las autoridades nazi, aun cuando siempre hubo un número de mujeres muy activas y comprometidas con el nuevo régimen. En un interesante episodio, en los inicios del nazismo, algunas de esas mujeres, pero que tenían ideas feministas, resintieron esta tensión, y pensando que aún era posible mostrar su disconformidad con lo que adjudicaban a las costumbres patriarcales de los seguidores de menor rango, escribieron un libro con siete cartas abiertas al Führer para manifestarle su incomodidad, a la vez que su lealtad. Estas se publicaron como “*Deutsche Frauen an Adolf Hitler*”¹⁶³ (1933) y sugerían que el nuevo poder alemán necesitaba mujeres también liderando el proceso: Alemania necesitaba una nueva humanidad, argumentaban, que recogiera el *intelecto de los hombres* y la *intuición de las mujeres*.

Pero para el nazismo, la mayor participación de las mujeres era una subversión al orden natural y el feminismo una trastocación de los valores alemanes tradicionales. Hitler mismo consideraba¹⁶⁴ que las mujeres no eran capaces de lidiar con lo público, ni debían ocuparse de asuntos desagradables para su espíritu: como los que implica dedicarse a la policía, la justicia o la política. Su aporte principal era la contribución a la continuidad de la nación, a través de la maternidad.

“La garantía de derecho iguales a las mujeres, que demanda el marxismo, en realidad no garantiza igualdad de derechos.... En realidad, esto constituye una privación de derechos, porque saca a las mujeres a los espacios sociales donde ellas son inferiores.

¹⁶² Ibid, pág. 13.

¹⁶³ Un análisis detallado de las cartas y las contradictorias posiciones feministas y nazi de sus autoras se encuentra en: JOHNSON, Richard “*Nazi Feminists: A contradiction in terms*” *Frontiers: A Journal of Women Studies* Vol. 1, No. 3 (Winter, 1976), University of Nebraska Press, págs. 55-62 (Jstor DOI: 10.2307/3346169)

¹⁶⁴ Como ejemplo ver discurso de Hitler (1936) en Youtube: “*Rede über die Rolle der Frau*” (Discurso sobre el papel de la mujer) <https://www.youtube.com/watch?v=dMH6kSwdrDQ> (en alemán con subtítulos en inglés).

La mujer tiene su propio campo de batalla. Cada niño que ellas traen al mundo, es su batalla por la nación”¹⁶⁵

Al llegar los nazis al poder, tal como lo concebía el Führer, las mujeres – incluso arias- son rápidamente despojadas de su posición profesional y reducidas a espacios domésticos, con la tarea de apoyar desde allí a sus maridos, y criar a los hijos que requiere una Alemania poderosa.

“Entonces ESTO está claro, y Ustedes deben comprender lo siguiente: si tengo hoy a una mujer abogado en frente mío, y no importa cuánto ella haya logrado con su trabajo, y junto a ella a una madre de cinco, seis o siete hijos, y ellos están en buena salud y bien educados por ella, entonces yo quisiera decir que, desde el punto de vista del eterno valor de nuestra gente, que la mujer que es CAPAZ de tener hijos y TIENE hijos y los cría, y por consiguiente le da a nuestro pueblo la capacidad de vivir en el futuro, ella ha logrado mucho más. ¡Ella ha hecho mucho más! Ella nos asiste para evitar la muerte de nuestro pueblo”¹⁶⁶

Los espacios laborales reservados a ellas, eran sólo aquellos que de alguna manera emanaban del desempeño de las labores esencialmente femeninas. Y años más tarde, en medio de la guerra, el desempeño de tareas de apoyo para los que luchaban en el frente. En ocasiones, mujeres desempeñaron tareas propias de hombres, ante la escasez de mano de obra, pero estas tendían a ser disimuladas o ignoradas, por constituir anomalías que debían tolerarse con discreción.

Las ideas emancipadoras de las mujeres, el feminismo, al igual que el comunismo y el capitalismo, fueron atribuido a la influencia judía.

“El concepto de la Emancipación de la Mujer, es un concepto inventado por el intelecto Judío, el concepto y su contenido están impregnados por el mismo espíritu. La mujer alemana nunca necesitará emanciparse en una época realmente buena de la convivencia en Alemania. Ella tiene exactamente lo que la naturaleza le ha mandatado, posesiones para administrar y cuidar, así exactamente, el hombre tampoco debe temer, en su mejor momento, que será desplazado de su posición frente a la mujer.”¹⁶⁷

¹⁶⁵ HITLER, Adolf “Discurso acerca del papel de la mujer” en: “Die Rede des Führers vom 11. September 1936 vor der NS Frauenschaft auf dem Reichsparteitag in Nürnberg über die Stellung der Frau im nationalsozialistischen Staat“ En: http://de.metapedia.org/wiki/Rede_vom_11._September_1936 (La traducción es mía)

¹⁶⁶ HITLER, Adolf “L” En: *Freiburger Zeitung*, 12 Septiembre 1936, Portada

¹⁶⁷ HITLER, Adolf extracto de discurso de Hitler 8 septiembre 1934 En: *Freiburger Zeitung*, 9 Septiembre 1934

El ideal de “*Gesunde Frau, Gesunde Volk*” hacía de la mujer y del hogar y la familia, en consecuencia, un punto de “fusión entre lo personal y lo político¹⁶⁸”. Varios tipos de profesionales sociales, todos concentrados en el logro del bienestar social, se ocuparon del nuevo espacio de intervención y desarrollaron políticas reproductivas que incluían entrar en la intimidad de la pareja para el cuidado de la “salud sexual”, el estímulo a la procreación, y la esterilización y control de natalidad de poblaciones “problemáticas” se constituyó en un campo de experimentación de métodos, no siempre amistoso con los usuarios. De este modo, las mujeres alemanas, en general, y las mujeres judías en particular, estaban en una posición privilegiada para ser testigo de las políticas sociales, tanto de Weimar como de la era nazi.

El ideal germano de la mujer educada en el deber, el servicio y el autosacrificio era fuertemente manipulado por el nazismo. Una joven aria era motivada a esperar el matrimonio, pero si quedaba embarazada de un hombre ario el Estado la apoyaba y no autorizaba un aborto. Aun cuando Alemania había llegado a ser uno de los países más avanzados en el plano de los derechos reproductivos de comienzos del siglo XX, el gobierno nazi instaló en breve plazo políticas que implicaron un fuerte retroceso. Abortar era un delito contra el Estado. Y el número de solicitudes y de autorizaciones fue en franco declive durante el gobierno nazi.

En el caso de los más jóvenes, la educación y la propaganda, se orientaron fuertemente a promover la ideología nazi en general, y su ideal masculino y femenino en particular, aclarando el lugar que cada uno de ellos debían ocupar en la nueva sociedad. Los textos escolares y afiches de la época orientados a esta población juvenil son clara evidencia de esto, puesto que destacan las virtudes y papeles que se esperaba que desarrollaran unas y otros. En la época, las publicaciones periódicas nazi fueron claramente segregadas por edad y género, para estimular los valores y actitudes deseables en cada grupo. Así, hubo publicaciones para niñas, niños, para jóvenes y mujeres, por separado. Los movimientos juveniles nazi, se articulan también de acuerdo a esta concepción generizada. Los jóvenes de la Juventud Hitleriana (*HitlerJugend, HJ*) son entrenados en la violencia, el uso de la fuerza, la competencia, la falta de conmiseración. Las jovencitas de las *Bund Deutscher Mädel (BDM)*,

¹⁶⁸ OWINGS, op cit, pág. xxiii

por el contrario, son incitadas incluso a la sexualidad temprana, y principalmente orientadas a la maternidad, en servicio a la nación.

“Brigitte era miembros de la BDM (*Bund Deutscher Mädel*), la Federación de Chicas Alemanas. Llevaban el pelo trenzado y su uniforme consistía en faldas oscuras y blusas blancas con corbata. Brigitte recuerda marchar por el campo cantando viejas canciones populares alemanas, siguiendo el símbolo de la esvástica dibujado en banderas rojas y negras Nazis que iban al frente. [...] Toda chica alemana tenía que permanecer casta y pura, aguardando la maternidad, pues su principal misión en la vida era engendrar niños¹⁶⁹.”

Las excepciones a estas políticas las constituían el trato hacia las razas consideradas inferiores, mujeres para las cuales la maternidad era desincentivada y a las que se autorizaba a efectuarse abortos. También se autorizaba el aborto en caso de que las madres alegaran haber sido víctimas de casos de “contaminación racial”. Por consiguiente, podemos afirmar que el nazismo no sólo se caracterizó por sus prejuicios racistas, sino por un sexismo equivalente e indispensable para sostener su ideología. Más aún, “*el elemento racial sirvió, entre otras cosas, para sancionar un modelo de género basado en la sumisión femenina*¹⁷⁰” Una forma en que se pretendía reestablecer los límites dañados de la sociedad alemana, tanto en el ámbito laboral como doméstico. En este sentido, no es difícil comprender que, de acuerdo con los estándares culturales nazis, y su *moral flexible*, existiera una predisposición a considerar de manera diferenciada a hombres y mujeres también, en relación con las poblaciones objetivo de sus políticas raciales y la práctica genocida propiamente tal¹⁷¹.

Si el extremo racismo y sexismo nazi, hizo de las políticas de control reproductivo selectivo una carga mayor para las mujeres que para los hombres, porque ellas llevan en sus cuerpos a los hijos, esto no implicó que las políticas en esta área no tuvieran repercusión en ambos. De hecho, existen casos de hombres esterilizados, como sucedió, por ejemplo, con toda la población mestiza negro-alemana que fue esterilizada, independiente de su género, para evitar una mayor contaminación racial.

¹⁶⁹ CHERISH, BARBARA “El Comandante de Auschwitz. Una hija en busca del padre que nunca conoció”. Editorial Laocoonte, España, 2010, pág. 57.

¹⁷⁰ MARTOS, Ardid Paula Op cit, pág. 9

¹⁷¹ “ Die Rede des Führers vom 11. September 1936 vor der NSFrauensschaft auf dem Reichsparteitag in Nürnberg über die Stellung der Frau im nationalsozialistischen Staat“ En: http://de.metapedia.org/wiki/Rede_vom_11._September_1936

3.1. EL ANTISEMITISMO NAZI. DEL PREJUICIO RELIGIOSO AL PREJUICIO RACISTA

El antisemitismo no era nuevo. Durante siglos había habido manifestaciones de odio contra los judíos en Europa. Sin embargo, es importante destacar que la noción misma de “antisemitismo” emerge como concepto en la segunda mitad del siglo XIX, en época de la crisis económica de 1873, y ha sido atribuido a Wilhelm Marr¹⁷². Lo más novedoso, en este período, fue la articulación de este prejuicio antisemita tradicional con el racismo, y en un contexto de auge nacionalista y de desarrollo del modelo científico positivista, lo que le dio características propias al antisemitismo contemporáneo, sin dejar de lado totalmente los aspectos más tradicionales ligados a lo religioso.

Históricamente, las persecuciones de los judíos, a raíz de su diferencia religiosa, data de varios siglos atrás¹⁷³. En los tiempos modernos, la negativa de ellos a convertirse al Cristianismo conllevó al desarrollo de mitos que ya trascendían el mero plano de las creencias, para proyectarles como seres potencialmente peligrosos también en sus prácticas rituales. Desde el siglo XII en adelante, es reiterada la acusación de prácticas rituales demoníacas, tales como el llamado “Líbello de sangre¹⁷⁴” —en que se acusa a los judíos de asesinar y tomar la sangre de niños para su práctica ritual— así como acusaciones de práctica de magia y brujería.

Las condiciones de vida a las que las restricciones impuestas por los reinos europeos, especialmente, aquellas referidas a la prohibición de ser propietarios de tierras, que forzaba a los judíos a invertir principalmente en bienes muebles y a dedicarse a actividades independientes, así como las constantes persecuciones y brotes antisemitas, determinaron que los judíos se involucraran mayoritariamente en actividades económicas móviles. Su presencia era notoria en el comercio, pero también en el ejercicio de profesiones liberales, tales como la medicina y en toda suerte de oficios artesanales, destacándose como sastres, orfebres, zapateros,

¹⁷² SELTZER, Robert *Jewish People Jewish Thought. The Jewish Experience in History*, Prentice Hall, 2003

¹⁷³ GOLDSTEIN, Phyllis *A Convenient Hatred: The History of Antisemitism*. Facing History and Ourselves National Foundation Brookline, MA, US, 2012

¹⁷⁴ En 1144 la muerte brutal de un niño inició este mito en Norwich, Inglaterra. Nadie fue encontrado culpable, sin embargo, se propagó la idea de que había sido asesinado en un asesinato ritual judío, porque sencillamente ningún cristiano podría haberle matado de tal manera. La creencia se propagó rápidamente por Europa. Reyes y Papas se manifestaron en contra del mito, pero las acusaciones se propagaron sin freno por todo el continente. Con el paso del tiempo, este relato pasó a formar parte de la cultura popular europea.

músicos.... Durante la Edad Media, los judíos también cumplirían un papel fundamental en la naciente Banca.

La temprana escolaridad universal impuesta desde tiempos talmúdicos, formó una población culta, en comparación con sus pares de otras nacionalidades. Los niños judíos desde los 6 años aprendían a leer y escribir, estudiaban las escrituras y aprendían las operaciones matemáticas fundamentales. Muchos de ellos, continuaban su formación más allá de los *jederim*, para formarse en profundidad en materias religiosas con maestros y más tarde en las *yeshivot*, una suerte de academia religiosa, en que se forman no sólo en el estudio del texto bíblico, sino en materias de jurisprudencia y literatura tradicional al estudiar el Talmud, así como también en los conocimientos místicos y esotéricos vinculados a la Cábala. En este contexto, muchos gobernantes acuden a solicitar la erudición de sabios judíos y también recurren a ellos para contratar funcionarios públicos, a cargo de la administración de asuntos tales como la recolección de impuestos.

Estas actividades económicas, en parte condicionadas por su lugar en la sociedad europea, en parte relacionadas con los atributos culturales promovidos por su religión, conllevaron no obstante la fijación de nuevas imágenes estereotipadas de los judíos como tacaños, usureros, o parte del sistema opresivo económico-político de los distintos gobiernos de la época.

Las prácticas higiénicas vinculadas al ejercicio de la *kashrut* y del ritual, tales como no comer ciertos alimentos, lavarse las manos antes de comer, sumergirse en la *mikveh* antes *Shabat* o de las fiestas, o lavarse las manos después de visitar un cementerio, hábitos que no era obvios ni comunes en la época, por ejemplo, parecieron proteger a los judíos de ciertas enfermedades, de modo tal que en algunas oportunidades se les acusó de tener pacto con el demonio, para evitar las enfermedades. Por otra parte, la emergencia de comunidades judías tradicionalistas, que exacerbaban la separación de las comunidades gentiles para preservar su cultura y evitar tanto la agresión como la asimilación, crearon bolsones de comunidades autosegregadas, lo que generó también desconfianza y rechazo en las comunidades no judías de su entorno.

Los prejuicios antisemitas evolucionaron a medida que la sociedad se laicizaba y modernizaba, enfatizando otros rasgos calificados como *indeseables*, reemplazando

la amenaza religiosa, con el rechazo al lugar económico y cultural que la población judía ocupaba. El avance del liberalismo, y particularmente la crisis de 1873, fueron incorporadas en el discurso antisemita, acusando a los judíos de ser el motor de este nuevo modelo liberal y de sus crisis, especialmente en vista de la nueva posición que aquéllos comenzaron a ocupar en Europa a fines del siglo XIX¹⁷⁵.

Hacia fines del siglo XIX, la mayoría de los judíos vivía en condiciones premodernas. La *haskalá*, o ilustración judía, entre 1770 – 1880 comenzó un proceso de integración a las culturas locales, que aumentó la inclusión de los judíos en espacios seculares. Este movimiento intelectual presionó por la emancipación judía y su integración política a las nuevas naciones modernas. El éxito de este proceso de integración tuvo como contraparte una creciente asimilación de las comunidades judías, allí donde hubo emancipación total –como en Francia—o en las comunidades donde esta fue parcial como, por ejemplo, en Alemania, donde la emancipación se manifestó de manera desigual en los diferentes estados.

La *hashkalá* no sólo impactó en lo civil, sino que abrió el espacio a la existencia de nuevas corrientes religiosas, incluyendo algunas que acentuaron su diferencia y a otras que promovieron la modernización de las poblaciones judías, facilitando su integración a la vida urbana local. En este contexto emerge primero la Reforma Judía (en la década del 1810), luego el Conservantismo *Masortí* (1854) y, por defecto, la Ortodoxia (que en sus orígenes rechazó ese nombre para sí misma). Por un lado, la Reforma representaba a judíos que aspiraba a una vida igual a la de cualquier ciudadano de la nación de residencia, ahora que las exclusiones se terminaban, los que buscaron participar y competir en esos espacios con los gentiles, abandonando el grueso de la *halajá* y sobre todo de la *kashrut*, que consideraban un obstáculo para su integración, para concentrarse sólo en el centro de los valores éticos del judaísmo. En el centro, el judaísmo *Masortí* propiciaba el mantener la esencia de la ley mosaica, cultivando la *kashrut* y respetando la *halajá*, pero facilitando su reinterpretación de los parámetros de la vida urbana contemporánea. Y en el extremo conservador, hubo otros judíos que exacerbaron su diferencia en vestuario, alimentación, y hábitos de acuerdo a un estricto patrón de aplicación

¹⁷⁵ SELTZER, Robert op cit Cap. 14

de la *halajá*, fijado de acuerdo con los marcos del judaísmo medieval, rechazando toda forma de asimilación o modernidad.

La apertura del judaísmo a formas más modernas de religiosidad e interacción con la vida secular en el reformismo y el conservantismo, así como la necesidad de otros de la ortodoxia de reforzar su distancia, generaron nuevas tensiones no sólo entre estas corrientes, sino entre gentiles y judíos. De hecho, en la época los grupos nacionalistas demandan una asimilación total de los judíos, como prueba de su buena fe, ahora que la emancipación les había abierto las puertas de la sociedad gentil. Su persistencia en mantener ciertos límites de separación, hábitos, lenguaje y usos distintos a los de la mayoría, era considerado una prueba de su falta de sinceridad al prometer lealtad al gobierno nacional.

Sin embargo, la apertura social a los judíos, si tuvo incidencia en la cultura judía, permitiendo una mayor apertura de los judíos hacia el conocimiento secular. Allí donde fue posible, ellos se integraron a las universidades, y desarrollaron interés en disciplinas laicas tales como las emergentes ciencias, la medicina profesional, la historia y la economía. También fueron activos militantes en procesos y movimientos de reivindicaciones políticas, los que de algún modo resultó natural, como un derivado laico del concepto religioso de *tikun olam* (perfeccionar la creación; reparar las injusticias), así fue como varios de ellos se vincularon con el desarrollo del pensamiento crítico, vanguardista e innovador, tanto en lo político, la ciencia, el arte y las letras.

En medio de estos intercambios culturales, y del avance racional y científico, el pensamiento secular fue aumentando su presencia y numerosos judíos fueron dejando de lado los aspectos más religiosos de su tradición, haciendo de la vinculación al judaísmo un elemento más bien familiar y cultural. Un atributo de identidad más que de fe. Esto fue notorio en el ámbito político, especialmente en el ámbito de la izquierda europea pre-1930, donde muchas de sus principales personalidades tenían origen familiar y cultural judío, aun cuando no siempre fueran seguidores de la religión judía, e incluso algunos de ellos fueron activamente “antireligiosos”. Entre ellos, podemos mencionar, por ejemplo, Carlos Marx, Ferdinand Lasalle, August Bebel, Moisés Hess, Max Adler, Friedrich Adler y León Trotsky. Incluyendo

a importantes mujeres líderes de la izquierda, tales como Rosa Luxemburgo, Emma Goldman, Angélica Balabanoff y Toni Sender¹⁷⁶.

En las primeras décadas del siglo XX, el llamado “*Bund*” (o *Algemeyner Yidisher Arbeter Bund* – en idish: *Federación/Unión General de Trabajadores Judíos*) fundado en Vilna en octubre de 1897, alcanzó gran importancia como referente político de los trabajadores judíos de la izquierda en la Europa del Este de la época, particularmente en Lituania, Polonia y Rusia, con una suerte de acción sindical y partidaria a la vez. Anti-sionista, el bundismo consideraba que el sionismo era escaparse de la lucha por validarse dentro del espacio europeo donde se había residido y crecido como comunidad durante tantos siglos, y en consecuencia promovía el socialismo reclamando el reconocimiento de los judíos como ciudadanos europeos y reclamando su espacio nacional cultural, no ligado a un territorio específico. Lo que se manifestaba, de hecho, en el uso y promoción del *Idish* como su lengua propia.

El Bund forma activa resistencia frente a los *pogroms* en el Imperio Ruso y en la formación de cuadros revolucionarios en época previa a la Revolución Rusa, especialmente en Bielorrusia. Y luego de la Revolución Rusa se integró al proceso revolucionario ruso desde la *Kombund* y dentro de la nueva estructura política soviética. Junto con este grupo, otros numerosos marxistas judíos no bundistas o incluso anti-bundistas militaron en partidos obreros y socialistas no judíos, como el Partido Obrero Socialdemócrata Ruso (Trotsky, Kamenev, Zinoviev, Martov) y en el Partido Socialdemócrata de Polonia y Lituania (como Rosa Luxemburgo). Sin embargo, poco después, las purgas estalinistas mataron también a buena parte de los cuadros judíos-comunistas de la época, incluyendo el asesinato de León Trosky, uno de los más conocidos en el espacio occidental, porque ocurrió durante su exilio en México, en 1940, donde había llegado con la ayuda de Frida Kahlo y Diego Rivera, dos importantes artistas mexicanos -de origen judío- de la época.

En el espacio intelectual, el psicoanálisis de Freud, la teoría de la relatividad de Einstein, y la Escuela de Frankfurt (fundada en 1923), sólo por mencionar a algunas de las teorías o espacios intelectuales críticos o de punta de la época, perturbaban el escenario de la

¹⁷⁶ Para conocer las biografías de ellas y otras mujeres judías de izquierda destacadas en la época en Europa (y USA) puede consultarse: Jewish Women Archive, <http://jwa.org/>

época con sus proposiciones. En el arte, la influencia judía también se hacía notar con importantes representantes en las vanguardias, fuera esta Bauhaus, Surrealismo, Dadaísmo... Y en las más diversas disciplinas: el cine, la música, el teatro...

La visión antisemita que se expandió entre fines del XIX y las primeras décadas del siglo XX, incorporó la idea de que los judíos eran también *corruptores de la cultura*. Una faceta que tampoco fue ignorada por el nazismo, en cuyo gobierno buena parte de las obras de arte, fueron requisadas, guardadas en bóvedas, destruidas o vendidas, según la evaluación de conveniencia realizada por los nazis a cargo de la limpieza cultural y artística. Los nazis consideraron que los judíos eran uno de los principales factores causantes de la “*decadencia artística*”.

“El fundamento filosófico de toda cultura depende de las aptitudes morales y físicas particulares, de la manera como orientan la raza portadora de esa cultura. [...] Si a este pueblo se unen razas cuyas cualidades hereditarias físicas y morales presentan una gran diferencia con las del país de adopción, entonces se producen problemas que (una vez ciertos límites superados) se convierten en fermentos de desorden o incluso de descomposición para toda la cultura del pueblo de adopción. Esto se verificó cuando los judíos se multiplicaron en Alemania...¹⁷⁷”

El ideal del “arte nazi” rechazaba el modernismo y el intelectualismo. Promovía la “naturaleza”, y dentro de ella sobre todo de la representación de cuerpos jóvenes y viriles, junto con imágenes relativas a la vida en el campo, la maternidad y el paisaje alemán.

“La pintura alemana tiende a reproducir cuerpos estrictamente naturales, formas tan perfectas como la estructura de los miembros, la nobleza de una raza pura, una piel sana y fresca, la armonía innata del movimiento así como reservas vitales evidentes, en síntesis, un clasicismo moderno y, por consiguiente, específicamente deportivo”.¹⁷⁸

Lo mismo ocurrió en otras disciplinas artísticas, tales como la escultura. Uno de los ejemplos más evidentes es el trabajo de Arno Breker (1900 - 1991) en la época, uno de los principales cultores del arte escultórico ideal del nazismo: sus obras heroicas, monumentales, centrados en la juventud, con cuerpos que se mostraban desnudos, viriles, bellos, llenos de fuerza y salud moral y física.

“La guerra ha fecundado considerablemente la potencia creadora de Breker. Nuevos símbolos nacieron que expresan la actitud heroica ante la vida, el espíritu de

¹⁷⁷ Afirmación del profesor Schultze-Naumburg en revista Hochschule und Ausland, noviembre de 1933. Citado en: RICHARD, Lionel Nazismo y Cultura, Ed. Diana, México, 1993, pág. 218.

¹⁷⁸ RICHARD, Lionel op cit, pág. 232

camaradería y de abnegación. Símbolos en los que el pueblo alemán ve magnificadas sus virtudes de fidelidad y de abnegación”¹⁷⁹.

Consecuencia de estas aprehensiones antisemitas, no sólo fueron rechazados artistas judíos, sino a ciertos artistas que se consideraba influidos por el arte “degenerado”, el “arte judío”. Tal como sucedió, por ejemplo, con los artistas ligados a Bauhaus. “Ser judío” era uno de los “argumentos” utilizados para desacreditar a aquellos artistas que no poseían el afecto del nacionalsocialismo. Conocidos casos fueron los del renombrado dramaturgo Bertold Brecht, quien había realizado importantes obras en colaboración con el compositor judío Kurt Weil, y el de Wasily Kandinsky y su arte abstracto, quien trabajó en la Bauhaus hasta 1933. El caso de Kandinsky incluyó un penoso episodio de rechazo público a Arthur Schoenberg, por “judío”, un compositor y pintor judío, muy cercano a él, con quien había participado del grupo artístico *Der Blaue Reiter*.

Las obras literarias de autores judíos o caídos en desgracia ante los ojos del nazismo fueron destruidas en piras que buscaban acabar con todo rastro de ellas, en un vasto repertorio, que incluía incluso obras del siglo XIX, como las del reputado poeta judío-alemán Heinrich Heine. Décadas antes el propio Heine había escrito: "Cuando se queman libros, se termina finalmente quemando personas”¹⁸⁰.

En lo político, Adolf Stöcker fue el primero en usar políticamente el concepto de antisemitismo. Stöcker, en el contexto de la crisis del 1873, acusó a los judíos de “arrogancia”, “control de la prensa” y de ser responsables de la crisis por ser quienes controlaban el “capitalismo financiero” de la época. A él le siguieron personajes tales como Eugen Dühring, que fue uno de los primeros en hacer mención de la amenaza cultural y biológica que el “tipo judío” representaba para el pueblo alemán.

A medida que el socialismo avanzó en el viejo continente, y especialmente tras el triunfo de la Revolución Rusa en 1917, se acentuó la presencia de los judíos dentro de los cuadros bolcheviques. Algo que los nazis también destacaron todo lo que pudieron. La presencia de judíos en importantes cargos del bolchevismo ruso, era evidente. Y es que los judíos --más educados que la mayor parte de sus compañeros proletarios y campesinos rusos, y

¹⁷⁹ Cita de Jacques Benoist-Méchin, hablando sobre Breker. RICHARD, Lionel op cit. pág. 234

¹⁸⁰ En su obra: “Almansor. Una tragedia” (escrito en 1821) Versión PDF disponible en: DigBib.Org: Die digitale Bibliothek, 2004, página 8. http://digbib.org/Heinrich_Heine_1797/Almansor_.pdf

emancipados por la revolución— fueron rápidamente reclutados como funcionarios de la nueva administración.

El proyecto sionista de fines del XIX, propiciado por el desarrollo general del nacionalismo en Europa, también fue pie para alentar otras formas más políticas de antisemitismo. Se acusó al Sionismo de expresar una voluntad conquistadora y de ser la ideología que alentaba una conspiración judía universal. En este marco se popularizan los llamados “Protocolos de los Sabios de Sión”, unas supuestas “actas” en que los líderes judíos se concertaban para conquistar el mundo. Al finalizar la Primera Guerra Mundial (1914-1919) los protocolos dan nueva vida a la creencia antisemita, explicando la razón de tantas desdichas: guerras, crisis económicas, revoluciones y epidemias. En 1920 se dio a conocer que este “documento” era en realidad un fraude, creado por la policía zarista, pero eso no impidió (ni impide hoy en Chile) que estos se continuaran difundiendo, siendo considerados por muchas personas como “un libro de historia”.

El rechazo a la integración judía, a partir del proceso de emancipación, fue percibida por la población gentil también como una invasión de espacios, lo que llevó al antisemitismo europeo a tomar diversas formas, especialmente a partir de 1880. Se produjeron una sucesión de acusaciones, ataques, *boycott*, exclusión por cuotas, brotes de discurso virulento y tratados académicos que apelaban en el fondo a todo tipo de temores instalados en la sociedad.

El antisemitismo se abrió camino en Austria, con líderes como Georg von Schönerer, en la década del 1880, sobre todo en medio de la crisis de refugiados producida por los pogroms en Rusia. Este parlamentario austríaco se mostró entonces como un político de extrema derecha, que expresaba una violenta oposición racial a los judíos, denunciando su influencia como “explotadores internacionales”, así como una postura autoritaria, nacionalista, pan-germánica, anti eslávica, anti católica, y de solidaridad popular entre germanos, que resultaba especialmente atractiva para las clases populares austríacas. Su actuar violento en contra de un diario judío que informaba de la inminente muerte del Emperador germano, le llevó a la cárcel, momento en el cual se le quitó el rango de noble y su cargo parlamentario. Pero, resultó en un importante modelo para asociaciones estudiantiles y sectores populares de

la época y potenció a sus aliados en el Parlamento, como por ejemplo, a Karl Lueger, uno de los fundadores del Partido Social Cristiano, e importante modelo para Adolf Hitler.

En la misma época, en Francia, el Caso Dreyfuss, producido en 1894, y objeto de fuertes debates entre 1897 y 1899, para luego ser motivo de vindicación entre 1899 y 1906, hacía evidente el antisemitismo en suelo francés.

En Rusia, el antisemitismo, desde los tiempos del zar, era parte de las políticas públicas. Existían numerosas medidas discriminatorias y los judíos eran utilizados como chivos expiatorios en los momentos de dis-satisfacción popular, lo que atizaba frecuentemente agresivos *pogroms*. Entre 1881 y 1884 se produjeron, de hecho, varias explosiones de *pogroms* en el sur de Ucrania, “que manifestaban la rabia campesina contra la explotación judía”¹⁸¹. Al término de los *pogroms*, que motivaron una gran emigración judía, con destinos principales en Estados Unidos y Argentina, el gobierno ruso impone cuotas restrictivas al número de judíos que podrían ser admitidos en las profesiones, colegios y universidades rusas.

Aún así, las restricciones no lograron detener nuevas explosiones de violencia. En 1903, un nuevo *pogrom* en Kishinev, impactó a la comunidad judía-rusa. Luego, en 1907 los “Las Centurias Negras” atacaron a los judíos nuevamente. También en esos años el Partido Unión del Pueblo Ruso, mantuvo una constante propaganda antisemita. Y en 1911, una acusación por Líbello de Sangre, el llamado “Caso Beilis”, estremeció a las comunidades.

Sólo la revolución rusa vino a emancipar a los judíos rusos, que vivían principalmente localizados sobre el llamado Palio de Ocupación¹⁸², para integrarlos de manera mucho más activa y comprometida a la construcción del socialismo. Sin embargo, bajo el estalinismo, los resguardos tuvieron corta duración y limitado entendimiento.

Polonia, por otro lado, es conocida como el epicentro de la actividad genocida nazi, durante el período de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, esto no es casual, puesto que precisamente allí se encontraba en esos años la mayor concentración de población judía en la Europa contemporánea, previa a la Segunda Guerra Mundial (alrededor de 3.500.000 de judíos en 1933¹⁸³).

¹⁸¹ SELTZER, R op cit

¹⁸² Ver mapa.

¹⁸³ Ver mapa.

Al momento de la invasión nazi, el 1 de Septiembre de 1939, la población judía llevaba ya más de 900 años en suelo polaco, siendo en el momento del ascenso del nazismo, el epicentro del florecimiento de la cultura judía *ashkenazí*, que se expresaba en un lenguaje propio: el *idish*. Fue allí donde se desarrolló la literatura, el teatro, la música, el cine y el arte judío con ricos matices propios y representantes de renombre internacional. Y allí también surgieron varias de las escuelas religiosas judías más importantes en la época, y especialmente la corriente jasídica de trascendencia hasta hoy.

La cultura popular polaca, mayoritariamente católica, recogía los mitos de la “matanza de Jesús” y el “líbelo de sangre”, siendo frecuente que en las procesiones festivas se incluyeran representaciones burlescas de los judíos. La existencia de amuletos antisemitas, así como de diversos elementos en el discurso cotidiano acusaba un antisemitismo dispuesto a activarse, como efectivamente sucedió en más de una oportunidad en forma de pogroms.

En 1939, cuando los alemanes invadieron Polonia, los judíos polacos no eran sólo una minoría religiosa, sino que una de las principales minorías nacionales polacas, junto a Ucrucianos y Lituanos. El desarrollo del nacionalismo europeo también había alcanzado a los judíos, los que por una parte pugnaban por participar de la vida nacional polaca y ser reconocidos como tal (como los Bundistas), sino que también desarrollaban cuadros sionistas, que buscaban restituir a los judíos de su tierra prometida, en lo que hoy conocemos como Israel, y que al igual que en Alemania, preparaban a grupos de jóvenes para migrar a la tierra de Israel, a vivir en alguno de los *kibbutzim* que ya se había creado allí, para levantar una nueva y utópica sociedad.

Las tensiones políticas entre las distintas minorías nacionales, de los judíos con los polacos y dentro de los grupos judíos, con sus distintas posiciones respecto a su papel y la integración de ellos en la sociedad polaca; su importancia en el desarrollo de la cultura judía, y de su religiosidad contemporánea, así como el triste episodio de la Shoá desplegado principalmente sobre sus tierras, le dan características peculiares a la historia del judaísmo polaco, que merecerían muchas más páginas para poder ser expresado a cabalidad.

Un antisemitismo “científico”

Si bien a comienzos del siglo XX el antisemitismo parecía retroceder, la situación de la postguerra, marcada por la derrota alemana, las condiciones de los acuerdos de paz y la crisis económica de 1929, atizaron una nueva oportunidad para el aumento de los discursos antisemitas, ya sea enfatizando la relación de los judíos con el capitalismo en crisis, como con los grupos comunistas y pacifistas que se mostraban críticos en la Europa de la postguerra, de los cuales –por su internacionalismo-- se dudaba también acerca de su compromiso con la nación.

Pero en Europa, en esos años, el argumento religioso no hubiera bastado. El prejuicio antisemita necesitaba canalizarse también dentro de las corrientes pseudocientíficas y positivistas de inicios del siglo XX. La *lógica* racista de la época indicaba que era esperable encontrar en los cuerpos una tendencia natural, expresada en los fenotipos raciales, que manifestara las diferencias en el alma. Y los científicos de la época, marcados por sus miradas eurocéntricas, etnocéntricas, patriarcales, colonizadoras y nacionalistas, se abocaron a la búsqueda de esas diferencias, tal como lo hicieron respecto de los criminales y de los pueblos considerados como inferiores: juzgándolos inclementemente a partir de las pautas de perfección de la cultura alemana. Encontrar rasgos diferenciadores no sólo permitía justificar la opresión, explotación o eventualmente el exterminio de ellos, sino también la superioridad propia.

Los estudios biológicos y antropológicos pretendieron entonces identificar, en el caso de los judíos, un cuerpo diferente, suponiendo que estos debían tener algo que *evidenciara su perversión*, para justificar así no sólo su repudio, sino la necesidad de hacerles retroceder en los espacios que habían ganado con el proceso de emancipación de los siglos precedentes. La percepción de que esta degeneración se traducía en rasgos corporales, se expresó magníficamente en el cartel, un género publicitario de notable desarrollo en la época, pero también en la literatura y en el cine. Los judíos fueron re-definidos como corruptores de la sociedad y del cuerpo nacional, un tipo de cáncer que había que expulsar de la comunidad nacional (*Volksgemeinschaft*) por constituir una amenaza vital. Este argumento era nuevo. Y de algún modo recogía aquellos más tradicionales, tales como la responsabilidad en la muerte de

Cristo o el ya mencionado “líbelo de sangre”¹⁸⁴”, pero les superaba en “*fundamento científico*”, lo que le hacía una teoría mucho más difícil de disputar.

Las elucubraciones antisemitas llevaron también a la creencia de que a este cuerpo judío, le correspondía entonces una “*mentalidad semita*”, caracterizada por todos los malos atributos previamente asignados a los judíos: su egoísmo, materialismo, falta de coraje y habilidad física, y una supuesta carencia de “creatividad cultural”. De acuerdo con esta preconcepción, los semitas eran hábiles en el comercio y en las finanzas, y poseían una coordinación internacionalista “secreta”, que expresaba su voluntad de poder a través de diversas herramientas, el capitalismo, el socialismo e incluso el liberalismo.

El antisemitismo racializado y la idea de la conspiración internacional, en el clima de pobreza y estrés psicológico de la postguerra, alentaron un sentimiento antijudío virulento.

“Reforzando el sentimiento de que la judería era una fuerza alienígena, el antisemitismo incrementó la vulnerabilidad judía en la turbulenta y dura arena de la política de masas del siglo XX, y vulneró el margen de simpatía que ellos pudieran haber encontrado cuando ya fueron abiertamente perseguidos”¹⁸⁵.

Por último, es importante destacar el hecho de que esta nueva visión antisemita racializada implicaba una fuerte conexión del antisemitismo con la biología, y por ende con el cuerpo. Pero no con cualquier cuerpo, sino que una mirada particularmente marcada por la mirada generizada sobre el cuerpo del Otro: Judío/Judía. En la praxis de la discriminación y del genocidio, si bien los judíos, no fueron perseguidos por ser hombres o mujeres, sino como parte de la “raza” judía, la evidencia indica que los nazis atacaron a los hombres judíos por ser hombres y judíos, y a las mujeres judías como mujeres y como judías¹⁸⁶. Tal como lo afirma Gisela Bock, la raza y el género, en el nazismo, están estrechamente entrelazados¹⁸⁷:

¹⁸⁴ Véase: GOLDSTEIN, Phyllis *A Convenient Hatred: The History of Antisemitism*. Facing History and Ourselves National Foundation Brookline, MA, US, 2012

¹⁸⁵ SELTZER, R

¹⁸⁶ HOROWITZ, Sara “*Gender, Genocide and Jewish Memory*”, En: Prooftexts *Volume 20, Number 1&2, Winter/Spring 2000*, págs. 158-190

¹⁸⁷ BOCK, Gisela “*Racism and Sexism in Nazi Germany Motherhood, Compulsory Sterilization and the State*” in BRIEDENTHAL, Renate op cit. pág 271-296.

“Los judíos fueron señalados como lo más letal. ¿La razón principal? Los judíos contaminaban el cuerpo racial ario. Es este nexo de racismo y reproducción lo que hace crucial el estudio de las mujeres en el Holocausto¹⁸⁸”.

Por consiguiente, es importante detenernos a hacer algunas breves consideraciones respecto de las formas en que la representación, a grandes rasgos, de este sentimiento antisemitista se manifestó en relación a la imagen del hombre y de la mujer judía.

EL ESTEREOTIPO JUDÍO. VISIÓN ANTISEMITA.

La propaganda antisemita alemana, reforzaba los mitos y estereotipos del antisemitismo tradicional llevándolos al extremo. En procesiones y carros alegóricos, en medio de diversas fiestas populares y campañas políticas, así como también en carteles, publicaciones “científicas” y antropológicas, “catálogos raciales”, cine, cuentos, chistes en los periódicos, se erigía la presencia de figuras judías ridiculizadas. La figura del judío era siempre presentada como un cuerpo degenerado y vicioso, asociado a prácticas usureras y tramposas.

La propaganda nazi era ante todo una acción que giraba en torno a figuras masculinas¹⁸⁹, por lo que la principal figura representada era el hombre ario y en segundo lugar, el hombre judío. Las mujeres, cuya representación era significativamente menor, ocupaban similar jerarquía, primero se representaba a la mujer aria y en mucho menor medida a la mujer judía. Las otras minorías, ya sea hombres o mujeres, prácticamente no aparecían.

Por supuesto, la forma en que esos cuerpos y géneros aparecían representados variaba de acuerdo con las expectativas y valores que en esa sociedad les eran atribuidos. La fuerza, la belleza, la agresividad o la entrega tanto como la degeneración o el vicio que se les atribuía se expresaba en un repertorio de formas, posturas, colores, mensajes y símbolos que acompañaban a la imagen que eran radicalmente diferentes para unos y otras.

Aunque no propiamente un objeto de propaganda, en los hechos, uno de los trabajos más populares de aquellos años fueron aquellos catálogos de razas, que indefectiblemente realzaban la belleza fenotípica y las cualidades en talla y fuerza de los

¹⁸⁸ FELSTINER, Mary Lowenthal “Overcoming silence” *The women’s review of Books*, vol. XI N°1, October 1993, page 9

¹⁸⁹ WEHBY, Katherine “*The Jewess Question. The Portrayal of Jewish Woman in Nazi Propaganda*”. Grand Valley State University, Frederick Meijer College, Honor Projects, Paper 152, 2012. En: <http://scholarworks.gvsu.edu/honorsprojects/152>

arios. En estas populares publicaciones, los Otros aparecían con rasgos extraños, y no sólo eran mostrados como diferentes e imperfectos: con numerosas asimetrías, sino que como “feos”.

Dentro de estos catálogos, los judíos también eran mostrados como una raza, y se les atribuían determinados rasgos propios: narices grandes, pelo oscuro, ojos que tendían ligeramente hacia el centro del rostro, y “feos”, lo que en definitiva, ignoraba la gran variedad de elementos raciales que de hecho están presentes dentro del pueblo judío, que se define más por una adherencia cultural-religiosa antes que por un mismo origen étnico. Estas mismas representaciones raciales son utilizadas como referencia en la propaganda antisemita más grotesca y tiene diferentes expresiones conceptuales y simbólicas, dependiendo del género al que haga referencia.

a) **Estereotipos Antisemitas Masculinos**

Los hombres judíos son representados principalmente con grandes narices, vestidos de judíos *jaredim*: con su tradicional caftán negro, sombrero, barba y *peyes* (pelo de la zona de las sienas largo y enrollado en forma de bucle). El judío *jaredí*, si bien presente en otras geografías, era más común en el judaísmo polaco, de los *shtetls* de la época. En Alemania, en realidad, por esos años los judíos eran una proporción pequeña de la población y su apariencia y vestuario era muy similar a la de un alemán.

La representación de ellos incluía, por cierto, una nariz torcida, la mirada torva, “fealdad”, y cierta delgadez u obesidad que le hacían figuras poco ágiles, activas, carentes de fuerza, muchas veces con rasgos de ancianidad y decrepitud. Por otra parte, la mayor parte de las veces, el hombre judío se representa en actitudes sospechosas, sus miradas, posturas y gestos implican algo escondido o sospechoso. Se les muestra mendigando, explotando, expropiando y aprovechándose de las personas, de modo que es una suerte de monstruo que se las devora vivas, apropiándose de sus bienes, o una suerte de parásito que se apropia de sus trabajos y de su energía vital.

Entre los objetos que les acompañaban, era frecuente encontrar un maletín o bolsa de monedas de oro en las manos, donde acumula el fruto de la usura. También

símbolos relativos a la masonería, el comunismo o el capitalismo, marcas que intentan resaltar la supuesta malignidad encarnada.

En el desempeño de oficios, aparece en actitudes que también hacen dudar de la honestidad de su trabajo o se contraponen a su figura con otros elementos que indican alguna malignidad o motivos ocultos. Por ejemplo, se colocan cuervos –aves negras como el vestuario de los judíos *jaredim*—pero que también son aves tradicionalmente vistas como asociadas a la magia, al mal, a la brujería y lo maligno.

Otra forma de representación antisemita, es aquella donde el cuerpo del judío se muestra animalizado o convertido en algún tipo de monstruo donde el “judío, masón y comunista” y el “judío capitalista”, fueron igualmente repudiados. Aun cuando la historia muestra a capitalismo y comunismo como dos vertientes ideológicas radicalmente opuestas, la presencia de judíos en ambos lados se consideraba como parte de la evidencia de los esfuerzos de dominación mundial de los judíos y de su afán de someter a las otras razas enfermándolas con sus prácticas e ideologías. Esta mirada monstruosa y conspiradora acrecienta la “malignidad” *per se*, supuestamente impregnada ya desde su genética *racial*.

Sin embargo, esas no son las únicas facetas representadas. La sordidez moral también constituye un elemento de desprestigio, y en este marco, el hombre judío es representado como un seductor, que destruye la virtud de la mujer no judía, o la conduce por caminos que terminan llevándola a trabajar para él, un proxeneta que la explota y condena al ejercicio de la prostitución.

Incluso cuando la relación de una mujer aria con un hombre judío pudiera establecerse en un marco de mutuo consentimiento y hasta de matrimonio, para el nazismo resultaba un motivo de vergüenza, puesto que implicaba un acto de contaminación racial (*Rasseschänder*). Las leyes de Nuremberg habían prohibido este tipo de relaciones y en los momentos álgidos del nazismo las mujeres que se relacionaban con judíos u otras “razas inferiores” eran públicamente exhibidas y humilladas, a pesar de que siempre se consideraba que dada su condición la principal responsabilidad de la relación recaía en el hombre seductor.

Contraste: Los hombres arios.

En contraste, los hombres arios era presentados como hombres guapos, fuertes, productivos, seguros y protectores. A medida que la cultura nazi se instala, cada vez más aparecen representados también como hombres agresivos, aguerridos y sin compasión (que era considerada como signo de debilidad), disciplinados e inspirados antes que nada por el deber y la eficacia. Se ponía especial cuidado en destacar su fuerza y masculinidad, llegando a modificarse los uniformes de la élite de las SS y la milicia con el fin de darles más prestancia y altura a hombres que se consideraban no sólo como buenos soldados sino como buenos elementos para la reproducción de la raza.

b) Estereotipos Antisemitas Femeninos

En el caso de las mujeres judías, es importante destacar que se produce una importante diferencia en las representaciones de ellas, asociadas al factor etéreo. La juventud de las mujeres judías se ligaba a la seducción y la ligereza moral, en cambio, la adultez, a la fealdad y la explotación.

Las mujeres judías, por lo tanto, eran representadas como mujeres de grandes narices y feas, con un tono oscuro de piel y pelo negro. Ellas se mostraban como frívolas y abusadoras sobre las trabajadoras arias que explotaban como servicio doméstico o empleadas en el mundo comercial.

Por otra parte, la tradición artística judía y los nuevos medios colocaron en escena a varias artistas judías, algunas de las cuales llegaron a encarnar la sensualidad de la época. Así sucedió con Theda Bara, judía nacida en Estados Unidos, que en las primeras décadas del siglo XX, se constituyó en una de las más importantes heroínas de la incipiente cinematografía. Su belleza considerada por entonces exótica: grandes ojos y largo pelo negro, era considerada seductora. El tipo de mujer que ella representaba era repudiada por los nazis, que consideraban que era un tipo de mujer que alejaba a los hombres de sus familias y de sus deberes. Ese exotismo y sensualidad era también “valorado” como parte del mundo de la prostitución, y hechos como la existencia de una mafia de tráfico de mujeres polaco-argentina, llamada Zvi Migdal, entre 1860 y 1930, y cuyo auge fue precisamente en la década del veinte antes de ser escandalosamente expuesta, contribuyeron a que se construyera

también una imagen de “judíos proxenetas” y “judías prostitutas” que fue ampliamente utilizada por la propaganda antisemita.

Contraste: Las mujeres arias.

En este sentido, el contraste es fuerte con la visión idealizada que los nazis presentaban de las mujeres arias, las cuales eran representadas principalmente como madres y esposas devotas en el cumplimiento de su papel tradicional: rodeadas de muchos hijos, alimentando bebés, realizando tareas domésticas, o en actitudes que representaban el esfuerzo que hacían pensando en sus familias, incluso ejecutando otro tipo de trabajos —por ejemplo, labores en el campo— con el fin de apoyar a sus maridos que luchaban en el frente.

Demás está decir que las mujeres arias eran, también, bellas. Se presentan mayoritariamente como mujeres rubias, usando trenzas y con vestidos y pañuelos sobre el pelo. Su postura y actitud realzaban su talla: se ven saludables, altas, estilizadas y robustas a la vez, con mejillas rosadas, fuertes y fértiles. Todos los atributos valorados por el régimen. Una apariencia bastante campesina e idealizada, que en términos de vestuario no se correspondía con la moda de la época que predominaba en la ciudad.

Las mujeres arias no son representadas en actitudes indeseables: ni maquillándose ni fumando, ni con ropas provocativas ni en poses sensuales. La imagen de la madre nazi no es sexy. La sexualidad es sólo un instrumento de la reproducción y queda relegada a la intimidad del hogar. Su imagen idealizada, es también reforzada con imágenes que recuperaban las formas clásicas, de la época greco-romana, con formas proporcionadas e ideales. En el caso de las niñas y mujeres jóvenes, estas eran representadas frecuentemente haciendo deporte o en entornos naturales, destacando la conexión con la naturaleza y actividades apreciadas como el excursionismo o la gimnasia.

3.2. JUDAÍSMO EUROPEO: SIONISMO, CUERPO Y GÉNERO

Los judíos europeos no dejan de compartir elementos de la cultura donde residen. La emancipación judía, expandió la participación judía en el mundo gentil y con ello implicó un involucramiento importante con las nuevas tendencias culturales de la época: el desarrollo científico y sus nuevas disciplinas, los rápidos desarrollos tecnológicos, aumentando el contacto con otros grupos étnicos, nacionales y religiosos. Dentro de la comunidad se generan entonces importantes tensiones entre tradición y modernidad. Junto con importantes grupos tradicionalistas, sobre todo en Europa del Este, los judíos europeos se trasladan a las ciudades y se involucran plenamente a las claves y prácticas culturales propias de las primeras décadas del siglo XX. Compartían la fe en el progreso, el interés científico, el sentimiento nacionalista, y vivían una progresiva secularización. ¿Cómo se expresaba en ellos la preocupación por el cuerpo y cómo se concebía el género?

3.2.1. JUDAISMO ASHKENAZI, SIONISMO Y CULTURA IDISH.

Desde las Fuentes.

De acuerdo con *Bereshit* (Génesis), el ser humano fue creado desde la tierra y desde ese primer ser se extrajo un segundo, separando así la potencialidad femenina y masculina en dos seres independientes pero complementarios, hechos a semejanza de D-s, iguales pero separados: hombre y mujer¹⁹⁰. Ambos cuerpos, dentro del judaísmo místico resultaron de la materialización de la emanación divina, en forma de una suerte de costra que encierra el alma, que forma así en nuestros cuerpos¹⁹¹.

Tal como lo muestra el *Tanaj*, en la *Torá* las mujeres fueron activas en todas las áreas y papeles: no tenían espacios diferenciados, bailaban y comían con los hombres, construyeron el Tabernáculo, fueron juezas y profetisas. Sin embargo, bajo el influjo de la

¹⁹⁰ STEINZALTZ, Adin *The Essential Talmud* Basic Books, USA, 1976, Cap. 144

¹⁹¹ KRAMER, Guillermo *Anatomía del Alma* Buenos Aires, 2000

invasión helenística, su espacio de acción se ve disminuido cada vez más¹⁹², dejando a la mujer en una posición menoscabada en los espacios de liderazgo comunitario, educativo y ritual. De hecho, su presencia en la sinagoga no es obligatoria durante los rezos diarios: las mujeres están eximidas de toda obligación ritual que suponga horarios fijos. En consecuencia, tampoco se las cuenta en el *minián*, ni se acostumbra que lean la Torá en los servicios.

En el judaísmo, la religión se traduce en una ética práctica que establece pautas de conducta adecuadas para la vida social. En este contexto, se establece el cuidado de los cuerpos y el respeto de la vida humana. De hecho la única razón válida para incumplir con los mandatos de *Shabat* o de *Iom Kipur*, por ejemplo, –donde el descanso es obligatorio– son aquellas situaciones que suponen un riesgo para la existencia, bajo el principio de *Pikuaj Nefesh*: lo primero es proteger la vida. La religión no supone así un abandono del cuerpo y la salud.

La sexualidad, como parte de ese cuerpo, también es valorada. Las regulaciones contenidas en la Torá a este respecto, apuntan a evitar desviaciones y vicios, pero no a evitar el encuentro sexual, por supuesto, dentro del matrimonio. Está prohibido el incesto, se condena la homosexualidad y la violación y se considera indeseable y denigrante la prostitución. Los hombres tienen prohibido echar la semilla a tierra.

Con el paso del tiempo, las comunidades establecen normas de modestia que intentan establecer una valla que contribuya a evitar situaciones que puedan poner a hombres y mujeres en situaciones indebidas: las mujeres se educan en *jederim* diferentes, deben cubrirse el cuerpo de manera adecuada, no deben tocarse hombres y mujeres que no estén casados, las mujeres deben caminar detrás de los hombres y nunca deben estar solos un hombre y una mujer solteros. Las mujeres casadas se cubren el pelo delante de todos los hombres extraños y al salir de su casa.

Sin embargo, de las mujeres depende la *Taharat Ha Mishpajá* y la *kashrut* en el hogar. La alimentación es un tema muy sensible, y ellas deben preocuparse de que los

¹⁹² Una buena síntesis que muestra este cambio, entre la época de la Torá y la época Talmúdica: FRIEDMAN, Theodore “La Transformación del Rol de la Mujer: De la Biblia al Talmud” en: *Maj’ Shavot*, vol 31, n°3 Buenos Aires, Argentina, 1992, págs. 27 a 35. Disponible en: <http://majshavot.org/includes/uploads/articulos/1b58b-la-transformacion-del-rol-de-la-mujer.pdf>

cuerpos de los miembros de la familia resguarden su integridad espiritual sin comer alimentos prohibidos, ni realizar mezclas no autorizadas (sobre todo la de carne con leche).

La principal regulación sobre el cuerpo de las mujeres -aparte de las normas de modestia a las que ya hemos hecho mención- es aquella que regula la conducta durante la menstruación. Las normas de *Niddá* establecen que las mujeres deben abstenerse de contacto sexual con sus parejas en esos días, incluso deben dormir separados y evitar contacto que pueda incitar mayor intimidad en esos días. Una vez concluido el período de sangrado, se hizo tradición que ellas hicieran una inmersión en la *mikveh* de la comunidad. De este modo, ellas se encontraban en condiciones de reestablecer la vida marital. En cuanto a la intimidad sexual, se les reconoce a las mujeres el derecho a establecer si desean encontrarse sexualmente con el hombre, dentro del tiempo en que estos encuentros son permitidos¹⁹³; el marido no puede forzarlas. Además, en las discusiones rabínicas se establece que el hombre le debe dar placer a su esposa y no le está permitido pegarle o maltratarla en ningún sentido.

Al morir, el cuerpo se trata también con cuidado y dignidad. Las personas son lavadas cuidadosamente, antes de envolver su cuerpo en una mortaja blanca. El entierro se realiza lo antes posible, sin exhibición ni largos velorios.

Estas prácticas seguían vigentes en las comunidades tradicionales judías en la época de la Shoá. Aunque en la urbe moderna, especialmente en países como Alemania, entre la asimilación y la secularización habían perdido bastante observancia.

Sionismo: el nacionalismo judío.

La modernidad y la emancipación también abrieron la puerta para que emergiera el sionismo como un movimiento nacional judío. Inspirado por el liderazgo de Theodor Herzl, en su origen (sionismo clásico) este movimiento surgió animado por dos principios fundamentales: a) la unidad del pueblo judío, más allá de sus diferencias religiosas, culturales o políticas, como parte de una misma familia nacional b) la aspiración a establecer un territorio propio para los judíos, en que pudieran vivir sin las limitaciones y agresiones

¹⁹³ Está prohibido el encuentro sexual los días de la menstruación 5 + 7 días limpios.

que recurrentemente sufrían (hoy se refiere principalmente a la identificación de los judíos con el Estado de Israel)¹⁹⁴.

Su nacimiento está fuertemente marcado por el alza del antisemitismo contemporáneo, pero también por una toma de conciencia de los judíos de su comunidad cultural-nacional. El primer Congreso Mundial Sionista se celebró en Basilea en 1897, bajo la influencia del proceso Dreyfuss en Francia, que causó gran impacto en la población judía europea, aumentando el sentimiento de que era necesario encontrar una solución pronta a las opresiones y al prejuicio que sufrían.

La pobreza, la violencia física, el estrés psicológico y la política de masas de la época, así como la secularización y asimilación a las sociedades nacionales que preocupaba a los líderes religiosos, llevaron a pensar en la posibilidad del restablecimiento de su patria ancestral en la Tierra de Israel, rebautizada por los romanos como Palestina. Sobre todo en el Este, donde había una distinción étnica más pronunciada y las necesidades producidas por el crecimiento demográfico y la economía deteriorada, hicieron pensar que era una buena idea. A eso se suman las disposiciones tomadas por Rusia en medio de los *pogroms*, de restringir el acceso a la educación y prohibir que ellos realizaran actividades de producción agrícola. Las “Leyes de Mayo” promulgadas por el Ministro de Interior del Zar Alejandro III, redujeron aún más las zonas de residencia y las garantías a los judíos.

La propuesta de Herzl ganó adherentes en las masas judías que vivían sometidas a una fuerte opresión nacional y un proceso de descomposición del artesanado, así como una proletarización acelerada. También en grupos socialistas utópicos, que buscaban crear una nueva forma de organización social, a partir de los llamados *kibbutzim*.

Durante mucho tiempo el Sionismo permaneció como una corriente dinámica pero minoritaria en las comunidades judías, puesto que era combatido por los judíos ortodoxos, por los judíos marxistas y por los asimilacionistas. Un ejemplo de estos opositores al proyecto era el poderoso Bund, partido de izquierda judío y popular, defendía la opción de validarse como ciudadanos de pleno derecho y como minoría nacional dentro de los países

¹⁹⁴ SZPOLSKY, Sergio “El Movimiento Conservador y el Movimiento Sionista” en *Maj’ Shavot*, vol 31, n°3 Buenos Aires, Argentina, 1992, pág. 43 Disponible en: <http://majshavot.org/includes/uploads/articulos/34182-el-movimiento-sionista.pdf>

en que ya residían. Sin embargo, la idea contaba también con numerosos seguidores y a medida que avanzaba el antisemitismo, adquiría más fuerza. Así, se incrementaron las actividades de apoyo a la población que todavía entonces vivía en Palestina, así como la creación de organizaciones y proyectos para la compra de tierras y emigración de nueva población judía.

Mujer judía: Vida Cotidiana y Diferencias Regionales.

La experiencia judía es una historia de construcciones culturales que involucra permanencia y pertenencia a la identidad y comunidad judía, pero al mismo tiempo también diversidad: generada por siglos de deslocalización permanente, que generan “una voz en plural”, de religión diaspórica¹⁹⁵. Dicho esto, es importante tomar consciencia, tal como lo hemos visto, de que la experiencia de ser judío o judía, ha sido fuertemente marcada por la vivencia de un “ser generizado”: en la religión, en el lenguaje, en los movimientos juveniles, en la educación... Pero por otra parte, del hecho de que esta diferencia también se ligaba en un marco más amplio a dos mundos culturales judías de gran vitalidad: *ashkenaziés* y *sefaradíes*¹⁹⁶, a un proyecto nacional común -el sionismo-, y a la expresión que todo esto presentaba dentro del marco de especificidades propias del territorio en que se situaban las comunidades: no era igual ser judío o judía en Alemania, que en Polonia, en Rusia o en Grecia.

En primer lugar, hay una diferencia sustancial entre judíos occidentales y judíos orientales. Los primeros más urbanos y clase media, que los segundos: más rurales y populares, pobres. En occidente, una minoría más asimilada y secularizada; en el oriente, una minoría en relación con la población local, pero con la mayor concentración en el mundo de población judía, en la época y en términos religiosos, mucho más tradicional. Las dos esferas de influencia primordial, en todo caso, eran el mundo judío de habla alemana y el polaco, aunque se contaba con focos religiosos importantes en Lituania y un mundo comunista judío fuerte en suelo ruso.

¹⁹⁵ Esto se refleja muy bien en la literatura, tal como lo han destacado Rodrigo CÁNOVAS y Jorge SCHERMAN en *Voces judías en la Literatura Chilena*. Editorial Cuarto Propio, Santiago, 2010.

¹⁹⁶ En este trabajo nos hemos concentrado principalmente en la experiencia ashkenazí, debido a la distribución territorial de los orígenes de las personas cuyos testimonios estudiamos.

Sin embargo, tal como señala Marion Kaplan, quien se ha dedicado a estudiar la vida cotidiana judía en Alemania¹⁹⁷, no existe una sola historia incluso dentro de la propia Alemania, las vidas cotidianas variaban de región en región, por lo que haremos referencia a algunos de las principales diferencias que se han detectado -y sobre las que hay cierta coincidencia en los estudios- respecto de algunos aspectos claves de las vidas de las mujeres judías en los dos principales ámbitos culturales: Alemania y Polonia.

La educación era obligatoria para los niños desde épocas talmúdicas, y uno de los bienes más valorados dentro de las comunidades judías a nivel global; pero no era igual para hombres y mujeres, especialmente en las comunidades más tradicionales, pero no era igual para unos y otras.

Las mujeres judías alemanas, con una vida de clase media y una burguesía refinada, eran educadas en colegios de élite, o con institutrices en casa, a veces incluso estudiaban en internados. En el colegio, ellas recibían una fina educación que incluía varios idiomas, música y letras. Sus mejores amigas dentro del colegio, eran otra niñas o jovencitas judías. Su formación religiosa era precaria, y se encontraban mucho más cerca de la asimilación cultural. Las mujeres judías de Europa occidental, en general, por su “aburguesamiento”, tenían menos contacto con el mundo productivo o la educación superior, y se involucraban poco en política. En ese contexto, los hombres judíos alemanes, gozaban de mayores prerrogativas, en consideración a su condición de “hombre”. Sin embargo, el hecho de ser judíos les ubicaba en una posición masculina que no tenía los mismos privilegios que los hombres alemanes.

En consecuencia, hombres y mujeres alemanes, estaban mucho más asimilados culturalmente, y su principal idioma era el alemán. El idish hablado en esa zona era mucho más cercano lingüísticamente al alemán, y era usado más que nada en el espacio doméstico de las familias judías. Pero al mismo tiempo, sus redes sociales más importantes eran las de la propia comunidad judía, sintiendo una mayor distancia con la comunidad civil alemana que progresivamente los iba también rechazando de manera cada vez más agresiva.

¹⁹⁷ KAPLAN, Marion *Between Dignity and Despair Jewish Life Nazi Germany*. Oxford University Press, New York, 1998 ; KAPLAN, Marion *The Making of the Jewish Middle Class: Women, Family, and Identity in Imperial Germany* Oxford University Press, 1994

En cambio, en Europa del Este, a los niños se les enviaba a los *jederim* a aprender las letras básicas, hebreo, y los primeros cálculos. Las niñas, en cambio, eran alfabetizadas y aprendían rudimentos matemáticos, pero en relación con hebreo se les enseñaba lo esencial para rezar y bendecir. Luego, los jóvenes asistirían a las *Yeshivot* para completar sus estudios religiosos. La minoría más integrada, allí donde les era permitido, asistían también a las escuelas técnicas o universidades. Las jovencitas en cambio, pasada la instrucción básica no recibían otra educación religiosa. Desde que la educación pública las aceptó en sus escuelas y más tarde -por supuesto a una minoría- en las escuelas técnicas o universidades, ellas continuaron sus estudios en esos espacios no judíos, al tiempo que contribuían a sus familias en los negocios familiares, sobre todo en el comercio o en labores agrícolas. Cuando tenían estudios técnicos o superiores, muchas de ellas trabajaban también en otros oficios. Por tanto, si bien en las comunidades tradicionales judías del este las mujeres tenían a su cargo el hogar y los niños, ellas eran muy activas en contribuir al sustento económico de sus familias, registrándose en numerosos documentos su constante presencia en el mercado y su actividad financiera, así como en el servicio doméstico. En esta zona, la opresión de las mujeres tenía más que ver con las condiciones de ellas dentro de las propias comunidades, la discriminación antisemita, así como con la condición de pobreza de la mayoría de la población judía del este, lo que las exponía frecuentemente a ser víctimas de la trata de blancas, disfrazada de oferta migratoria.

Por consiguiente, los hombres aprendían muy bien el hebreo, arameo y hablaban *idish* en casa. Ergo, su dominio del idioma vernáculo gentil era menor, y casi siempre era acompañado de un marcado acento; en cambio, las mujeres, poseían poco dominio del hebreo, hablaban en lo cotidiano *idish* y podían comunicarse con mayor holgura en el idioma vernáculo, a veces en más de uno, productos de los cambios sociopolíticos de su lugar de residencia. Esto tuvo importantes consecuencias, sobre todo en las comunidades tradicionales de Europa del Este, que se evidencian en sus historias de vida y testimonios: a) que las mujeres tenían también amistades y redes sociales, que superaban los círculos de la comunidad judía, conocían muy bien el mundo de sus pares gentiles, por ejemplo, polacos, y eran, por tanto, “motores de aculturación”, que se involucraban de lleno en la vida secular, incluyendo la política, siendo al mismo tiempo, parte importante de la continuidad religiosa en su área

cultural, y b) que en el caso de los hombres, las trayectorias educacionales y su forma de vestir, remarcaban su “otredad”. Su larga instrucción religiosa y la vida cotidiana en idish marcaban su lengua vernácula con un acento peculiar. Su ropa característica hace posible distinguirlos fácilmente de entre la masa. Sus amigos eran principalmente judíos. En momentos críticos esta diferencia tuvo un costo significativo para ellos.

Por otro lado, si nos referimos a la experiencia de ser niños y adolescentes, en estos territorios y en esta época, también existen interesantes diferencias. Los niños alemanes vivían un mundo de menos contacto íntimo con los adultos, y el “deber” también les exigía una fuerte disciplina y control de las emociones. Los niños del Este vivían en condiciones precarias, muchas veces, pero disfrutaban de una vida familiar mucho más afectiva. La educación, como era bastante habitual en la época, podía ser también bastante autoritaria, y hasta violenta. Las condiciones de vida tan difíciles, dejaban a muchos niños huérfanos, los que transitaban por hogares de su familia extensa o refugios para huérfanos.

La Cultura Idish

La larga permanencia de judíos en Europa dio lugar a una rica expresión cultural local, y a un idioma propio: el *idish*¹⁹⁸, que contiene elementos del alemán, hebreo e idiomas eslavos, y se escribe en caracteres hebreos. Hablado por algo más de ocho millones de personas en su momento de mayor auge, la cultura idish adquirió gran vitalidad, volviéndose un idioma popular y sin fronteras, con variedades dialectales, hablado por judíos del occidente y del oriente.

El idish era el idioma en que se expresaba, por tanto, lo cotidiano para la judería europea *Ashkenazi*¹⁹⁹, y en particular para los judíos este-europeos que habitaban sobre todo en Polonia y la zona del Palio de Asentamiento²⁰⁰ (URSS), donde se concentraba en esos años la mayor cantidad de población judía del mundo. En 1939, la población polaca

¹⁹⁸ Literamente: judío. Ver referencias al idioma y sus matices regionales en: <http://www.jewish-languages.org/idish.html> Es interesante el hecho de que hoy en día haya una significativa presencia del idish en el inglés norteamericano.

¹⁹⁹ Norte, Centro y Este europeo. La comunidad judía del borde Mediterráneo en cambio Sefaradí.

²⁰⁰ Comprendía el 20% del territorio europeo del Imperio Ruso, incluyendo territorios que hoy comprenden parte de Polonia, Ucrania, Lituania, Bielorrusia y Moldova. Allí se había concentrado a la población judía desde 1791, dado que en la mayoría de las otras áreas del Imperio ellos tenían prohibido establecer residencia.

judía era la mayor concentración de judíos en el mundo, llegando a 3.500.000 de habitantes; 2/5 de ellos vivía en *Shtetl*²⁰¹, mientras que Varsovia se volvía el centro de la actividad cultural y política. La población era mayoritariamente pobre y vivían de oficios tradicionales artesanales (zapateros, sastres, joyeros, relojeros, peleteros) y actividades comerciales. La población del Palio, en cambio, había sufrido los embates de los *pogroms* en 1881-1883 y 1903-1906, siendo la principal fuente de emigración judía a comienzos del siglo XX. Es en esta época que llegaron muchos judíos a EEUU y Argentina, por ejemplo.

Por supuesto que, en estas condiciones, el idish se constituyó en un importante elemento creativo y expresivo para las comunidades judías, siendo muy productivo en literatura, canciones, teatro, cine, prensa y política se hizo en idish, incluyendo algunos trabajos que forman parte del acervo cultural judío y universal hasta hoy. La literatura idish es una de las más importantes muestras de esta riqueza cultural. Entre sus principales autores destacan Sholem Yankev Abramovitsch. También, I. L. Peretz y sobre todo Sholem Rabinovitch conocido popularmente como Scholem Aleijem, su pseudónimo, quien compuso muchos cuentos que retrataban con cariño y a la vez con ironía la cultura judía de los *Shtetl*. Tal vez uno de sus personajes más conocidos es Tevye el lechero, protagonista de varios sus más populares cuentos tales como “Si yo fuera Rotschild²⁰²”. A ellos se sumaría más tarde, el futuro premio Nobel de Literatura (1978) Isaac Bashevis Singer. Entre los temas recurrentes, aparecen la pobreza y la religiosidad (tan profunda e intelectual como popular y supersticiosa) que le caracterizaba. Así mismo, en las historias más urbanas se hace mención al influjo del sionismo, el socialismo, la migración²⁰³ y a las tensiones entre las generaciones que estos proyectos y los cambios propios del siglo XX estaban provocando.

La intimidad de la familia y la comunidad, sobre todo en el espacio del este europeo, se vivía en *idish*. La vida religiosa era dominada por el hebreo. Y esto tenía

²⁰¹ *Shtetl* = שטעטל = pueblitos judíos. Para más información ver el sitio web de YIVO, dedicado a su historia (en inglés) incluye videos y fotos con tomas de época <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Shtetl>

²⁰² Cuento conocido popularmente como “Si yo fuera rico” y que se convirtió en canción dentro del exitoso musical “El violinista en el tejado” que ya cumplió cincuenta años siendo presentado en Broadway (y que fuera llevado al cine en 1971, <https://www.youtube.com/watch?v=5i0v3W5CzX4>) En Chile fue publicado hace poco en español en la antología de cuentos del autor “El Violín y otros cuentos escogidos”, LOM, Santiago, 2013.

²⁰³ “Carta a Palestina” Versión de Adam Aston (1934) disponible en Youtube:

<https://www.youtube.com/watch?v=00JnX12uZGA&list=RDZgx49E0IiMk&index=5>

consecuencias en el momento de ponderar la relación de las mujeres judías en la vida religiosa, tal como lo señala Chava Weissler:

“Debido a que tan pocas mujeres recibieron algo más que los rudimentos de la educación judía, por muchos años, ellas han dejado un escaso legado literario propio, con el resultado de que la vida espiritual de las mujeres como grupo ha sido quizás el área más negada de la historia espiritual judías (...) Algunos de los críticos modernos del papel de las mujeres en la vida Judía han concluido que debido a estas exclusiones las mujeres no han tenido vidas religiosas de que hablar o que su religión era una pálida sombra de aquella de los hombres, que tenían acceso directo a los grandes clásicos de la tradición judía y a las esferas más importantes de la vida religiosa.²⁰⁴”

Sin embargo, las mujeres judías siempre estuvieron allí. Y su religiosidad se expresaba de otro modo, pero no era inexistente. Desde el siglo XVI se popularizaron progresivamente en *idish* libros devocionales, éticos y religiosos adaptados para un público menos formado en lengua religiosa, cuyos principales lectores fueron mujeres. Estos incluían cuentos de héroes judíos y rabinos jasídicos²⁰⁵. De hecho, este movimiento religioso le dio un notable impulso a la producción de literaria para hacer accesible la educación religiosa para ellas y estas publicaciones eran principalmente en *idish*. Dentro de estos libros, se publicaron compendios de rezos y textos religiosos, especialmente los llamados *Tserenene*, que sintetizaban las *parashot* semanales en homilías en *idish*, que aparecieron por primera vez en 1600 y se publicó en más de 300 ediciones²⁰⁶ desde entonces. Textos que marcaron la educación religiosa de muchas de ellas por muchos años.

Autores que han estudiado el fenómeno, como Horodezky (Besht, 1871-1957) destacaron el hecho de que la determinación del jasidismo de Besht le dio completa igualdad en la vida religiosa, emocional y mística a las mujeres²⁰⁷. Al cuestionar el excesivo intelectualismo, y promover un judaísmo místico, orgulloso, popular y alegre, posibilitó que las mujeres se sintieran partícipes de la comunidad religiosa, permitiéndoles expresarse en su lengua cotidiana y acercándoles la literatura religiosa también en *idish*. Incluso, promoviendo un tipo de liderazgo espiritual dentro de las mujeres, como grupo, a través de las llamadas

²⁰⁴ WEISSLER, Chava *Voices of the Matriarchs. Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women*. Beacon Press, Boston, 1998, pág. 4

²⁰⁵ Movimiento de renovación religiosa judía, que se desarrolla en esta zona de Europa a partir de la figura de Israel Ba' al Shem Tov, 1700-1760, y que se convirtió en un movimiento religioso de masas a comienzos del siglo XIX.

²⁰⁶ WEISSLER, Chava op cit pág. 6.

²⁰⁷ Citado por RAPOPPORT, Ada “Hasidism” en *Jewish Women Archive, Online Encyclopedia* en: <http://jwa.org/encyclopedia/article/hasidism>

Rebbetzin, una maestra, líder espiritual femenina. Y, en el plano familiar, estimuló un fuerte vínculo entre marido y mujer, como fuerzas que se equilibraban, fortaleciendo la familia y la participación de ambos en la comunidad.

En el hogar, también ellas expresaban su espiritualidad en *idish*. Los *thkines*, es decir los rezos y bendiciones que las mujeres judías pronunciaban en distintos momentos de su vida cotidiana, se recitaban en ese idioma, el que sin duda mejor unía su vida cotidiana, con el espacio propio de la vida judía. Tal como lo señala Weissler, “este tipo de literatura religiosa, revela una intensa vida religiosa y un mundo espiritual imaginado muy rico²⁰⁸”

En *idish* (occidental) está también escrito los primeros Diarios de una mujer judía que se conocen. Gluckel von Hameln (Hamburg, 1646 – Metz, 1724) escribió sus diarios al morir su marido, con el propósito de contar su historia a sus hijos, dando uno de los relatos más vívidos del gueto judío, pre emancipación, en lo que hoy conocemos como Alemania. Allí deja en evidencia su trabajo comercial, sus conocimientos financieros, y su preocupación por el bienestar de su familia, la precariedad y las amenazas del entorno y, por supuesto, la vida cotidiana. Un documento que ha sido valorado por reflejar un cambio cultural significativo en la vida de las comunidades judía de la época, pero que constituye el primer texto que registra las huellas de la subjetividad de una mujer judía, destacando su importante papel en el dominio de la vida doméstica y económica y dando cuenta de las texturas de su religiosidad, marcada por los *thkines* y con algunos evidentes conocimientos talmúdicos.

Por último, es interesante considerar la propuesta de Naomi Seidman²⁰⁹, que señala que en la realidad cultural judía *ashkenazí*, la relación lingüística entre hebreo e *idish* “refleja y refuerza el orden de género”. Por este motivo, la elección final de uno por sobre otro, al constituirse el Estado de Israel habría implicado un nuevo abandono del mundo cultural judío femenino.

El nacimiento de WIZO.

Dentro del movimiento sionista, las mujeres también decidieron contribuir al esfuerzo que significaba apoyar el establecimiento de nuevas comunidades judías en Palestina.

²⁰⁸ Ibid, pág. 7

²⁰⁹ SEIDMAN, Naomi *A Marriage Made in Heaven: The Sexual Politics of Hebrew and Idish*, Berkeley University of California Press, USA, 1997

Un grupo de ellas, lideradas por Rebeca Sieff, Vera Waizmann y Romana Goodman, crearon en 1918, el Comité Británico de Mujeres Sionistas. Las líderes de este Comité, viajaron ese mismo año a Palestina, y la realidad que encontraron allí, tanto de las comunidades judías que habían permanecido allí como de los nuevos poblados judíos, caló profundo en ellas. Decidieron entonces convocar a un encuentro en Londres, al año siguiente, donde plantearon su inquietud e invitaron a formar la *Federation of Zionist Women*, y que con los años fue conocida como WIZO (*Women International Zionist Organization*).²¹⁰

La naciente Federación se propuso trabajar en áreas que no eran atendidas entonces en la región: educación, economía doméstica, legislación, servicios sociales y de salud. En 1921, se presentó un primer plan de trabajo, que incluía el establecimiento de un centro de sala cuna, el establecimiento de una escuela agrícola para niñas y la provisión de equipo de cocina para una escuela de niñas de Haifa, así como la creación de un hogar para niñas inmigrantes. Como no era fácil enviar dinero para estos fines, se estableció un fondo de joyas que fueron canalizadas a través de Lady Samuel.

La organización de las mujeres sionistas fuera de Palestina motivó a aquellas que ya residían en Palestina, las que crearon las propias²¹¹.

Feminismo Judío.

En Alemania el movimiento feminista, fue obteniendo progresivos avances desde el siglo XIX: en el último tercio del siglo abriendo espacios de trabajo en el estado para las mujeres, primero como docentes y luego como funcionarias civiles; para conseguir, hacia 1900, el ingreso de las mujeres a la educación superior y los derechos políticos en 1918. Sin embargo, estos avances no terminaban por extinguir la misoginia presente en la cultura alemana: en ella “*la inequidad entre los sexos [era] tan inmutable como aquella entre las razas*”²¹²

²¹⁰ WIZO Timeline <http://www.wizo.org/who-we-are/our-history.html> La institución continúa existiendo hasta hoy, apoyando el trabajo social y educativo en Israel. En Chile, WIZO cumplió ya 90 años (fundada en 1925).

²¹¹ Asociación de Mujeres 1917; Liga de Mujeres por la Igualdad de Derechos en *Eretz Israel*, 1919; y la Organización de Mujeres Hebreas (*Histadrut Nashim Ivriot*) 1920.

²¹² BAER, Elizabeth, Myrna GOLDENBERG *Experience and Expression. Women*, Wayne State University Press, 2003, pág. xx.

Marion Kaplan señala que, las mujeres judías de clase media, gozaron de estos beneficios, puesto que

“fueron capaces de dirigir sus energías más allá del hogar y la familia, para convertirse en voluntarias de caridades judías, entrar a la educación superior, desarrollar una carrera y ser activas miembros de organizaciones de mujeres judías.²¹³”

pero nunca en las mismas condiciones: por una parte, el avance del antisemitismo dificultaba su participación en la sociedad alemana; por otra, la vida comunitaria judía seguía cerrando sus puertas a la participación de ellas en la toma de decisiones y la dirección de la *kehilá*²¹⁴.

En 1904 se creó la *Jüdischer Frauenbund* (JFB), liderada por Berta Pappenheim (1859-1936)²¹⁵, una organización que llegó a reunir al 20% de las mujeres judías sobre 30 años (unas 50.000 mujeres). Esta organización jugó un papel muy importante en la comunidad hasta 1938, en que la situación se hizo insostenible bajo el acoso nazi y el éxodo masivo de judíos de Alemania.

La Liga tenía un fuerte sentido de identidad judía, aunque se encontraba plenamente inserta en la cultura burguesa y liberal de la modernidad alemana. Tenía un programa feminista, cuya ocupación central fue dedicarse al mejoramiento de las condiciones de vida de las mujeres, la lucha por sus derechos y la promoción de ellas dentro de la propia comunidad judía. La organización tuvo una época de cooperación con el feminismo gentil, pero el avance del antisemitismo y la progresiva expulsión de los judíos de todo tipo de organizaciones civiles terminó por separarlos.

La Primera Rabina: Regina Jonas.

Una historia poco conocida, pero significativa, es la historia de la primera rabina ordenada en Alemania en el año 1935, Regina Jonas (Berlín, 1902-1944)²¹⁶.

Regina fue alumna del seminario *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, de Berlín, una institución donde las mujeres de ese entonces se formaban en

²¹³ KAPLAN, Marion “Sisterhood under Siege: Feminism and Antisemitism in Germany, 1904-1938” en: BRIEDENTHAL, R et al pág. 175.

²¹⁴ Kehilá= comunidad.

²¹⁵ Descendiente de Gluckl von Hamln. Feminista y judía devota.

²¹⁶ Jewish Women Archive “Regina Jonas” en: <http://jwa.org/people/jonas-regina>

estudios judaicos, pero sólo podían aspirar a un grado habilitante como profesora. Ella esperaba lograr algo distinto. Su tesis, al término del curso en 1930, fue una argumentación de por qué las mujeres podían ser rabinas: tomando el ejemplo de mujeres que en la Torá enseñaban y actuaban como juezas, Jonas argumentaba que aunque no era su obligación cumplir con *mitzvot* reguladas por horario -como los horarios de oración y estudio en la sinagoga-, las mujeres no estaban incapacitadas para hacerlo y podían optar a dedicarse a estas actividades. Su trabajo fue alabado, pero no se le permitió adquirir el rango de rabina.

Pero Jonas era perseverante, se dedicó a enseñar a niñas y a formarse en Talmud mientras buscaba la manera de lograr su objetivo. Finalmente, tras hacer numerosas gestiones, Jonas logró contar con el apoyo del rabino Max Dienemann, Director Ejecutivo del Consejo Liberal Judío (Corriente Reformista), y se ordenó rabina en 1935.

“Si confieso qué me motivó a mí, una mujer, a ser rabina, dos cosas vienen a mi mente. Mi creencia en el llamado de D-s y mi amor a los seres humanos. D-s plantó en nuestros corazones habilidades y una vocación sin preguntarnos el género. Por tanto, es deber del hombre y de la mujer, de igual manera, trabajar y crear de acuerdo con las habilidades que D-s nos ha dado.”²¹⁷

Desde entonces se dedicó al trabajo como tal en el Hospital Judío de Berlín y luego, en diversas comunidades liberales, mientras el nazismo avanzaba en Alemania, provocando el exilio y la desestructuración progresiva de la vida judía local. Regina Jonas murió en la *Shoa*. Fue primero deportada a Theresienstadt y luego a Auschwitz.

3.2.2. CUERPO Y ESTEREOTIPO JUDÍO. VISIÓN JUDÍA.

La vitalidad artística del mundo *ashkenazí*, sus artes plásticas, fotografía, literatura, teatro, *vaudeville*²¹⁸ y el cine dan cuenta de los principales estereotipos humanos judíos, desde la propia mirada judía: a veces crítica, irónica o cariñosa, o una mezcla de todo ello.

²¹⁷ JONAS, Regina en *C-V-Zeitung*, 23 de Junio de 1938. En: citada por KLAPHECK, Elisa “Regina Jonas” *Jewish Women Archive*, Encyclopedia online. <http://jwa.org/encyclopedia/article/jonas-regina>

²¹⁸ Música de Cabaret Judío polaco de entre guerras: <https://www.youtube.com/watch?v=nctBxqaB13A&list=RDZgx49E0iMk> ; <http://www.idishtheatersongs.com/>

El judío religioso.

El estereotipo clásico del judío europeo observante: un hombre de barba larga, con sombrero o kipá, vestido con un *kaftán* negro, también denominados como judíos “*frum*” en *idish*, era una imagen fácilmente reconocible en las ciudades y pueblos en que ellos vivían, desde que en época medieval se estableció el vestirse de color negro como un vestuario modesto, adecuado para un hombre piadoso. Al referirse a ellos se les retrata destacando este rasgo intelectual, lo que se traduce en un cuerpo adaptado a muchas horas de estudio encerrados en bibliotecas, curvado sobre los libros, es decir, como un hombre flaco, enjuto, incluso ligeramente curvado de espaldas, con un rostro pálido, muchas veces con lentes, y en general, en actitudes muy pasivas o de poca intensidad física.

El ideal del hombre judío estudioso había provisto de una forma de masculinidad característica, donde se valorizaba el estudio y la gentileza por sobre las artes de la guerra. El *Edelkayt* se encontraba enraizado en el *Talmud Babli*, y había adquirido fuerza sobre todo en Europa del Este, constituyéndose en parte de la identidad judía en resistencia, tensión, con la cultura europea gentil crecientemente militarista en que vivían. Era una forma no-masculina pero no des-sexualizada²¹⁹, “*la masculinidad [judía] es tan corporal como la femineidad en esta cultura patriarcal*”²²⁰, sólo que se oponía al ideal masculino que le rodeaba y en esto se constituía en un “otro”; es decir, tenía mucho que ver tanto con la necesidad de los hombres gentiles de diferenciarse de la masculinidad de este otro-judíos; como de la necesidad de los judíos de diferenciarse de ellos.

Por otro lado, es un tipo de masculinidad que, si bien es amable y gentil, no supone una transferencia de poder a las mujeres, sino una forma de poder masculino diferente, propia de un grupo subalterno, donde se producen diferentes formas de funcionamiento de las representaciones de los géneros y del cuerpo sexuado, y que en este caso resultaba en una forma resistente y crítica al entorno dominante en Europa, y que se encarnaba tanto en el judío religioso, estudioso el *Yeshiva-Bokhur* tanto como en el *Mentsh* secular²²¹.

²¹⁹ BOYARIN, Daniel “*Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and Jewish Masculinity*”. En: KRONDORFER, Björn *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader*. SCM Press, pág. 87

²²⁰ Ibid, pág. 88.

²²¹ Ibid, pág. 91.

Esta fórmula no había sido tan incómoda, sino hasta la emancipación y el contacto más intenso de los judíos con la modernidad.²²² Sólo con la conformación del ideal heterosexual, científicado, que establecía que las conductas no acordes con esas definiciones eran “anormales”, surge la necesidad de validarse claramente como hombres²²³.

Desde el siglo XVI, la imagen feminizada del judío religioso fue verbalizada constantemente por las corrientes antisemitistas, que destacaron esa ineptitud física, melancólica, pasiva, como debilidad e incapacidad para la guerra. Se llegó incluso a hablar de la femineidad del cuerpo del hombre judío, y de que sus limitaciones le hacían no sólo deficiente como hombre, sino que también un tipo de hombre especial que tenía su propio tipo de menstruación²²⁴. Abbé Gregoire denuncia el prejuicio de menstruación en su tratado “*Essai sur la regeneration physique, morale et politique des juifs*” de 1789, si bien él también reconoce en los judíos muchos rasgos afeminados²²⁵. El “judío afeminado” se vuelve un *tropo* y el principal blanco de la crítica antisemita en una Europa que valora el vigor y la fuerza de una masculinidad militarista.

Esta imagen negativa y afeminada impactó fuertemente la subjetividad modernizada de los propios judíos: expresándose en una suerte de auto-odio, sobre todo en hombres más aculturados, integrados a la sociedad alemana²²⁶. El pensamiento ilustrado judío (los *mashkilim*) se ocupó entonces de analizar las causas de esta “masculinidad frágil”. Una de las razones que se llegó a proponer que el problema era el matrimonio temprano, lo que no permitía a los hombres alcanzar un mayor desarrollo. Las esposas dominantes (¡!), supuestamente, restringirían el mundo privado del hombre y esto les restaría vigor²²⁷. Estaba en los ejes de la vida tradicional judía: poco saludable, no-natural, e incluso inmoral, el problema. En ella se promovía un orden de género inadecuado. Debía en cambio, cambiarse

²²² Ibid. pág. 90.

²²³ Ibid, pág. 90.

²²⁴ LERNER, Paul et al “Introduction. German Jews, Gender and History” en: BAADER, Benjamin, Paul LERNER y Sharon GILLERMAN, *Jewish Masculinities German Jews, Gender and History*. Indiana University Press, Bloomington, IN, USA, 2012, pág. 1

²²⁵ Citado por LERNER et al, pág. 1

²²⁶ Ibid pág. 2

²²⁷ Ibid pág. 3

ese estilo de vida por uno más cercano al alemán de la época, de clase media y con una mayor autoridad masculina²²⁸.

El judío muscular.

Pero en el mundo judío de comienzos del siglo XX había esperanzas, a los comienzos del siglo XX todo podía tener una solución “científica”. La *Körperkultur* alemana, impactaba también en los judíos. Y la aspiración por lograr cuerpos activos, tonificados, fuertes, ágiles, resistentes, era algo que podía lograrse metódicamente.

El mundo sionista recoge este desafío: se necesita un judío nuevo para poder formar una nación sana y fuerte, que resista a los embates de los *pogroms* y a los desafíos de habitar Palestina. Max Nordau (nacido Simjá Sudfeld, Imperio Austríaco, 1849-1923), fue médico y escritor y uno de los líderes sionistas de comienzos del siglo XX, que se preocupó de pensar acerca de este tema, haciendo propuestas que resultaron ser muy influyentes en su época. Para Nordau, era necesario revertir la *degeneración* (*Entartung*) de la Diáspora –un cuerpo mancillado, deformado por las malas condiciones de la vida urbana europea de la época: sobre pobladas y contaminadas, y la degeneración cultural y cambiarlas por la saludable vida de las granjas en Palestina.

Esta aspiración también se expresa en cambios sutiles pero relevantes en la gráfica judía. Artistas como Efraím Moses Lilien (Galicia, Polonia 1874-1925) reflejan este espíritu, cuando en sus gráficas religiosas cambia el cuerpo judío característico por cuerpos fuertes. Y en forma de llamado explícito en el comprometido discurso de Nordau: había que aspirar a un “Judaísmo Muscular²²⁹”, que incorporara una vida física más activa y un mayor contacto con la naturaleza²³⁰.

En este contexto, emerge la figura de Zishe Breitbart (1893-1925, polaco), joven judío de familia polaca de herreros, quien comenzó una impactante carrera en el teatro de variedades y en circos, como el *Eisenkönig* (Rey del Acero), para llegar a convertirse en uno de los ídolos más populares del momento. Un “Sansón de recta intención”, que no sólo hacía

²²⁸ Ibid pág. 3

²²⁹ Max Nordau habla del “judío muscular” en un discurso al Congreso Sionista de 1898.

²³⁰ LERNER, et al op cit, pág. Ver: Max NORDEAU, “Degeneración” (1892).

numerosas hazañas en los escenarios, sino que se dedicó a difundir el fisicoculturismo, siendo uno de los primeros en vender libros que difundían su método. A Breitbart le provocaba especial interés relacionarse con escritores e intelectuales, y era además, un conocido sionista, que promovía la autodefensa y la fuerza física, y no trepidaba en señalar que si hubiera más hombres como él, la persecución contra los judíos cesaría²³¹. Todo esto lo convirtió en una imagen potente para iluminar las aspiraciones de los judíos de su época.

La “*Idishe Mamme*”²³²”

Cuando se piensa en estereotipo de mujeres judías, dentro de los mismos judíos, no existe un referente más claro que el de la “madre judía”, caracterizada arquetípicamente como querendona, buena cocinera, sobreprotectora, sufrida, pero también tirana, manipuladora y posesiva, una imagen que ha llenado páginas literarias, el teatro, el cine.

En la época de que hablamos, la *idishe mamme* representaba claramente la imagen querida y a la vez abandonada de la vida judía del shtetl, que se perdía en la modernidad y en la diáspora. Tal como fue inmortalizada en la nostálgica composición de Yellen y Pollack “*Idishe Mamme*”²³³, donde se evoca la imagen de la madre, en mundo de pobreza y vida tradicional, recordada por un hijo que ha emigrado, y la añora a la distancia geográfica y cultural.

“Quisiera preguntarles, que me diga el que sabe
 Con qué posesión querida D-s nos bendijo a todos
 No puede ser comprada con dinero, se da sólo gratuitamente.
 Y cuando se pierde, cuántas lágrimas son derramadas.
 Nadie le obtiene por segunda vez, ningún llanto puede conseguirlo.
 Oy, quien la haya perdido sabe ya a qué me refiero.
 Coro:
 Una madre judía
 No puede ser mejor en esta tierra
 Una madre judía
 Cuán amargo cuando nos hace falta.
 Cuán dulce y brillante es el hogar, cuando la madre está allí
 Cuán triste y oscuro se vuelve, cuando D-s la llama al Olam Haba.

²³¹ Breitbart citado por GILLERMAN, Sharon “A Kinder Gentler Strongman. Siegmund Breitbart in Eastern Europe” en BAADER op cit, pág. 217.

²³² “Madre judía”

²³³ Se puede escuchar la canción en: <https://www.youtube.com/watch?v=msXoInq243c> 1925, Jack Yellen (letra y música) y Lew Pollack (música)

En agua, o a través del fuego,
Ella correrá por su hijo.
No abrazarla con amor es tal vez el mayor pecado.
Qué rico y afortunado es el que tiene tan bello regalo presentado por D-s como una anciana madre judía. ¡Mi madre judía!
Mi madre judía, la necesito más aún hoy.
Mi madre judía, quisiera besar sus cejas arrugadas
Añoro tomarla de las manos una vez más, como en tiempos pasados,
Y pedirle que me perdone por las cosas que hice y que le hicieron llorar
Cuán pocos placeres tuvo, nunca se preocupó de la moda,
Sus joyas y tesoros las encontró en la sonrisa de sus niños,
Oh yo sé que le debo lo que hoy soy,
A aquella querida anciana pequeña y gris,
mi maravillosa madre judía”

La Mujer en el Sionismo del Movimiento Kibbutzim.

Por último, haremos mención a la inserción de la mujer en el movimiento *kibbutzim*. Esto es muy importante de considerar, porque al momento de llegar los nazis al poder, el sionismo había encantado a mucha juventud judía, incluyendo a muchas jovencitas. El imaginario pionero, de jóvenes partiendo a Palestina a vivir en comunidades agrícolas, para volver a poblar el suelo ancestral, iba acompañado no sólo de un impulso nacional, sino de un utopismo socialista, que rescataba también el ideal de transformación de las relaciones entre los géneros que ya se había hecho presente en otras experiencias de socialismo utópico.

En el movimiento *kibbutzim*, hombres y mujeres debían trabajar colaborativamente, como iguales, en las labores productivas y de defensa de la comunidad, y esto implicaba también la repartición de las labores reproductivas de la vida cotidiana: hacer el aseo, cocinar, lavar, e incluso la crianza de los niños. Con tal fin, se establecieron comunidades donde las responsabilidades de cuidado e instrucción de los niños era compartida²³⁴, no sólo entre los padres, sino por todos los miembros del mismo. Esto se explicitaba incluso espacialmente: puesto que los niños que allí habitaban vivían todos juntos en una casa, lo cual implicaba turnos para su cuidado, organizarse para su alimentación y atención de salud, ya no desde el hogar de la familia nuclear.

La imagen predominante era la de hombres y mujeres jóvenes y bronceados por el sol, trabajando codo a codo en la tierra, con herramientas y armas, y cuerpos tonificados

²³⁴ Ver documental “*Children of the Sun*” (2007, 70 mins.) dirigido por Ran Tal.

por el consecuente esfuerzo. Por otra parte, las fotografías de proyectos de preparación de jóvenes para la aliyá, así como testimonios de sobrevivientes, dan cuenta de cómo se enfatizaba la preparación para esta vida agrícola, con un énfasis en formación manual y práctica, aunque no siempre estuviera clara su utilidad final.

Esto demuestra que, por un lado, el ideal sionista estaba enraizado no sólo en un espacio cultural religioso, sino que ante todo era tributario del marco cultural europeo en que se gesta: que valora el nacionalismo, el cuerpo, la vida natural y el campo, el esfuerzo físico y la juventud, como también de un ideal social utópico, muy influenciado por el socialismo europeo.

3.2.3. LA EUGENESIA EN LA POLÍTICA SOCIAL COMUNITARIA JUDÍA.

Tal como podemos percibir a partir de los estereotipos mencionados, los judíos de comienzos del siglo XX estaban viviendo una tensión muy importante entre su tradicionalismo y la vida moderna, y esta tensión había llegado a ser consciente, parte de las discusiones cotidianas de los sectores ilustrados de la judería *ashkenazí*. El lenguaje moderno se cuele en sus escritos, sus criterios y perspectivas. Cuando Max Nordeau escribe acerca del ideal de judío muscular, se hace parte de una cultura profesional -era médico- en un contexto cultural alemán, donde el cuerpo, la salud y la higiene tienen relevancia.

Por otro lado, no es extraño que desde la zona cultural germana emerjan estas voces judías buscando regular al pueblo judío: la historia judía alemana está, por un lado, llena de *diferencias* que interrogan e inducen a la actividad reflexiva, en el marco de la sofisticación cultural alemana, que permite el desarrollo de una judería particularmente prolífica, autoconsciente y que influye notablemente sobre sus pares europeos-orientales. El ideal del *Bildung* alemán: de la formación armoniosa de corazón e intelecto y el cuidado y cultivo del cuerpo marca el pensamiento judío de la época, aun cuando los propios alemanes rechazan a los judíos como parte del *Volkskörper*.

En este marco, la eugenesia, como política social que busca estimular el mejoramiento de la raza y disminuir los factores que causan su contaminación y

degeneramiento, también se expresa dentro del mundo judío, pero desde una perspectiva propia: hay allí, por una parte, un anhelo de reformar el cuerpo judío, de hacerlo físicamente apto, y por otra, una necesidad de hacerlo sin perder su condición judía, como parte de una visión y misión nacional (sionista), puesto que tal como lo señalan Baader et al, los judíos buscaban mantener su diferencia y resituar su modo de ser particular en un marco moderno dentro de la sociedad en que habitan. En el caso de Alemania, negociando para ser a la vez “totalmente alemán y profunda y distintivamente judíos²³⁵”

Los problemas sociales del mundo de postguerra y la modernidad que preocuparon a la población alemana en general –incluyendo a los nazis-- también se manifestaron en la política social judía: los efectos de la producción industrializada, el auge de la urbanización y sus consecuencias sociales, la nuclearización de las familias, la reducción de la natalidad, la cesantía, el abandono de las tradiciones y la adopción de las nuevas costumbres “modernas”, la salida de la mujer del hogar, con los progresivos cambios en los patrones de cuidado y alimentación familiares. Todos ellos amenazaban tanto la salud individual y social de las comunidades judías como también su continuidad, en un ambiente social general cada vez más hostil.

La población judía alemana, pequeña en comparación a sus pares del Este, debía hacerse cargo, al mismo tiempo, de una continua migración de población judía del Este, que ante la pobreza y el aumento de los *pogroms* en esa zona, había llegado en un número significativo a vivir a Alemania, llegando a comprender el 19% de la población judía alemana. Estos inmigrantes tendían a concentrarse en las grandes ciudades (10 ciudades alemanas concentraban la mayor parte de la población alemana) y tuvieron un papel muy importante en la mantención de las tasas de natalidad.

La actitud hacia los *Ostjuden* era ambivalente, por un lado, se trataba de enfrentar su pobreza, y por otro, se les ofrecía ayuda para buscar un futuro en otro destino. Esta ambivalencia colocó a esta población en situación de usuario del bienestar, de un modo tan

²³⁵ BAADER et al op cit, pág. 8

visible que fue un fácil blanco para los ataques antisemitas, lo que motivó aún más la concentración de las organizaciones de ayuda comunitaria en este tipo de población.

Sidonie (Siddy) Wronsky (1883-1947) fue una de las fundadoras del trabajo social en Alemania, gestora de una línea de trabajo profesional de gran impacto para el desarrollo posterior de esa nueva profesión, y líder en el proyecto de reformar al cuerpo judío. Imbuida en las ideas propias de su entorno, ella advirtió en 1929 del peligro de exterminio de la judería alemana, pero no en las manos del nazismo (lo que aún no se vislumbraba), sino de los daños causados a su cuerpo social por la asimilación y la modernización dadas las condiciones insalubres en que se vivía en la postguerra, tanto en lo social, lo político, como lo económico²³⁶.

“Dentro del gran marco del debate público acerca de los roles de género, la reproducción, el trabajo, y la familia, los reformistas sociales judíos colocaron los cuerpos de los judíos biológica y económicamente improductivos --que estaban al margen de la sociedad judía-- en el centro mismo del proyecto de rejuvenecimiento de la judería alemana.²³⁷”

La biologización a la que se tendía en la época, producía una forma de mirar que explicaba los problemas sociales también en forma biológica. Las personas, las comunidades y las sociedades eran cuerpos vivos. Se “enfermaban”, pero podían ser “regeneradas” y sanar. Las conductas también eran patologizadas, de modo tal que se consideraba que se debía efectuar un “tratamiento” para lograr su recuperación. Estas patologías eran tanto físicas como morales. Así pues, a los reformistas les interesaban las patologías que podían afectar salud y la reproducción, afectando en algunos casos físicamente a la descendencia; pero también las enfermedades sociales, el “individualismo” y la “degeneración moral”, que también podían terminar corrompiendo el alma de las nuevas generaciones.

En este marco, la forma de concebir la comunidad judía también cambió, y la forma incluso de hacer referencia a ella también. Tanto los judíos sionistas como los liberales y religiosos estructuraron *“nuevas visiones del cuerpo social judío, que estaban impulsados*

²³⁶ GILLERMAN, Sharon German into Jews. Remaking the Jewish Social Body in the Weimar Republic. Stanford University Press, Stanford, CA, USA, 2009, pág. 1.

²³⁷ Ibid pág. 2.

*tanto por un pesimismo cultural, como por un optimismo utópico*²³⁸” La salud del cuerpo individual estaba también conectada a aquella de la comunidad judía en su totalidad. Más allá de las diferencias ideológicas y religiosas, existía una consciencia de ser parte de un todo y una voluntad de conducir un destino común²³⁹. Los reformistas sociales buscaron intervenir la comunidad toda, para su mejoramiento, reforzando la identidad judía de la población judeo-alemana, y de modo similar a lo que sucedía en el espacio alemán: interviniendo el espacio familiar, la salud y las prácticas reproductivas. Una tendencia que, de forma no necesariamente deseada, terminó por acentuar las diferenciaciones entre las comunidades judías y no judías, contribuyendo a demarcar los límites sociales entre alemanes y judíos, como comunidades.

La Juventud en la Política Social Comunitaria.

La vida comunitaria judía de esos años también se orienta hacia lograr estas metas rejuvenecedoras, haciéndose cargo de la propia juventud, y particularmente de aquella que se encontraba en condiciones de vulnerabilidad. Para ello, opta por institucionalizar a los jóvenes para hacer de ellos miembros productivos y socialmente integrados a su comunidad, animados por los valores y normas de la clase media.

En paralelo, surgieron también proyectos que se hicieron cargo de estos jóvenes promoviendo una socialización nacionalista y opuesta al modelo burgués, buscando convertirlos en los futuros cuadros de la nación judía. Estos proyectos principalmente inspirados por los movimientos juveniles y el comunitarismo, intentaron socializar a estos jóvenes incluso fuera de sus familias y en el servicio de la comunidad judía²⁴⁰.

Las Macabeadas.

Una de las maneras de sanear el cuerpo social judía en general, introducir disciplina y fortaleza, era el deporte y la vida al aire libre. Tal como sucedía en la población alemana en general, en esta época se popularizó la gimnasia y la cultura física al interior de las comunidades; y ante la difícil acogida de sus miembros en otras instituciones, se produjo una

²³⁸ Ibid, pág. 7

²³⁹ Ibid, pág. 4

²⁴⁰ GILLERMAN, S op cit, pág. 16

significativa creación de instituciones propias para estos fines. Tendencia que fue reforzada más tarde por la creciente expulsión de atletas desde los centros deportivos alemanes, ante el avance del antisemitismo nazi.

El *Muskeljudentum* que promoviera Nordeau, podía lograrse a través de la disciplina y fortalecimiento físico que el deporte ofrecía. En este contexto es que surgen los primeros Clubes Deportivos judíos, donde destaca el Club Bar Kochba, en Berlín (1898). El éxito de la iniciativa sirvió para la emergencia de varios nuevos proyectos, en el este de Europa, especialmente en Galicia, parte del Imperio Austro-Húngaro y Bulgaria. Lvov y Cracovia fueron los primeros en fundar federaciones deportivas judías. Luego les seguirían Bohemia, Moravia, Rusia.

EL 12vo Congreso Sionista de 1921 buscó reorganizar el deporte judío, después de la situación creada por la Primera Guerra Mundial. Allí emergió la Unión Maccabi, liderada por Heinrich Kuhn de Berlín. Hasta estallido de la Segunda Guerra Mundial, la Unión contaba con miembros de Rumania, Hungría, los Estados Bálticos, Checoslovaquia, Polonia, Bulgaria y Yugoslavia. La rama más poderosa era la polaca, con 30.000 atletas en 250 clubs. En 1937 ya Maccabi contaba con 200.000 miembros distribuidos en 27 países.

La ideología del movimiento reunía a la perfección los ideales que inspiraban a Nordeau: junto con el fortalecimiento del cuerpo, animaban a los jóvenes a irse a Palestina y crear allá comunidades. El espíritu de Maccabi era también competitivo, por lo cual sus atletas se hacen presentes en las competencias deportivas, logrando importantes éxitos.

La Unión Macabea, a comienzos de la década del '20, buscó participar como tal de los Juegos Olímpicos, como una suerte de agrupación nacional, independiente del país de origen de sus deportistas. La respuesta fue negativa, y esto llevó a imaginar otro espacio de encuentro, esta vez sólo entre judíos, y centrado en Palestina. Surgió así la idea de hacer las Macabeadas, como un espacio de convivencia y competencia amistosa entre judíos, pero también de celebración del cuerpo nacional judío, ambas cosas muy relevantes en un contexto de cada vez mayor acoso. En este sentido, podemos pensar que los Juegos Macabeos surgen también para confrontar lúdica y simbólicamente la idea del cuerpo judío como enfermo y no

apto. La primera macabeada se realizó en Tel Aviv, en 1932, con 390 participantes de 19 países. Y se repitió en 1935. Además, entre ambas, se organizaron los Juegos Macabeos de invierno, en 1933, los que se realizaron en Zakopane, Polonia.

Es interesante destacar que entre los deportistas más destacados de la época hubo varias mujeres. Mujeres que establecieron records mundiales, participaron en innumerables competencias y que, en general, representaban al mismo tiempo la cultura física de su época tanto como la nueva mujer: activa, con muchos más grados de independencia.

No era fácil para ellas participar de estas competencias. En primer lugar, no era común ver a una mujer –a cualquier mujer--- haciendo deporte. De hecho, muchas de estas atletas participaron en competencias nacionales, antes que en una Olimpiada, donde se les permitió participar a contar de 1900 y sólo en algunas disciplinas (tenis, navegación, croquet, equitación y golf). La progresiva inclusión de la mujer en las Olimpiadas llevó no sólo a un mayor número de atletas sino también implicó la creación de nuevos deportes, que se consideraban versiones de otros deportes más adecuadas para ellas (como por ejemplo, el softball²⁴¹).

También era importante el tema del cuerpo, ya que siendo las mujeres pensadas primero que nada como madre, preocupaba a las autoridades que ellas pudieran tener problemas para concebir si hacían deporte, de un modo tan exigente e intenso como el que implicaba ser una atleta. Por otro lado, dentro de las comunidades judías, si en términos de vestimenta deportiva ya ver una mujer judía en pantalón era transgresor, más aún podía serlo si usaba pantalón corto o traje de baño. En los sectores más secularizados y modernizados esto no resultaba más problemático que para cualquier otra mujer. Pero en los sectores más tradicionales, contradecía totalmente los criterios de modestia.

Aun así, es notable la cantidad de mujeres judías muy destacadas en deportes, en la época. Entre ellas podemos nombrar a Maryla Freiwald, la atleta polaca más importante de su época y Lili Henoch²⁴², la atleta alemana más destacada con varios records mundiales y

²⁴¹ Es interesante ver cómo se van incorporando las mujeres a las Olimpiadas, una síntesis de este proceso se encuentra en la página del International Olympic Committee (IOC), “Women in Olympic Movement” http://www.olympic.org/Documents/Reference_documents/Factsheets/Women_in_Olympic_Movement.pdf

²⁴² Ver BAHRO, Berno “Lilli Henoch and Martha Jacob – Two Jewish Athletes in Germany Before and After 1933” en: Sport in History, vol. 30 issue 2, 2010, pages 267-287 DOI: 10.1080/17460263.2010.481210

triumfos en competencias²⁴³; además de otras destacadas deportistas, tales como Helen Mayer, Martha Jacob, Gretel Bergmann, y Nelly Neppach²⁴⁴.

En 1936, la Alemania Nazi organiza las Olimpiadas, y aun cuando los deportistas judíos habían sido forzados a dejar los clubes y equipos deportivos nacionales, el gobierno nazi –evidenciando la flexibilidad de que ya hemos hablado-- decide mandar señales adecuadas a la comunidad internacional y asegura que no limitará la participación de atletas judíos en las Olimpiadas. En realidad esto es, nuevamente, una verdad a medias. En las Olimpiadas participan: Helene Mayer (hija de padre judío y madre alemana: de acuerdo con la ley judía: no judía; para los alemanes una *mischlinge*) y Gretel Bergmann, quien en todo caso fue chantajeada con amenazas de atacar a su familia, sino regresaba de Inglaterra, para asistir a los juegos. Lily Henoch no fue aceptada en las Olimpiadas.

El evento fue aprovechado por la propaganda nazi para ensalzar la raza aria y el vigor de sus cuerpos y de paso mostrar una Alemania recompuesta y disciplinada. Leny Riefensthal, la destacada cineasta alemana, se hizo cargo del registro visual del evento. Su obra final “Olympia” (*Teil I : Fest der Völker* (Festival de las Naciones) y *Teil II : Fest der Schönheit* (Festival de la belleza), 1938, 226 ¡! minutos) ha sido destacada por su magnífica técnica, vanguardista para la época, y muy criticada en cuando a su propósito político. Riefensthal resalta en ella los cuerpos atléticos, sobre todo los de los atletas arios, como si fueran dioses: volando, mirados hacia lo alto, idealizados²⁴⁵ y marcó fuertemente el imaginario alemán de la época. Junto con “El triunfo de la Voluntad” (1934) -que muestra el Congreso del Partido Nacional Socialista de 1934 en Nuremberg- constituye una de las piezas esenciales para comprender el imaginario de la propaganda nazi.

Víctor Klemperer escribió en su diario varias reflexiones en torno de las Olimpiadas, entre ellas:

“Las Olimpiadas, que ya están terminando, son doblemente repugnantes para mí. (1) como una absurda sobre estimación del deporte; el honor de una nación depende de

²⁴³ Murió en la Shoá, a los 43 años. Ver ficha en anexos.

²⁴⁴ Ver: “Non Aryan Athletes” en: More than just Games. Canada and the 1936 Olympics http://vhec.org/1936_olympics/the_1936_games/non_aryan_athletes

²⁴⁵ Más tarde se ha dado cuenta de que algunas de las fotografías utilizadas se hicieron en estudio, en largas sesiones de trabajo

que un ciudadano pueda saltar cuatro pulgadas más alto que el resto. En cualquier caso, un negro de Estados Unidos saltó más alto que todos, y una judía Helene Mayer, ganó la medalla de plata en esgrima, para Alemania (no sé qué es más vergonzoso, si su participación como alemana del Tercer Reich, o el hecho de que su logro sea reclamado por el Tercer Reich²⁴⁶

Los Movimientos Juveniles Judíos.

A fines del siglo XIX, diversos factores contribuyeron a que se produjera una diferenciación mayor entre niños y adolescentes y adultos. Entre los factores que contribuyeron a esto, se cuentan: la mayor matrícula y duración de la escolaridad, el consecuente retardo del ingreso de los jóvenes al mundo laboral, la también relacionada postergación del matrimonio, así como también el progresivo empoderamiento de los jóvenes para separarse de marco religioso tradicional y su *Weltenschaung*²⁴⁷, para adherir a la propuesta más laica del proyecto nacional; y por último el desarrollo de la pedagogía y la psicología (del desarrollo).

El encuentro de estos factores relacionados directamente con la experiencia de ser joven, con las potentes ideologías de comienzo de siglo (liberalismo, nacionalismo, socialismo y sionismo) y las visiones sobre el cuerpo, estimula la creación de una nueva forma de sociabilidad juvenil judía: los movimientos juveniles judíos. Si bien podemos encontrar ya a fines del siglo XIX algunos movimientos juveniles judíos precursores, es el siglo XX el que ve florecer a estas nuevas organizaciones, a partir de dos ramas centrales: el movimiento sionista y el bundismo.

Antes de describir con mayor detalle estos movimientos, quisiera introducir como elemento de época, que en estos años es cuando también se desarrolla en el mundo cristiano el movimiento de los Boy Scouts, que tuvo su lanzamiento en la propuesta de Lord Baden Powell de 1907. Este movimiento buscaba estimular el desarrollo de los jóvenes en las dimensiones no sólo físicas sino espiritual y mental, poniéndolos en contacto con la naturaleza, predisponiéndoles al servicio comunitario y a la enseñanza práctica de valores. El movimiento scout buscaba formar buenos ciudadanos, y estimulaba la generación de liderazgos y la

²⁴⁶ KLEMPERER, Victor *I Will Bear Witness: A Diary of the Nazi Years, vol. 1 - 1933-1941*, Modern Library Paperback, New York, USA, 2001 pág.

²⁴⁷ *Weltenschaung*= visión de mundo.

organización en un sistema jerárquico similar al militar. Y es precisamente este, el militarismo, el otro elemento clave contextual para comprender la historia de las primeras décadas del siglo XX. Antes de cualquier acción agresiva que hiciera detonar la guerra, hay una instalación progresiva en las sociedades europeas de una forma de pensarse y pensar la relación con otros que incentiva la valoración de la fuerza y de la organización al estilo militar. Por supuesto influye el nacionalismo y la cultura corporal de la que hemos hecho mención. Pero también la experiencia que estos pueblos, sobre todo los occidentales, tienen en contacto con otros pueblos como parte del imperialismo y la tensión competitiva entre las potencias que se había producido en ese marco²⁴⁸.

En este contexto, los movimientos juveniles comparten muchas características de sus similares europeos, y si bien los primeros están mucho menos articulados, pronto adquieren una formación jerárquica clara, realizan campamentos y preparan a los jóvenes para enfrentar la creciente hostilidad de su entorno.

A fines del XIX y la primera década del XX, los movimientos juveniles son escasos y desperdigados, pero en la década del 1920 -en un mundo de postguerra muy activo y al mismo tiempo amenazante, se produce un notorio crecimiento de ellos. Dentro del Bund aparece primero en Rusia *Der Kleyner Bund* (1901) --muy poco consistente aún--. En el Imperio Austro-Húngaro y Rusia, se crean *Ha-Teḥiyah* y *Tse'ire Tsiyon* en 1911, movimientos juveniles sionista y mayoritariamente socialistas, que progresivamente fueron siendo influidos por el scoutismo, para llegar a dar forma en 1915 a *Ha' Shomer Ha' Tzair* (los Guardianes del Futuro)²⁴⁹, el movimiento judío de izquierda de más larga trayectoria.

La emergencia de este movimiento fue muy importante. Y se afirma que no es una coincidencia que surgiera en Polonia, en la zona conocida como Galicia:

“el lugar de encuentro de la cultura alemana y polaca. Los primeros miembros de Ha' Shomer Ha' Tzair estaban muy cerca de la cultura alemana desde la época en que muchos de ellos huyeron hacia Austria en la I Guerra Mundial. Allí ellos absorbieron las ideas del Movimiento *Wandervogel*, cuya filosofía llamaba a una cultura juvenil independiente que rechazara los valores burgueses de la vieja generación y

²⁴⁸ Ver: TIGNOR, Robert, Jeremy ADELMAN, et al *Worlds Together, Worlds Apart A History of the World from the Mongol Empire to the Present*, Vol.2, 3rd edition, New York, USA, 2011. Por otro lado, el impacto de esta cultura es fuerte y se irradia más allá de Europa, incluso en Chile se puede ver en los años '30 a las muchos jóvenes desfilando con una suerte de uniforme militar, y se organizan milicias asociadas a distintos grupos políticos.

²⁴⁹ Grupo que celebró ya cien años en 2015 y que tiene presencia en Chile hasta hoy.

descubriera un mundo nuevo a través de pequeños grupos de jóvenes que excursionaban, cantaban, practicaban deportes, y hablaban de la vida juntos, bajo la supervisión y guía de consejeros carismáticos (...) De Baden Powell, el movimiento judío tomó la idea de disciplina y estructura cuasi-militarizada que pretendía inculcar valores tales como la obediencia, el auto-sacrificio y la solidaridad grupal.²⁵⁰”

En el ámbito juvenil los grupos mostraban una diversidad ideológica incluso dentro del sionismo: a la izquierda el socialista *Yungt* (ligado a *Po'ale Tsiyon*), *He'Haluts*, *Gordonia* y *Betar* mucho más centrados en el sionismo mismo, *Tseirey Agudas Yisroel*, ligado a un sionismo ortodoxo, en el costado opuesto.

A estos movimientos se sumaban otros con orientaciones que no se asociaban al sionismo: a) unos con un compromiso más cultural como el *Tsukunft* y el *Bin*, b) Comunistas, c) Asimilacionistas (es decir, que buscaban fortalecer la integración de los judíos al país en que residían). Hubo además dos grupos de estudiantes: *Żagiew* (Antorcha) y *Zjednoczenie* (Unidad).

Entre los elementos que diferenciaban a estos movimientos estaba no sólo el sionismo, sino la cercanía con un partido político (como era el caso de *Yungt*, *Tsukunft*, Comunistas, *Gordonia* y *He'Haluts*) o su distancia con ellos y relativa autonomía (como *Betar*, *Bin* y *Ha' Shomer Ha'Tzair* en sus comienzos) Otras diferencias tenían que ver con su propuesta educativa, la inclusión de jóvenes estudiantes o trabajadores o ambos, ser un grupo de masas (aceptando muchos miembros) o uno de pequeña vanguardia (con entrada selectiva). Aparte de estos, se constituyeron dos grupos juveniles de orientación religiosa: *Ha-Shomer ha-Dati*, más popular (más enraizado en el Este y la zona del Congreso Polaco), y *Bene Akiva*, más elitista y ligado a Galicia del Este y Łódz.

La mayor parte de estos movimientos tenía actividades separadas para hombres y mujeres. Las edades fluctuaban por lo general entre 9 y 18 años, y activaban en dos o tres niveles, de acuerdo con rangos etéreos preestablecidos.

²⁵⁰ YIVO “The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe.” En: http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Youth_Movements

La Mujer como Foco de la Política Social Comunitaria.

La mirada biologicista y la centralidad de la reproducción, colocaron a las mujeres como principal foco de patologización e intervención. Ellas eran el centro del proyecto de postguerra, en las décadas del veinte y treinta, tanto para rehacer la nación alemana como las comunidades judías, puesto que tenía un papel central en la familia, la unidad social mínima de donde emanaba el bienestar social. La comunidad judía alemana había sufrido una sostenida caída de su natalidad, especialmente desde las dos últimas décadas antes de la República, llegando a ser significativamente más baja que la población alemana gentil.

“Durante el climax del período de la crisis del 1930-1931 la tasa de natalidad judía se desplomaba a un 7.2 por cada mil, versus 16.2 en la población general²⁵¹”

La necesidad de promover la natalidad y el papel central de la mujer en la reproducción motivaba esa focalización preferencial. La dificultad principal era que la concentración en torno a la natalidad implicaba ir a contrapelo de lo que eran los valores y pautas de conducta de la Nueva Mujer. Por consiguiente, las fuerzas comunitarias se entregaron al llamado a alzar la tasa de nacimientos, y a diseñar políticas sociales que apuntaran a fortalecer a las mujeres en su papel de madre²⁵².

“Si Weimar era la representación más clara de la creencia moderna de que la aproximación científica podría ofrecer soluciones para los problemas sociales, incluso los más intratables, entonces la evaluación racional de las funciones sociales y reproductivas de las madres necesariamente confería a “las madres de la nación” un papel central en la reconstrucción de la sociedad alemana y judía²⁵³”

Por consiguiente, el cuerpo –y específicamente el cuerpo de las mujeres-- se volvió el foco principal de intervención y reforma. La sobrevivencia del pueblo judío, antes centrado en la Fe, se había desplazado a sus cuerpos, estableciendo toda una ingeniería social y consecuentemente nuevas pautas de control social, y en ese espacio de acción profesional, ambas comunidades –la alemana y la judía— se encontraron de pronto trabajando por un

²⁵¹ Ibid, pág. 23

²⁵² Para profundizar: GROSSMAN, Atina *Reforming Sex*. Op cit. BRIDENTHAL et al *When Biology became Destiny*. Op cit.

²⁵³ GiLLERMAN, S op cit, pág. 13

objetivo similar en un mismo espacio social, pero con una finalidad que no necesariamente implicaba la mejor integración de unos con otros.

La política social judía se hizo a través de políticas comunitarias implementadas por instituciones de salud, de ayuda socioeconómica y educacionales. Sin embargo, también intervinieron las organizaciones sociales judías feministas con sus contribuyeron a este trabajo, aunque no necesariamente alineadas con las visiones más conservadoras. Así lo demostró el trabajo realizado por la *Jüdischer Frauenbund*, que lideraba Bertha Pappenheim. Ellas escogieron trabajar con mujeres que se encontraban en una situación precaria, especialmente para prevenir la trata de blancas de las mujeres vulnerables del este, que eran traídas por medio de engaños o a la fuerza para trabajar en la prostitución.

“la JFB estableció puestos en estaciones de trenes y puertos para mujeres que viajaban solas, les ofrecían comida, alojamiento, ayuda financiera e información a viajeras jóvenes o necesitadas, y organizaban recreación para las jóvenes en Alemania, para “mantenerlas fuera de las calles” e inculcarles el sentido de la comunidad judía. Como parte de su “programa preventivo”, apoyaban instituciones vocacionales y educativas para niñas judías en Europa del Este, enviaban maestras y enfermeras... publicaron panfletos y alertas acerca de los peligros de la trata de blancas. Y cooperó con organizaciones nacionales e internacionales para suprimir el tráfico y fundó el primer hogar para niñas judías delincuentes, madres solteras y niños ilegítimos en Alemania.²⁵⁴”

Un programa bastante radical para la época y de difícil convocatoria, incluso dentro de la propia comunidad judía, sobre todo en relación con el apoyo a las madres solteras y las prostitutas. Pappenheim reaccionó a la indiferencia y desdén acusando de complicidad a quien no se comprometía con esta ayuda, puesto que la pobreza y la discriminación eran las causantes de tales situaciones.

3.3. Género y Shoá: Etapas y Antecedentes Históricos.

Las historiadoras que se han dedicado a indagar acerca del género en la Shoá, han señalado para cada etapa algunas características claves que deben ser tomadas en cuenta al estudiar los testimonios.

²⁵⁴ KAPLAN, Marion “Sisterhood...” op cit pág. 179.

El primero de ellos son los tiempos en que se desarrollan los hechos. Hasta 1933, los judíos vivieron relativamente tranquilos en Alemania. Muchos hombres judíos pelearon en la I Guerra Mundial, como soldados alemanes, y regresaron con honores. Se sentían plenamente incorporados. En la vida cotidiana sus experiencias eran muy diversas, y tal como dice Marion Kaplan: no hay una sola historia de sus vidas cotidianas. La diversidad era la norma. Sin embargo, todos experimentaron el proceso de deterioro progresivo a lo largo de los seis primeros años del nazismo, hasta enfrentar los momentos más duros durante los siguientes seis años de guerra. Los judíos alemanes tuvieron tiempo para ir buscando formas de resistir y de adaptarse a los cambios, esperando capear el temporal. Luego, cuando se dieron cuenta de que la amenaza superaba cualquier experiencia previa, los que pudieron huyeron, y los que no pudieron hacerlo, debieron enfrentar el recrudecimiento de las agresiones.

Esta dinámica no fue igual para todas las víctimas de la Shoá. Aquellos que no residían en Alemania, se encontraron de repente atacados o invadidos por los alemanes y sometidos de golpe a la violencia nazi. En esos casos, pasaron de espectadores lejanos a víctimas en un lapso demasiado breve como para alcanzar a comprender lo que sucedía.

Los testimonios que estudiaremos, son principalmente de este segundo grupo: personas de Polonia, Rumania, Hungría, Checoslovaquia, Lituania... sorprendidos por el nazismo, entre 1939 y 1945: en tiempos en que se desarrollaba la Segunda Guerra Mundial. En ese contexto era muy difícil huir.

Ante la agresión nazi, las poblaciones europeas reaccionaron, generalmente, protegiendo a los hombres. De hecho, en los primeros momentos en Alemania, esa fue una decisión correcta. Inmediatamente después de Kristallnacht, todos los hombres líderes comunitarios o personalidades de la judería alemana fueron detenidos. Algunos, pudieron volver poco después y rápidamente se ocuparon de escapar. Este tipo de acciones del nazismo hizo suponer que mujeres, niños y ancianos no eran objetivos de redadas masivas, o al menos de violencia en caso de ser de todos modos detenidos. Sin embargo, esta decisión implicó que en algunos lugares las sorpresivas redadas y deportaciones hicieran víctima de ellas a una proporción mucho más alta de estos mismos grupos, que de hombres, tal como sucedió, por ejemplo, en las deportaciones desde Francia.

Como los hombres corrían tanto peligro, y en general, eran mucho más visibles que las mujeres, la resistencia ocupó a numerosas mujeres como *Courier* o contrabandistas. Trabajo que realizaron con mucha eficiencia. Además, la necesidad de conseguir alimentos, o de realizar intercambios de productos indispensables, llevó a muchas mujeres a las calles. Ellas eran mucho más difíciles de reconocer, y podían moverse dentro de los espacios delimitados, sin que fuera reconocida como “una judía”, porque no tenían una “marca corporal” que las identificara.

Una vez deportados, hacia guetos o campos de trabajo forzado, y más tarde de exterminio, las posibilidades de supervivencia y las tareas a que eran sometidos hombres y mujeres también diferían. Y es que, aun cuando *“la política nazi acerca de la destrucción de sus enemigos no era formulada de manera específica con relación a los géneros, la práctica nazi sí lo era”*²⁵⁵

Otra diferencia significativa de la cual se ha dado cuenta, es del hecho de que las personas que lograban escapar de la deportación o de los guetos, contaban con distintos recursos, de acuerdo con su género. Las mujeres podían esconderse con mayor facilidad entre la masa, especialmente si tenían rasgos similares a los del ideal ario: blancas y rubias. Su capacidad de hablar varios idiomas era de utilidad, y en el caso de aquellas con más redes sociales en el mundo gentil, había muchas más posibilidades de encontrar alguna mano amiga. Para los hombres, sobre todo del Este europeo, era más difícil. Aparte de la marca corporal que todo hombre judío -urbano o rural- lleva, a raíz de la circuncisión, los hombres judíos, como dijimos, eran notoriamente “otros”, por su habla y su vestimenta. Las alternativas que tenían era, entonces, permanecer escondido o irse a los bosques, donde podía también unirse a las fuerza de partisanos que luchaban contra el nazismo.

En los guetos y campos, el género y la edad eran determinantes claros de las posibilidades de supervivencia. En los campos de exterminio, muchas mujeres ni siquiera pasaron por sistemas de registro, sino que en virtud de ser mujer, madre, niña o abuela fueron llevadas inmediatamente a la cámara de gas. La mayor parte de las víctimas de las cámaras de

²⁵⁵ BAER, E y M. Goldenberg, *Different...* op cit, Pág. xxviii

gas son mujeres. Y la mayor parte de los sobrevivientes de campos como Auschwitz son hombres.

“Las mujeres podían pasar más fácilmente por arias, porque ellas no tenían la marca de la circuncisión. Pero las premisas patriarcales, tales como la de que la mujer era la primera responsable de los niños, significó que en campos de exterminio como Auschwitz, las mujeres y los niños fueran directamente enviados a las cámaras de gas, mientras que los hombres fueran “conservados” como trabajadores esclavos²⁵⁶.”

Otra diferencia importante que las mujeres tuvieron que abordar, fue el hacerse cargo de los hijos: tanto nacidos como por nacer. Muchas madres tuvieron que lidiar solas con la búsqueda de alimentos y protección para sus hijos. Incluso, decidir si dejarlos en manos de extraños, para evitar que fueran alcanzados por los asesinos. En las deportaciones, tuvieron que cargarlos y protegerlos en carros atestados y rápidamente insalubres, en condiciones precarias. Durante las deportaciones, y al no querer dejar solos a los niños, muchas de ellas, más jóvenes y fuertes, que tal vez hubieran sido seleccionadas para trabajo forzado, decidieron acompañar a los niños y terminaron muriendo con ellos en las cámaras de gas. Si estaban embarazadas, eran ellas las que debían decidir si asumir el riesgo de continuar con el embarazo o interrumpirlo, lo que en todo caso, también contenía un grado de riesgo, porque se realizaba sin las condiciones adecuadas para tal fin. A veces las madres se enfrentaron a crueles experimentos médicos sobre su capacidad reproductiva, o sus hijos e hijas, y en ese contexto tuvieron que decidir si permitir que eso continuara o interrumpirlo de algún modo. Fueron numerosos los momentos en que ellas tuvieron que enfrentarse a su miedo y a decisiones difícilísimas.

Entiéndase bien: no es que los hombres no hicieran denodados esfuerzos por proteger a su familia, pero cuando caían en las manos del nazismo, era inmediatamente separados de las mujeres, y los niños pequeños se quedaban, normalmente, con la madre si no eran asesinados.

Hay todavía otros aspectos donde se cuentan diferencias importantes. En primer lugar, se trata de la presencia de transacciones sexuales o de agresiones sexuales a las mujeres que se encontraban en situación de extrema vulnerabilidad y amenaza. Este tipo de

²⁵⁶ RUTCHILD, Rochelle G. “*Memory and Survival. After such knowledge: Memory, History and the Legacy of the Holocaust by Eva Hoffman*” *The Women’s Review of Books* Vol XXI N° 12 September 2004, page 25.

situaciones han demostrado ser mucho más comunes de lo que se creía. Muchas personas pensaban que las agresiones sexuales se descartaban, o podrían haber ocurrido sólo en un grado insignificante, debido a las prohibiciones de “contaminación con la raza judía”. A esta creencia contribuyen también, las colecciones testimoniales, puesto que los testigos guardan generalmente silencio, respecto de estos hechos. La mayoría de los testimonios omite estos hechos, por ser extremadamente duros para quien relata, así como también -incluso hoy en día- hay personas que se niegan a reconocer que estas agresiones existieran. Investigadoras, como Myrna Goldenberg, han contado cómo --en momentos de mucha compenetración con la testigo que narra oralmente su testimonio—aún hay mujeres que reconocen de improviso haber sido víctima de tales agresiones, y que no se lo confiaron ni siquiera a sus parejas, a pesar de haber compartido varias décadas juntos. Las agresiones sexuales, de cualquier índole, recayeron principalmente sobre las mujeres. Sin embargo, se cuentan casos de varios muchachos -sobre todo de adolescentes- que fueron también violados o abusados.

En definitiva, al pasar una rápida revista a algunos tipos de escenas clave, como aquellas en que se desarrollaron estos hechos, nos permite darnos cuenta de que las oportunidades y las acciones involucradas con esta exposición diferencial de hombres y mujeres a un mismo evento, denota la existencia de consecuencias concretas al entrelazamiento entre política nazi y sexismo.

“Tal como lo muestra, tan enfáticamente, la historia de la Alemania Nazi, la lógica última del racismo involucraba el genocidio, puesto que si se toma seriamente la idea de que una raza pone en peligro el bienestar de otra, la única forma de remover la amenaza por completo es eliminar, de una vez por todas, todo aquello que la encarna. El racismo de la ideología nazi, finalmente, implicaba que la existencia de las familias judías, y especialmente de las mujeres judías que las criaban, constituía un obstáculo de muerte para la pureza racial y la superioridad cultural que Alemania “merecía” (...) Y precisamente porque los nazis enfocaban a los judíos en términos raciales, ellos tenían que ver a sus víctimas en su particularidad femenina y masculina.²⁵⁷”

²⁵⁷ ROTH, John K. “Equality, Neutrality, Particularity: Perspectives on Women and the Holocaust” en: BAER, Elizabeth y Myrna Goldenberg, *Experience and...* op cit. Capítulo 1, pág. 11

IV- CUERPO Y GÉNERO EN LOS TESTIMONIOS DE LOS SOBREVIVIENTES DE LA SHOÁ QUE MIGRARON A CHILE.

Después de explorar el lugar que el cuerpo y el género ocupaban en la Shoá, en términos generales, pasamos en este capítulo a examinar los testimonios de sobrevivientes de la Shoá, niños, niñas y adolescentes en esos años, recogidos por la Fundación Memoria Viva. ¿Cómo aparece el cuerpo en sus testimonios? ¿Cómo ese cuerpo testimoniado contribuye a comprender la experiencia histórica de la Shoá desde una perspectiva de género?

4.1 LA MEMORIA CORPORAL EN LOS TESTIMONIOS.

¿Dónde encontramos el cuerpo y el género en los testimonios de los sobrevivientes? Aún cuando las personas no suelen ser interrogadas directamente por temas como el cuerpo y el género, cuando se les entrevista respecto de su vida durante la Shoá, ni tampoco el testigo tiene su intención dirigida a abordar esos temas, el cuerpo y el género emergen constantemente en el testimonio.

El cuerpo, *como un locus vivencial-experiencial* de la persona que testimonia: una materialidad individual que nos concretiza individualmente, y nos conecta con el mundo. Nuestros relatos reflejan los límites perceptivos de la realidad, determinados por nuestros sentidos tanto o más que por nuestros saberes: qué vimos, qué tocamos, que escuchamos, qué oímos, qué saboreamos. Junto a estos “hechos” se encuentran las sensaciones que el cuerpo arroja, sobre lo que sucede. Sensaciones tan básicas que no requieren de mayor explicación, tales como hambre, frío, calor, sueño, asco, miedo, amor. Datos corporales que nos impulsan o detienen, que construyen y expresan una interpretación “visceral” de lo que sucede. Poderosos, puesto que pueden determinar, en cuestión de segundos, un cambio de posición tomada en forma largamente meditada.

El cuerpo como maquinaria viva, una estructura física a cuidar cotidianamente en su realidad concreta: apariencia, estructura mecánica y fisiología, recibe materialmente los embates de la violencia. Por esta razón, cuando escuchamos testimonios, pronto se nos instala el cuerpo en escena a partir de las carencias y violencias que el cuerpo

sufre por las privaciones y las acciones de los diversos actores, en los distintos momentos y escenarios involucrados en el proceso genocida. En el caso que nos ocupa: durante el acoso en Alemania, en la cárcel, en la invasión de diversos países, en la guerra como tal o en los guetos, campos de concentración y exterminio, en el trabajo forzado, en las marchas de la muerte o al momento de la liberación.

El cuerpo “quiere” comer, beber, abrigarse, dormir.... Por momentos, se presenta a través de mandatos corporales irresistibles, imposibles de evadir. Las necesidades fisiológicas básicas, son temas recurrentes, porque se vuelven una obsesión. Sometido a condiciones de amenaza y agresión prolongada la vida cotidiana se centra y se gestiona en torno a la satisfacción de estas demandas corporales. Después de todo, las políticas nazi, se orientaban explícitamente al genocidio por atrición²⁵⁸ de las poblaciones consideradas inferiores --además de la práctica de violencia directa en forma más localizada--, lo que supone imponer condiciones de supervivencia tan severamente restringidas y actividades laborales tan intensas, que el cuerpo se torna un foco de atención constante, luchando por la sobrevivencia, esquivando la violencia.

Pero el cuerpo no es sólo una máquina, sino una herramienta de interacción. Nuestro cuerpo es una realidad física que genera y proyecta una imagen propia y de los demás, y que posee una capacidad expresiva-comunicativa-afectiva que nos permite integrarnos a un mundo social que construimos con otros, con afecto o con violencia, a través de interacciones de competencia, colaboración, amor y cuidado, traición, agresión.

Y por último, es el cuerpo también el centro de las representaciones y valoraciones históricamente situadas. Las acciones que realizamos con nuestros cuerpos tienen significado social y las construcciones culturales de nuestro tiempo modelan nuestros cuerpos. Asimismo, los estereotipos y las violencias simbólicas se refieren constantemente al cuerpo. Tal como lo afirma Liuba Kogan²⁵⁹, el cuerpo involucra tres dimensiones clave:

²⁵⁸ Genocidio por atrición: se refiere al aniquilamiento por desgaste y extenuación corporal de grupos étnicos, implica la destrucción progresiva física y fisiológica de sus cuerpos.

²⁵⁹ KOGAN, Liuba “Genero-Cuerpo-Sexo: Apuntes para una Sociología del Cuerpo” en: Debates en Sociología N°18, 1993, pág.35-57.

a) su individualidad b) su dimensión social c) su dimensión histórica; pero es también el “locus, es decir, como lugar concreto, social e históricamente situado, a través del cual y en el cual se construye el género²⁶⁰”, y donde se ponen en práctica las dinámicas de poder²⁶¹ que estas relaciones suponen. Los testimonios, por consiguiente, contienen en su narrativa relatos desde y acerca del cuerpo, donde en las imágenes y conceptos utilizados por el narrador, encontramos elementos ricos en modelos, supuestos, relaciones, expectativas, acciones y distribuciones de poder atribuidas a los distintos cuerpos, de acuerdo con la construcción de género vigente socialmente en la época.

Con esta idea en mente, exploraremos a continuación los testimonios de los niños y jóvenes que vivieron la Shoá, buscando indicios que nos permitan observar desde una perspectiva de género la vivencia de ese período histórico.

A) La Shoá desde el cuerpo.

Hambre y Sed

Tal como lo señaláramos antes, el cuerpo y sus necesidades fisiológicas está muy presente en los relatos, siendo la referencia más mentada aquella que se refiere a padecer hambre y la sed.

“...esta parte del este viaje era muy, muy, muy desgastadora, muy desgastadora *no daban comida*, por suerte nevaba... porque no puede hidratarse sin agua así es que nosotros con la nieve alcanzamos a tener agua” (Pablo, Eslovaquia)

“No me acuerdo que teníamos... *sufríamos de sed. Pero me acuerdo que sufríamos de hambre*. [...] Meditaba... ya no había... lugar para rezar, no había libros tampoco. Él sabía de memoria, él era un hombre muy espiritual y siempre me decía.. me decía versículos de... de la Biblia etcétera... tratando de consolarme todavía en Bergen Belsen. En el viaje mismo *ya estaba mucho rato del tiempo estaba dormido, dormido o semi anestesiado, estaba muy débil*.” (Leo, Holanda)

En principio todos tenían hambre, y seguramente todos hicieron lo más posible por satisfacer esa necesidad. Sin embargo, lo que me llama la atención en este punto es que esta dimensión se narra con mucha más vehemencia por las mujeres. Los hombres

²⁶⁰ Ibid, pág. 37

²⁶¹ Ibid, pág. 44.

reconocen haber tenido hambre e incluso robar por hambre, pero situaciones humillantes como haber comido pasto o haber comido cosas que no hubiera aceptado normalmente se dice de forma más abierta en el testimonio de ellas.

*“Siempre dos o tres personas en una cama, y comer... (silencio breve) un pedacito de pan, un pedacito de margarina y... Mire de este tiempo, de este tiempo no como ni lentejas, ni garbanzos, ni esto, ni esto, ni por nada porque lo único que teníamos, lo único que teníamos un *surrogado*... Una sopa de *surrogado* de lentejas. Entonces, ya nunca más voluntariamente voy a comer esto (silencio) [...] Allá la primera vez comí pasto... pasto, pasto, sí de hambre. Una vez nos dieron una cucharada de azúcar, yo no la podía comer, porque era demasiado” (Edith, Checoslovaquia)*

“Así me pasó un día, eh porque no tenía comida, y el pasto, comimos pasto. Un día uno soldado cuando veía que comía pasto dijo: “¿cómo puedes comer ese pasto?, ¿te gusta?” (Judith, Checoslovaquia)

Junto a apreciaciones que tienen que ver con gusto o calidad de la comida, existe una preocupación presente por cómo enfrentar restricciones al cuerpo que eran tan duras, y al mismo tiempo, entrar en contradicción con la educación alimentaria religiosa que muchos de estas personas, provenientes de un judaísmo tradicional del este europeo, habían tenido. La *kashrut* implicaba, por ejemplo, no mezclar carne y leche, no comer animales considerados “impuros” -como el cerdo- o considerados no adecuados para la dieta humana de acuerdo con las instrucciones de la Torá -como el conejo-... Ante la desesperación o forzado por otros, si querían salvar sus vidas, no había opción. Sin embargo, había dolorosa consciencia de que en ese contexto se transgredían las normas.

“Teníamos que levantarnos a las seis de mañana y nos daban un pedazo pan, era más o menos así (lo muestra) y un plato de sopa de... no sé qué cosa, uno no lo miraba porque tenía hambre y si podrías pescar un chancho también lo habrías comido. Y con eso nosotros teníamos nuestro día de comida.” (Chaja, Lituania)

Incluso “sensación de enfermedad” -probablemente más psíquica que física- al ceder a la necesidad física o a las presiones de comer alimentos “impuros”, como lo refleja el testimonio de David, cuando se ve obligado a comer conejo ante la amenazante mirada de un oficial alemán:

“Y uno de Gestapo que hubo... municipal, quería que no trabajo en la calle, que limpie su chalet [...] Yo le recibí con mil amores, un trabajo bueno esto. [...] Y me invitó una vez, para almorzar con él. Yo no sabía qué es. Crema con conejo. ¡Vomité! No podría comer. Era ¡treif!. Nosotros no podemos comer conejo. No lo conocí. “Y esto es un manjar, más que caviar” -- él me dijo-- “hoy te hago un almuerzo, porque mi señora” --era recién casado, un desgraciado-- Y mejor almuerzo para mí, pero para

judíos es prohibido. “Calle la boca... y.. para comer.” Vomité. Él me dijo “pero este es un manjar que no hay, sólo yo puedo...” Él me dijo: “te insisto que comas”. Comí, y otra vez vomité, pero me retuvo. Él dijo “desprecias algo que quería ayudarte” Y yo le digo: “Pero no estoy acostumbrado. Carne con leche nosotros no comimos”, hasta hoy en día no... no soy fanático, pero no como. No, no, no me gusta: carne es carne, leche es leche. Esta escrito que está prohibido, lo estudié...” (David, Polonia)

El funcionamiento del cuerpo.

En estas condiciones lo normal era anormal, el cuerpo sometido a restricciones extremas deja de funcionar acorde a lo esperado, tal como lo reportan los testimonios de las mujeres con respecto de la menstruación:

"Y la mayoría de las mujeres perdió la menstruación. Porque es... es una cosa que el cuerpo humano, que también hay [...] el cuerpo humano se aísla de las infecciones solo. Porque cuando llegué del campo, tres semanas después, ya estaba todo normal".
(Edith, Checoslovaquia)

Igualmente, en un contexto tan fuera de lo ordinario, procesos naturales como el embarazo eran vividos como una amenaza, por un lado, porque quedar embarazada era peligroso en un contexto genocida: podía implicar ser enviada directo a la cámara de gases o ser objeto de horribles experimentos en Auschwitz. Una de las consecuencias de esta brutal realidad, era que las mujeres se hicieron o fueron sometidas a un aborto, con o sin su consentimiento. En esta pequeña muestra de testimonios también se narran situaciones de este tipo. Una mujer consigue un aborto para su hermana en Auschwitz, con una doctora conocida de la familia, cuyos estudios habían sido financiados por el padre de ellas, y con la cual se encuentra casualmente en el Campo de Exterminio²⁶²:

*“¡Doctora, doctora! Doctora yo tengo una grande preocupación. Porque [...] el embarazo... y se empieza a mover la guata. Y le... le dije: “Doctora, yo tengo una grande preocupación. Doctora, ayúdame.” “¿Qué preocupación tiene? Mi hermana...tiene una guagua... “No te preocupes. Unos dos días más, una noche te voy a despertar”. Quería que le trajera afuera al baño, con mi hermana, y se lleva a una alfombra y me dice, se sacó... y me libera, me liberó... es una... no sé, no puedo hablar todo *esa cosa*... Cuando me.... Cuando viene una noche, prendo una vela, me digo mi Dios...”* (Judith, Checoslovaquia)

²⁶² Este episodio, que aparece un poco confuso en el testimonio en video –de donde obtuve la cita— debido a las dificultades lingüísticas de ella aumentadas por la edad, y está mucho más explícito y detallado en el libro publicado diez años antes de la entrevista por la propia testimoniante y basado en los diarios de vida que ella escribió unos años después de su liberación. Por mantenerme apegada a lo que ofrecen los testimonios audiovisuales, en este trabajo, no utilizo las publicaciones de los entrevistados para complementar información.

Aunque no se menciona en este grupo de testimonios estudiados, se sabe que existieron también casos de infanticidio o de asesinato de bebés por los guardias, cuando encontraban un bebé nacido en cautiverio que se mantenía escondido, por consiguiente, en los pocos testimonios en que se mencionan embarazos exitosos, éstos son observados como una maravilla, tanto en su ocurrencia inesperada en cuerpos acosados y agotados, como porque se lograra mantenerlos encubiertos, como también cuando lograron llegar a término y, por ende, el hijo o hija logró sobrevivir en este contexto adverso y continuo de amenaza, desgaste de cuerpos y violencia. Hay muy pocos niños nacidos en campos de exterminio que lograron sobrevivir y cada uno de ellos puede ser considerado verdaderamente un milagro.

“...De repente llegaron chiquillas de Łódz [...] de repente veo allá unas chiquillas de Praga, que estaban en Łódz entonces, conocidas también, (silencio) y una, una chiquilla era en cinta, estaba esperando, [...]. Y esta chiquilla que estaba esperando... en abril, fin de abril, cuando llegaron, nos llevaron a Alemania a Mauthausen, *allá, nació la guagua. Y vive. ¡Vive! (se ríe). El cuerpo humano es algo increíble.*” (Edith, Checoslovaquia)

Elementos de identidad y marcas corporales.

Otro aspecto de llama la atención en los relatos, es el lugar destacado que ocupan algunos elementos corporales que en ese contexto cultural y religioso son considerados elementos identitarios-religiosos importantes.

El Pelo.

En el caso de las mujeres, el pelo es el más mentado de estos elementos corporales en los testimonios. La mayor parte de las mujeres hace, en algún momento, mención al pelo por la significancia que tiene en su belleza e identidad personal, y por ende, por la violencia que supone cuando, por ejemplo, se les corta o rapa contra su voluntad.

“Y yo tenía *unas trenzas bonito.* [...] Al final me lleva dentro en la barraca, donde ellos dormen, los alemanes,(...) y se me acerca con una tijera larga... una tijera larga y yo lo pensé que me va a matar o me va a cortar la cabeza, qué me va a hacer a aquí, pero yo callada no le digo nada, porque me dieron no hablar y me dice así: “*el pelo tiene que ser cortado, porque aquí es sucio, entonces se van a juntar piojos, y tú te vas a ... y me corté el pelo así, y yo tenía unas trenzas maravillosas..(...)* *no tenía derecho,* después se cortó a todos el pelo, *pero en este momento no tenía derecho.* (...) Entonces ella me vio, me puse a la... y mi hermana dice “y tu trenza” “me cortaron” y ella solo empezó a llorar” (Gitla, Polonia)

El corte del pelo supone dolor y humillación, más allá de que sea un elemento recuperable en el tiempo (el pelo vuelve a crecer), porque es una violencia que expone y priva a la persona de algo que constituye parte de su identidad y de su orgullo, y que imponer una forma de presentarse frente a otros que le resta individualidad y belleza al mismo tiempo. La sensación de arbitrariedad, como la que refleja el testimonio antes mencionado, agudiza la sensación de violencia. Se le cortó el pelo *antes* que a los demás, como un gesto que involucra envidia y desposesión al mismo tiempo, que coloca en una posición de mayor vulnerabilidad y humillación a la jovencita.

En los relatos adultos, el pelo también ocupa un lugar importante, porque para una mujer judía casada y piadosa, exponer el pelo en público era en sí una violencia. Aún sin tocarlo, dentro de este marco religioso, sólo los maridos podían gozar de ver a su mujer con su pelo libre. Exponerlo, cortarlo, dejarlas calvas, era no sólo humillante, en los sentidos anteriormente mencionados, sino atacar una dimensión de su intimidad marital, una forma de agredir la sexualidad de esas mujeres también. ¿Cómo encontrarse con sus maridos después sin su cabello?

Pene circuncidado.

Otro elemento corporal clave, esta vez para los hombres judíos, es el pene circuncidado. La “señal del pacto” que colocaba al cuerpo masculino en permanente peligro, niños o adultos, porque era una marca material de su afiliación étnica. La inspección de este indesmentible hecho corporal resultaba además particularmente humillante y dolorosa, por tener que desnudarse en frente de otros, en condiciones denigrantes; pero también, porque ante la comprobación de su calidad de “judío” podían ser inmediatamente golpeados o incluso asesinados.

“Mi abuelo lo pasó muy mal. El pasó con sus papeles la revisión, todo bien, y se quedó donde la gente gentil que no tenía nada que ver con los judíos. Y cuando cayeron estos pedazos de madera y de ladrillo y de todo, había varias personas que estaban heridas (...). El abuelo, no se le ocurrió nada mejor, agarró una de estas tablas, lo que fuera y salió para afuera. Entonces, el oficial dijo --“oiga, oiga a dónde va”— “No si estoy llevando los heridos”—“Venga para acá dijo. *Vamos a revisarlo*. Usted se quiere arrancar”. Y le dijo a uno de los soldados, uno muy joven, dijo: “*llévalo al baño y revisalo*”. Y lo llevó al baño. *Por supuesto que vio que mi abuelo era circuncidado*” (Marita – Hungría)

Tatuajes.

Por otra parte, existen en los testimonios otras marcas y agresiones sobre el cuerpo que se quedan para siempre y que no pueden sacarse sin dejar otra marca ni sin dolor. Una de las más conocidas son los tatuajes, que ocurrieron en campos como Auschwitz.

“Logré sobrevivir la selección (...) *Me hicieron el número*²⁶³... Había especialistas que tatuaban. Había entre los mismos prisioneros (...) . No tardaban más de cinco minutos en hacerte el tatuaje.” [...] “eso no, no, no.... Nada... es un detalle, no tiene importancia... *Aunque te queda la marca para toda la vida*, pero no, no, no tiene mucha importancia eso. Sabía que lo marcaban y ya, ahí quedó con su número... (...) la marca queda ahí. “A todos los que estuvo en Auschwitz, solamente en Auschwitz tatuaban, en otros lados no tatuaban... [...] *No, a los que iban a matar no... a los que quedaban para trabajar, a los que no seleccionaban...* no, a los que llevaban al matadero no los tatuaban.” (Rubén - Polonia)

El tatuaje ha sido tradicionalmente utilizado en la ganadería para marcar animales, era una marca permanente, denunciatoria, que también la cargaban los criminales. Era un signo que revelaba pérdida de libertad, “ser poseído” y por ende esclavitud; así como también constituía otra forma de humillación y despersonalización, puesto que el número tatuado pasaba a reemplazar el nombre propio.

Pero además, en el contexto religioso de los testimoniantes, en el judaísmo, el tatuaje es justamente una de las marcas corporales que está explícitamente prohibida en la Torá: como un elemento que desde la época del éxodo de Egipto, marcaba una diferenciación con los egipcios, y especialmente, con aquello que unía a los judíos a una experiencia histórica de vida en esclavitud.

Por su inscripción indeleble en el cuerpo, una vez terminada la guerra, la marca del tatuaje queda como recordatorio permanente sobre la superficie de la piel, trayendo continuamente a la memoria lo sucedido.

El Cuerpo Maltratado.

El cuerpo era maltratado, agredido, desde las formas más sutiles a las más brutas. Se atacaba su apariencia, se restringía su protección contra la agresión de la naturaleza

²⁶³ En el caso de Rubén, el “14.952”.

(frío, calor, humedad, parásitos), se le exponía al hacinamiento y el trabajo extenuante. Se le exhibía y obligaba a ridículas rutinas. Maltrato físico en sus más diversas formas.

“[En] Szerodula no había baños, agua, era eh... ya cuando llegó el invierno: noviembre, diciembre, había que cargar agua, pero *como éramos jóvenes no, nos dábamos cuenta de la... del estado en que estábamos*. De la situación.” (Gitla, Polonia)

“Después naturalmente llegamos a la selección y nos afeitaron y qué se yo. Y recibimos la nueva vestimenta, que era horrible. Un calzón, un vestido, un abrigo, y zapatos de madera. Cuando era invierno en Alemania, saqué los forros de las mangas, para ponérmelos a los pies. Tengo que decir que tenía que estar bastante bien de salud, que podía aguantar todo. Que no, *no tengo muchas secuelas*. Entonces nosotros después de... y tres veces teníamos que...nos llamaron de las barracas para *appel*, horas nos contaron, nos contaron, nos contaron....” (Edith, Checoslovaquia)

Además, en algunos campos se realizaron con ellos numerosas “investigaciones médicas”, que implicaron experimentación, sin consideraciones éticas que la limitaran.

“Mire, a mí me sacaron sangre en Auschwitz de la oreja, pero yo tengo una... momentito... porque necesitaban sangre pero yo tengo una sangre que puedo tomar de todos, pero puedo darle a uno no más. Ahora no sé qué... De todas maneras, esta cuestión, no se me sanaba, no sé... eran semanas que no se me sanaba.” (Edith, Checoslovaquia)

La presencia de graves secuelas también tiene que ver con el hecho de que a la violencia del desgaste corporal intencionado se unía la violencia bruta, que era también parte de la realidad cotidiana, y que se narra con frecuencia, en forma de golpizas, especialmente en el testimonio de los hombres.

“Bueno, me llevaron a la oficina y con un manguera así de larga y con los pantalones abajo, 25 golpes. Después de los 25 se dicen entre ellos: “este aguanta, hay que darle 20 más”, entonces yo me hice el desmayado y me boté al suelo, no se me ocurrió antes. Y ahí me agarraron de aquí y me echaron...” (Adalberto, Transylvania/Rumania)

"Entonces dijo: “Tú mientes. Tú te acercaste a mí diciendo si puedes llevar solamente pan. Y se levantó y sacó una... una así (hace un gesto) de goma, con fierro, y me dio en la espalda... y abrió una puerta donde estaba lleno de oficiales de SS, y directamente me pescaron y me sacaron arriba de... si no llevaba algo ahí arriba. Después eran... eran ¡tan cínicos! ¡tan asesinos! Me colocaban en una silla y me empezaron a pegar ¡tan fuerte! Que perdí el conocimiento.” (Wolf, Polonia)

Los golpes no están ausentes en los relatos de las mujeres, pero tienden a estar menos presentes como golpizas, y son más bien golpes incidentales (golpes lanzados

azarosamente al grupo) o golpes únicos. Se mencionan, por ejemplo, golpes cotidianos al momento de levantarlas de las camas;

“Yo con la cabeza chiquita le dije: buscamos, vemos rápido para encontrar un lugar más arriba, porque abajo esta fácil para pegar, ¡y así era!. “Yo con la cabeza chiquita le dije: buscamos, vemos rápido para encontrar un lugar más arriba, porque abajo esta fácil para pegar, ¡y así era!. (Chaja, Lituania)

El Cuerpo Enfermo y Accidentado.

Una de las realidades a enfrentar en los campos era la “enfermedad”. Enfermarse no era difícil: con poca ropa en clima heladísimo del invierno, sufriendo heridas sin la debida atención, mal nutridos, con poca agua, sin posibilidad de acceder a prácticas higiénicas habituales, en habitaciones precarias y hacinadas, con todo tipo de parásitos acechando. El tifus transmitido por piojos, por ejemplo, fue una enfermedad que diezmo dramáticamente la población de débiles prisioneros. Enfermedades consideradas controlables, eran extremadamente agresivas en esas condiciones, donde los antibióticos, por ejemplo, eran inalcanzables.

“Y cuando fuimos a Alemania yo tuve la gran suerte que me enfermé,... seis semanas que estaba en... con esa escarlatina, sin ningún remedio, ¡ninguno!, ni media aspirina. Lo único que... me molestó tenía tremendos dolores de...ehm... artritis, artrosis, qué se yo, de escarlatina se recibe, no podía ni moverme, pero después pasó”. (Edith, Checoslovaquia)

“Y nos pusieron en barracas. En barracas donde entran 300 personas, pusieron mil. Nosotras éramos mujeres de 15 a 25 años. Todas jóvenes. Y allá nos acostamos en el suelo con ropa, de noche el lugar era para poder estirar los pies. De día había que estar sentados para poder pasar. Bergen Belsen, entramos a Bergen Belsen, no era un campo de exterminio. Aunque tenían, quemaban gente, trabajaban 24 horas al día, pero las calles había montón de filas de gente muerta, porque había cólera y tifus. En la mañana nos daban un pedacito de pan. Agua hasta las 10 de la mañana en un jarrito. No sabíamos qué hacer primero, si tomarla o lavarse la cara. Baños no había. Las barracas estaban en un bosque, así que hacíamos nuestras necesidades en el bosque. Y mi hermana agarró un tifus fuerte. Y al mediodía nos daban una sopa, más agua que todo. Y estaba bastante mal.” (Gitla, Polonia)

Una vez enfermos o accidentados, las posibilidades de atención adecuada y sobrevivencia se reducían notablemente.

“Después me dieron permiso que vaya a trabajar con una sola mano. Me salvé” (Gitla, Polonia)

“Y la llevé al hospital. Por lo menos no estaba acostada en el suelo. Y algún remedio, o mejor comida tenían. Y estaban... tenían con qué taparse. Nosotros no teníamos

frazada, ni nada. Y al día siguiente, cuando fui a verla, me dijo: “quiero que me lleves de vuelta a la casa” ¿Por qué?. Porque la compañera que le tocó tenía un tifus en la cabeza, se volvió loca, y dice que de noche sacó un cuchillo y la quería matar.” (Gitla, Polonia)

Los accidentes eran comunes. La ayuda mínima. Aunque en los testimonios recogidos hay dos grandes excepciones:

“Después volvimos con el hacha y todo. Y cuando yo salté se me quebró el mango. Al... al no tener el mango no puedo quebrar la piedra. Y la piedra va bajando y yo voy bajando junto con ella a la muerte segura. ¿No? Quedó solamente afuera la cabeza y un poquitito de esto (muestra uno de sus hombros) Los judíos llegaron y todos como un lloriqueo y oy ay yay y el niño se va a morir...” (Adalberto, Transylvania/Rumania)

“Y el ingeniero me puso, pero en la máquina vieja y en vez de enrollarse en un rodillo con puntas se quedaba. Entonces yo agarraba con la mano, lo ponía encima y se seguía enrollando. Y en 23 de noviembre de 1943, a las 4 de la mañana, yo trabajaba y al pescar eso me pescó la mano. Me pescó la mano y yo sentí que me pescó acá. Me apoyé para atrás, para que no me agarre más. Empezaron a correr. Y se podía parar la máquina enseguida. Pero todos perdieron la cabeza. Y la máquina después de apagarla caminaba cinco minutos y cuando paró la máquina y yo di vuelta la mano y la vi destrozada. Tenía 18 años. Lo único que dije es que es una pena que mi hermana va a ver que me sacan de aquí. Porque el que no podía trabajar no tenía nada que hacer...” (Gitla, Polonia)

Los accidentes revelan la precariedad y falta de control de riesgo en que los trabajadores/esclavos se desempeñaban, además de que lo hacían por larguísimas jornadas, por lo que sus cuerpos no estaban ágiles y fuertes para responder o prevenir accidentes. Una situación laboral coherente con la voluntad genocida que sólo buscaba aprovechar la energía vital hasta su agotamiento “natural”.

Cicatrices y secuelas de enfermedades.

Otras huellas permanentes, son las cicatrices de las heridas sufridas y las secuelas de las enfermedades que padeció la persona, sin adecuada atención o con una atención en condiciones muy precarias. Los cuerpos llevados al extremo se pueden recuperar, pero siempre queda en la marca del golpe, del corte, o el deterioro de algún órgano ante las carencias... Algunas de esas huellas que se ven en el video: el ojo ciego, la cicatriz en el rostro, la tos. Otras se narran porque su padecimiento es más invisible a simple vista.

“Allí, yo sobreviví por milagro, nada... porque era más fuerte o más vivo (tose) nada, nada... eso es...*eso es crónico, deja huellas* eso... no crea, uno queda con un, con

un... como se llama, con enfermedades crónicas que por siempre, esto es ya... de por vida. Así ya eso fue todo” (Rubén, Polonia)

“Yo no salí del *ghetto* porque estaba *enferma de las piernas*... yo tenía miedo. Yo no salí” (Rita, Rumania)

“Y la hermana no podía caminar, *porque tenía un reumatismo*, ...no podía caminar” (Chaja, Lituania)

“Llegó mi papá, joven, muy bien tenido, tenía 37 años, absolutamente sano, no gordo, pero bien mantenido. Mi papá tenía un año menos que mi mamá. Tenía un año de diferencia. Y en seguida empezó a sentirse mal. Y... me acuerdo yo le hacía masaje a su espalda, porque se sentía dolor en la espalda. [...] Llegó un médico para ver qué le pasa e inmediatamente le llevaron al hospital, y en el hospital le diagnosticaron parálisis infantil [sic] y a las dos semanas murió. [...] Pero además de eso le fallaron los riñones, los pulmones, porque *venía mmm artificialmente sano*.” (Peter, Hungría)

El cuerpo con cicatrices y el cuerpo enfermo crónico, son signos que recuerdan cotidianamente, hasta el día de hoy, lo sucedido. Se “portan”, primero en silencio, evadiendo su presencia, con maquillaje y con la fortaleza de la juventud. Pero ante el paso de los años, con la edad, el disimulo se vuelve muchas veces imposible, y las secuelas se vuelven presencias recurrentes e ineludibles.

En este caso no hay situaciones que se reiteren en esta pequeña muestra expresando una diferencia de género significativa.

El Cuerpo Muerto.

Hay otros cuerpos que se cargan, pero no materialmente, sino en la memoria. Son los cuerpos de los muertos. Tal como lo mencionamos en relación con otros estudios, existen en los testimonios que estudiamos numerosas menciones a la muerte, ver morir y ver cuerpos muertos. A pesar de la corta edad de los testimoniados, la fragilidad de la vida se les hace evidente en una realidad amenazante, donde están conscientes de la poca valoración que la vida humana tiene en este contexto.

“.. La vida no tenía ningún...eh... ninguna importancia. (Con voz muy bajita) Se murió, *se murió, se acabó, seguimos*...” (Rubén, Polonia)

“Toda la familia, todos fueron al *gueto*. Todos los judíos. Menos los que *se suicidaron, o se tiraron del balcón*” (Rita, Rumania)

“Y un señora “shhhhh no te llores... no te ves que... mi guagüita se vaya despertar”, le digo: “déjame ver esa guagüita” le digo... [...] y le digo: “pero señora está muerto” – “no, shhh cállate” dice, “no muerto”... y se empieza su pelo a sacar sacó su pelo, estaba loco... muchos niños, muchos se quedaron muertos” (Judith, Checoslovaquia)

“Porque había varias personas más que eran judías y sabíamos que llevaban a estos grupos, los ponían al lado del Danubio y *los fusilaban y caían al agua*, al Danubio. Y eso se sabía ya, o sea no había nada, ninguna cosa oculta, se sabía que se llevaban los judíos. No sabíamos, eso sí, de Auschwitz, como quemaban a la gente. Cómo funcionaba eso. *Sabíamos que se los llevaban lejos y no se sabía más de ellos*. Yo creo que esto fue un momento culmine del terror en mi vida”. (Marita, Hungría)

La presencia de la muerte no sólo era cotidiana, sino que también implicaba un encuentro con los cuerpos de los muertos de un modo que enfatizaba la idea de que eran sólo “cosas”, una suerte de envases vaciados de vida. De allí el verlos como basura tirada en el piso, o como pilas de madera. La muerte carecía de un trato digno y entonces la amenaza de morir era también la de pasar a ser totalmente un objeto de desecho.

“Y para que decir que donde nos íbamos a lavar en la mañana, *ahí botaban los muertos que se morían porque como no comían, y les daban muy poca comida, todo con el estómago hundido, súper hundido, flacos todos, y ahí botados en el suelo*, venía una carretilla como a las 6 de la mañana y echaban a seis u ocho muertos y los llevaban en carretilla y así cada vez habían menos y entre nosotros habían rabinos y gente religiosa, no había perdón ahí, a todos nos hacían trabajar igual...” (Adalberto, Transylvania/Rumania)

“Mauthausen era horrible. En Mauthausen era, cuando llegamos, ya ni me acuerdo donde vivíamos, eso sí que no me acuerdo, *pero vi los muertos, eran así como apilados, como madera, así, así, así*, (susurrando) así, así horrible (sube la voz) horrible” (Edith, Checoslovaquia)

“Después salí del edificio y al lado del muro, había un niño más o menos de la edad mía, y una niña más o menos de la misma edad, amarrados con alambre de púas, muertos. Esto nunca... (se emociona) nunca voy a olvidar”. (Peter, Hungría)

B) La Imagen Corporal

La imagen corporal tiene dos caras: la imagen que uno ve de sí mismo, y la imagen que los otros ven del cuerpo de uno. Y eso que se ve tiene además un significado, culturalmente atribuido. En este sentido, es importante dar cuenta de la forma en que los sobrevivientes se ven a sí mismos, y cómo se entiende lo que se ve; en esta arena se expresa también el juego de las identidades, que forma parte importante de las memorias.

Vida animal y Condición Salvaje.

En primer lugar, está la forma en la cual los sobrevivientes dan cuenta en las memorias de la transformación que sus cuerpos sufren. Dentro de los testimonios estudiados, ellos se observan a sí mismos como siendo tratados como animales:

“Allá nos cargaron en los trenes, y nos llevaron... (...) estaba todo, todo colapsado ya. Tenían desde ya que desocupar campamentos de mucha, mucha, mucha gente. Y alemanes no sabían dónde colocar gente. Bueno, el mejor sistema que ellos tenían comparativo, con el tren, pero estaban reventados. *Igual que como llevan los animales, los llenan y llevan en los carros abiertos*, después cuando llegaba ya estaba, estaba muy, muy reducido la gente que quedó viva. Muy reducido. Y allá quedamos...” ---- (Pablo, Eslovaquia)

“Pero mijita que... *Nos trataban ¡como animales!*, nos disparaban, nos colgaban, nos maltrataban... cómo nos trataban... nos trataban como animales...[...] A las patadas...[...]

En el caso de los niños y jóvenes, faltos de protección, orientación en su desarrollo y educación, por tanto tiempo, la sensación del testigo es haber llegado a habitar desde la condición de “salvaje”

“Allí nos empezaron a educar, porque *éramos salvajes completamente*. Porque de 14 años a 18 en un campo de trabajo y en una vida miserable, *no teníamos ninguna educación*. Nos educaron, nos tenían tanto tiempo ahí hasta que en el '47 ya nos dejaron más o menos libres.” (Rubén, Polonia)

La animalidad del entorno, que volvía a toda persona un eventual depredador, llevó a reaccionar transformando la apariencia, como una forma de protegerse, esconderse y de resolver las tensiones entre las necesidades de resolver los problemas cotidianos –sobre todo la alimentación --- como también la amenaza física y sexual.

La Higiene Corporal.

Uno de los elementos que se menciona como clave en este “sentirse animalizado” es aquel que se refiere a la imposibilidad o a las limitaciones severas para llevar adelante rutinas de higiene que no sólo mejoraran su salud sino su apariencia. “Verse humanos”

“No tenía ni baño, ni comida, ni agua. Los niños lloraron. Los mayores lloraron. Se pelearon unos con otros. No hay donde sentar... Se hicieron pipi... estábamos llenos con caca, lleno con todo.... Pero el segundo día, no escuchábamos nada (baja la voz) ...todos estaban medio muerto. Y yo, me perdí mis padres, me perdí mis padres, porque estaba grande ese coche. Como animales se traían adentro, y me empecé a llorar.” (Judith, Checoslovaquia)

“Y algo hablaron con el jefe, algo hablaron y me dijo: “bueno vamos por...” --primero me dijo: “come de ese plato, esa comida primero”, le dije “yo no quiero comida, yo no quiero comer, yo quiero, yo quiero ir al baño para lavarme, para que.... porque mira como me veo, para que cuando vaya con el Dios, me quede limpio, déjame afuera para que me lave, porque yo no quiero ir así sucia para el Dios.” – “Ya vaya a lavar”. Me lavé todo (...)” (Judith, Checoslovaquia)

Sentirse sucios y devorados por parásitos también se relacionaba con esta falta de higiene y dignidad en que se vivía.

“En Auschwitz era mucho peor, (casi susurrando) mucho peor, (sube la voz) ¡mucho peor! Allí [en Alemania] lo único eran los colchones, y yo estaba con una amiga vivía en una pieza, y lo único que tenían eran bichos, me comían los bichos, los chinches y qué se yo... (se ríe) eso era horrible. Pero teníamos un baño, y podíamos lavarnos, sí.” (Edith, Checoslovaquia).

Aquí de nuevo, el nivel de preocupación y detalle de este tipo de tema es muy diferente en ellos y ellas. Lo que obedece, probablemente a los patrones diferenciados de socialización entre hombres y mujeres respecto del cuidado del cuerpo y de la apariencia.

"Había trabajadores franceses, qué se yo, entonces algunos nos dejaron trapos para... yo usé de un trapo, me hice un sostén y qué se yo (ríe suavemente)" [...] "“Lo primero, cuando llegaron los americanos, lo primero, qué piensa que pedí de los chiquillos americanos. ¿Qué?... Un pañuelo, para que no... porque tenía esta tan flaca aquí, estaba tan, tan, tan, tan, tan... y un lipstick. No es broma. (silencio)" [...] “Yo me acuerdo que en este kindergarten, qué se yo, habían cojines, y de estos cojines yo hice unos, unas faldas para mi cuñada y para mí (se ríe)” (Edith, Checoslovaquia)

La Transformación del Cuerpo.

Uno de los hechos notorios durante el proceso es el deterioro corporal. La baja de peso sostenida y severa es una de las más visibles y retratadas en las películas y publicaciones respecto de la Shoá. Sin embargo, existe cierto nivel de sorpresa en los involucrados, al tomar conciencia de esto. La atención había estado tan concentrada en sobrevivir, que muchas veces no se tiene conciencia plena de cómo el cuerpo había ido cambiando.

“Pero en Alemania, como trabajábamos con maquinaria, tenía unas cuestiones para hacerme cinturón y pensaba por Dios *cómo que el género está tan malo que todo el tiempo me queda más grande, más grande, más grande, no sabía que estoy más flaca, más flaca, más flaca.*” (Edith, Checoslovaquia).

“...Yo cuando llegué al campo *tenía 72 kilos y cuando me liberé tenía 36*” (Adalberto, Transylvania/Rumanía)

“Pero *salí también con muy poco, unos 40 kilos...* Delgado como.... Mi papá también era flaco. Yo me parezco a mi papá. Siempre flaco, pero sano.” (Saúl, Polonia)

“Ahí terminó mi odisea, por lo menos en la casa. Claro, *pesaba 45 kilos*, tenía 18 años, ah...(...)” (Rubén – Polonia)

El cuerpo hambriento y deteriorado se transformaba en otros sentidos: el estómago se hinchaba, cambiaba el color de la piel, el pelo perdía calidad... El joven, casi un niño observa y saca sus conclusiones, aprende a reconocer la cara deformada por la cercanía de la muerte:

“Al final ya no nos dieron pan. Nos dieron muy poco, nos dieron una sopa, así aguada con algo de alguna verdura, de ay... (suspira) nada. Y la gente murió, mucha gente murió, mucha gente... Todos los días habían muertos. La gente tenía edema (carga la voz) de hambre. Que es cuando... la última fase de... antes de morir de hambre uno se hincha. Uno se ve muy bien: la cara se hincha, es todo agua que se... se... se junta agua en el cuerpo. Yo como niño de 13... de 14 años, yo podía hacer un diagnóstico perfecto, quiero decir: mañana este ya no está. Y así fue” (Leo, Holanda)

Pasado el momento, la pregunta era por qué unos habían sobrevivido y otros no, si eran fuertes y jóvenes. Uno de los testimoniantes se arriesga a dar una explicación:

“Ehh mi madre y yo, como usted me ve que soy corpulento, éramos más gordos, por naturaleza, y esa es mi teoría... es que nosotros sobrevivimos unos días más porque teníamos un poco más de reserva. O sea, mi madre ¡pesaba nada!, yo pesaba menos de 30 kilos y era un muchacho de quince años... catorce años. Eh pero teníamos un poco más de reserva, porque uno va quemando esas reservas... que mi padre y mi hermano... eso creo yo que es la simple... cuenta... el cálculo de como nosotros sobrevivimos (silencio) Porque mi madre estaba súper débil también, y delgada... delgadísima. Usted ha visto fotos de liberación de los campos de concentración, donde se ven gente con puros huesos... Así estábamos. No lo vimos nosotros, pero otros lo vieron” (Leo, Holanda)

Cuerpo y Edad.

También, buena parte de los testimonios deja en evidencia el importante cruce entre cuerpo y edad. La edad no era sólo determinante en cuanto a señalar un estadio potencial de desarrollo, sino que un de un factor excluyente para la sobrevivencia. No sólo era difícil sobrevivir para los ancianos. También lo era para los más pequeños. La edad en ambos casos les jugaba en contra en los procesos de selección en *guetos* y campos. En las deportaciones a campos de exterminio, los ancianos y niños rara vez eran “ingresados”, siendo mayoritariamente enviados directamente a la cámara de gas.

Buena parte de los testimonios de menores de edad que pasaron por campos, e incluso en otras situaciones, indica haber tenido que superar en algún momento la barrera de la edad: siendo objeto de escrutinio para los perpetradores que manifestaban dudas

acerca de su verdadera edad, o la necesidad de fingir una edad mayor. En ello podía contribuir tanto la apariencia “más desarrollada” como la “actitud”, que debía ser regulada como más audaz o inocente, según el caso ameritaba. La edad se ve reflejada en detalles corporales específicos que destacan los testigos: la altura, robustez y el cuerpo “desarrollado”, la fortaleza, o al menos una apariencia saludable y de aptitud para el trabajo podrían ayudar a sortear la barrera de verse (y ser) demasiado joven. La condición de saludable podía aparentarse pellizcándose las mejillas, para verse “saludables” dentro del evidente y creciente estado deplorable de sus cuerpos, debido a la falta de higiene, la desnutrición y el desgaste físico.

Pero también estos fragmentos nos hacen evidente que las posibilidades y expectativas diferían respecto de hombres y mujeres: cuerpo, edad y género confluyen creando situaciones en que la persona debe responder acorde a lo que esta mezcla supone o desafiando lo que parece evidenciar ese cuerpo.

Ser un niño o una niña pequeña es peligroso, podía significar irse directo a la cámara de gas, porque se consideraba que no era útil para trabajar.

Un niño, tenía que ser capaz de *trabajar con rigor y destreza*.

“Tenía trece años, catorce años, pero *era muy alto y muy robusto, así que me tomaron como más mayor*. Y teníamos trabajar 12 horas diarias, una semana... de día y una semana de noche. Así que sufrí bastante.” (Rubén, Polonia)

Una niña más pequeña que el resto debía demostrar que *era útil*:

“A mí me tocó para limpiar una parte donde están los alemanes, para limpiar las barracas de estos... y yo no tomé nunca escoba en la mano, *era una niña regalona...* Y yo me puse *¡tan empeñosa!*, porque sino me dijo sino me van a matar, entonces corriendo en todos lados. Entonces entra un alemán que pasa por allá y dice “*esa niñita está bien brava*. Mire como corre y como hace, se acuesta en el suelo y limpia el piso. *Dónde aprendió y es chiquitita* [...] Me preguntaron una vez qué cosa sabe hacer, y yo le dije todo que me dice yo sé hacer. Todo se hacer. Entonces me metieron como en un policlínico” (Chaja, Lituania)

Una niña joven podía ser considerada en otros espacios, como inocente, objeto de protección y ternura compasiva:

“Una señora cuando me vio entonces dice *“venga mi niñita al lado mío ven para y me hizo una camita así de ropa para que dormo allá y en la mañana me daba algo más para comer, cuando tenía que salir el trabajo”* (Chaja, Lituania)

Así como también hay episodios en que ella debe mostrarse ruda y fuerte, en contradicción a su apariencia, para poder ganarse un espacio de protección al mismo tiempo que involucrarse en la lucha, como es el caso de los partisanos:

““¿Quién es Usted?” dijimos “Estamos... nosotros arrancamos de Kazlu-Ruda” “Ah! y ¿Qué hacen aquí?” “Nosotros *queremos entrar en los partisanos, queremos luchar*, y nosotros vamos a entregarse completo para luchar” Y estaba uno riéndose y dice *“mire la personaje que esta por luchar”* pero yo estaba haciendo más como un ronda. Y me metí. Nosotros queríamos ir con Usted. [...] y le dijimos “si tenemos que hacerlo, hacerlo”, y hicimos con una alegría “no importa” -yo dije, y yo le dije a él, a los comandante- “yo prefiero morir aquí, luchando para nosotros, para el pueblo entero del mundo, y para nuestro país de Israel.” (Chaja, Lituania)

Por consiguiente, una de las estrategias de supervivencia era cambiar de edad. Para niños y niñas era mejor ser “adultos”.

“El alemán me va a matar, porque estoy mintiendo, *es una niñita*” (sic)[...] “Entonces digo *“siebzehn” Yo era chiquitita, flaca.* Y me pregunta otra vez. “¿Qué no te equivocas?” “No... *siebzehn*”... me miró así con los ojos, y yo era *flaquita y chica* (se ríe) él dice “Ya... tú vas a recibir ahora tu paquete.” (Chaja, Lituania)

Sin embargo, había ocasiones en las que parecer adulta no resultaba tampoco totalmente protector, como en el caso de las niñas: la amenaza sexual latente hacía necesario, a veces, verse más “vieja”, en definitiva: quitar atractivo, negar la sexualidad a flor de piel de la adolescencia..

“Después mis padres tenían que limpiar la vereda, la calle y a mí no me dejaron porque era peligroso. Uno es chica, y a veces yo salí, y me pusieron un pañuelo así, de aquí a aquí, me taparon hasta la boca, mi pelo, tenía pelo lindo laaargo, para que no me vean. *Tenía que ser una vieja, parecer una vieja.* Yo quería ayudarles y sin trabajo, sin estudiar, sin poder ser algo” (Rita, Rumania)

Hay varias situaciones en que es necesario para la persona cambiar de personalidad: ser otro u otra, cambiándose de identidad de género, vistiendo y actuando como alguien de mayor edad, para desplazarse dentro del espacio urbano buscando así controlar algunas amenazas presentes en el entorno:

“Yo conocí una señora que vivía al lado de nosotros, que tenían enterrado plata en la casa, en el jardín, y ella dijo... ella era joven, joven como yo, dijo: yo voy a buscar la plata y ella tenía contacto con alguien que la sacó del *ghetto* y se vistió de hombre, se

vistió en ese tiempo ponerse pantalones, y se cortó el pelo, y se puso una chaqueta de hombre, y alguien la sacó llevó y del *ghetto*. Y fue a la casa y desenterró la plata y volvió con la plata, eso... hasta aquí no más recuerdo. Y trajo joyas o plata... trajo” – (Rita, Rumania).

Esto podía incluir, hacerse pasar por los “otros”, los perpetradores, sobre todo cuando la educación recibida les había provisto del lenguaje adecuado:

“Pero con los alemanes... *Yo sé perfectamente alemán, y sé hablar con acento vienés, eso me enseñó mi mamá. Y yo me saqué la estrella amarilla, Y tenía el pelo rubio, largo, ojos azules y hablé con los alemanes...* “pan”... yo dije, me acerqué a los alemanes. “Yo no puedo estar en la cola con esa gente”. Con los judíos, que me conocieron. “A señorita - Rumania... el pan” Entraron. El pan. Me compraron pan. Me lo dieron, yo llevé el pan y corrí a la casa. Pero ellos me invitaron a pasear, a salir a comer algo. “No, me tengo que ir. Tengo que ir a la casa”. Y corrí a la casa. Con el pan. Con un trofeo. Que conseguí un pan, que no había pan.(...) Lo hice varias veces, pero después tenía miedo y no lo hice nada más” (Rita, Rumania)

Un cambio de esta magnitud implicaba no sólo cambios la apariencia, sino también de actitud, sobre todo en el caso de los jóvenes esto suponía adoptar una estrategia “adultista” de mucho costo emocional. El relato de Rita que citamos, da cuenta de una sensación de culpa significativa: culpa y necesidad de contribuir a la sobrevivencia, culpa desobedecer a los padres, e incluso –por contradictorio que parezca—culpa por proveerse de momentos en que se sentía un poco como debían ser las jóvenes: atractivas, “atendidas”, con una vida normal. Y siempre, con miedo. Actitudes mezcla de valentía y temeridad, en que el o la joven se hace cargo de tareas normalmente desempeñadas por los adultos, actúa como adulto, adquiere hábitos de adultos, y que en el fondo, representan una adaptación ante su sensación de desprotección y necesidad de adecuarse para la sobrevivencia, lo cual, si bien puede contribuir a paliar o solucionar la situación de crisis, tiene en largo plazo un alto costo personal y emocional.

No aparecen muchas relaciones amorosas en los testimonios, menos aún las relaciones sexuales. Es una generación que no acostumbra a hablar de estos temas y que, sabemos por otras investigaciones, encuentra gran dificultad y falta de audiencia, para confesar abusos de esta índole. Sólo en memorias de mayor longitud, especialmente en los

libros autobiográficos, se encuentran más elementos de este tipo²⁶⁴. Sin embargo, en esta muestra los hombres no hacen mención al tema. Es interesante pensar que uno de los elementos que podría haber limitado el espacio para este tipo de confidencias en el testimonio podría tener relación con el hecho de que las entrevistadoras eran todas mujeres y no hacen preguntas directas al respecto. En cambio, si se la hacen directamente a una mujer joven pero casada, cuando habla del gueto de Theresienstadt, donde las familias permanecen juntas pero en situación de hacinamiento.

“O sea uno... de pareja... De una manera se podía dormir de vez en cuando... (se ríe) Se arrendaba algo. Un rinconcito o algo así.” (Edith, Checoslovaquia)

Inteligencia y “Pillería”

Una de las constantes en la imagen personal es dar cuenta de esta adaptación en situación de emergencia como una demostración de inteligencia o pillería. Lo que se vive también ambigualmente, en parte con orgullo, en parte con culpa, según la situación.

La inteligencia era una cualidad importante para poder sobrevivir, y como concepto se aplicaba a diverso tipo de habilidades: la capacidad de responder, de engañar, de preveer, de entender, de actuar con disimulo...

“Yo me las arreglé... *la verdad que yo era un pillo*. Pero que le voy a decir... ¡Robaba comida!. No nos daban de comer. Si nos daban un pedazo de pan a la mañana, negro, con afrecho adentro y un poco de agua negra. Y eso después al mediodía un poco de sopa y en la noche un poco de sopa y se acabó. Así que a la cocina lo que sacaban de la cocina robábamos y lo comíamos” (Rubén, Polonia)

“En ese tiempo tenía ya 14, 15 años [niñita todavía, dice la entrevistadora] No pero es que yo me hice muy grande, todos dijeron: *viva como diabla*” (Chaja, Lituania)

²⁶⁴ Allí algunos manifiestan su preocupación por estar perdiendo la libido, y la teoría de que se le echaba algo al agua con ese fin, por ejemplo. Y situaciones de contacto sexual o de intención sexual con mujeres, tanto judías como no judías; víctimas y perpetradoras.

Para enfrentarse a los perpetradores, había que pensar rápido, hablar idiomas, “hablar bien” para enredarlos emocionalmente o engañarlos, de tal forma que no agredieran o el castigo fuera menor:

“Y yo tenía un amigo donde salía a trabajar, *un húngaro que hablaba perfecto alemán y les decía a los maestros* "Oiga usted se porta mal con nosotros, usted cree que cuando usted pierda, que cree usted que les va a pasar si ustedes se portan de esa manera", yo a veces tenía miedo de lo que el amigo decía... y hasta había un maestro que de repente me traía algo de la casa, le voy a contar lo bueno y lo malo.” (Adalberto, Rumania)

La inteligencia también era valorada por los perpetradores, que seleccionaban personas para desempeñar cierto tipo de trabajos, de acuerdo con las habilidades que iban demostrando en el trabajo forzado, sobre todo a nivel industrial:

“Después fue a trabajar en la fábrica... *como era muy despierta y rápido captaba las cosas*, el ingeniero me puso en la fábrica. Le llegó una máquina de Polonia (...) yo trabajaba en una hilandería. Yo trabajaba en la mejor parte, porque primero traían las cosas... yo ya trabajaba en la última sección donde sacaban los hilos.” (Gitla, Polonia)

C) El Cuerpo Emocionado

Los cuerpos están cargados de emoción, y ésta marca los recuerdos a fuego puntuando los hechos dentro de las secuencias de escenas que se conservan y comparten.

- ***Desgarro de separación.***

Una emoción predominante es aquella que denominaremos “desgarro”, es un dolor intenso producido por la separación abrupta de la familia. Un dolor de separarse para, en la mayoría de los casos, no volver a verse o para sólo reencontrarse tras años de sufrimiento.

“Mire...mire a los trece años yo no creo que un muchacho tenga una visión o un sentimiento... ¡Me sacaron de la calle! Yo salía a la calle y había una redada, y ¡me sacaron, me subieron a un camión! Y nunca más supe de mi familia. Y empecé ¡a sufrir!... (Rubén, Polonia)

El dolor de la separación producido por la muerte lleva a desafiar, a veces, la posición de “prisionera”, como en este caso cuando fallece una hermana, mientras las demás estaban en trabajo forzado:

“Yo me fui al baño [allí dejaban a los muertos]... “Por favor, déjame abrir, que [la] vea otra vez”. “Vaya adentro la pieza”. “*Lagerfuhrer* déjame que la llevemos al cementerio”. Me trajeron una caja, llevamos nosotros con seis soldados alemanes, tres adelante, tres atrás. Se abrió la caja y se sale fuera mi hermana... ella tenía miedo de la noche cuando niñas” (Judith, Checoslovaquia)

- **Soledad**

Consecuencia de las múltiples separaciones y muertes, es el intenso sentimiento de soledad.

[...] *solo, solo, solo, completamente solo. Y solo*, estuve todo el tiempo solo. (tose) Estuve solo... Y sobreviví. Como algunos que sobrevivieron. Pero no era.... (Rubén, Polonia)

“Me da mucha pena. Yo después llegando a la casa. Llegamos a nuestro pueblo. *No había nadie*. Después le encontramos, una hermana... en Estados Unidos” (Chaja, Lituania)

“Así es que uno estaba tan desesperada, mi mamá lloraba, mire, quedamos *tan solos y nosotros tan solos nos salvamos...*, *porque todos los otros nunca más los vimos*” -- (Klara – Checoslovaquia / hoy Ucrania)

La sensación de soledad deja una fuerte marca. Cuando hoy, a avanzada edad, muchos de ellos recuerdan ese momento, y habiendo tenido, y teniendo, una larga vida con pareja, hijos, nietos, ellos repiten al hablar la idea de estar solo en el *tiempo presente*.

“No quedamos con nadie. *Yo no tengo familia*” (Chaja, Lituania)

- **Miedo.**

También se hace mención al cuerpo aterrorizado. La concreción del miedo que se expresa en el cuerpo: con temblores, cambios de temperatura corporal, parálisis, percepción alterada de lo que sucede (ver nublado, aumentado, etc)

“Yo estaba desde las diez de la mañana hasta como las cuatro de la tarde, totalmente congelada. O sea, yo no sabía. Estaba tiesa de terror. No me acuerdo de nada” --- (Marita, Hungría)

“Y cuando vi a Mengele, me dio tanto miedo, que nunca en mi vida, voy olvidarlo, no sabía que miedo es una sensación de dolor. Era miedo increíble” (Edith, Checoslovaquia).

O la reacción espontánea a estímulos que recuerdan la situación de peligro.

“Si tengo algunos recuerdos. No tengo un recuerdo así como visual total. Pero... pero tengo algunos recuerdos, claro que tengo algunos recuerdos. Y son los primeros recuerdos de mi vida. Y me recuerdo que, por ejemplo, que durante el bombardeo, los bombardeos que suceden en cualquier momento, en la noche, en el día, en cualquier momento, eh empezaron con un... con un sonido de sirena que hasta el día de hoy no lo soporto. O sea, una cosa que... que me da escalofríos cuando siento el sonar de las sirenas.” (José, Hungría)

- ***Sin pensar***

Como el dolor es tan intenso y desagradable, y la amenaza persiste por largo tiempo, evadir la sensación, dejarla sin procesar racionalmente, es la manera en que se intenta lidiar con ella.

“Más no tenía ninguna... el sentimiento era a morir, pero uno... *sobrevive, y no piensa, piensa, piensa, las cosas vienen después, en el momento no...* trata de sobrevivir, (Rubén, Polonia)

- ***Tristeza***

Como resultado de esa postergación, queda una tristeza como ‘pegada’ en el cuerpo.

“Mucha gente dice ¿por qué andas triste?. ¡Quién puede andar alegre!. Que mi hermana también que está aquí...la Raquel, dice... mi hermana... ¡mi hija!: “mami ¿por qué estás tan triste? ¡yo hago todo lo que más que puedo, para que no estás triste!”. (Chaja, Lituania)

[y ahora que tiene su familia... ¿se siente contento?, ¿se siente contento de haber sobrevivido?] “Mire, la huella no se borra”. (Rubén, Polonia)

- ***Impotencia***

Uno de las emociones más duras de enfrentar en situaciones de extrema violencia es la impotencia. Impotencia para reaccionar proporcionalmente en el momento, para defenderse o para poder reconstruir la vida, volviendo al momento ‘ideal’ antes de que se produjera la catástrofe.

“Hubiera peleado, pero no nos dieron mucha oportunidad de pelear. No nos dieron mucha oportunidad de pelear”. (Rubén, Polonia)

“Yo estaba destrozada, no... realmente no... era una... ya tenía 19 años, pero igual no tenía ninguna experiencia de independencia, digamos. Así que yo traté creo de averiguar varias cosas, pero no... no pude” (Carla, Holanda)

Es necesario destacar que en el segundo caso, la edad y el género son un obstáculo que se enuncia para reforzar esa impotencia. Son los factores que explican la falta de independencia y de libertad de movimiento que ella necesitaba para emprender la búsqueda.

- ***Dignidad y Orgullo.***

A pesar de los abusos había aún fuerzas y espacio como para reclamar cierta cuota de dignidad frente a las injusticias.

"Cuando de repente, viene me da una bofetada que vi estrellas. Me recuerdo que le dije una palabra nada más: “*Warum?*” Y me miró, y me dijo “me equivoqué. No eras tú el que yo buscaba. Buscaba a otro. [...] venga y te voy a dar pan” Yo jamás (con énfasis) fui a buscar ese pan. Ya tenía yo amor propio, mm, y nunca fui a buscar el pan.” (Wolf, Polonia)

Del mismo modo, apenas se da la posibilidad de hacerlo, se busca recuperar cierta apariencia de normalidad y hasta coquetería:

“Lo primero, cuando llegaron los americanos, lo primero, qué piensa que pedí de los chiquillos americanos. ¿Qué?... Un pañuelo, para que no... porque tenía esta tan flaca aquí, estaba tan, tan, tan, tan, tan... y un *lipstick*. No es broma. (silencio)” (Edith, Checoslovaquia)

- ***Fe en el futuro***

Cuando sí es posible luchar, junto con la tristeza de haber perdido a la familia, hay una suerte de alivio, de ‘alegría’ catártica en la posibilidad de luchar, aun cuando se arriesga la vida, a pesar de que nada restituye el mundo perdido. La actividad de resistencia activa ayuda a enfrentar con otra actitud lo que sucede, y a poner la mirada incluso en un horizonte de más largo plazo. El sionismo, como proyecto al que aferrarse y con el cual adquirir hermandad con otros, toma un nuevo sentido.

“[lo] hicimos con una alegría “no importa” -yo dije, y yo le dije a él, a los comandante- “yo prefiero morir aquí, luchando para nosotros, para el pueblo entero del mundo, y para nuestro país de Israel”. El me miró y dice, “que nacionalidad tienes?” “lo mismo que tú”, él dice: “yo soy ruso” y “yo soy también rusa”, “y ¿por qué dices para Israel?” “porque Israel es...nuestra patria, va a ser nuestra patria, porque Israel todavía no estaba, va a ser nuestra patria” es que mi hermano era el secretario de *Jalutz ha Sionist*, antes, que estábamos muy mezclados y muy unidos para el pueblo, y eso, entonces” (Chaja, Lituania)

“¿Qué hacemos ahora?, ¿qué hacer?, ya le tenemos hecho todo, todos están muertos y toda cosa esta quebrada. Entonces ¿qué quiere que le hacemos?... vamos entonces a romper toda a loza, porque no había qué. Por eso nos mandaron un premio [...] nosotros estábamos [alegres], no yo sola perdón,... [...] le dije: quiero morir pero por mi patria (silencio)... soy judía” (Chaja, Lituania)

- ***Afecto***

Uno de los principales motores para la sobrevivencia es el afecto. Tener alguien que de cariño, en medio de la hostilidad y a quien dar cariño. En los testimonios, después de los padres, los otros afectos claves son los de los hermanos, y especialmente las hermanas.

“Entonces ella me vio, me puse a la... y mi hermana dice “y tu trenza” “me cortaron” y ella solo empezó a llorar “mamita mía”, me abraza y me dice “mi chiquitita, yo te quiero, yo sin ti no quiero vivir” (Chaja, Lituania)

“Y cada rato se paraba y lloraba “que me cuide mi hermana”. éramos muy unidas. Y esa es la entrada al primer campo de concentración.” (Chaja, Lituania)

- ***Gratitud e Incredulidad.***

Haber sobrevivido se siente como un ‘milagro’, y se agradece a D-s. La idea de milagro contiene además de Fe un grado evidente de incredulidad.

“Gracias a Dios sobreviví la guerra. Es un milagro. No sé cómo.” (Rita, Rumania)

“Y ahí pasó un milagro. De esos milagros que uno no puede entender, cómo pasó en ese minuto. Pasó un avión, probablemente aliado, y vio gente abajo en el patio y tiraron dos bombas, al edificio. Y cayó en el entretecho arriba y cayeron un montón de escombros, y se produjo una verdadera... un correr de un lado a otro, todos ocultándose para que no le cayera encima los pedazos. Y yo estaba ahí” (Marita, Hungría)

“Nunca dejamos aplastarnos. ¡Nunca! Siempre algo... cuando yo estaba enferma [...] la amiga que dormía con ella en una cama, me mandó una manzana, gran, gran regalo. [...] nunca, nunca en mi vida voy a recibir un regalo tan grande como este”. (Edith, Checoslovaquia)

- ***Libertad y Juventud***

Es interesante dar cuenta de pequeñas señales que destacan la necesidad de una libertad personal de ‘vivir la juventud’. Hay muchos relatos en que se repite la idea de que la niñez o la juventud les fue ‘robada’, y figura como un ‘pendiente’ que pesa en la vida adulta.

“Y viajé sola. Seis meses. De Bucarest. Seis meses. De enero hasta junio. Junio llegué a Chile. En barco. (...) el Jagello. Con dos barcos. Uno hasta Panamá. Y en Panamá se echó a perder. Cambiamos el barco. Y en Panamá nos recibieron muy bien. En París estuvo, tres meses, antes de viaje. Pero fue sola. *Lo pasé muy bien. Fui joven. Y yo me sentí como una embajadora*” (Rita, Rumania)

“*Yo me quejé una vez, que yo tengo mucho que hacer, que los padres están enfermos, y que los padres, los niños chicos, y no tengo tiempo para mí. Entonces él me dijo: Los padres tienen que ir el camino que siempre van. Después los niños crecen. Y después empieza la segunda primavera para la mujer. Le dije, para mí va a ser otoño, va ser, voy a parecer vieja, cuando voy a ser... pero, era un tiempo difícil. Aquí también al principio, eché de menos los padres, estaban en Israel, hasta que pude traer acá. Y los padres se enfermaron después. (suspiro) Ahora somos bien. Soy vieja.*” (Rita, Rumania)

D) El Cuerpo en acción.

Dentro de los testimonios, se hace mención a diversas formas en que pone en acción el cuerpo, de acuerdo con los márgenes que quedaban en la situación de violencia en que se vivía, destacando principalmente menciones a actos de resistencia, defensa, contención, cuidado, agresión, transgresión y traición.

Resistencia

Reordenar la vida bajo las condiciones que imponía el nazismo, sin sucumbir a la desesperación suponía una gran capacidad de resistencia. Y dado que la violencia hacia los hombres fue abierta desde temprano, las mujeres –muchas veces solas-- tuvieron que tomar en sus manos buena parte de esas acciones.

“Después empezamos a tratar de hacer la vida dentro de lo normal. *Lo único que uno salía de la casa y no sabía si iba a volver*” (Gitla, Polonia)

“La vida en Praga en esa época “era siempre un poquitito menos, un poquitito menos, un poquitito menos. Al principio no se podía esto, no se podía otro, y... pero nosotros íbamos, yo me acuerdo que *como no podíamos ir a conciertos, hemos hecho conciertos en casa*. Un grupo que éramos diez, doce personas, qué se yo. [...] alguien tenía que hablar sobre esto pa pa pa pa y escuchamos música. Después teníamos en casa también sobre política sobre esto, conversaciones, muy interesados...” (Edith, Checoslovaquia)

“*Mi mamá se quedó conmigo sola en Budapest, y ahí donde tratamos de sobrevivir*. Nuestro departamento fue bombardeado, por lo tanto, no teníamos hogar. Y vivíamos allegados, en una casa, en otra, en la calle. Donde se podía. Nadie se atrevió a tener más de un par de días a una madre judía con un niño judío, así que íbamos de casa en casa [...] (José, Hungría)

“Nosotros en ese tiempo... en esa época ya, vivíamos con nombres falsos. No el apellido judío. *Mi mamá tuvo la precaución... el nombre propio era lo mismo, para que no me confundiera*. Tenía dos años y medio... Entonces, pero cambió el apellido, en vez de Zynger le puso “Szymbegi”. “Szymbegi” es un nombre bastante húngaro o por lo menos sonaba como húngaro. Y que éramos refugiados de un pueblo, ese era el cuento.” (José, Hungría)

La resistencia también suponía una capacidad de rápidamente adaptarse a las situaciones nuevas, incluso superando las barreras de clase, por las cuales una “niñitas regalona” nunca necesitó hacer aseo u otras tareas domésticas:

“A mí me tocó para limpiar una parte donde están los alemanes, para limpiar las barracas de estos... y yo no tomé nunca escoba en la mano, era una niña regalona... y no podemos pensar de nada, ¡no pensar de nada, no hay!, y eso te dieron y eso haces. Y yo me puse ¡tan empeñosa!, porque sino me dijo sino me van a matar, entonces corriendo en todos lados. Entonces entra un alemán que pasa por allá y dice “esa niñita está bien brava. Mire como corre y como hace, se acuesta en el suelo y limpia el piso. Dónde aprendió y es chiquitita” (Chaja, Lituania)

“Pero... no era ambiente tan malo, porque en donde nosotros trabajábamos era una fábrica de contraataque aéreo, sí. Con torno. Trabajaba en torno, torno grande. Me gustaba esta cuestión. Yo dije, no me importa, por lo menos si voy después de la guerra a tener auto voy a entender un poco la maquinaria, y algo así.” (Edith, Checoslovaquia)

Defensa

¿Cómo defenderse de las agresiones? Cuando no se disponía de armas, es interesante que el recurso más mencionado es el lenguaje. Saber varios idiomas. Sobre todo dominar el alemán, ayudaba a controlar en ciertos momentos la relación con los perpetradores.

“Tenía SS y tenía *Wermacht*. El *wermacht* [...] Me dijo para mí, “¿qué haces tu aquí?” – yo dije “nada” – “¿Por qué dices que nada?”. Y yo hablé muy lindo alemán, porque tenía muy lindo alemán (...) estaba muy bueno cuando estaba chiquitita yo. Y... dice “¿qué tiene en la saco?” -- yo digo: “papa”-- “¿por qué tienes las papas?” --- “porque todos tienen, tienen hambre, adonde hay enfermos, y no hice nada malo”. (Judith, Checoslovaquia)

Usar un lenguaje que comprometiera al perpetrador, con un tono desafiante o estratégicamente conmovedor y ciertamente mucho más valiente que lo que en verdad se debe haber sentido el testimoniante, que probaba suerte con el único recurso de que disponía: su propia inteligencia y en situaciones extremas en las que era poco lo que quedaba por perder: la vida.

“Dijo el otro: “ese necesitamos, necesitamos darlo... matar, ese necesitamos matar ese” -- Y yo digo, cuando escuche, yo digo: “Mátame, por favor, mátame, mátame, no quiero vivir, no quiero vivir más, mátamelo, por favor” Entonces el otro, que me pregunta (...) . Se veo que vienen lágrimas. Entonces dice “por qué quieres que mata” – “porque no puedo vivir más. Yo quiero que maten ya” Dijo: “¿Ustedes tienen hijos?” --- “Sí tengo”. --- “Entonces cuando los vean así, como yo, entonces que dicen ustedes.” (Judith, Checoslovaquia)

Transgresión

Si la sobrevivencia y las necesidades corporales son tan demandantes, las personas muchas veces, en esta situación desesperada, van a cometer transgresiones para lograr su satisfacción.

En algunos casos esto implica cometer un delito, como robar.

“Yo robé comida en la cocina, que cocinamos para SS y Gestapo. Mezclamos con nuestro mesiguene [sic] , que era terrible, porque decirlo, incomible, pero el hambre es el rey, que nada es malo.” (David, Polonia)

“Estaba terrible.... Bueno tenía mucha cosa conmigo, allá... [...] Y otro día, me llevaron en el mina y la mina estaba muy cerca ... Yo me fui afuera. Me llevé una... una saco chico, y me llené con papa...[...] Me dije no sé cómo voy a andar para adentro...[...] De repente veo que vienen dos, dos animalitos chicos, pollos, pollitos y un... me dije shhh shhh y como que me digan y me vinieron y me saqué uno y me metí dentro uno de ese saco” (Judith, Checoslovaquia)

"Vino un... un cargamento de papas para la cocina y nos trajeron, llevaron para descargar. Y entonces para robar un poco de papas, hicimos un hoyo en la tierra, enterramos un poco... enterré un poco de papas y cuando se fueron yo fui a buscarlos. Me pillaron, y yo escapé y me dispararon... pero no, sobreviví... [...] sino moría de hambre” (Rubén, Polonia)

También se hace mención a otro tipo de transgresiones: aquellas hechas por amor. Como escribir una carta en Shabat – una transgresión religiosa- para despedirse del hijo:

"Mi madre me escribió cartitas. Mandé un polaco-alemán, entró al gueto y trajo. Una vez me trajo la cartita y dijo: "Hijo mío, creo que es la última cartita, última... esto fue viernes, puede ser que un minuto o dos o cinco, en Shabat, hizo un pecado, pero despedirse de mi hijo, y así fue [...] esto fue viernes, él me trajo lunes la carta, lunes mi madre y toda la familia ya estaba en Auschwitz, y tres días, tres noches en barraca, sin comer, sin nada, tortura esto, y directo a cámara de gas. Papá 45, mamá 42, hermanita 11, hermanito 8, hermanita 6." (David, Polonia)

Agresión

La sobrevivencia requería de desplegar cierta cuota de agresividad. Es interesante que en varios relatos se filtran huellas de ese despliegue, que no siempre resultaba cómodo. Ciertos papeles requerían ser agresivo hasta con los propios compañeros de sufrimiento, y podían producir efectos psicossomáticos, como lo insinúa este relato:

"Y en Mauthausen, no... allá perdí la voz, por completo, porque yo debía cuidar una ropa que era toda con bichos y qué se yo, y la gente que no tenía que vestirse quería sacar la cosas y *entonces yo gritaba, tenía que gritarle, entonces perdí completamente la voz.*" (Edith, Checoslovaquia)

La necesidad de actuar en contra de lo que ocurría llevó incluso a muchos hombres y mujeres a tomar las armas:

"Una semana entera estaban enseñando cómo disparar, y cómo trabajar y cómo andar con armas, y todos los días. Y después hicimos como éramos uno. Y estábamos disparando. Un día vienen y le dicen que tenemos que ir para descargar un tren. Todos. Eran 38 personas. Descargar tren. Y allí vinieron de otro batallón también, y fuimos a descargar²⁶⁵ el tren. Alemanes que volvían de volta del frente de Rusia, del frente, para volver de volta a Alemania u en otro campo y le dijimos "si tenemos que hacerlo, hacerlo", y hicimos con una alegría "no importa" -yo dije, y yo le dije a él, a los comandante- "yo prefiero morir aquí, luchando para nosotros, para el pueblo entero del mundo, y para nuestro país de Israel". (Gitla, Polonia)

Y a descarrilar trenes:

"Teníamos que colocar dinamita bajo los rieles, y se colocó dinamita y después eh... tirar con una cáñamo eléctrico y irse, correr lejos de ese riel, para poder estirar cuando va llegando el tren. Y yo... esa...esa tonta como está sentada aquí, me fui estirando y yendo, arrancando con ese riel. Cuando ya llegó, sentimos de repente que el tren ya se siente, y entonces teníamos que ser alertos para empezar a tirar los cáñamos. Y le tiramos el tren para abajo. El tren fue lleno con las municiones y cosas de ellos, que volvían de su frente. Y le tiramos... Entonces el final ya le tenía, subió, y... --hay un como chiste, pero es verdad-- suben los últimos rusos adentro en el tren y dicen hasta... ¿qué hacemos ahora?, ¿qué hacer?, ya le tenemos hecho todo, todos están

²⁶⁵ Descarrilar sería la palabra más adecuada.

muerdos y toda cosa esta quebrada. Entonces ¿qué quiere que le hacemos?” (Gitla, Lituania)

Traición

Pero también la necesidad puede llevar a cometer actos de traición. Incluso actos que colocan en gran tensión las presiones corporales, y la conducta esperada, tanto desde la posición filial como de la condición de género, como resultado, el relato muestra evidencias de culpa.

“Era un tiempo muy difícil. Frío. Pasamos hambre. Yo... mi mamá tenía una vez durante los alemanes conseguir papas nosotras vivimos junto con las tías. La tía tenía casa grande, vivíamos juntos. En tiempos difíciles más fácil vivir juntos. Pero mi hermano se entendía muy bien con la tía, pero vivíamos juntos Y tenía una olla con papas cocinada para la noche. *Y yo tenía en la tarde ¡un hambre!, pero ¡un hambre!*. Usted tenía un hambre mucha (...) “Voy a comer una papa no van a saber”, y comí otra papa y otra papa. Y para la noche no habían papas. *Mi mamá me dijeron que ellos sabían que yo comí todas las papas.* “Vamos a hacer un té”, había agua, té había, eh “vamos a hacer agua y nos vamos a acostar”.” - (Rita, Rumania)

En el primer caso, el robo, a pesar de constituir un delito, se supera mucho más fácil la culpa. La víctima es otro desconocido y la necesidad, impuesta por otro abusivo, autoriza de algún modo a transgredir la norma. Sin embargo, en el segundo caso, se palpa en el gesto y la voz la culpa por haber causado sufrimiento a quienes más se quería. En la exclamación reiterada (con voz cargada de emoción) “*¡pero un hambre!*” intenta explicar la desesperación que lleva casi a la inconsciencia, el por qué fue inevitable romper con el tabú femenino de postergarse en beneficio de los otros, sobre todo de otros tan significativos como los padres. Refuerza esta culpa el que ellos se dieron cuenta, pero ni siquiera la reprendieron, y se tomaron sólo un té, para luego irse a acostar. Un irse a la cama que, en el contexto, no es sólo descanso, sino que se subentiende que es una forma de lidiar con el hambre, dormir para no sentir.

Contención y cuidado

Tampoco faltan los ejemplos de formas de dar y recibir contención y afecto ante lo que sucedía. Los relatos de demostraciones de afecto o cuidado abundan en los relatos de ellas, en relación con padres, hermanas, hijos, amigas e incluso desconocidos. En el caso

de los hombres son más escasos. La resolución de la aflicción es mucho más individual (autocontención) y las menciones a los otros mucho menos comprometidas.

“Y el lunes a la noche, estaba oscuro, nos llevaron caminando a la estación. Nos metieron en tren y ahí me acuerdo... me apoyé en mi hermana, me puse a llorar. Y le dije: “acá no vamos a volver más”. (Gilta, Polonia)

“Y yo estaba con mi hermana no más, no tenía a nadie... [...] sujetamos la mano, llorando, ¿qué cosa podemos hacer más?” (Chaja, Lituania)

Las mujeres revelan en muchos de sus relatos escenas que se condicen con el aprendizaje del cuidado que tanto destacan las autoras feministas como uno de los condicionamientos de género: la mujer muchas veces aparece conteniéndose disciplinadamente, para privilegiar a quien considera en peores condiciones: sus hermanos o hermanas, su marido, sus hijos, sus padres...

“Y después comí, almorcé en una cocina de los emigrantes. Y... Pero dejé a mi hermano que almuerce allá. Era mejor... En la oficina había comida, y lo dejé a mi hermano que él era muy flaco, llegó del campo muy malnutrido. Y eh, después yo fui de la cocina del Joint llegué a veces con hambre, tomé una sopa no más” (Rita, Rumania)

“Y ella no comía su pan y después en donde dormía me metía abajo del... para que crezca y me decía: “yo no como y te estoy dando y dando y tú no creces” (Chaja, Lituania)

“...Ella me miro... y me sacó con su bolsillo una, una paquete con sándwich, y dijo: “come” -- le digo: “yo no puedo porque tengo dos hermanos y me voy a casa y nos vamos a comer” Y me fui... fui a la casa y teníamos 26 juntos, el lager tenía 26, y me hice chiquitito 26 para que cada uno metiera la boca adentro, para que se proban un poco”. (Judith, Checoslovaquia)

“O sea, mi mamá... *cuando momentos que tuvimos todavía comida en el campamento mi mamá siempre tomaba de su ración y daba a sus dos hijos un poco más, porque ella consideraba que lo necesitaba más, cuando ella tenía igual de hambre. Era muy buena en ese sentido. Ella no, no... Ella luchó para... para salvar la familia*” (Leo, Holanda)

E) Los Otros.

En estos testimonios también es significativa la mirada sobre los otros.

Los padres

Las figuras parentales en estos relatos, son figuras principalmente idealizadas, y por lo general, se refiere a prototipos maternos y paternos, predominantes en la época, aun cuando en el relato aparezcan los padres en otros papeles menos estereotipados.

Esta idealización es aún más fuerte en aquellos hijos e hijas que perdieron a sus padres, agudizado por el hecho de que en muchos casos existe en el relato un desgarramiento fundamental, abrupto e inesperado que separa al testigo de quienes eran entonces su principal pilar proveedor tanto de formas de subsistencia, como de afecto y seguridad.

Papá

Los padres, aparecen en primer lugar como trabajadores, responsables y luego, como sabios, consejeros, inteligentes.

“Mi papá tenía no un fundo ni una chacra, que era como 25 hectáreas de tierra. Teníamos trigo y 500 o 600 ovejas. (...) Mi papá era súper trabajador, se levantaba como a las cuatro de la mañana, iba al campo, yo cuando más grande ya le acompañaba.” (Adalberto, Transylvania/Rumania)

“Mi papá como el hermano mayor --eran 6 hombres y dos mujeres-- como era costumbre en ese entonces, él fue después el jefe de la familia. (...) Mi papá escribió a todos los hermanos que se tienen que poner y la hermana va a viajar soltera y no puede viajar sin ajuar sin plata en el bolsillo y todos se pusieron quiero decir que yo conocí las dos hermanas de mi papá a lo que yo me acuerdo todos los hermanos casados con hijos, algunos grandes respetaban mucho a mi papá. Era para ellos como si fuera el padre. Y así crecimos nosotros. (Gitla, Polonia)

Un elemento interesante que se desprende al recorrer las historias de vida, es cómo se esperaba que la actividad económica del padre resultara determinante en las trayectorias de los hijos: que ellos continuaran con el negocio familiar, con el oficio, negocio o profesión de él.

“Mi papá en una plaza, que era como una cuadra, tenía su negocio. Tenía un negocio de sacos trigeros, paperos, usados y nuevos, que importaba de la India, y también tenía personal para coser los sacos que eran usados, y eso era su negocio. *Esto tenía ya como cien años, esta firma, porque el papá, el abuelo, en fin todos tenían este negocio.* Entonces la situación era como de clase media acomodada, digámoslo. (...) Los padres de mi papá (...) vivían en la misma plaza donde el papá tenía su negocio. O sea, todo estaba circunscrito a unas pocas cuadras” (Marita, Hungría)

Los padres aparecen en general como el factor decisivo para decidir el camino a seguir en la familia: si se quedan o huyen, o si se esconden como familia.

“Mi papá dijo *yo no me voy de aquí.* Yo nací aquí, mis abuelos nacieron aquí. Yo pasé la Primera Guerra Mundial aquí. Tenía muchas recordaciones de la Primera Guerra. Aunque Hitler estaba en un país donde Mozart Schiller y Goethe... no me va a pasar nada. Él era muy optimista. Y pasó después. Por eso no pensaba irse, a dónde, con qué, con qué profesión. Qué vamos a hacer. Dejar la casa. Dejar los abuelos. Dejar toda la familia. *Nos quedamos*” (Rita, Rumania)

Es interesante notar que la decisión, así citada, en relación con la suerte de toda la familia se justifica centrada en él. Esto puede tener al menos dos explicaciones: a) la sensación que había inicialmente de que los hombres eran los que estaban en peligro; b) la voluntad patriarcal es la que manda todo el grupo. No se menciona deliberación entre los padres ni con los hijos.

La figura paterna es una gran orientadora, en particular para las hijas, que hacen suyos sus consejos, como una suerte de mandato.

“No nos dejaron entrar. (suspira) ¡Es tan difícil! Pero he sobrevivido, tenía una fuerza, fuera joven y tenía la *esperanza*. *Mi papá siempre dijo... La guerra no va a terminar nunca. No, puede ser. Va a terminar alguna vez. Vas a ver. Eres joven. No pierdas la esperanza, tu vas a sobrevivir. Así me dijo mi papá. Y yo le creí. Creía que él tenía razón.*” (Rita, Rumania).

Cuando la familia es religiosa, el padre también se constituye en un referente importante de práctica religiosa. Como, por ejemplo, el de hacer una matanza de animal de modo ritual para comerlo, en el límite de las fuerzas, a pesar de la urgencia del hambre que padecían.

“Mi padre al final no tuvo ninguna fuerza. Su último acto fue que mató el pequeño animalito, y eso le costó un enorme esfuerzo. Acostado... acostado lo hizo. No pudo pararse.” (Leo, Holanda)

Dentro de sus márgenes de acción, los padres también hicieron todo lo posible por proteger a sus hijos.

“Justo mi papá estaba repartiendo pan y lo sacaron de la calle y... nunca más. Quiero decir, lo vi en el tren, porque lo llevaron en tren, en la estación vieja (tose) y yo me fui donde había un muro de madera y por el.... Había un hoyito y por allá lo vi que estaba secándose los lentes, que tenía un solo ojo -eso es una cosa aparte-. Entonces, y como teníamos milicia judía y un amigo de él estaba, entonces le recomendó al amigo, le dijo: “anda, dile a mis hijos que se vayan a casa, que no.... Que no los lleven a ellos.” (Gitla, Polonia)

Mamá

Las madres, aparecen como buenas dueñas de casa. Sin embargo, hay un fuerte contraste en las actividades diarias y en el tipo de relación entre madre e hijo/hija en que se entabla de acuerdo con el estatus ---la clase--- de la familia, de si pertenecen a la burguesía -que cuenta con personal de servicio a cargo de los niños y tiene una relación más

distante con los hijos- y el de los sectores este europeo y populares, en que hay madres activas en la cocina, en el trabajo familiar, en labores domésticas o en oficios asociados a lo doméstico, en general, que tienen una relación personal y más estrecha con los hijos.

No obstante, en todas las memorias el papel de la madre se asocia a momentos de felicidad, asociándola a imágenes como la comida, las fiestas, las flores, la elegancia, la belleza o sus cuidados.

“Las mamás no trabajaron en ese tiempo. Siempre estaban en la casa, siempre cuidándonos, paseando. La casa era lo más importante. La casa, los niños y el marido era lo más importante. Una niñez muy linda” (Rita, Rumania)

“Una familia correcta, honesta, modesta. Mi madre, dicen que fue una santa. Vino un pobre dio poco de leche, poco de mantequilla, queso. Esto me recuerdo.” [...] “Mi madre trabajó de 4:30 de la mañana o 5, hasta medianoche. Muy trabajo. Estuvimos cinco hijos. Yo fui el mayor. Hasta diez, once de la noche me puso a dormir en la lechería, y levantarse temprano. Yo le dije: voy a estar más grande y voy a ver que dejen este trabajo difícil, que goza de la vida. Fue mujer alta, cinco hijos, muy bondadosa, muy religiosa, no fanático. Se puso un pañuelo, sí... [...] Había otras lecherías, dos, tres, en la misma... pero mi madre tenía nombre en esto. Mismo Perlman dice: “escuché de tu madre, fue algo especial y que gente de Nueva York y esto” No, ella fue una mujer belleza, 1.75, alta, toda familia mía, los tíos y todo altos, de parte de mi madre. Yo soy cara de mi madre, la altura del padre, je,je,je,je.” (

Cuando las cosas se ponen difíciles, las madres intentan mantener cierto grado de normalidad, ocultando lo más posible a los niños lo que sucedía.

“Cuando él falleció empezaron a boicotear negocios judíos. Mi mamá el sábado a la mañana se salía por la calle principal a pasear vestida con las mejores ropas, con esos abrigos de piel, porque hacía frío, y había que ir cuidando detrás porque había gente que le echaba ácido. Rompían vitrinas, bueno... no quiero, hay muchas cosas para contar y muy fuertes. No quiero” (Gitla, Polonia)

“Cuando una vez fuimos con mi madre caminando por la calle, había un niño que voceaba el título de unos periódicos que estaba viendo y gritaba “¡la guerra la guerra!”. Entonces le pregunté a mi mami. “Mami, ¿qué es la guerra?” Entonces ella se complicó, dijo cómo explicarle esto a una niña. “Mira”, dijo “¿tú ves el Danubio? Porque estuvimos al lado del Danubio. ¿Tú ves los barcos que pasan? Entonces cuando estemos en guerra esos barcos no van a poder venir, y no van a traer maní, y no vas a poder comer maní, pero puedes comer nueces, pasas, qué se yo” Ah maní. Guerra=maní. Eso fue una explicación adecuada para un niño” (Marita, Hungría)

Sin embargo, al estallar la guerra y volverse la situación amenazante para la familia, las madres aparecen en los relatos muy activas en buscar formas de conjurar la amenaza.

“Pololeaba, naturalmente. Yo pololeaba con un chico buenmozo, mi primer marido, pero no estaba tan entusiasmada. El 15 de Marzo ‘39 *mi mamá me dio un ultimátum*: “O te casas o te mando a Inglaterra” Súper sabia, porque si no me caso, claro, tiene la... soy bajo su tutela. Entonces tengo que salir. Entonces me casé. Y después él murió.” (Edith, Checoslovaquia)

“Mi mamá.... Yo no, a mí no me dejaban salir. Yo estaba más en casa, no salía. *Mi madre salió. Se movía mucho*” (Rita, Rumania)

Aún cuando muchas veces no pueden contener su angustia.

“Yo... yo tenía miedo pero yo fui joven y quedé dormir. Pero *mi mamá lloró toda la noche porque estaba encerrada.*” (Rita, Rumania)

El objetivo principal de las madres era proteger sus familias y hacían denodados esfuerzos por lograrlo.

“Y mi mamá, *para asegurarse...* porque llevaban jóvenes a trabajar a las fábricas a Alemania. Entonces mi mamá, para asegurarse *de que no nos lleven a las dos juntas*, mandó una a un turno y a la otra a otro turno.” (Gitla, Polonia)

Si no había alternativas, las madres colocaron a sus hijos en escondites, e intentaron lo más posible supervisar la situación de ellos, lo que por supuesto fue posible sólo en contados casos.

“Cuando lo pudo...digamos, estaba aquí.... allá conmigo. Pongamos un mes, no me acuerdo cuándo exactamente. Después fue al otro lado, y al otro lado dijo que ella es.... A donde estaba mi hermana.... Allá dijo que es la madrina. No dijo que es la mamá. Que la niña perdió a sus padres, que es católica. Y ella es la madrina. Entonces más tiempo estaba conmigo, porque allí conocía a la familia. Pero iba a donde su hija chica, que recién estaba empezando a hablar, a andar, y que más no me acuerdo.” (Katalin, Hungría)

. “Mi hermana que era guagua, porque nació en febrero de ‘44 y en octubre tenía seis meses algo así, *se fue con mi mamá a ocultarse con la idea de que era la empleada doméstica con su guagua* la que estaba viviendo en el departamento de mi tío” (Marita, Hungría)

“Y entonces se produjo una situación muy, muy trágica, porque mi tío dijo que había una persona que iba a llevar a mi hermano, que tenía en ese momento cuatro años, a un pequeño pueblo que estaba cerca de la frontera austriaca, y que es persona era pariente de la señora que venía a lavar y a planchar. Y entonces el encuentro era en la calle. *Y mi mamá tuvo que entregar a mi hermano*, a una persona desconocida, y llevaron a mi hermano *a vivir en ese pueblo lejísimo*” (Marita, Hungría)

Lo que resulta llamativo, en este caso, es que aun habiendo un padre presente, la decisión pareciera haber pasado o haber tenido mayor costo para la madre.

Las madres, a pesar del miedo, también eran capaces de actuar con rebeldía y comprometerse con la resistencia activa. Lo cual es admirado en la memoria de los hijos e hijas, aun cuando se dan cuenta de lo peligroso de la situación.

“Los judíos tenían que ponerse estrella amarilla. Y había ciertas horas en que ellos podían salir de estas casas marcadas con la estrella de David. (...). Y mi mamá decidió, dijo “yo me convertí al catolicismo, así es que *yo no voy a llevar estrella amarilla. Dijo: tú tampoco. Si tú eres hija de un gentil*” Yo, bien, conforme. O sea, yo no tenía idea de que estaba corriendo el tremendo peligro. Pero andaba con un documento, de nacimiento, padre católico, madre católica, y yo andaba con eso. Y si me pedían los documentos yo los entregaba y pasaba. Y mi madre a su vez, tenía sus papeles de matrimonio, certificado de matrimonio, donde decía Dr.... se casó con María Magdalena Beck católica... Entonces la mamá no usaba estrella amarilla, y ella *era la que se movía por todas partes, y conseguía comida, conseguía los escondites, era realmente heroica, sumamente valiente.*” (Marita, Hungría)

Las madres buscaban activamente formas de proteger a los hijos ante la eventualidad de una separación indeseada. Uno de los gestos que mejor grafica esto es el entregarles datos, dinero u objetos de valor que les podrían allanar el camino o implicar el cuidado de un tercero

“Como era previsto que nos pueden sacar del trabajo, teníamos mucha familia en el extranjero y *mi mamá estaba precavida y nos dio a cada una, nos puso en el cuello, una bolsita con las direcciones de Buenos Aires, especialmente de Francia, que teníamos un hermano de mi papá, de Holanda, que tenía en todas partes, y repartió las generación a generación.* La hija mayor, de los abuelos, de todos... Y cada familia tenía, no mucho, pero tenía algo. Y eso teníamos y viajamos en tren. Nos llevaron a otro campo, donde había muchísima gente. Puras mujeres. Y allá venían ingenieros de fábricas que necesitaban gente y elegían” (Gitla, Polonia)

“Bueno, a ver... *entonces mi mamá, por fortuna yo creo, fue así, me cosió un sobre de género que me lo puso debajo de mi ropa, con el nombre adquirido, el apellido y el nombre adquirido, y cien ... un billete de cien peng que era la moneda en ese momento, y que era bastante dinero. Por si alguien..., si yo me perdía, si alguien me encontraba que por lo menos supiera quien es... quien soy, y por lo menos por el valor del dinero me ayudara de alguna forma.*” (José, Hungría)

Los testimonios dan cuenta de cómo las madres buscan apoyar a sus hijos mientras esto les es posible. Si los detienen, les llevan ropa y alimento. Si se pierden o son separados de ellas, luchan por averiguar su paradero, denodadamente, con los recursos de que disponen y evadiendo los grandes peligros que corren.

“...Y en eso aparece mi hermana. A mí me llevaron camino al trabajo y a ella la llevaron del trabajo. Estuvimos ahí dos o tres días. Podíamos ver a mi... a los padres, por las ventanas, y ellos afuera. Pudimos recibir, cómo se llama, las maletas. Nos

mandaron a cada uno ropa, también algunas fotos metió adentro. Y el lunes a la noche, estaba oscuro, nos llevaron caminando a la estación.” (Gitla, Polonia)

“No tengo ninguna vivencia, no me acuerdo, qué lo que fue en ese momento, seguramente hay una vivencia interna [...] Pero yo creo que me marcó para toda mi vida. O sea, eso es cierto. *Lo único que sé, que han pasado casi dos semanas, cuando mi mamá, por una de las casualidades... y no era casualidad en realidad porque estaban buscando, buscando, buscando, donde había grupos de niñitos*, y que me encontró. Me encontró en un gueto, en un gueto que es eh... que era uno de los guetos más grandes, digamos, un barrio de judíos que lo decretaron gueto. Donde hoy día está la sinagoga más grande... la segunda sinagoga grande de Europa. Y... y en ese barrio me encontró. Me iban buscando día a día, todo el día, buscando en los lugares donde podía haber grupos de niños. Con mi tía que era hermana... la tía que era hermana de mi papá.” (José, Hungría)

Padres e Hijos

A pesar de la idealización, es interesante dar cuenta de las diferentes relaciones entre padres e hijos en las diferentes regiones y clases sociales.

Respecto de la relación padres e hijos, llama la atención cierta distancia que en nuestra sociedad se ha ido perdiendo, y a veces nos cuesta imaginar, para poder empatizar con quienes narran esta experiencia..

“En el día normal uno salía, comida... a buscar comida. Lo más importante. Con plata. Se cambiaba cosas. Había gente que vendía negro... mercado negro. Había algo que se vendía, pero... mis padres no me contaron todo era para nosotros era no secreto pero no era para niños. (...)” (Rita, Rumania)

“Llegué a la casa y conté con horror lo que había visto. Y no entendí por qué. O sea, todo lo que pasaba, no entendí nada. Porque mis padres, como en ese tiempo se acostumbraba, no hablaban delante de los niños ni de política ni de nada sino que eran... digamos los niños se mantenían un poco en ignorancia de cosas de plata de negocios en fin todo lo que le importaba a los adultos. Pero los niños tenían que comer en su pieza con la nana Estaban un poquito separados de la realidad, de lo que pasaba en el mundo. Pero ese día me explicaron que los alemanes ocuparon Hungría.” (Marita, Hungría)

Las pocas familias que permanecieron juntas, vieron al término de la guerra que algunos de sus miembros extenuados, fallecían. La imagen de parte de la familia muriendo queda indeleble en la memoria de los jóvenes.

“Nosotros en ese tiempo ya estábamos súper débiles.... Los alemanes nos abandonaron y mi madre llevó a mi padre y yo ayudé y a mi hermano en el tren, había un compartimento [...] Mi madre consiguió... un pequeño cabrito... él [papá] lo mató con un cuchillo... no un cuchillo como debe ser, pero de una manera ritual, ella hizo una sopa, alimentó a mi padre. Pero mi padre estaba tan débil que ya no... no podía absorber la comida, mi hermano igual. El 26 de abril murió de agotamiento, sin ninguna otra enfermedad. El 30 de abril, cuatro días más tarde, mi hermano murió. De lo mismo....” (Leo, Holanda)

Colaboradores.

La situación con los colaboradores es graficada con bastante crudeza, a pesar de la falta de conocimiento. Decisivo en la sobrevivencia de estas personas, fue la colaboración de personas que, con o sin pago de por medio, les ayudaron en momentos críticos. Aunque fueran pequeños gestos, ante la brutalidad del contexto, son inolvidables.

“Entonces los soldados empezaron a dar de comer y les dieron grasa, les dieron unas latas que tenían los americanos y les...les voltearon los estómagos, las tripas y se murieron. Y este gallo era medio doctor, y no nos dejó, no nos dejó, no nos dio de comer. Nos llevó a Weimar y ahí lo único que nos dio, fue galletas que tenía y té, nada más como dos días (se ríe), y a los dos días recién nos empezó a dar de comer algo. (tose) (Rubén, Polonia)

“Mi papá, le encontraron escondite en un departamento donde la mamá era gentil, y su marido y sus dos hijos obviamente eran judíos” (Marita, Hungría)

“Yo [...] figuraba como católico. Y un ex empleado de su fábrica, nos ofreció vivir en el departamento de ellos. A mis padres los escondieron en una pieza. Y a mí me adoptaron, entre comillas, como un sobrinito del sur. Y yo viví ahí como un pariente del obrero este. Así que yo no sabía mucho de la persecución y todo. Yo lo viví no más. Yo perdí mis amigos, me sacaron del colegio, pero directamente no fui ni a campo de concentración, ni sufrí penurias mayores...” (Juan S, Hungría)

A veces un desconocido se prestó para ayudar.

“Bueno, mi mamá se escapó. Se escapó de una forma muy increíble. Porque de repente vio un hombre que estaba mirando estos tres grupos de gente que estaban deportando, porque eran el principio de deportación. Todo el mundo sabía a dónde iban, y la mayoría de los que miraban eso lo miraban con alegría y con regocijo que... otros judíos, unos cuantos menos. Tocó la casualidad que el hombre que miraba, probablemente ese hombre que mi mamá lo tomó de un brazo y le dijo sálveme, a lo mejor le dio lástima o... no pensaba como la gran mayoría que pensaba en Hungría. Y le tomó del brazo y se... y se fueron caminando. Bueno, un par de cuadras después obviamente que el hombre ya no... se fue por su lado.” (José, Hungría)

Algunas personas fueron poco solidarias e incluso abusadoras, aprovechándose de la soledad y la falta de alternativas en momentos de huida.

“Y encontró un señor que llegó del campo de concentración de Transnistria con una niñita y viudo. Y el tenía documentos para su mujer y su hija. Y me dijo que me va a llevar, como marido... como parienta suya vamos a cruzar la frontera. Pero.. yo tengo... el vino en la noche. Dormíamos. Dos campesinos nos dieron permiso para dormir en la noche. Cerramos la ventana y el trajo un abrigo. Yo sé el nombre de él pero no le dije... puede ser que la gente diga... y trajo un abrigo de piel y se descosió el forro, y tenía una maleta con dólares y dobla todos los dólares, se cierra así como cigarrillos y se cosía todos los... yo no fui capaz de hacerlas pero esa señora y él hicieron el abrigo, lo tapizaron con dólares, y yo tenía que tenerme ese abrigo y con la niñita de dos años en brazos. ¿Te imaginas? Y pasamos la frontera. Yo... yo, de

vuelta no pude ir, de vuelta era a Siberia, tengo que pasarlo y acepté. Me puse el abrigo en los hombros y la niñita en brazos” (Rita, Rumania)

Cuando se niega la colaboración, sobre todo por familiares, el recuerdo es inolvidable y doloroso.

“Y mi mamá quería por todos los medios que yo no estuviera en esta situación tan terrorífica. Y llamó a mi abuela paterna, y le dijo yo necesito que tu vengas a Budapest --porque ella vivía en un fundo en (...)—y que me ayudes con... con tu nieta. Ella vino, y me acuerdo que yo estaba en la misma pieza, y escuché la conversación -que entendí a medias- pero la escuché jugando, así como que no estuviera escuchando. Y le dijo mi mamá “mira, lo que pasa es que esta niñita yo la quiero sacar de aquí y quiero que la lleves a tu fundo, porque ella es media judías y en cualquier momento aquí puede pasar algo” y ella dijo en forma muy seca “yo no oculto judíos”. Tal cual. Y eso todavía lo tengo adentro. Terrible. Porque si una abuela dice eso es que realmente no tiene corazón. Yo no era nada, nadie para ella. Y entonces, se fue la abuela.” (Marita, Hungría)

Perpetradores.

El encuentro con los perpetradores siempre reflejaba una fuerte tensión.

“El abuelo tenía en su chaqueta dos monedas de oro, que mi mamá le regaló en para cumpleaños dos días antes. Le dio esas dos monedas y le dijo: “mira, está terminando la guerra, yo te regalo esto para que tu no me denuncies, piensa tú que después de la guerra va a quedar en tu conciencia que se murió otra persona por tu culpa” El tipo se quedó callado y dijo afuera al oficial “está bien” Luego lo escondieron, por supuesto”. (Marita, Hungría)

La edad y el género también influían en la forma en que se establecían interacciones con los perpetradores. Para una niña pequeña pero también para una jovencita, los soldados hombres, altos, violentos, eran demasiado aterrizantes.

“Y llego delante de este oficial y yo lo único que veía en mi terror eran unas botas negras, totalmente brillantes, era como una especie de torre para mí Y tenía un terror terrible y lloraba así. Y me dijo, muéstrame tu documento. Se lo paso. Y dice --“¿tu padre?” --mi papá murió cuando yo tenía dos años. ---¿y tu madre?: ---ella está en (...) porque no pudo venir a Budapest. Entonces me miró y me dijo: “A ver, cuéntamelo de nuevo” Le dije: mi mamá murió y mi papá está en (...) Me confundí. (muy bajito) “Ah --dijo-- tu eres judía”. A la pared. Y la señora Roshika, que no tenía sus papeles, por ocultar una judía, a la pared también. Bueno, ahí empezó un...un estado totalmente de shock para mí. Porque había varias personas más que eran judías y sabíamos que llevaban a estos grupos, los ponían al lado del Danubio y los fusilaban y caían al agua, al Danubio” (Marita, Hungría)

4.2 DESDE EL TESTIMONIO: LA SHOÁ EN PERSPECTIVA DE GÉNERO.

Es fundamental considerar ahora, en términos globales, cómo aparecen descritas en la trayectoria narrada de estas personas, las diferentes circunstancias vividas durante la Shoá desde una perspectiva de género. Nos referimos en particular a analizar aquellas pistas que se pueden detectar en los relatos considerados, respecto de aquello que implicaba una diferencia importante en cuanto a las condiciones, oportunidades/amenazas, recursos disponibles y decisiones que enfrentan estas personas, como hombres o mujeres, niños/niñas/jóvenes, al atravesar este período de violencia genocida.

Pueblos sin Hombres y Mujeres en Movimiento

Lo primero que llama la atención, al escuchar los testimonios, como elemento diferenciador inicial entre las experiencias de hombres y mujeres, es la imagen de “pueblos sin hombres”, que es descrita en varios de los testimonios. Ya en 1938, al producirse Kristallnacht en Alemania y Austria, el estallido de la violencia nazi manifestó como primer objetivo de control y aniquilamiento a los hombres judíos, especialmente aquellos que eran prohombres en distintos rubros (profesionales, intelectuales, dirigentes comunitarios, comerciantes etc). Esta situación se repitió numerosas veces, cada vez que los nazis entraron en contacto con otros pueblos y geografías: tomar control de los hombres con recursos y de aquellos jóvenes y fuertes, que podían ser tanto fuerza productiva como potenciales líderes opositores y rebeldes. De este modo, cuando no hubo matanza inmediata, los hombres desde 14 años, en condiciones de trabajar y de pensar, fueron tomados y separados de sus familias y pueblos de origen.

Esto se evidencia claramente en los relatos analizados. Los hombres fueron los primeros que *desaparecieron*; de hecho, casi todos los entrevistados pierden sus padres y hermanos, o son separados de ellos, en el momento de la ocupación. Los destinos de estos hombres eran diversos: el fusilamiento, la deportación los trabajos forzados o los campos de

exterminio. Producto de esa lógica de ocupación, sólo quedaban en casa niños pequeños (en general menores de 14) y hombres enfermos y viejos.

“Pero para cuando nos llevaron ya en ’44 no éramos muchos judíos, porque se llevaron la juventud. A los hombres. Ya quedaban mujeres y niños no más. Y viejos e incapacitados. [...] cuando ya nos pusieron en los vagones, había niñas, niños, mujeres y uno que otro viejo, enfermo, que yo me acuerdo. Y la ciudad, la colonia, ya era sin hombres”. (Klara, Checoslovaquia)

“Llevaron a mi padre, ya el ’43. Se fue. Estuvimos solos, me acuerdo. Lo deportaron a mi padre el año ’43. Y estuvimos con la mamá solas. Con la familia de mi mamá. Y teníamos mucho miedo, porque no podíamos salir (...) entonces a mi mamá inmediatamente sacaron del departamento...” (Katalin, Hungría)

¿Qué implicaba esto? Los testimonios dan cuenta de que el alejamiento de los hombres de la familia deja a muchas madres, de diversas clases sociales, enfrentando el vendaval solas. Lo que se expresa en esa percepción de inestabilidad económica, ansiedad, desprotección, miedo y tristeza a que se hace mención en los testimonios. Pero sobre todo, produce una imagen potente de “mujeres en movimiento”, mujeres que son impulsadas por los hechos a salir de sus casas al espacio público, para proteger a los hombres de la familia que lograron esconder, buscar medios de sobrevivencia, atender a los que han quedado a su cargo, buscar escondites, supervisarlos y sostener el pago por ellos, buscar alternativas de cuidado a los niños, averiguar lo sucedido con sus familias, encontrar a sus familiares, y participar de la resistencia ciudadana o armada en diversas formas. Esto las expone, por supuesto, a enfrentar el acoso constante en la calle. Tal como lo señala uno de los testigos, las mujeres están más activas que nunca.

“Mi mamá... Yo no, a mí no me dejaban salir. Yo estaba más en casa, no salía. *Mi madre salió. Se movía mucho*” (Rita, Rumania)

“Entonces la mamá no usaba estrella amarilla, y *ella era la que se movía por todas partes*, y conseguía comida, conseguía los escondites, era realmente heroica, sumamente valiente.” (Marita, Hungría)

“Y *mi madre viajaba con una cruz*, puso una cruz grande, porque nunca se veía judía. Viajaba entre los dos trenes... Cuando lo pudo... digamos, estaba aquí... allá conmigo. Pongamos *un mes, no me acuerdo cuándo exactamente. Después fue al otro lado... A donde estaba mi hermana...*” (Katalin, Hungría)

“Y... y en ese barrio me encontró. *Me iban buscando día a día, todo el día*, buscando en los lugares donde podía haber grupos de niños. Con mi tía que era hermana... la tía que era hermana de mi papá.” (José, Hungría)

Formas de narrar.

Por su parte, y tal vez como producto del mismo hecho de haber sido tomados y trasladados sin el resto de la familia, los hombres aparecen en esta colección testimonial mucho más autocentrados. Al narrar ellos están contando SU historia. Es mayoritariamente una aventura solitaria, donde las relaciones aparecen evocadas con relación al período antes de la Shoá (por ejemplo, recuerdos respecto de los padres y hermanos); en cambio, durante la Shoá sólo aparecen menciones ocasionales a otros, y en el relato hay poca profundidad afectiva/emotiva y compromiso entre el testigo y ellos. La trayectoria del testigo es, entonces, vivida o al menos narrada desde la soledad. Aparecen muy poco las relaciones profundas de amistad, relaciones significativas de padre-hijo, u otros miembros de la familia que pudieran haber compartido su destino *durante* la Shoá.

Una persona menciona el papel de su novia en cambiar su destino inicial de deportación, lo que le salvó. Y sabemos de su matrimonio posterior, al término de la guerra. Pero entre ambos extremos, en el resto de la historia narrada, esa novia desaparece.

“Una novia, que más tarde... después fue mi señora, me sacó... quería acompañarme en el ... en el... ¿cómo se llama?... en el transporte, para ir conmigo. Se sabía dónde iba eso, iba a Polonia. Pero encontró a una persona que estaba la cosa al revés: la señora, el marido entonces me cambiaron, me canjearon, y yo con esto prácticamente me salvó la vida, porque todo ese transporte, tal como estaba, se fue directamente a las cámaras de gas... en Auschwitz.” (Juan, Checoslovaquia)

En otro caso, la presencia de su novia en su lugar de detención es ofrecida por uno de los alemanes a cargo, como muestra “de afecto:

“Y justamente me tocó un alemán que no era antisemita, el jefe del taller... Me trataba tan bien que quería... traerme a la polola, que esté conmigo. No me atrevía... Pero después la traje la polola, con los paquetes... Una cosa así. [...] Era tan privilegiado que hasta, que hasta me dieron permiso hasta para ver a mi polola [...] Cecilia... Cecilia Horovitz se llamaba[...] Liquidaron Kamionka, el lugar este.... Allá una noche, nos llamaron a todos.... [...] Nos juntaron todos una noche. (Largo silencio) [...] Y de repente, todos.... Se... y desaparecieron todos. Pero las mujeres que estaban allá, quedaron allá, porque nos separaron. Y de repente veo... no veo a nadie. No sé... se arrancaron. [...] Me quedé solo, de repente, me quedé solo. De repente, me quedé solo. Y ahí caminaba, caminaba [...] Una desesperación terrible, pero caminaba sin rumbo, sin destino.” (Saúl, Polonia)

A partir de aquí la novia desaparece. No se manifiesta una desesperación por buscarla, ni indagaciones respecto de su destino. No se la menciona más, y por ende no tenemos información sobre la suerte final de su novia.

Podemos suponer que en muchos casos, el relato “en solitario” puede estar cargado de los efectos intensos del trauma sobre la psiquis del narrador, lo que eventualmente se traduce en esas carencias de emoción, omisiones, momentos planos en la narrativas. Pero no deja de ser evidente que en la mayoría de los relatos no hay espacio para el desarrollo de relaciones afectivas: ni grandes amigos que realizan la travesía o hermanos o padres o primos con los que se lucha por sobrevivir o que dan sentido a ese esfuerzo de sobrevivencia.

Tal vez la principal excepción es el relato de aquellos testigos más pequeños, que necesariamente dependían de un cuidador para sobrevivir y sobre todo cuando aquellos no estuvieron en campos, sino que permanecieron ya sea escondidos o en guetos. En estos aparece sobre todo una relación más intensa con la madre, eventualmente el padre o algún hermano, cuando estos no habían sido deportados previamente (por ejemplo, en el caso de Leo, cuyo relato culmina en el tránsito desde Amsterdam a Polonia, y se interrumpe sin alcanzar a llegar a un Campo de Exterminio, donde la familia permanece unida hasta ser liberada)

“Los alemanes abandonaron y mi madre llevó a mi padre y yo ayudé y a mi hermano en el tren, había un compartimento... [...] Mi madre consiguió una pequeña... un pequeño cabrito... él lo mató con un cuchillo... no un cuchillo como debe ser, pero de una manera ritual, ella hizo una sopa, alimentó a mi padre, pero mi padre estaba tan débil que ya no... no podía absorber la comida, mi hermano igual. El 26 de abril murió de agotamiento, sin ninguna otra enfermedad. El 30 de abril, cuatro días más tarde, mi hermano murió. De lo mismo. ¡Si nosotros habríamos [sic] sido liberados por un ejército bien organizado!... Mi mamá estaba muy, muy deprimida, lógicamente. Yo estaba más joven [...] Empezamos a comer todo el día. Todo el día comimos. Pan, había” (Leo, Holanda)

En cambio, los relatos de las mujeres se caracterizan por estar poblados de vínculos. Madres, hermanas, a veces mujeres del pueblo no familiares, juegan un papel clave para darse fuerza, protegerse mutuamente, buscar familiares, o repartir la escasa comida extra que se recibe. La madre que esconde a su hija con la nana. La cuñada que acompaña a la madre en la búsqueda del hijo perdido. Las hermanas que se cuidan entre sí. La repartición entre mujeres de la familia e incluso mujeres amigas o de la misma ciudad, de alguna comida obtenida excepcionalmente... Distintas formas de sororidad aparecen constantemente en el relato de ellas. Si bien no se encuentran evidencias de *familias sustitutas*, como las mencionadas en la literatura especializada, sí queda en evidencia una notable presencia de

otros significativos, especialmente de *otras mujeres*, que se ayudan mutuamente durante este período.

“De repente alguien me pescó la mano y me llevó corriendo, era la portera, y me llevó corriendo y me ocultó en su cocina. Y esa cocina tenía un aparador enorme, con los platos, los vasos, en fin, todo eso, y había un huequito entre el aparador y la pared. Al fondo de la cocina. Y me metió allá adentro” (Marita, Hungría)

“Siempre algo... cuando yo estaba enferma –ella vive en Nueva York, la Litzzy Popper mi... la amiga que dormía con ella en una cama--, me mandó una manzana, gran, gran regalo. En noviembre, cuando ya estaba también... con la escarlatina, mi cuñada, de mi primer marido, tenía cumpleaños, entonces yo le mandé una ración de pan...” (Edith, Checoslovaquia)

“Y un día nos levantamos y fuimos a ver a una amiga mía, que como trabajaba en la cocina, estaba en otra parte del campo, pero tenía su... su cama. Entonces como mi hermana se sentía mal, digo la voy a llevar. Y dijo que no puede comer esa comida, que algo... y yo llevé los dos anillos, y vendí por unas papas. Y la llevé allá, la acosté en la cama, y estaba preparando... haciendo fuego con lo que podía, para hacer las papas...” (Gitla, Polonia)

Cuerpos Violentados.

Es evidente que la brutalidad puede mirarse como un manto que cubre globalmente la experiencia de la Shoá, tanto para hombres como para mujeres. Pero cuando observamos los relatos, nos damos cuenta de que la amenaza y aplicación de violencia física directa se expresaba de manera diferente para hombres y mujeres.

En el caso de ellos, por su visibilidad física, especialmente en el este europeo, la violencia bruta amenazaba la sobrevivencia de los hombres desde el momento mismo en que salían de sus casas. La barba, los *peyes*, el caftán negro, el sombrero y la marca inocultable en sus cuerpos que era la circuncisión, hacía para ellos mucho más difícil ocultarse entre la multitud. En la calle, guetos o en los campos de concentración, la violencia física por medio de burlas, golpes y malos tratos, se mostraba más abiertamente en relación con ellos, y es una constante en los relatos.

"Bueno, me llevaron a la oficina y con una manguera así de larga y con los pantalones abajo, 25 golpes, después de los 25 me dicen entre ellos, este aguantan hay que darle 20 más, entonces yo me hice el desmayado y me boté al suelo, no se me ocurrió antes y ahí me agarraron de aquí y me echaron, yo cuando llegué al campo tenía 72 kilos y cuando me liberé tenía 36” (Adalberto, Hungría)

Los hombres también dan cuenta de trabajos pesados, peligrosos, tóxicos, que exponen sus cuerpos a otros tipos de violencia cotidiana (irritaciones, malestar, dolor, enfermedad), así como a golpizas constantes como forma de disciplinamiento y castigo de transgresiones y errores.

“Trabajé en municiones, en carretera, en...construcción. La mayor parte en fábrica de municiones. La fábrica de municiones estaba a 12 km de mi pueblo, era en otra ciudad, y ahí nos llevaban. Y todos trabajábamos... y yo tenía suerte todavía, porque había tres... tres... cómo se dice... tres sucursales de A B y C. En el A se hacían las balas para fusiles, en la B se hacían balas para cañones, y en la C se trabaja con *trottil* [sic]...esto... ¿sabe lo qué es esto? Es... lo que se hace la munición de... las balas de cañón, y es infeccioso. Amarillo. La gente quedó amarilla. Los polacos que trabajan en eso, trabajaban 3 meses al año, cuatro horas al día, y tomaban el cheque. [...] Y los otros trabajaban todo el día. Todo lo que tocaban era amargo. Y quedaban amarillos. Duraban 6 meses, 8 meses se acabó” (Rubén, Polonia)

En cambio, en los relatos de ellas, si bien se mencionan malos tratos y golpes, estos aparecen más como herramientas de amedrentamiento que son lanzados al aire, de un modo que sugiere cierto límite a las golpizas y su uso más como amedrentamiento que como castigo.

Otro aspecto interesante es que, junto a la mención a situaciones de trabajo forzado --en fábricas mayoritariamente--.

“Pero lo más tremendo era trabajar en la fábrica de noche. Mi madre y mi hermana lo hacían. Yo lo hice corto tiempo. Porque si tu trabajas en la noche, para la mañana hay de ti una sombra gris. Entiendes, lo que quiero decir. Cambiaste el color.” (Klara, Checoslovaquia)

También se hace referencia a *encierro sin trabajo*, donde el “hacer nada” era un factor de malestar y violencia psicológica. Una forma de castigo y desgaste psicológico, que no es mencionado en estos relatos por los hombres.

“No, yo no... yo no trabaje. Y no conozco tampoco de mis amistades que hoy día viven... ella tampoco la Catalina trabajó. No trabajó en Auschwitz (casi susurrando) Tampoco me encontré nunca con ella allá. No. En Auschwitz estabas todo el día botada y te daban un... una sopa una vez al día y un pedazo de pan negro...” (Klara, Checoslovaquia)

La violencia sexual, un ámbito de trabajo muy reciente (por autoras como Rochelle Saidel, por ejemplo), no aparece mencionada en estos relatos. Sólo se insinúa la posibilidad de ella, por ejemplo, en las precauciones que toman los padres en guetos o escondites, cuando se hace mención a disfraces para pasar por hombre o aparentar más edad para no llamar la atención.

Estrategias de Supervivencia

En un primer momento, al producirse la ocupación y ser confinados en guetos, observamos que –mientras no eran deportados-- los hombres comenzaban a trabajar desde bastante jóvenes, buscando ser útiles y proteger a sus familias; a la vez que la principal preocupación de las familias era protegerles a ellos de la violencia abierta, y retardar lo más posible la deportación. En este sentido, aparece en los relatos que aquello que aumentaba las oportunidades de supervivencia de ellos era: una apariencia fuerte y saludable, el dominio de saberes técnicos, ser obreros calificados, por ejemplo, o el manejo de artes u oficios productivos aplicables a las necesidades del ejército alemán y de su industria.

En el caso de las mujeres, en cambio, si bien se intenta mantenerlas protegidas, éstas de todos modos deben salirse de una u otra forma de los límites preestablecidos y colaborar con la resistencia y la supervivencia familiar. Ellas tienden a *moverse y esconderse en la masa*, aprovechando la mayor dificultad de identificar a una mujer como judía, recursos como sus conocimientos lingüísticos y redes sociales, y por supuesto, la cierta ventaja que implicaba su atractivo y juventud.

De acuerdo con lo narrado, se observan mayores oportunidades de movimiento ilegal dentro de las zonas ocupadas para mujeres con más educación y con rasgos “raciales” considerados “no judíos”: como pelo rubio, ojos claros.

En cuanto al trabajo forzado, se puede escuchar en los relatos que los padres intentan protegerlas lo mejor posible, dadas las circunstancias, y aprovechando los recursos de que aún disponían. Especialmente intentando ayudarles a superar pruebas y tareas que podían hacerlas vulnerables.

“Después tenían que ir a trabajar al bosque. Tenían que ir a cortar leña. ¿Yo sabía cortar leña? No tenía la idea de cómo se corta leña. Pero mi papá mandó el mozo también con ese grupo, que él me iba a cortar la leña. Un metro cúbico de leña al día. [...] Y yo tenía mucho miedo, que quería... nos vamos a la casa, chica, yo tengo miedo, aquí va a pasar la grande. Y yo ... nosotros fuimos. [...] Y llegamos. Mi mamá, mi papá estaban asustados, qué van a decir. Ya vamos a arreglar, vamos a hacer, vamos a regalar algo... Entonces, después contó el mozo que siguió allá, lo que pasó allá, se emborracharon y los que había bailaron y violaron a las chicas. Que yo tenía mucha, mucha razón. Después era muy difícil, muy difícil. Entonces el papá nos escondió en el policlínico” (Rita, Rumania)

Pero finalmente, siempre llega un momento en el cual deben adaptarse a las nuevas condiciones lo más rápido posible, para poder sobrevivir. Y de hecho, según los relatos, aquellas mujeres que se mostraron más rápidas para aprovechar las oportunidades, para mirar con cierto optimismo hacia el futuro, para adaptarse ya sea a la calle, a ser “pillas”, a contrabandear, a usar un arma o a desempeñar tareas en las labores domésticas o en las fábricas --aunque nunca antes lo hubiesen hecho--, tendieron a prolongar sus vidas, aunque por supuesto, esto no implicaba necesariamente éxito final.

“Pero... no era ambiente tan malo, porque en donde nosotros trabajábamos era una fábrica de contraataque aéreo, sí. Con torno. Trabajaba en torno, torno grande. Me gustaba esta cuestión. Yo dije, *no me importa, por lo menos si voy después de la guerra a tener auto voy a entender un poco la maquinaria*, y algo así. Y los maestros, lo alemanes, eran decentes. Eran mayormente viejos, de los socialdemocráticos, qué se yo, eran bastante decentes. Y hasta las SS, las mujeres, eran bastante decentes.” (Edith, Checoslovaquia)

“Después fue a trabajar en la fábrica... como era muy despierta y rápido captaba las cosas, el ingeniero me puso en la fábrica. Le llegó una máquina de Polonia (...) yo trabajaba en una hilandería. Yo trabajaba en la mejor parte, porque primero traían las cosas... yo ya trabajaba en la última sección donde sacaban los hilos.” (Gitla, Polonia)

En los campos de exterminio, las posibilidades de sobrevivencia para ellas eran mucho más limitadas, porque aunque no había un documento específico que le diera preferencia a su exterminio, en la práctica, existía un sesgo en la selección que les hizo ser víctimas masivas de las cámaras de gas: ser joven y fuerte ayuda a ser seleccionada para el trabajo forzado y por ende, salvarse de la cámara de gas inmediata, pero sabemos que en el caso de ellas esto no era la mayor parte de las veces una garantía. En los relatos estudiados, de hecho no se destacan habilidades particulares que pudieran redundar en mejores oportunidades “laborales”, de hecho la mayoría de ellas eran estudiantes o trabajadoras no calificadas al momento de la ocupación nazi. Dentro de los elementos que aparecen ayudándoles a abrirles oportunidades se hace mención explícita a la “inteligencia”, al lenguaje y a la capacidad de desempeñar tareas menores con dedicación y diligencia.

“A mí me tocó para limpiar una parte donde están los alemanes, para limpiar las barracas de estos... y yo no tomé nunca escoba en la mano, era una niña regalona... y no podemos pensar de nada, ¡no pensar de nada, no hay!, y eso te dieron y eso haces. Y yo me puse ¡tan empeñosa!, porque sino me dijo sino me van a matar, entonces corriendo en todos lados. Entonces entra un alemán que pasa por allá y dice “esa niñita

está bien brava. Mire como corre y como hace, se acuesta en el suelo y limpia el piso. Dónde aprendió y es chiquitita”. Ellos después nadie nos tocaba. Íbamos, salimos en la mañana.” (Chaja, Lituania)

Un elemento determinante en la sobrevivencia de ellas, era no tener niños pequeños a cargo ni adultos mayores, sobre todo en el momento de la deportación a los campos. Varias de las adolescentes se pudieron integrar a fuerzas laborales por su fortaleza y falta de hijos a su cargo. La lógica del cuidado, que se sumaba a los afectos, impulsaba a muchas mujeres a querer quedarse con los niños, padres y abuelos, aun cuando se les sugería separarse de ellos, y terminaban en cámaras de gases con ellos.

“Y yo (suspiro largo) conocí a un joven que... y arreglé que me sacaran a mi mamá del transporte. Alguien de los judíos, arriba de la... ya... Me duró exactamente una hora, esta cuestión. Porque después que llamaron a los abuelos, entonces mi mamá dijo “no puedo dejar solos a los abuelos, estos viejos, ustedes están casados, ustedes están bien... yo voy con los abuelos”. Entonces se fue con los abuelos, y antes de mayo... antes de mayo murió.” (Edith, Checoslovaquia)

Aventura, Liderazgo y Astucia

Aún cuando existen diferencias en la vivencia de diversos aspectos de la Shoá, los relatos de las mujeres analizadas no dejan de desafiar la mirada victimizadora de ellas. De hecho, algunas más otras menos, muchas tienen en su narrativa una suerte de guión aventurero, en el sentido descrito por Pam MacLean²⁶⁶: esto es, poseen un orden temporal claro, organizado y el narrador demuestra agencia, relatos donde se enfatizan los hechos y la acción de resistencia y escape. Y a ello agregaremos: un relato con especial tensión en torno a los momentos críticos que permitieron salvarse, caracterizándose también por mostrar ciertos rasgos personales que le permitieron enfrentar la situación o sortear con éxito el peligro.

Dentro de este grupo de testimonios, varias de ellas se destacan por como ellas mismas muestran su personalidad en el relato, mostrándose como mujeres capaces de responder en situaciones difíciles, de liderar y desafiar, y de utilizar una inagotable astucia

²⁶⁶ MacLean, Pam “Transforming the Holocaust into an Adventure in Videotestimony: an Unexpected form of Discourse” en: *Quaderns de Filologia. Estudis Lingüístics*. Vol. XI (2006) 125-143

para enfrentar momentos difíciles. Particularmente destacaremos los casos de Chaja y Judith, como algunos de los mejores ejemplos de este tipo de relato.

Judith (República Checa)

Judith tiene una narrativa en que se muestra como una adolescente regalona, muy sensible, que sufre con todo lo que sucede: añorando su familia, su casa. Su relato está lleno de lamentaciones y variaciones vocales que expresan esa angustia. Pero al mismo tiempo, se narra a sí misma como un factor determinante para animar su madre:

“Y dijeron: “Mire ustedes todo joyas, todo... todos los finas cosas necesitan dar, pero las joyas aquí voy a mantener una grande canasto, y necesitan botar todo. Y que no se bota ese vamos a matar. Entonces nosotros sacamos todo [...] “Mami, ¿para quién quieres ese anillo?, no te sacas mami, deja para ti en la mano ese anillo mami, no te saca, por favor, quién va a querer ese tan sencillo anillo de oro. Qué va a querer, mami deja”. Estaba sacando y ya lloraba “Mami no te sacas, dejarte, esa es tu felicidad, mami”. Y... mi mami se dio vuelta. Otro hombre se dijeron: “sabemos que no salió todas las joyas. Mañana vamos a tener aquí el grande canasto y que sabemos nosotros quien tiene qué”. [...] Mi mami se sacó el anillo... [yo le dije:] vas a ver que tu marido va para ti comprar mucho más lindo, mami”

Más tarde, también se convierte en líder y factor fundamental para mantener a sus tres hermanas unidas y vivas. Una de ellas muere, y ella consigue que se le sepulte. Ella habla bien alemán, ella contesta a los alemanes de manera desafiante. Ella negocia con la carcelera para cuidar y enterrar a una de sus hermanas. Ella consigue cuaderno y lápiz. Ella consigue una doctora para hacer a su hermana abortar y ayuda en el proceso, y luego en el de otras mujeres.

“Un poco más allá, *veía una cosa* a como nosotros dejábamos las papas dentro de la tierra, para invierno, para tapábamos con tierra. Entonces, yo dije, “Oye, yo necesito hacer déjame que voy allá para hacer pipí” – “Ya vaya, no demora mucho” – “No mucho, ya”..... *Y yo metí adentro mi mano* y me saqué una papa grande. Y después me di volta, me di volta y me fui volta. Y otro día, me llevaron en el mina y la mina estaba muy cerca ... *Yo me fui afuera*. Me llevé una... una saco chico, y me llené con papa...[...] El *wermacht* [...] Me dijo para mí, “¿qué haces tu aquí?” – yo dije “nada” – “¿Por qué dices que nada?”. Y yo hablé muy lindo alemán, porque tenía muy lindo alemán (...) estaba muy bueno cuando estaba chiquitita yo. Y... dice “¿qué tiene en la saco?” -- yo digo: “papa”-- “¿por qué tienes las papas?” -- “porque todos tienen, tienen hambre, adonde hay enfermos, y *no hice nada malo...*”

Su relato la muestra llena de recursos e ingenio, muy activa y con gran audacia para enfrentarse a los perpetradores en momentos difíciles. Un momento especial en

su relato es el aborto de su hermana, por el cual parece sentir, aún, culpa, a pesar de reconocer que de este modo salvó su vida y la de todas las hermanas, de algún modo.

Chaja (Lituania)

Chaja se muestra como una “niña pequeña”, como un “ratoncito”, muy regalona en su hogar familiar, pero en contraste todo su relato muestra, con un toque de picardía y de culpa, pero con bastante orgullo, que ella fue un factor determinante en su propia sobrevivencia y en la de su hermana.

“...una tijera larga y yo lo pensé que me va a matar o me va a cortar la cabeza, qué me va a hacer a aquí, pero yo callada no le digo nada, porque me dieron no hablar y me dice así: “el pelo tiene que ser cortado [...] y yo tenía unas trenzas maravillosas... Y después de esto me dio un pedazo pan y me hizo volver [...] Y me devuelvo de volta en la fila. Y yo me veía un ratón, que...una niña. Hoy día me da risa, viste.”

Esto incluye desarrollar habilidades casi mágicamente, como “identificar un idioma escuchando el suelo”:

“Entonces yo me acosté con mi hermana en el suelo, con la cabeza escuchando con el oído, tenía mejor oído como hoy día, y escuché que vienen, hablan, no, no es alemanes y la hermana dice “hablan un idioma pero no escuchamos bien” “venga”, y me tiran a mí, que yo me acuesto. Me acosté allí, y “no le garantizo, pero parecen que hablan ruso”. Y sabíamos que en este bosque hay mucho ruso, partisanos ruso, Esos eran mandados de Rusia. Y eso... escuchamos como media hora así que... y le escucho y yo digo “Yo le garantizo que son rusos”. “Que sabes tú”... y había dos hombres que eran grandes... “qué sabe esa mocosa” (ríe) y... Dios nos ayudó y eran rusos, partisanos... [...] Y yo, la mocosa, de quince años, estaba toda la noche andaba con la metralleta, cuidando el para que no se acerca alguien para nosotros...” (Chaja, Lituania)

Cruzar un río sin saber nadar y con cierto grado de rebeldía:

“ nos fuimos arrastrándose así, y cuando llegamos al río yo les dije “yo no voy por este rio porque yo no sé nadar” me pescaron así las manos y me tiraron, ellos nadaron y a mí me llevaron, con... así y me dice “no me vas a soltar” “voy a soltarme porque no quiero vivir más yo no quiero yo no tengo más fuerza” “vas a ver, vas a ver vas a sobrevivir, y si no vamos a sobrevivir, ninguno vamos a sobrevivir” mi hermana se acerca “tú quieres que yo me muero” “no” “a lo mejor le voy a encontrar a mi marido [silencio] “¿entonces?”, me dice. “Si, no me voy a soltar” Y allí yo me cansaba y me soltaba y ellos vinieron me pescaron otra vez y dele, y atravesamos este río, entramos en un bosque donde el día todo es noche, es enorme, enorme” (Chaja, Lituania)

Saber negociar con los partisanos, aún cuando no tenían las armas que ellos demandaban para poder aceptarlos como parte del grupo.

“¿Quién es Usted?” --- Dijimos: “estamos... nosotros arrancamos de Kazlu-Ruda”
 “Ah! y ¿Qué hacen aquí?”--- “Nosotros queremos entrar en los partisanos, queremos luchar, y nosotros vamos a entregarse completo para luchar”. Y estaba uno riéndose y dice: ¡mire la personaje que está por luchar!... pero yo estaba haciendo más como un ronda. Y *me metí*: “Nosotros queríamos ir con Usted” [...] Dice: “tienen armas, tienen algo”--- “No, no tenemos armas, ¿por qué?” entonces dice... y uno está mirando y dice: “esa chica voy a dejar, nada más”, “a la chica”, ---“no” empecé a llorar “no, yo aquí... o todo o nadie”, y dice: “pero ellos son grandotes que vayan a buscar armas” --- “no ustedes les prestan, ustedes le dan armas, ellos saben disparar” “¿saben?, ¿seguro que saben?” yo le dije “sí, sí saben”. Y fuimos donde un comandante más alto y nos recibieron a todos.”

También es capaz de decidir e imponer razón en su familia (hermana y cuñado) e incluso de sostenerla con su trabajo, aún cuando era menor que ellos.

“--. Y ahí encontramos con el cuñado. Y después fuimos a Vilna y querían a él que llevara al ejército. Entonces... que yo era muy diabla (risa). Yo le dije: “no, tú no vas a ir al ejército. Bastante sangre le dimos nuestro pueblo, no más. Tu no vas a ir”, le dije. “Pero tengo que presentarse...” “No te vas a presentar, no más. Yo voy contigo” Y la hermana no podía caminar, porque tenía un reumatismo, que no podía caminar, Y yo, yo voy contigo [...] Entonces él me mira, él me dejo guagua y aquí me encuentra en ese estado. Y yo después, no teníamos que comer, cosas... y yo fui al campo y empecé a trabajar en campo, para que haiga comida para nosotros”

Es interesante, pues, el hecho de que en medio del relato, revelen una personalidad muy fuerte, un gran protagonismo, al tiempo que cumplen con el papel femenino del cuidado y un patrón de vinculación con otros (a diferencia, como hemos dicho de los hombres). Para no dejar de encajar de algún modo en el modelo femenino, así como Judith moderaba su relato con lamentaciones, Chaja modera su relato protagónico con una constante referencia a su edad. Como si ser pequeña o “sólo una niñita” justificara que se saliera de la norma, transgrediendo constantemente límites, con gran ingenio; una condición que encuentra constantemente contradicción en el relato, como cuando muestra interés “afectuoso” por las armas:

“Entonces nos dieron permiso, y el comandante de este grupo les dijo “las armas tienen que dejarlas aquí” y a mí me era ¡tan lástima! dejar las armas, que mi metralleta y todo, que le dije: “A lo mejor no voy”. *Uno se encariña*. Y el comandante me dice “mire, a ellos que vayan a buscar armas --les dieron después armas—van a buscar. A tí le vamos a dar este revólver chico” .Y yo le traje ese revolver chico a Vilna.”

O participa en acciones, como descarrilar un tren:

“Alemanes que volvían de volta del frente de Rusia, del frente, para volver de volta a Alemania u en otro campo y le dijimos “si tenemos que hacerlo, hacerlo”, y hicimos con una alegría “no importa” -yo dije, y yo le dije a él, a los comandante- “yo prefiero morir aquí, luchando para nosotros, para el pueblo entero del mundo, y para nuestro país de Israel”. Ese era... Teníamos que colocar dinamita bajo los rieles, y se colocó dinamita y después eh... tirar con una cáñamo eléctrico y irse, correr lejos de ese riel, para poder estirar cuando va llegando el tren. Y yo... esa... esa tonta como está sentada aquí, me fui estirando y yendo, arrancando con ese riel. Cuando ya llegó, sentimos de repente que el tren ya se siente, y entonces teníamos que ser alertos para empezar a tirar los cáñamos. Y le tiramos el tren para abajo. El tren fue lleno con las municiones y cosas de ellos, que volvían de su frente. Y le tiramos...”

Lecciones y Reflexiones.

Es interesante considerar también cómo los testigos analizan lo sucedido, qué aprendizajes y reflexiones extraen de lo vivido. Para hombres y mujeres recordar es doloroso.

“Hay altos y bajos. Había altos y bajos. No creas que yo era tan valiente. No. Ni soy hoy día tan valiente. Soy humana no más. Lo... las heridas duelen y se demora en cicatrizar. Y las cicatrices son ¡tan pesadas! Créamelo” (Klara,)

“No se puede olvidar, uno lo aparta. Uno se pone la barrera y sigue viviendo. Pero olvidar (tose) no se olvida nunca. No se puede olvidar una experiencia de tal magnitud... no hay olvido. Hay apartar. Tratar de sacarlo, porque ya pasó. Ya nadie puede devolverle a los padres, ni los hermanos, ni lo que sufrió, ni las enfermedades que tuvo” (Rubén, Polonia)

Y de que hay personas con las que resulta aún más difícil tratar el tema: los familiares cercanos.

“Para mí no es fácil. Para decirle que yo creo que durante años y años, pero muchísimos años, no le pude ni contar a mis hijos” (Carla, Holanda)

Suele suceder que las personas que han vivido este tipo de procesos piensan que protegen a sus descendientes sin narrar lo sucedido. (No obstante los estudios psicológicos e históricos recientes sobre traspaso transgeneracional demuestran que siempre hay transmisión. Sólo que en silencio, los mensajes pueden ser tan confusos que pueden crear ‘daño transgeneracional’). También sienten gran incertidumbre respecto de si van a poder ser entendidos. Se tiene consciencia de que lo sucedido es tan extraño a nuestra realidad actual, que es difícil que la opinión de ellos es que es muy difícil que las nuevas generaciones puedan comprenderlo.

“Imposible...no hay...no hay quien se pueda imaginar, si no [lo] vivió no lo puede imaginar. (tose) Así que no pretende...uno no pretende que se imaginen lo que pasó. No puede imaginarse. Los pocos que sobrevivieron se los aguantan, pero no...no hay manera de imaginarse, que le saquen a uno a los catorce años, los trece años, a los catorce años y te arranquen la vida y después tengan otros cuatro años en... como esclavo y después decir... imagínese lo que pasó... no, imposible... Sí no se puede imaginar nadie, yo no creo que puedo pretender que se imaginen...no, no, no... eso no se olvida, no, no, no, eso no fue ningún sueño, no, no, no, no, no pasa que fue un sueño imposible, pasa que lo...lo que pasó, pasó...” (Rubén, Polonia)

Lo interesante es que alcanzan a percibir la importancia de que ellos mismos narren la historia, para que sea historia vivida por alguien, y no una especie de cuento,

“Mire, le voy a decir una cosa, para mí mientras que les cuento esto como que hubiera pasado ayer, pero yo sé que para la juventud en buenas cuentas son casi setenta años que ha pasado esto, para ellos es historia. Yo me acuerdo, cuando yo era niña en Holanda, íbamos a ver un museo donde hicieron todo tipo de atrocidades, creo que era del año 1200 y algo, e íbamos con el colegio para ver todos los aparatos de tortura, que hacían, ¿cree que me impresionó eso? Para nada, para nada... eso era hace 600 - 700 años atrás, no me hacía nada. Mire uno no.... Nosotros con mi esposo hemos dado varias charlas en Alemania a colegios, niños de 15 – 16 años que nunca habían visto un judío. Habían aprendido en el colegio sobre la guerra y todo lo que había pasado durante la guerra. Nunca se habían encontrado con alguien que lo había vivido. Pensaban que los judíos tenían el pelo verde, o no sé qué. Y estaban bastante impresionados, porque le fueron contado cosas por la persona que lo había vivido, personalmente, pero si lo escuchas o lees, es un cuento, es una historia y ¿qué?” --- (Carla, Holanda)

De todos modos, piensan que no es bueno ni deseable olvidar.

“Que nunca más, ¡jamás!, ¡no olvidar y no perdonar! Otros dicen perdonar, nada de perdón. Eso es nuestro deseo. Porque mientras que no lo vamos a olvidar y no lo vamos a perdonar no va a llegar otro Holocausto” (Chaja, Lituania)

Dos opiniones emergen diferentes. La primera acerca de la necesidad de transmitir para que la próxima vez que suceda algo así, se pelee para defenderse.

“Que si llega un momento así, que peleen. Que no se dejen llevar como ovejas, como hicimos nosotros.” (Rubén, Polonia)

“Para que aprendan que (sube el tono) no se dejen hacer lo que nos hicimos nosotros. Es preferible morir, pelear que dejarse avasallar como nos hicieron a nosotros. [si hubiese sido más grande en esa época) hubiera peleado...hubiera peleado, pero no nos dieron mucha oportunidad de pelear. No nos dieron mucha oportunidad de pelear. Los pocos que pelearon fueron los de Varsovia. Los pocos que pelearon, pero no nos dieron muchas...” (Rubén, Polonia)

Esta mirada, como lo señalamos mucho antes, no fue extraña al comienzo de la postguerra. Pero no considera que efectivamente hubo acciones defensivas: la

resistencia, los sabotajes, los partisanos. Pero también numerosos judíos que huyeron de Europa o que vivían en otras latitudes que trabajaron apoyando la emigración y la lucha o que se reclutaron para luchar, desde dentro de los ejércitos aliados. Desde mi punto de vista reviste una suerte de fantasía, que no considera que, a pesar de todo, en ese contexto, con ese tipo de violencia, no todas esas personas hubieran estado en condiciones de iniciar o sostener una lucha armada contra un ejército con el poder avasallador que tuvo el ejército alemán en tiempos de Hitler. También refleja en el fondo, la permanente pregunta sobre ¿qué más podríamos haber hecho? Y la impotencia que se siente de no haber podido reaccionar de forma más decisiva.

Una posición minoritaria, pero que creo que resulta interesante es aquella que pone en duda la democracia, como la que expresa David (Polonia). Esta posición señala que la democracia es falible y las leyes pueden ser nocivas, por lo que no necesariamente hay que fiarse de ellas. Esta posición es interesante, porque generalmente se asume que las personas que vivieron semejante violencia sólo esperan paz, democracia y que se cuiden los derechos humanos. Pero las lecciones emanadas de estos procesos son un caleidoscopio de posibilidades, y se incluyen este tipo de posiciones que son en el fondo fruto de cierta desesperanza porque las sociedades hayan aprendido alguna lección.

V- CONCLUSIÓN. CUERPO Y GÉNERO EN LA MEMORIA Y EL TESTIMONIO DE LA SHOÁ.

Para concluir este trabajo, es importante recordar que nos propusimos indagar y comprobar si el género es un factor relevante, que aporta al conocimiento de lo sucedido y sobre todo a comprender la forma en que se recuerda e interpreta la experiencia humana durante el genocidio nazi, cómo los testigos se ven a sí mismos y a los otros, en medio del proceso genocida; y los recursos, oportunidades y dilemas que les presentaba su condición de género en ese contexto.

En este marco, primero reflexionaremos acerca del aporte del testimonio, desde una perspectiva de género, para romper los estereotipos en el estudio de procesos genocidas, como la Shoá, que hasta hace muy poco se estudiaban sin discriminar entre las experiencias de hombres y mujeres.

Luego, abordaremos el aporte del estudio del cuerpo y el género en los testimonios de sobrevivientes de la Shoá, para enriquecer la mirada histórica.

Rompiendo los Estereotipos

Cuando se estudian hechos traumáticos de la historia, que han sido estudiados, nombrados y representados en innumerables oportunidades, uno de los grandes desafíos que se nos presenta es el de *soltar las amarras* de las preconcepciones, que configuran cuadros explicativos y ordenadores e imágenes mentales tan rígidos, que limitan nuestra capacidad de percibir la complejidad y diversidad de experiencias humanas dentro de estos contextos.

Si bien los estereotipos cumplen con una función psicológica sintética esencial para el desenvolvimiento en lo cotidiano, al enfrentar una experiencia histórica traumática pueden constituir un obstáculo para su comprensión, puesto que *petrifican* la realidad social de tal manera, que nuestra capacidad de integración de otros ángulos y experiencias queda reducida; perdemos profundidad y empatía.

El trabajo con testimonios, nos permite desafiar esas preconcepciones. Escuchando a los testigos, nos acercamos a vivencias que no necesariamente se corresponden con el relato estandarizado. En ellos, “*no hay una verdad absoluta, sino simplemente se narra lo que le sucedió lo mejor que se puede*²⁶⁷”, intentando volcar el sufrimiento en un lenguaje comprensible, aunque muchas veces es difícil de articular, pronunciar, escuchar y comprender. Los relatos contienen escenarios diversos, por ejemplo, y alumbran dimensiones complementarias, gracias a las marcaciones que entregan las emociones y a las interpretaciones que los propios actores hacen de los hechos acontecidos. Todo lo cual enriquece la imagen que vamos formando del pasado, permitiéndonos percibir una realidad mucho más compleja, dinámica y vital.

Durante muchos años, el énfasis en lo militar y la *gran política*, alejó el estudio histórico de la Shoá, de los espacios cotidianos y las personas concretas. Las principales voces que coparon los medios fueron las de los líderes vencedores y las interpretaciones del lado occidental de la Cortina de Hierro. Se configuraron entonces, a una serie de imágenes que tendieron a representar *todo el horror* del genocidio nazi, de modo universal. Estas imágenes colocaron a Auschwitz al centro, principalmente porque allí fue donde hubo más sobrevivientes para entrevistar. La *iconoficación de Auschwitz* distrajo la mirada, concentrando la atención pública, de modo tal que tanto en el cine como en la prensa *todas las víctimas* visten un traje de rayas celestes y grises, todos llegan en tren a Birkenau y en el recorrido de las víctimas es el lugar donde *debe* concentrarse el mayor sufrimiento²⁶⁸. Además, se destaca sólo a unos pocos judíos luchando contra el nazismo: los partisanos de los bosques y aquellos que se sublevaron en el Gueto de Varsovia y se presenta a la gran mayoría como sujetos pasivos del accionar nazi.

²⁶⁷ HOVEY, Richard “Where the word breaks off, nothing may be. Testimony, research and hermeneutic” 2014, Mc Gill University, Canadá. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/271842297_Where_the_word_breaks_off_no_thing_may_be_Testimony_Research_and_Hermeneutics

²⁶⁸ Una tensión que se hace explícito al menos en una de las entrevistas que forman parte de la colección estudiada, donde la entrevistadora presiona al entrevistado para volver y hablar sobre Auschwitz en particular, mientras él centra su relato en otros espacios.

En cambio, al estudiar relatos de diversos orígenes geográficos, una se da cuenta de que existe toda una amplia variedad de formas de vivir y resistir en el medio del proceso genocida. Hay personas que nunca llegaron a vivir en un campo de exterminio, o que sólo pasaron por él, por una hora o un par de días. Hay personas que sobreviven escondidos en distintos escenarios. Hay detenidos que no vistieron el traje a rayas; hay víctimas de otros tipos de agresiones, en otros espacios, e incluso hubo otros tipos de víctimas y distintos grados de interacción entre ellas y las víctimas judías. También se descubre que siempre las personas tienen ciertos márgenes de gestión de su situación; hay factores inesperados que intervienen a favor o en contra; e incluso que hombres y mujeres podían enfrentar diferentes desafíos y amenazas y apelar a recursos también diversos para resistir al nazismo.

Reconocer esta diversidad de experiencias no desvirtúa lo sucedido: sigue siendo un genocidio, sigue teniendo un foco principal en el exterminio de los judíos, y sigue siendo igualmente doloroso para unas y otros. Discriminar entre las experiencias de unas y otros, según su género, no es afirmar que uno es mejor o peor que otro. Sólo da cuenta de una realidad con múltiples temporalidades, espacios, interpretaciones, vivencias y cruces de factores intervinientes, como origen geográfico, edad, género, clase, identidad política y religión, por mencionar algunas. Esto nos provee de un conocimiento más cabal de los hechos y nos permite empatizar con los procesos humanos vividos en ese contexto, así como sopesar el impacto posible de estos hechos en el tejido social. La empatía es fundamental para poder contribuir a un “nunca más” efectivo, y a estimular la resiliencia en aquellos enfrentados a desafíos con algunas semejanzas en el presente.

La preocupación por enfrentar los estereotipos es muy relevante en el caso del estudio de los judíos, que han sido culturalmente estereotipados en Europa por siglos, y focalizados como chivo expiatorio o víctimas preferenciales de acciones genocidas. Tal exceso de propaganda negativa y el desconocimiento que existe en general acerca de esta población, tiende a homogeneizar la visión sobre los judíos, a no dar cuenta de su identidad plural, y por ende, a no considerar las distintas formas en que un mismo proceso genocida les tocó y las reacciones que en ellos y ellas provocó.

En este estudio, a pesar de habernos restringido en este estudio al espacio geográfico del mundo judío *ashkenazí*, quedó claramente demostrado que existen importantes diferencias en las vivencias de las personas –aún en un espacio geográfico y cultural cercano-- según el momento de contacto con el nazismo, la agresividad y apego de sus funcionarios al proyecto genocida y su condición de género. Estudiar los testimonios nos ayuda a darnos cuenta de que hubo un sinnúmero de esfuerzos realizados por resistir, proteger y enfrentar los sucesos, se tuviera o no éxito en ello. E incluso nos permite aseverar que actos aparentemente cotidianos –como alimentar a la familia-- son actos de resistencia cuando el objetivo del enemigo es, precisamente, destruir la familia y desgastar su cuerpo hasta la muerte²⁶⁹.

Género y Estereotipos en los Testimonios

Entre los estereotipos que este estudio cuestiona es fundamental aquel que considera a los judíos en general y a las mujeres en particular, como pasivas y ante todo víctimas de la Shoá. Tal como señala Alison Owings, las mujeres en el contexto de guerra son vista de manera estereotipada, donde en términos generales se asume que incluso entre los perpetradores “*la mayoría de las mujeres son mejores que la mayoría de los hombres*”²⁷⁰ y por ende, se tiende a soslayar sus voces, como si ellas fueran simples espectadoras. Por otra parte, Owings también destaca que esta concepción que minusvalora la participación (y la voz testimonial por ende) de las mujeres, también es tributaria de la “*estrangulación social*”²⁷¹ de ellas, en la misogónica Europa del siglo XIX y comienzos del siglo XX, y que fue particularmente observable en Alemania, donde la situación de las mujeres era “*verdaderamente deplorable*”²⁷².

Sin embargo, Owings nos recuerda que las mujeres estuvieron allí, durante los doce años del nazismo, y que la política nazi, a diferencia de otros momentos históricos,

²⁶⁹ Marion Kaplan es una de las autoras que defienden esta hipótesis. La resistencia desde lo doméstico, que es una resistencia encabezada principalmente por las mujeres. Ver: Marion KAPLAN *Between Dignity and Despair Jewish Life Nazi Germany*. Oxford University Press, New York, 1998

²⁷⁰ OWINGS, Alison op cit pá, xii

²⁷¹ Ibid, pág. xxviii

²⁷² Ibid

colocó en el centro “*una fusión de lo personal y de lo político*”, que en época de la guerra se tradujo en dos macrofrentes: el frente de batalla, y el frente dentro del hogar. Este segundo frente, llevaba a la vida cotidiana la encarnación del programa nazi de segregación racial, eugenesia, políticas de natalidad, y creación y transmisión de su programa ideológico, visión de la historia y de las relaciones sociales. Allí las mujeres eran relevantes, y por esto se invirtieron ingentes recursos en movilizar las consciencias, no sólo de los hombres y soldados, sino también de las mujeres, niños y niñas. En consecuencia, perpetradores y víctimas contaron con la presencia y acción de mujeres, tanto para encarnar el programa nazi, como para resistirlo y evadirlo.

Al analizar estos testimonios, lo primero que destaca, es que las mujeres judías —en este grupo de relatos, sobre todo las madres— son mujeres activas y trabajadoras, incluso antes de la guerra, participando de hecho en la actividad comercial o agrícola familiar; y que una vez alcanzadas por el nazismo y la Shoá ella se *mueven* aún más que antes, mostrándose activas en la resistencia, a lo largo de todo el proceso. Las vemos, por ejemplo, buscando formas de proteger a sus familias y amigos, buscando medios de sobrevivencia, contrabandeando en el gueto y participando de la resistencia armada.

La historia de Chaja es particularmente interesante, en este sentido, porque permite abordar temas como las armas, que normalmente no son mencionadas por las mujeres y son obviados por los entrevistadores. Chaja menciona en varios diálogos la importancia de estar armados. Demuestra su “cariño” hacia una pistola, instala explosivos para descarrilar y atacar un tren. Aun cuando era esperable que una mujer involucrada con los partisanos debería haber participado en actividades armadas o que hubiera portado un arma para defenderse en su escondite, este aspecto es generalmente ignorado por los investigadores. La imagen actual de una “abuelita” que testimonia, así como la falta de conciencia de los sesgos que existen al respecto, favorecen que en las investigaciones esto se mantenga en silencio, reforzando el estereotipo pasivo. Además, su recorrido está lleno de sorpresas que le distinguen de los otros: ella va a campos forzados abiertos en Lituania, se desplaza entre varios de ellos y logra escaparse. Ella se adapta rápidamente a todo tipo de situaciones, aprende a limpiar aunque nunca lo haya hecho; se tira al río y lo cruza nadando con ayuda de

sus amigos y hermana, sin saber nadar; sabe reconocer idiomas a partir de *escuchar en el suelo* en el bosque; se hacer cargo de su hermana y su marido, que eran mayores que ella, antes sus limitaciones para trabajar o sus problemas de salud, etc. Una narrativa que en clave de aventura, da cuenta de la experiencia de una jovencita –casi una niña— durante la Shoá, de un modo autoconciente, que da cuenta de una personalidad fuerte, activa y resiliente.

Por otra parte, existe la idea de que las mujeres desarrollan un relato testimonial en que ellas se muestran como parte de un colectivo, y no destacan su liderazgo. Sin embargo, vimos en este relato que, aunque las mujeres analizadas tienden a relatar un camino de sobrevivencia donde el tener una(s) Otra(s) como referente, soporte y “*motivo para sobrevivir*” juega un papel importante, en los hechos, ellas son capaces de reconocer sus capacidades para haber aprovechado los espacios de escape, alivio o protección que se le ofrecían, e incluso su capacidad para hacerse cargo de otros en medio de ese proceso. Algunas de ellas se reconocen en el relato, explícitamente, como parte importante en la sobrevivencia de sus familiares o amigas, identifican sus fortalezas y *atrevimientos* frente a las autoridades, asumen culpas en retrospectiva con dolor...

Por otro lado, el testimonio de Judith es interesante también porque hace explícita la posibilidad de desafiar la autoridad, en la medida que se aprovechaban ciertos elementos como el lenguaje, algunos grados de libertad relativa en el espacio de trabajo forzado o el campo de concentración. Lo que lleva a asomarse también al tema de la “cuestión de clase” y su cruce con el género, un tema que ha sido aún menos indagado hasta ahora. ¿Pudo este tipo de arrebato tener resultados porque lo llevaban a cabo mujeres educadas y con cierto grado de “actitud de ama”? ¿O todo debe atribuirse a la mera bondad y compasión del perpetrador, enternecido por el amor hacia la hermana, la necesidad de alimentarse, la corta edad de la mujer, u otro factor?

Asimismo, su historia devela otro importante ámbito temático, que en general no es abordado espontáneamente: el del aborto, que se sabe que –junto con el infanticidio—fue una práctica común. Lamentablemente, la información disponible en la grabación es limitada, comparada con el libro que ella misma escribió una década antes, porque el paso del tiempo ha influido en la calidad del relato. Pero, aunque en el video sólo

aparezca insinuado, en un párrafo de difícil inteligibilidad, el hecho es que el testimonio de Judith, se une al de otras mujeres en otras latitudes, en testimoniar una práctica que grafica como pocas las dolorosas decisiones que debían tomar las mujeres, por el peligro que representaba para ellas su condición de tales, y en particular, su capacidad de tener hijos en un contexto de antisemitismo racializado. No hacerse un aborto implicaba el riesgo de ser enviada directamente a la cámara de gas o a otra forma de muerte. Mantenerse embarazada era un riesgo también para ambos, madre e hijo/hija, dada la cantidad de alimentos de que se disponía. Pero también, una vez nacida la criatura, no se contaba con las condiciones para protegerle y criarle. Y eso sin olvidar que se cuentan casos tanto de madres embarazadas como de infantes cuyos cuerpos vivos fueron usados para experimentos éticamente cuestionables. Por ende, constituye una hebra más para comprender que hay espacios propios de cada género, en este camino común de atravesar por un genocidio, al que se habían visto forzados a participar.

La mirada sobre el cuerpo

Parece sencillo, ahora, destacar el papel que el cuerpo y el género tenían dentro del nazismo y el judaísmo en la época estudiada. No obstante, no es común encontrar en los estudios existentes, una conexión clara entre los aspectos aquí reseñados, usualmente no se establece una mirada global al lugar de ambos elementos, en el contexto del nazismo, del judaísmo y de la interacción de ambos durante los doce años de hegemonía nazi, tal como la que aquí intentamos.

Esto en parte se debe a que a pesar de que el cuerpo tiende a aparecer y a nombrarse constantemente en los testimonios, el estudio histórico-cultural del cuerpo tiene aún una corta trayectoria, como también sucede con la mirada puesta sobre el género. Y más reciente aún, la mirada desde ambos ejes hacia la experiencia del genocidio, tal como lo explicamos al inicio de este trabajo.

Pero pensar en el cuerpo y pensar en el género no parecen tan lejanos. Hablar del cuerpo es también nombrar su dimorfismo sexual: hombre / mujer. Y desde allí,

abrir la mirada hacia lo que sucede en la cultura y su devenir histórico en relación con las formas de ser hombre y ser mujer en los distintos contextos, incluyendo las asimetrías existentes entre esos cuerpos.

Esta mirada hacia el cuerpo, como un ser político y cultural, ha sido uno de los temas recurrentes del feminismo en las últimas décadas; desde cuya mirada epistemológica, tal como señala Brook, se ha buscado comprender cómo éste ha sido clasificado, disciplinado, transformado, decorado, gozado y ocupado, construido, inscrito y escrito²⁷³. Una mirada feminista, se alinea con lo propuesto por Liuba Kogan, y a que ya hemos hecho mención antes, en el sentido de que se deben tomar en cuenta distintos niveles de indagación respecto del cuerpo. La mirada hacia el cuerpo, y en particular hacia la narración de diversas dimensiones asociadas al cuerpo, nos brinda una herramienta para acceder a matices más finos, acerca de la tecnología del genocidio tanto como de la vivencia e interpretación deseada experiencia en el proceso genocida.

En este caso, tal como vimos, la racialización del antisemitismo alemán, estableció una condición de superioridad y normalidad en el cuerpo alemán. Y colocó en el extremo de la diferencia y la inferioridad al cuerpo judío. Diferencia que también pasó por identificar lo alemán con un masculino/joven, y lo judío con un femenino/viciado-decadente. La intersección entre etnia/religión/género/edad-aptitud produjo así toda una gama de situaciones de victimización potencial, que en el momento más álgido del nazismo, se tradujo en diversos focos de genocidio. Siendo el más persistente de ellos, aquél sobre los judíos. En este contexto, ser alemán no era lo mismo que ser alemán y judío. Como tampoco lo era ser judío-alemán o judío polaco²⁷⁴, aun cuando todos ellos fueran masculinos. Los judíos alemanes querían “*ser a la vez totalmente alemanes y distintivamente profundamente judíos*”. Polacos, rumanos, húngaros, lituanos, reciben el influjo de la cultura judeo-germana, pero poseen sus propios centros intelectuales y culturalmente activos en la época y eran

²⁷³ BOOK, Barbara *Feminist Perspectives on the Body* Routledge, 1999

²⁷⁴ BAADER, Benjamin M., GILLERMAN, Sharon y Paul Lerner *Jewish Masculinities. German Jews, Gender, and History*. Indiana University Press, 2012.

diferentes. Y encontramos esta diferencia en sutiles giros de lenguaje en estos mismos testimonios.

Tampoco era uniforme la realidad de las mujeres, cuya posición, recursos, y formas de sumisión/opresión están también reguladas de acuerdo a su género, condición urbana o rural, nacionalidad y grado de religiosidad, entre otras cosas.

Desde el punto de vista del hombre como víctima, por ejemplo, el cuerpo era un recurso formidable para *darse valor* en medio de la brutalidad nazi. Verse joven y fuerte era un elemento que podía asegurar oportunidades de trabajo. Pero también era uno de los motivos que incitaban una acción más brutal de disciplinamiento de ellos, a través de la fuerza bruta y de la animalización de sus condiciones de vida. La necesidad del nazismo de aprovechar la fuerza vital de los prisioneros, tanto como de subyugarle y aniquilarle se contradicen y superponen permanentemente.

Los testimonios dan cuenta también, de cómo el cuerpo y su diferencia hombre-mujer, se hace constantemente presente en la práctica del exterminio, cuando los perpetradores toman decisiones y aplican sus órdenes sobre estas masas de prisioneros. A pesar de que hasta ahora no se conoce una declaración explícita de normas de trato diferenciadas por sexo, el hecho de que no se requería una orden explícita para considerar a las mujeres como de menor utilidad productiva, y enviarlas muchas veces directo a la cámara de gas; o para castigarla por su maternidad —por estar embarazada o por llevar con ella niños pequeños—habla de un saber cultural instalado que discriminaba entre unas y otros, asignando un menor valor y capacidad física a ella, y un papel particularmente relevante en el mancillamiento de la raza, lo que facilitaba la disposición de su vida y su cuerpo sin mayores consideraciones. Este mismo menosprecio a las mujeres, justificaba dejar pueblos sin hombres y obligaba a las mujeres a reestructurar su vida en resistencia, sin ellos; las dejaba “sin hacer nada” tiradas en el campo de exterminio, y los llevaba a ellos a un trabajo extenuante y a un tratamiento brutal en los campos de trabajo forzado, sólo por mencionar algunos ejemplos.

Pero más allá de las consideraciones sobre los cuerpos desde afuera, tenemos en los testimonios una gran cantidad de información relativa a vivir y enfrentar el genocidio, desde y con el cuerpo, y en particular, desde un cuerpo generizado. La memoria corporal, como vimos, registra silenciosamente en cada cuerpo y en su psiquis, tanto sensaciones y emociones, imágenes que aparecen de improviso como recuerdos y relatos de vivencias encarnadas, que son evocadas explícitamente por cada persona, casi sin querer, al referirse a hechos vividos. El cuerpo aparece como un lugar privilegiado de registro de la memoria, sobre todo en el caso de niños y jóvenes durante un genocidio, los que debido a su edad conservan más información relativa a la necesidad de sobrevivencia la atención se focaliza en el cuerpo y sus necesidades, y porque allí también se graban las secuelas de los sufrimientos físicos y psíquicos.

Allí, en esos recuerdos, encontramos también las huellas de las construcciones de género vigentes en la sociedad y mentalidad de la época. En el lugar que ocupa en la memoria el corte del cabello, las estrategias de ocultar o exacerbar la juventud, la belleza, la resistencia física por un lado, y el cuidado, la emoción y el dolor, por otro. En los espacios que ocupa, en esos cuerpos, el movimiento de ese cuerpo en el espacio, en la resistencia, en la agresión, en la transgresión. En cada uno de esos pasos, se perciben marcos de expectativas, valores y conductas aceptados, deseables y rechazados para hombres y mujeres, lo que tienen una inercia que pesa por sobre las extraordinarias circunstancias que se viven, y que por ende se reflejan en los testimonios con una mezcla de emociones: orgullo, culpa, tristeza...

Cuerpo y género en la memoria y el testimonio de la Shoá.

La indagación llevada a cabo en este trabajo pone en relieve la necesidad de superar una mirada a la historia de la Shoá, y de los genocidios en general, a partir de un universal estándar de experiencia, que muchas veces tiende a ser un universal – masculino. La experiencia del genocidio, por su directa relación con el aniquilamiento de los cuerpos, tiende a matizarse con enfoques particulares sobre los cuerpos masculinos y femeninos, a

partir de las preconcepciones existentes acerca de ellos en la cultura que origina la discriminación, segregación y exterminio de los Otros.

Por otra parte, también se nos hace evidente la necesidad de recuperar y considerar los testimonios de las mujeres, que son mucho menos citados y reproducidos que los de ellos²⁷⁵. Tradicionalmente, en todas las selecciones testimoniales y literarias se privilegia la voz masculina. Esta ausencia no es inocua. Los testimonios adolecen de una vulnerabilidad epistemológica: aquello que no es interrogado ni narrado, que permanece en el silencio, se va perdiendo con el tiempo o al menos va perdiendo la riqueza de sus detalles. Y como la construcción de la memoria de los eventos es un acto relacional --surge de un diálogo entre testigo y audiencia--, si dejamos de demandar e indagar en las voces de las mujeres, en particular, con el paso del tiempo el universal masculino se va a imponer como relato y a hacer más difícil la recuperación de esas experiencias posteriormente.

Sólo trabajando con testimonios de mujeres y hombres, es posible hacer un contraste que evidencie el papel del sexismo en los procesos genocidas, como en este caso, dentro del nazismo. En este caso, es difícil encontrar en los registros de los perpetradores alguna justificación explícita del trato diferenciado de hombres y mujeres en el genocidio, pero revisando su marco ideológico y luego, revisando los testimonios en contraste encontramos muchas pistas que ratifican esto, porque:

“mientras que la política nazi en relación con la destrucción de sus enemigos no era específica en cuanto al género, su práctica si lo era²⁷⁶”.

Los testimonios de los propios hombres víctimas del proceso, da cuenta de los marcos culturales compartidos, donde ellos, de acuerdo al patrón tradicional, tienen agencia, autonomía y una identidad propia y se ven enfrentados a una situación donde sufren el hecho de sentirse “esclavos”: tratados como “animales” o “salvajes”, donde su cuerpo queda a merced de la voluntad de otros, que lo disciplinan de manera brutal. De algún modo, en ese proceso, ellos son desprovistos de su masculinidad. En otros testimonios publicados en Chile, esto se hace evidente en el lugar que ocupa la preocupación por su capacidad

²⁷⁵ Ver: Horowitz, op cit.

²⁷⁶ BAER, Elizabeth & Myrna Goldenberg Experience and Expression. Women pág. xxviii

reproductiva o su líbido en este contexto. Un tipo de tema que, en estas entrevistas videograbadas, queda en la oscuridad, tal vez por la condición de mujer de la entrevistadora tanto como por la brevedad del registro.

Por otro lado, mujeres que de acuerdo a ese mismo patrón tradicional debían ser niñas mimadas, protegidas, despreocupadas, aparecen sin embargo, desarrollando habilidades y fortalezas que les colocan en una posición diferente: salen a la calle, transgreden límites, pueden incluso ser desafiantes. De este modo, como señala Horowitz²⁷⁷, vemos en los testimonios de la Shoá aparecer una gran diversidad de imágenes generizadas, que desafían el patrón estereotipado, acorde con las circunstancias que los testigos viven, implicando muchas veces lo que se ha denominado una “reversa de género”, es decir, situaciones donde los hombres son “feminizados” al ser sometidos a una situación de asimetría similar a la que viven las mujeres, perdiendo su autonomía y agencia; y por el contrario, en el caso de las mujeres, la situación generó momentos en que ellas pudieron experimentar mayores grados de autonomía y agencia que la que habitualmente les era permitida.

Los testimonios en contraste, evidencian que los sufrimientos que impuso el genocidio fueron vividos por hombres y mujeres, de manera similar: la soledad, el dolor, el hambre, el vacío de perder la familia, el cuestionamiento de su identidad, la pérdida de su infancia, son comunes. También permite constatar que no hubo una sola experiencia, que a pesar de las similitudes, también hubo diferentes caminos e intentos de lidiar con lo que sucedía por parte de unas y otros. Eso incluso implicó que mujeres tomaran armas, o se vistieran como hombres o tuvieran que ir a cortar leña. Así como también, que hombres se escondieran haciéndose los enfermos, que trabajaran para alemanes, que algunos de ellos por algún tiempo tuvieran que depender del trabajo y el cuidado de una mujer.

También identifica las amenazas y oportunidades que cada uno tuvo que enfrentar, por su cuenta, ante la mirada sexista que en el nazismo se hacía práctica. Los hombres, por ejemplo, sobre todo enfrentar la soledad del escondite o la deportación a

²⁷⁷ Ibid.

trabajos forzados, incluso siendo muy jóvenes, que ya hemos descrito, y por ser los primeros en ser blanco del genocidio, para los alemanes incluso desde tiempo antes de que estallara la guerra. Las mujeres, la necesidad de hacerse cargo de las familias y conjurar el peligro que suponía salir a la calle, como la agresión sexual en las calles, guetos, campos y fábricas. Enfrentar los embarazos que la ponían en peligro, realizar trabajos forzados pesadísimos. Tensionar su noción de obediencia o clase, para buscar medios de sobrevivir.

Escuchar estas similitudes y diferencias hace evidente que el estereotipo que nos muestra a las mujeres sólo como víctimas, como objetos de violencia, se enfrenta con numerosos relatos donde ellas son activas e incluso protagonistas. O donde ellos se vuelven objetos y pierden capacidad de gestionar su situación. Por eso se afirma que este antisemitismo encarnado, que hemos descrito, ataca a los hombres como hombres y como judíos. Y a las mujeres como mujeres y como judías²⁷⁸.

Reflexionar acerca del lugar del cuerpo y del género durante el nazismo en particular, y en general, en los genocidios, nos permite apreciar la iniquidad de la asimetría social entre los géneros, pero reflejada en un proceso deshumanizador y de violencia que va más allá, extremando las implicancias del género, que es hasta hoy uno de los ejes de mayor impacto en la organización de la vida social. Detrás de estos estereotipos fijados, hay expectativas, supuestos y patrones/mandatos establecidos, respecto de cada uno de los sexos. Y las violencias que se aplican sobre esos cuerpos, los castigos y tareas que se les imponen en el proceso genocida, el lugar y prioridad que ocupa el exterminio de unas y otros, también refleja esa construcción de género de forma abusiva, grotesca, violenta.

Como hombre y mujeres viven en mundos marcados por el género, el genocidio también expresa esas diferencias. Los testimonios dan cuenta de lo que es tolerable narrar para unas y otros, por ejemplo, acorde con las expectativas que esa persona tiene de sí, la percepción de los límites que debe respetar al exponerse públicamente sobre algo tan doloroso, que también se corresponde con la construcción de género que ha internalizado a lo largo de su vida. Uno podría preguntarse, por ejemplo, si ¿es cierto que las mujeres tienden

²⁷⁸ Ibid.

mayormente a relacionarse con otros en un proceso de mutuo beneficio para motivarse a sobrevivir y ayudarse mutuamente?. O si, en cambio, ¿la formación de estas mujeres como tales en el mundo occidental en que fueron criadas a comienzos del siglo XX, donde predomina el papel de cuidadoras de las mujeres, no hace necesario que en medio del genocidio ellas sientan que deben hacerse cargo de los otros o les haga sentir que al momento de contar el relato no pueden hablar sólo de sí mismas y deben incorporar a otros sujetos en interacción o en dependencia de ellas? Después de todo:

“La diferencia de género no es sólo diferencia de experiencias, sino también diferencia de expresión de esa experiencia²⁷⁹”

Lo cierto es que los testimonios aquí estudiados ratifican la importancia de la presencia de otros para las mujeres; y la tendencia de los hombres a narran su experiencia más en solitario. Observamos que ellas tienden a justificar más o a minimizar sus salidas del patrón, aunque en algunos casos lo hagan más como un recurso retórico, que como algo que ellas “sienten”, porque su relato de todos modos las coloca claramente en protagonismo o les muestra como disponiendo de otros márgenes de acción, de cierto grado de elasticidad; a propósito de lo cual algunas autoras, a este propósito, han hecho notar que:

“irónicamente, la misma vulnerabilidad sexual que victimizaba a las mujeres les proveía también con una pequeña, pero significativa, medida de control²⁸⁰”

¿Puede ser que de acuerdo con las condiciones de clase y el género, o la edad y el género, los perpetradores tendieran, por ejemplo, a ser más tolerantes con las rebeldías o valentías de estas mujeres? ¿Cuánto aquello que las volvía vulnerables, podías ser una clave de moderación o protección en algunos contextos?

Los tipos de sufrimiento que infligió el haber pasado por todo este período, deja huellas profundas que abarcan diversas áreas del ser. Está la pérdida de la familia, y en el caso de todos los entrevistados investigados, la experiencia del desarraigo, impulsada por la necesidad de crear una nueva vida y, también, más o menos explícito, el miedo.

²⁷⁹ BAER, Elizabeth & Myrna Goldenberg op cit pág. XIV.

²⁸⁰ GOLDENBERG, Myrna “Lessons Learned from Gentle Heroism: Women’s Holocaust Narratives” pág. 84

Pero también hay un sufrimiento que pasa por “heridas de género”, como las denominan Weitzman y Ofer²⁸¹: cada género fue violentado de acuerdo con los supuestos que se correspondían con los patrones establecidos en la cultura. Y la huella de ese dolor, el trauma, también pasa por afectar las bases de su identidad sexo-género, que se ha formado en su psiquis. Cada género sufre acorde con la posición incómoda o al tipo de violencia que se ejerce sobre ellos dentro del marco de sensibilidad con que fue formado. El sufrimiento psíquico, de larga duración, es algo que toma aún más tiempo en superarse que las cicatrices corporales. Y dependiendo del grado de violencia, del tiempo de sometimiento y la brutalidad del trato, esas heridas pueden no cicatrizar nunca, permaneciendo como un dolor psíquico constante.

De este modo, el testimonio aporta la posibilidad de ingresar a un espacio más íntimo de la memoria histórica, y detectar la profundidad de la violencia cometida; a la vez que recuperar una dimensión humana fundamental para la comprensión de lo sucedido. El relato del testigo, le devuelve humanidad e individualidad a la estructuración de imágenes socialmente más compleja, restaurando a las víctimas como víctimas no pasivas y haciendo escuchar su voz, con sus particularidades.

La legitimación de la perspectiva de los testigos, la incorporación de sus testimonios al estudio del genocidio -- tanto de hombres como mujeres--, abre así una puerta a establecer un puente²⁸² entre la historia y su audiencia, permitiendo que se lleven a cabo procesos de identificación que, por un lado, contribuyen a un aprendizaje significativo a partir de la historia; tanto como devuelven a la disciplina y su producción una capacidad de expresar la vitalidad de la vida social, su complejidad y dinamismo. Su humanidad intrínseca. Lo que también permite redefinir, por ejemplo, qué es heroísmo, qué es resistencia.

Aunque sabemos que millones de personas no fueron exitosas en lograr sobrevivir, la revisión de cada una de estas pistas enriquece la visión del período: la comprensión de los universos culturales, la comprensión del proceso genocida, la humanidad en tensión que resiste una amenaza mayor de exterminio, desde las esferas propias de los

²⁸¹ Ver: WEITZMAN, Leonore & Dalia Ofer “The role of gender in the Holocaust” 1998

²⁸² Ver: OFER; Dalia “The Contribution of Gender to the Study of the Holocaust” 2010

mundos masculinos y femeninos en esos macro contextos. Cada gesto o estrategia ensayada para sobrevivir, que nos es reportada por los sobrevivientes, nos enfrenta a descubrir nuevos ángulos e intersticios sociales, que sólo en situaciones de crisis extrema se aparecen con nitidez. Aprendemos de la humanidad de la historia con mucha mayor precisión y sofisticación. Aprendemos de nuestra humanidad, al poder contactarnos con el sujeto de nuestro estudio, de una forma mucho más involucrada, íntima: desde ese lugar donde podemos reconocer en ellos las emociones, preocupaciones y vivencias que nosotros mismos padecemos día a día, en una situación extrema, lo que nos interroga profundamente.

En este proceso empático, la principal ganancia no es el dolor, sino el atisbo de espacios de acción y de subversión incluso en el contexto más opresivo. Es esa brasa de esperanza que puede atizar el fuego de la sobrevivencia en las generaciones del futuro, haciendo evidente los espacios de acción, las vulnerabilidad y recursos propios, de personas comunes que enfrentan escenarios inimaginables.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ALEICHEM, Scholem “El Violín y otros cuentos escogidos”, LOM, Santiago, 2013.

ANDREWS, Sue “*Remembering the Holocaust – Gender Matters*” *Social Alternatives* Vol 22 N°2, Second quarter, 2003

ASSMAN, Jan *Religión y memoria cultural*. Ediciones Lilmol, Buenos Aires, 2008.

BAADER, Benjamin, Paul LERNER y Sharon GILLERMAN, *Jewish Masculinities German Jews, Gender and History*. Indiana University Press, Bloomington, IN, USA, 2012

BAER, Alejandro “Hacia una metodología cualitativa audiovisual” en: http://epub.ub.uni-muenchen.de/13087/1/Baer_13087.pdf

BAER, Alejandro *El Testimonio Audiovisual. Imagen y Memoria del Holocausto*. Centro de Investigaciones Sociológicas Colección Monografías N° 219, Editorial Siglo XXI, 1ª edición, Madrid, España, 2005 [Google Books]

BAER, Elizabeth, Myrna GOLDENBERG *Experience and Expression. Women* , Wayne State University Press, 2003

BAHRO, Berno “Lilli Henoch and Martha Jacob – Two Jewish Athletes in Germany Before and After 1933” en: *Sport in History*, vol. 30 issue 2, 2010, pages 267-287 **DOI:** 10.1080/17460263.2010.481210

BAUMEL, Judith Tydor ““*You said the words you wanted me to hear but I heard the words you couldn't bring yourself to say*” *Women's first person accounts of the Holocaust*” *Oral History Review* 27 / 1 Winter/Spring 2000, Oxford University Press

BERGEN, Doris *War & Genocide. A Concise History of the Holocaust*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., US, 2003.

BERNARD, Catherine A. “*Tell him that I.. Women Writing the Holocaust*” *Other Voices*, v.2, n.1 (February 2000) <http://www.othervoices.org/2.1/bernard/womanwriting.php>

BLOOM, Harold (editor) *Literature of the Holocaust* Chelsea House Publishers, US, 2004.

BOYARIN, Daniel “*Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and Jewish Masculinity*”. En: KRONDORFER, Björn *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader*. SCM Press

BRIDENTHAL, Renate et al *When Biology became Destiny. Women in Weimar and Nazi Germany.* New Feminist Library, New York, US, 1984.

CAMPT, Tina Marie *Other Germans. Black Germans and the politics of Race, Gender and Memory in the Third Reich.* The University of Michigan Press, Ann Arbor, US, 2005

CÁNOVAS y Jorge SCHERMAN en *Voces judías en la Literatura Chilena.* Editorial Cuarto Propio, Santiago, 2010.

CHAMAYOU, Gregoire *Las Cacerías del Hombre. Historia y filosofía del poder cinegético.* LOM, Santiago, 2014

CHERISH, BARBARA “El Comandante de Auschwitz. Una hija en busca del padre que nunca conoció”. Editorial Laocoonte, España, 2010

COHEN, Boaz y Beate MÜLLER “The 1945 Bytom Notebook: Searching for the Lost Voices of Child Holocaust Survivors” pág. 122 a137.

COHEN, Boaz '*And I was Only a Child: Children's Testimonies Bergen-Belsen 1945'*, *Holocaust Studies: A Journal of Culture and History* Vol. 12 summer/autumn 2006, No. 1-2., págs. 153-169

----- "The Children's Voice: Post-War Collection of Testimonies from Children Survivors of the Holocaust", *Holocaust and Genocide Studies*, Spring 2007, págs.74-95.

----- “*Representing Children’s Holocaust. Children’s Survivor testimonies published in Fun Lezten Hurban, Munich, 1946–49*” 13 págs.

CONVERSE, Christel Krause “*The rise and fall of Nazi Influence among the German Chileans*”, PhD Thesis, Georgetown University, 1990;

CRAPS, Stef y Michael ROTHBERG, “*Introduction: Transcultural Negotiations of Holocaust Memory*” en: *Criticism* Fall 2011, Vo. 53, N°4, págs. 518

CYRULNIK, Boris. *El murmullo de los fantasmas. Volver a la vida después del Trauma,* Gedisa S.A., Barcelona, 2003

DUDNIK, Stephan, K. Hagemann & Josh Tosh (eds) *Masculinities at War and in Peace.* Manchester University Press, 2004

ELIACH, Yaffa *Hasidic Tales of the Holocaust* Vintage, USA, 1988.

EPPLE, Juan Armando *El Arte de Recordar.* Mosquito Editores, Santiago, 1994

MACLEAN, Pam “Transforming the Holocaust into an Adventure in Videotestimony: an Unexpected form of Discourse” en: Quaderns de Filologia. Estudis Lingüístics. Vol. XI (2006) 125-143

FANGER, Elsie Mc Phail “Autobiografías y género” en: Argumentos Universidad Autónoma Metropolitana

FELSTINER, Mary Lowenthal “Overcoming silence” The women’s review of Books, vol. XI N°1, October 1993

FINGUERMAN, Ariel A teologia judaica do Holocausto. Como os pensadores ortodoxos modernos enfrentaram o desafio de explicar a Shoá. Tesis (Doutor em Letras) Universidad de Sao Paulo. Sao Paulo, 2008,

FRIEDMAN, Theodore “La Transformación del Rol de la Mujer: De la Biblia al Talmud” en: Maj’ Shavot, vol 31, n°3 Buenos Aires, Argentina, 1992, págs. 27 a 35. Disponible en: <http://majshavot.org/includes/uploads/articulos/lb58b-la-transformacion-del-rol-de-la-mujer.pdf>

FUNKENSTEIN, Amos “*Collective Memory and Historical Consciousness*”. En: History and Memory 1 (1989)

GILLERMAN, Sharon German into Jews. Remaking the Jewish Social Body in the Weimar Republic. Stanford University Press, Stanford, CA, USA, 2009

GORLIER, Juan Carlos Construcción social, identidad, narración. Nuevos enfoques teóricos y el (re) hacer del género. Ediciones Al Margen, La Plata, 2005

GOLDSTEIN, Phyllis A Convenient Hatred: The History of Antisemitism. Facing History and Ourselves National Foundation Brookline, MA, US, 2012

GREENSPAN, Henry On Listening to Holocaust Survivors Beyond Testimony. Paragon House, St. Paul, MN, US, 2nd ed. 2010.

GROSSMAN, Atina Reforming Sex: The German Movement for Birth Control and Abortion Reform, 1920-1950, Oxford University Press, 1997

GUTEL, Neria Dr., Rabbi (Bar Ilan University) “Colored by love and hatred” En: Haaretz.com (04.04.03) <http://www.haaretz.com/culture/books/colored-by-love-and-hatred-1.13971>

HALBAWCHS, Maurice La Memoria Colectiva. Prensas Universitarias de Zaragoza, España, 2004

HEDGEPEETH, Sonia y Rochelle SAIDEL, *Sexual Violence against Jewish Women during the Holocaust*, Brandeis University Press, MA, US; 2010

HEINEMAN, Elizabeth “Sexuality and Nazism: The Doubly Unspeakable”, en: Journal of the History of Sexuality, Vol. 11, No. 1/2, Special Issue: Sexuality and German Fascism (Jan. - Apr., 2002)

HIRSCH, Marianne “*Past Lives. Postmemories in Exile*”. En: Poetics Today, Vol. 17, N°4, Winter, 1996, pág. 659-686.

HITLER, Adolf “Discurso acerca del papel de la mujer” en: “*Die Rede des Führers vom 11. September 1936 vor der NS Frauenschaft auf dem Reichsparteitag in Nürnberg über die Stellung der Frau im nationalsozialistischen Staat*” En: http://de.metapedia.org/wiki/Rede_vom_11._September_1936

HOROWITZ, Sara “*Gender, Genocide and Jewish Memory*”, En: [Prooftexts Volume 20, Number 1&2, Winter/Spring 2000](#), págs. 158-190

HOVEY, Richard “*Where the word breaks off, nothing may be. Testimony, research and hermeneutic*” 2014, Mc Gill University, Canadá. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/271842297_Where_the_word_breaks_off_nothing_may_be_Testimony_Research_and_Hermeneutics

JELIN, Elizabeth “La narrativa personal de lo invivible” en Carnovale, V, Lorenz, F y Pittaluga, R (comps.) *Historia, memoria y fuentes orales* Cedinci Ediciones y Memoria Abierta, Buenos Aires, 2006

JENSEN, Erik *Body by Weimar. Athletes, Gender and German Modernity*. Oxford University Press, 2010,

JOHNSON, Richard “*Nazi Feminists: A contradiction in terms*” *Frontiers: A Journal of Women Studies* Vol. 1, No. 3 (Winter, 1976), University of Nebraska Press, págs. 55-62 (Jstor DOI: 10.2307/3346169)

KAPLAN, Marion *Between Dignity and Despair Jewish Life Nazi Germany*. Oxford University Press, New York, 1998

----- *The Making of the Jewish Middle Class: Women, Family, and Identity in Imperial Germany* Oxford University Press, 1994

KLEMPERER, Victor *I Will Bear Witness: A Diary of the Nazi Years, vol. 1 - 1933-1941*, Modern Library Paperback, New York, USA, 2001

KOGAN, Liuba “Genero-Cuerpo-Sexo: Apuntes para una Sociología del Cuerpo” en: Debates en Sociología N°18, 1993, pág. 35-57.

KRAMER, Guillermo Anatomía del Alma Buenos Aires, 2000

LE BRETON, David Antropología del cuerpo y modernidad Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, 2002

LINKE, Uli German Bodies, Race and Representation After Hitler. Routledge, 1999

LIVINGSTONE SMITH, David Less than Human. Why we demean, enslave, and exterminate others. St. Martin's Press, New York, 2011.

OWINGS, Allison Frauen. German Women Recall the Third Reich. Rutgers University Press, New Brunswick, 1995.

PATT, Avinoam y Michael BERKOWITZ eds. "We are here" : new approaches to Jewish displaced persons in postwar Germany Wayne State University Press, Detroit, USA, 2010

PRINCLE, Heather The Master Plan. Himmler's Scholars and the Holocaust. Hyperion, New York, 2006

RICOEUR, Paul Tiempo y narración vol. I Configuración del tiempo en el relato histórico, 6ª ed., México, Siglo XXI, 2007

RITTER, Carol and Roth, John , Different voices: Women and the Holocaust, Paragon House, NY-US, 1993

RUTCHILD, Rochelle G. "Memory and Survival. After such knowledge: Memory, History and the Legacy of the Holocaust by Eva Hoffman" *The Women's Review of Books* Vol XXI N° 12 September 2004

SEIDMAN, Naomi **A Marriage Made in Heaven: The Sexual Politics of Hebrew and Yiddish**, Berkeley University of California Press, USA, 1997

SELTZER, Robert Jewish People Jewish Thought. The Jewish Experience in History, Prentice Hall, 2003

SNYDER, Timothy Tierras de Sangre Europa entre Hitler y Stalin Norma.

STATON, Gregory "The Ten Stages of Genocide"
<http://genocidewatch.org/genocide/tenstagesofgenocide.html>

STEINZALTZ, Adin The Essential Talmud Basic Books, USA, 1976

SZPOLSKY, Sergio "El Movimiento Conservador y el Movimiento Sionista" en Maj' Shavot, vol 31, n°3 Buenos Aires, Argentina, 1992, pág. 43 a 57. Disponible en:

<http://majshavot.org/includes/uploads/articulos/34182-el-movimiento-sionista.pdf>

TIGNOR, Robert, Jeremy ADELMAN, et al *Worlds Together, Worlds Apart A History of the World from the Mongol Empire to the Present*. Vol.2, 3rd edition, New York, USA, 2011.

VËTO, Silvana “La experiencia del antisemitismo en seis testimonios de sobrevivientes de la Shoá albergados en Chile” Cuadernos de Estudios Judaicos, N°27, Universidad de Chile, Santiago, diciembre, 2010, 18 págs. [en línea] [DOI: 10.5354/0718-8749.2010.23772](https://doi.org/10.5354/0718-8749.2010.23772)

WEHBY, Katherine “*The Jewess Question. The Portrayal of Jewish Woman in Nazi Propaganda*”. Grand Valley State University, Frederick Meijer College, Honor Projects, Paper 152, 2012. En: <http://scholarworks.gvsu.edu/honorsprojects/152>

WEISS, Sheyla Faith Capítulo 1, “*German Eugenics 1890-1933*” en: KUNZ, Dieter ed. *Deadly Medicine. Creating the Master Race*. USHMM, Washington, US

WEISSELER, Chava *Voices of the Matriarchs. Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women*. Beacon Press, Boston, 1998.

WIEVORKA, Annette *The Era of the Witness*. Cornell University Press, Ithaca, 2006.

WILDING, Lauren “*Memories of Women in the Holocaust: Theirs and Ours*” 2008
Interdisciplinary Research Conference March 2008
<http://www.drury.edu/irconf/pdf/wilding.pdf>

YERUSHALMI, Yosef H. *Zajor. Jewish History and Jewish Memory*. University of Washington Press, 2nd printing, 1999

Documentales

“Shoah” dirigido por Claude Lanzmann Francia, 1985, 566 mins.

“El último de los injustos” (Le dernier des injustes) Claude Lanzmann, Austria-Francia 2013, 218 mins.

“The Last Days” James Moll, USA, 1998 88 mins.

Sitios Web

Jewish Women Archive <http://jwa.org/> Línea de tiempo, enciclopedia de mujeres judías, biografías.

University of Southern California, en el *Institute of Visual History and Education*. <http://sfi.usc.edu/>

German History in Documents and Images (GHDI) <http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/>

German Propaganda Archive, Calvin College <http://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/>

Narodowe Archiwum Cyfrowe (Archivo Nacional Digital Polaco) <http://www.nac.gov.pl/>

US Holocaust Memorial Museum <http://www.ushmm.org/>

YIVO - Encyclopedia of Jews in Eastern Europe.” <http://www.yivoencyclopedia.org/>

Polin - Museo Judío Polaco en Varsovia <http://www.polin.pl/en>

WIZO <http://www.wizo.org/>

ANEXO 1 – GLOSARIO

A-Z	Id	Significado
<i>Aktionen</i>	Alm	Término utilizado en operaciones antijudías realizadas por los nazis o bajo sus órdenes; principalmente operaciones de matanza y deportaciones masivas a campos de exterminio.
<i>Algemeyner Yidisher Arbeiter Bund</i>	Alm	Unión General de Trabajadores Judíos.
<i>Alia</i>	Hbr	Subida. Se utiliza para hacer referencia a la idea de “subir” hacia Israel; también para “subir” a leer la Torá en la sinagoga.
<i>Appel</i>	Alm	Llamado a formar en los Campos de Concentración.
<i>Ashkenazí</i>	Hbr	Judío de Europa central y noreste.
<i>Bamidbar</i>	Hbr	Números. Cuarto libro del Pentateuco.
<i>Bauhaus</i>	Alm	Corriente artística
<i>Bereshit</i>	Hbr	Génesis – Primer libro del Pentateuco
<i>Bildung</i>	Alm	Su sentido es más cercano a <i>formación</i> que a <i>educación</i> como se le tiende a traducir. Es una noción que se refiere al proceso de “formar el alma” del educando para que se acerque a la “imagen” que de él formó la divinidad. Es un proceso que nunca se completa. Involucra conocimientos, convicciones y carácter, los que deben reflejarse en la conducta.
<i>Brajá – Brajot</i>	Hbr	Bendición -bendiciones
<i>Brit Milá</i>	Hbr	Circuncisión
<i>Bund</i>	Alm	Federación, Unión.
<i>Bund Deutscher Mädel (BDM)</i>	Alm	Unión de Muchachas Alemanas. (Hitlerianas)
<i>Cábala</i>	Hbr	Mística judía
<i>Devarim</i>	Hbr	Deuteronomio – Quinto libro del Pentateuco
<i>D-s</i>	Hbr	La palabra que nombra a Creador no se escribe o no se escribe completa.
<i>Edelkayt</i>	Idish	nobleza; <i>idish</i> : gentileza y delicadeza.
<i>Einsatzgruppen</i>	Alm	Grupo de Tarea
<i>Frum</i>	Idish	Religioso

<i>Führer</i>	Alm	Líder
<i>Goy</i>	Hbr	Gentil
<i>Guetos</i>	Esp	Zona urbana de concentración de población de una etnia.
<i>Hagadá</i>	Hbr	Literalmente leyenda, se asocia generalmente con la “Hagadá de Pesaj” el libro ritual que narra el éxodo de Egipto, y regula los pasos a seguir en la tradicional cena familiar con la que los judíos conmemoran cada año la liberación de la esclavitud.
<i>Halajá</i>	Hbr	Ley judía
<i>Haredi – Haredim</i>	Hbr	Judíos ultraortodoxos
<i>Hashkalá</i>	Hbr	Ilustración judía
<i>Heder – hederim</i>	Hbr	Sala de clases - Escuela - escuelas
<i>HitlerJugend (HJ)</i>	Alm	Juventud hitleriana
<i>Holocausto</i>	Esp	Sacrificio por fuego
<i>Idish</i>		Lenguaje hablado por los judíos en la zona cultural judía ashkenazí: se escribe con caracteres hebreos, pero involucra un léxico compuesto por expresiones de origen germano, eslavo y hebreo.
<i>Iom Kipur</i>	Hbr	Día del perdón
<i>Izcor</i>	Hbr	Oración en memoria de los fallecidos
<i>Kapo</i>	Alm	Prisionero que cumple un papel de policía y capataz de los prisioneros, a cambio de algunos privilegios temporales.
<i>Kashrut</i>	Hbr	Correcta obediencia de preceptos, especialmente en cuanto a la alimentación.
<i>Kibbutz – Kibbutzim</i>	Hbr	Población/aldea agrícola de producción colectiva, que se instala inicialmente en Israel como un proyecto de asentamiento judío sionista - socialista.
<i>Kombund</i>	Alm	El Bund, el partido socialista marxista judío en el Imperio Zarista, se dividió tras la revolución rusa en un sector que permaneció en la Internacional Socialista, y otra fracción comunista: el Kombund. En la Unión Soviética esta pasó luego a ser la Yidseksia, la sección judía del Partido Comunista.
<i>Körperkultur</i>	Alm	Cultura del Cuerpo
<i>Kosher – Kasher</i>	Hbr	Correcto, acorde con la ley judía.
<i>Lager</i>	Alm	Campo de concentración.

<i>Lebensraum</i>	Alm	Espacio vital.
<i>Lebensreform bewegung</i>	Alm	Movimiento de Reforma de la Vida
<i>Männerbund</i>	Alm	Sociabilidad masculina
<i>Mashkilim</i>	Hbr	Literalmente académico o persona ilustrada. Se refiere a los participantes de la Haskala
<i>Masortí</i>	Hbr	Corriente judía conservativa.
<i>Mass Media</i>	Ing	Medios de comunicación de masas.
<i>Medinat Israel</i>	Hbr	Estado de Israel.
<i>Mentsch</i>	Idish	Literalmente “ser humano”. Una persona de integridad y honor.
<i>Midrash</i>	Hbr	El Midrash es una serie de libros escrito en diferentes tiempos por numerosos autores con diversos puntos de vista, conteniendo interpretaciones y elaboraciones de las escrituras. Generalmente los midrashim, el plural de midrash, están compuesto de comentarios o sermones sobre varios libros del Tanaj (Biblia hebrea).
<i>Mikve</i>	Hbr	Piscina de agua viva para baño ritual de purificación. En ella las personas deben sumergirse hasta cubrir todo el cuerpo, incluida la totalidad del pelo y, en este caso, decir una bendición. Esta purificación marca una suerte de renacer, y de hecho es parte obligatoria del proceso de conversión. También van a la mikve las mujeres casadas, tras su período menstrual, cada mes, antes de retomar las relaciones sexuales con su marido.
<i>Minián</i>	Hbr	Grupo de 10 judíos necesarios para rezar. (Tradicionalmente hombres)
<i>Mitzva – Mitzvot</i>	Hbr	Buenas acciones, preceptos.
<i>Neue Frau</i>		La Nueva Mujer.
<i>Niddá</i>	Hbr	Período de reserva en que la pareja matrimonial no tiene relaciones sexuales, debido a la menstruación. Se incluye dentro de las normas relativas a la pureza familiar.
<i>Nüremberger Gesetze</i>	Alm	Gaceta de Nuremberg.
<i>Parashá</i>	Hbr	Porción semanal de estudio de la Torá.
<i>Pesaj</i>	Hbr	Fiesta judía que recuerda el éxodo de Egipto.
<i>Pikuaj Nefesh</i>	Hbr	Principio de preferir aquello que preserva la vida.
<i>Pogroms</i>		Acciones masivas de acoso y matanza de judíos.

<i>Rasseschänder</i>	Alm	Vergüenza racial.
<i>Reshet</i>	Hbr	Red.
<i>Sefard – Sefardí – Sefaradí</i>		Que proviene de la cultura judía originaria de España (antes de la expulsión de 1492) y que se estableció en los márgenes del Mediterráneo (Turquía, Marruecos, Italia, Grecia, América Latina, entre otros). Tributaria de un momento de alta cultura hispánica, en que confluían las tres religiones en la Península, es una forma cultural judía de gran riqueza intelectual y cultural (comidas, música) Se expresa en Judezmo o Juseo-español, o Ladino.
<i>Shabat</i>	Hbr	Sábado.
<i>Shemá Israel</i>	Hbr	Literalmente “Escucha Israel”; nombre de la frase declaratoria del ideal monoteísta: “Escucha Oh Israel, el Señor es nuestro D-s, el Señor es uno”.
<i>Shmot</i>	Hbr	Éxodo. Segundo libro del Pentateuco.
<i>Shoá</i>	Hbr	Catástrofe social o natural.
<i>Shtetl</i>	Idish	Pueblo pequeño de judíos, principalmente en la zona agraria de Polonia y Rusia.
<i>Taharat Ha Mishpajá</i>	Hbr	Pureza de la Familia; normas que regulan la sexualidad en el hogar.
<i>Talmud</i>	Hbr	Libro de jurisprudencia y sabiduría judía, que contiene varias voces de sabios, de distintas épocas, que exponen diversas interpretaciones y puntos de vista acerca de materias contenidas en la revelación.
<i>Tanaj</i>	Hbr	Acrónimo תנ"ך= <i>Tora, Neviim, Ketuviim</i> . Libro que agrupa el canon religioso judío de 24 libros: el Pentateuco, los escritos proféticos antiguos y nuevos, y los escritos o libros de la sabiduría.
<i>Teshuvá</i>	Hbr	Proceso de retorno al camino señalado por la revelación.
<i>Thkines</i>	Idish	Oraciones hechas en idish por mujeres para uso en sus asuntos biológicos y culturales, sus labores cotidianas: se refieren a la menstruación, la elaboración del pan trenzado, el baño ritual, el embarazo, el parto, pedir que se alivie la pobreza, un marido más gentil, alivio por la carga cotidiana y se usaban también en visitas al cementerio.
<i>Tikun Olam</i>	Hbr	Perfeccionamiento del Mundo, tarea entregada por D-s a los seres humanos.
<i>Torá</i>	Hbr	Pentateuco. Cinco libros de la revelación entregados a los judíos por Moisés.
<i>Treif</i>	Hbr	Comida no apta, impura.
<i>Tserenene</i>	Idish	Compendios de rezos, historias y homilias para mujeres.... publicadas por primera vez en 1600.

<i>Tzitzit</i>	Hbr	Hilos anudados en 613 nudos y que se colocan en los bordes del talit para recordar los 613 preceptos a que se obliga todo judío.
<i>Vayikrá</i>	Hbr	Levítico. Tercer libro del Pentateuco.
<i>Völkisch</i>	Alm	(<i>volk</i> , 'pueblo' o 'gente') es un concepto difícil de traducir, puede connotar «folclórico» y «populista». El término está asociado con la visión romántica de las ideas de «nación» «tribu» y «raza», en forma similar a etnia, y liga «lo popular» con «lo natural». El movimiento <i>völkisch</i> traza sus orígenes al nacionalismo romántico (s. XIX) y combinó el interés sentimental y patriótico en el folclore alemán, la historia local y la idea del «volver a la tierra». Además el desarrollo del movimiento <i>völkisch</i> a veces combinaba los aspectos espirituales y esotéricos del ocultismo folclórico, a una «idolatría de lo étnico» y un nacionalismo racial, lo que en algunos círculos se vinculó al antisemitismo, incluyendo también incluyeron principios de anticomunismo, antiinmigración, anticapitalismo y rechazo al parlamentarismo. Adolf Hitler escribió en <i>Mein Kampf (Mi lucha)</i> : «Las ideas básicas del movimiento nacionalsocialista son <i>völkisch</i> y los ideales <i>völkisch</i> son los ideales del nacionalsocialismo».
<i>Volksgemeinschaft</i>	Alm	Comunidad popular. El término hacía referencia al ideal de una sociedad armoniosa, libre de conflictos, y que hubiera dejado atrás tanto las barreras interclasistas como lucha de clases. La idea era romper el elitismo y unir a la gente de todas las clases sociales con el fin de alcanzar tal propósito nacional (la victoria militar en contienda). Es un concepto central en la ideología nazi.
<i>Volkskörper</i>	Alm	Cuerpo del Pueblo.
<i>Yad Vashem</i>	Hbr	La Mano de D-s o literalmente la Mano del Nombre.
<i>Yeshiva – Yeshivot</i>	Hbr	Casa de estudio religioso – plural.
<i>Yeshiva-Bokhur</i>	Hbr	Estudiante de un seminario judío o Yeshiva.
<i>Zajor (o Zakhor)</i>	Hbr	Recordar.
<i>Zydowsky</i>	Pol	Judío

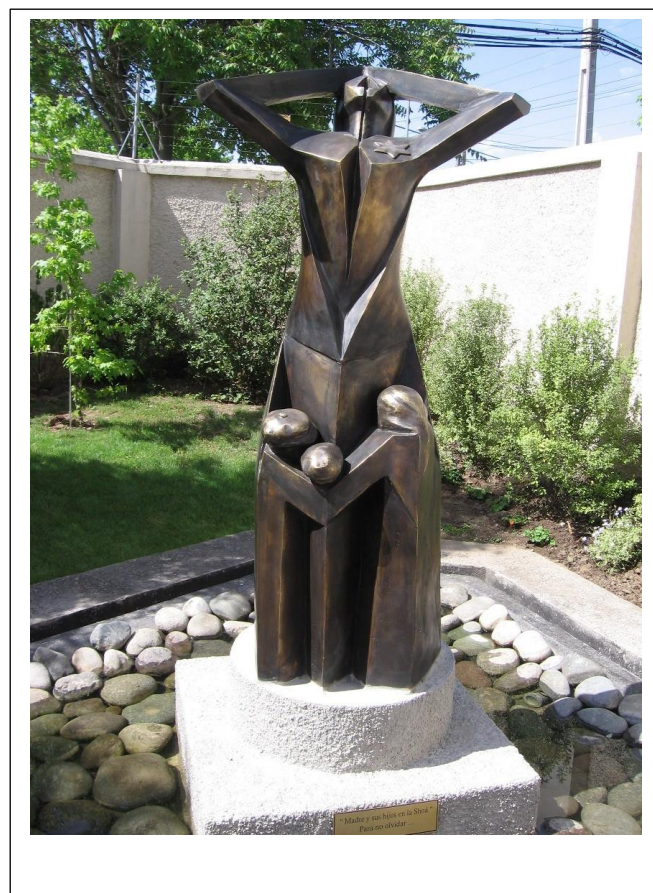
Caso Bilis	Menahem Mendel Beilis, fue un judío falsamente acusado de un crimen ritual, en un notorio juicio en Kiev, en 1913. El proceso despertó críticas internacionales de las políticas antisemitas del Imperio Ruso.
Caso Dreyfuss	El caso Dreyfus tuvo como origen una sentencia judicial de neto corte antisemita, sobre un trasfondo de espionaje y antisemitismo, en el que la víctima fue el capitán Alfred Dreyfus (1859-1935), de origen judío-alsaciano, y que durante doce años, de 1894 a 1906, conmocionó a la sociedad francesa de la época, marcando un hito en la historia del antisemitismo.
Las Centurias	Las Centurias Negras se fundaron sobre la devoción a la iglesia, el zar, y la madre patria, expresada por el lema: Ortodoxia, Autocracia, y Nacionalismo El régimen zarista proporcionó apoyo financiero

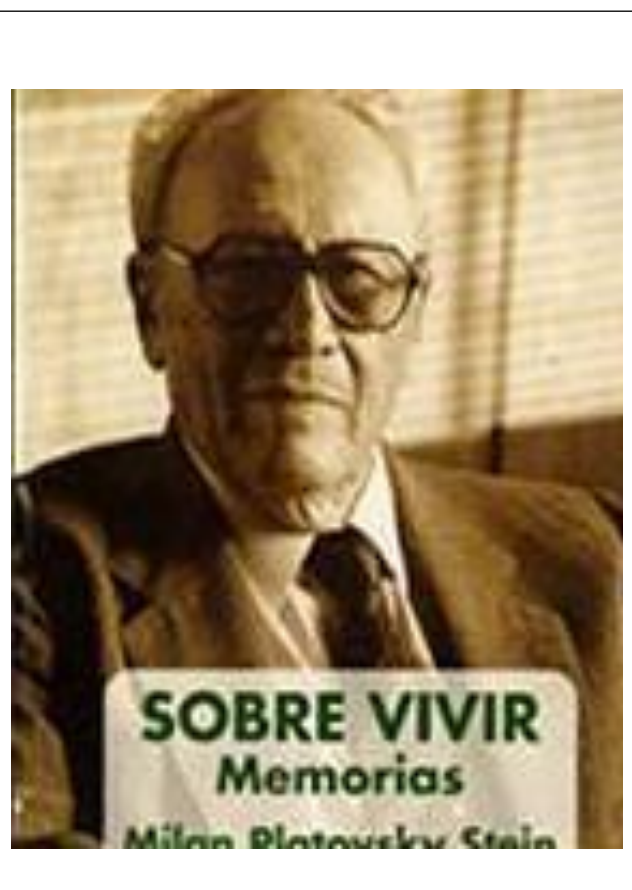
Negras	<p>y moral al movimiento. Las actividades más destacadas de estos grupos tienen que ver tanto con su violenta adhesión al Zar como con su antisemitismo. El régimen zarista proporcionó apoyo financiero y moral al movimiento.</p> <p>Las actividades antisemitas de estos grupos fueron numerosas. Participaron activamente en los numerosos pogromos (masacres de judíos) que asolaban el país en esa época. Incluso, en 1911 trataron de difundir un libelo de sangre contra los judíos acusándolos de realizar crímenes rituales en el curso de su práctica religiosa.</p>
Palio de Ocupación	<p>La Zona de Residencia o Zona de Asentamiento fue la región fronteriza occidental del Imperio Ruso en la que el asentamiento de judíos estaba permitido, extendiéndose la jurisdicción de la zona a lo largo de la frontera con Europa Central.</p> <p>También puede ser traducida como “empalizada de asentamiento”, derivado del concepto “cercado” o “empalizada” como zona fronteriza.</p> <p>Comprendiendo solo el 20% del territorio de la Rusia Europea, la Zona de Residencia incluye lo que hoy en día es Lituania, Bielorrusia, Polonia, Moldavia, Ucrania y partes occidentales de Rusia. Varias ciudades dentro de la Zona de Residencia estaban excluidas de la misma. A un número de judíos cualificados se les permitía vivir fuera de la Zona de Residencia.</p>
Partido Unión del Pueblo Ruso	<p>La Unión del Pueblo Ruso (Soyuz Russkogo Naroda; en cirílico Союз Русского Народа) fue una organización política rusa de derecha radical de ideología reaccionaria y antisemita, vinculada al movimiento de las Centurias Negras. Fundada el 22 de octubre de 1905 en el contexto del surgimiento de una nueva derecha rusa tras la Revolución de 1905 y liderada en un primer momento por Alexander Dubrovin se convirtió rápidamente en la fuerza mejor organizada de la derecha política, alcanzando un tope de 350 000 miembros.</p>
Pogrom de Kishinev	<p>El pogromo de Kishinev fue una sucesión de actos vandálicos y de violencia antijudía, incluyendo la masacre; tuvo lugar en la capital de Besarabia, entonces provincia del Imperio Ruso, entre el 6 y el 7 de abril de 1903. La violencia era abiertamente instigada por el Gobierno, que pasó a manipular el sentimiento antijudío de las masas rusas con dos objetivos. El primero era intentar reducir a la población judía del modo más rápido y drástico posible. El segundo, canalizar la insatisfacción popular, especialmente entre los campesinos, alimentando su odio contra los judíos para así controlar una ola revolucionaria mucho mayor, que acabaría en 1917 destruyendo el régimen zarista.</p>
Protocolo de los Sabios de Sión	<p>Un libelo antisemita publicado por primera vez en 1902 en la Rusia zarista, cuyo objetivo era justificar ideológicamente los pogromos que sufrían los judíos. El texto sería la transcripción de unas supuestas reuniones de los «sabios de Sion», en la que estos sabios detallan los planes de una conspiración judeo-masónica, en todas las naciones de la Tierra, y tendría como fin último hacerse con el poder mundial.</p> <p>Los Protocolos son la publicación antisemita más famosa y ampliamente distribuida de la época contemporánea. En 1921 quedó demostrado que se trata de un fraude histórico creado por la Ojrana, la policía secreta zarista, en 1902.</p>
La “Cuestión Judía”	<p>La llamada “cuestión judía” en Europa, fue un debate respecto del lugar de los judíos en la sociedad europea, y al cual se refirieron numerosos pensadores y políticos del siglo XIX y comienzos del XX, a raíz de la situación particular que ellos tenían, a pesar de su emancipación, como resultado de siglos de discriminación y persecución.</p>

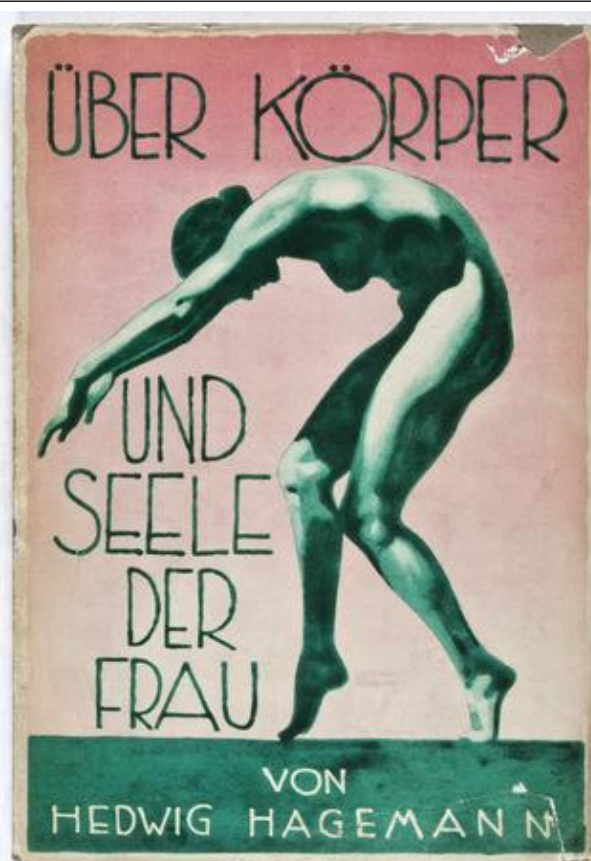
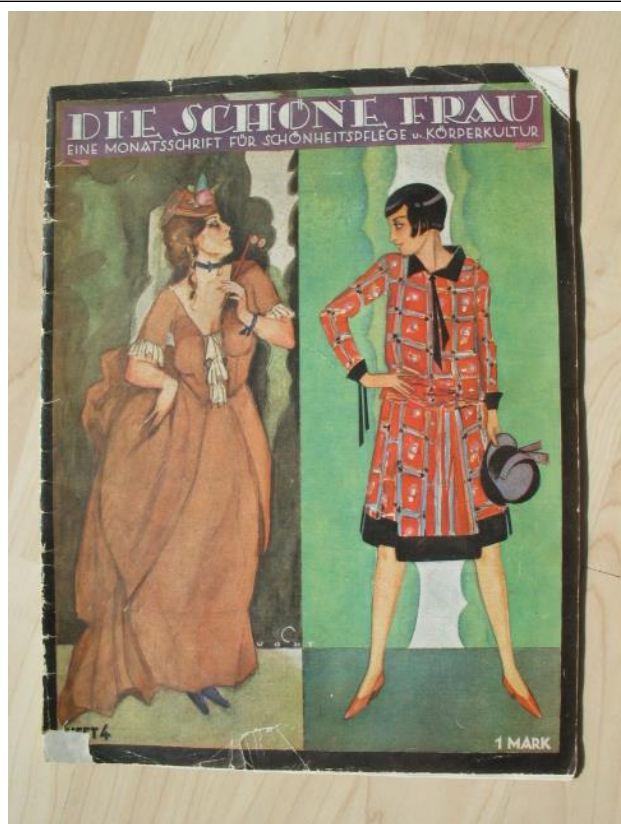
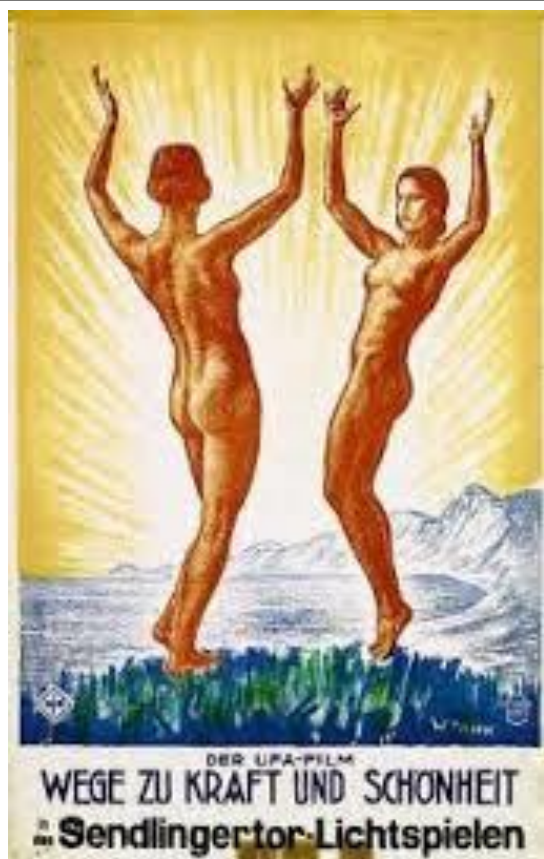
ANEXO 2 – IMÁGENES

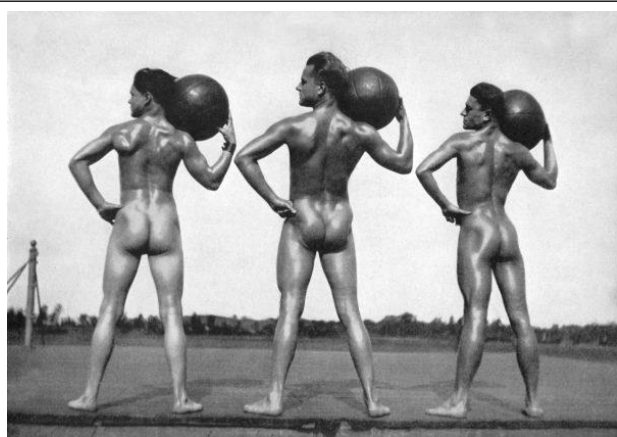
N°	Descripción
1	Portadas de libros
2	Monumentos Memoriales en Chile. a) Memoriales de la Shoá en Cementerio Israelita Conchalí; b) Horno Crematorio – Memorial Shoá en Estadio Israelita c) Escultura Sede WIZO-Chile.
3	Portadas de libros testimoniales publicados en Chile.
4	Portadas de publicaciones alemanas dedicadas a la Körperkultur, en las primeras décadas del siglo XX.
5	Ejercicios y danza en la naturaleza. a) Pareja danzando, aprox. 1930 Fotógrafo: Gerhard Riebicke b) c) d) Bailarina de Ausdruckstanz (expresionismo alemán) 1923- Lea Schlayer
6	Nazismo a) Poster de Hitler “Un pueblo, un reino, un líder” b) Portada revista FrauenWarte Revista nazi para mujeres; c y d) Uniformes época nazi.
7	Posters de propaganda: campamentos infantiles y colecta. Portadas de revistas nazi para niños, niñas y jóvenes. Revistas: “Pueblo Nuevo” y “La Muchacha Alemana”
8	Imágenes de Olympia, film de Leni Riefensthal
9	Imágenes de la Alemania Nazi referidas a la segregación de los judíos y el “Arte Degenerado”
10	Imágenes de la Exposición “El milagro de la Vida” Berlín 1936 en: <i>Volk und Rasse</i> Agosto, 1936.
11	Imágenes ideal de la familia aria durante el nazismo. Medalla de la Madre Alemana. Portada de revistas que destacan el ideal maternal.
12	Leyes raciales. Libros con imágenes de clasificación de tipos raciales. Tabla resumen de Leyes de Nuremberg. Tabla Matrimonios Prohibidos.
13	Publicaciones y afiches antisemitas. Periódico “Der Strümer” con portada sobre el Ritual de Muerte (Líbelo de Sangre). Libro Infantil “El Hongo Envenenado”; Afiche de Película: “El Judío Eterno”; Afiche con imagen de judío ladrón / avaro.

14	Imágenes antisemitas: hombres judíos como engañador, seductor-corrupción y monstruo devora personas.
15	Imágenes antisemitas: mujeres judías como seductoras, frívolas, prostitutas, amas abusivas.
16	Imágenes antisemitas: Afiche “Avergonzamiento de la Raza”; Fotografías humillación pública de personas que transgredieron la ley de mezclas raciales; Poster polaco judíos como transmisores de tifus; Imagen de Judío capitalista.
17	Judíos y Política Eugenésica Comunitaria. a) Judíos en Yeshivá b) Sidonie Wronsky, trabajadora social c) Max Nordeau, médico sionista alemán d) “Degeneración” uno de los libros de Max Nordeau.
18	Judío Muscular. a) Siegmund Breitbart, famoso fisicoculturista; b) Grabado de Ephraim Moses Lilien mostrando judíos musculosos; c y d) Afiches 2da Macabeada 1935
19	Deportistas judíos. a) Club Bar Kochba b) Deportistas Polacos; c) Lily Henoeh, Alemania; Martha Jacob (Alemania)

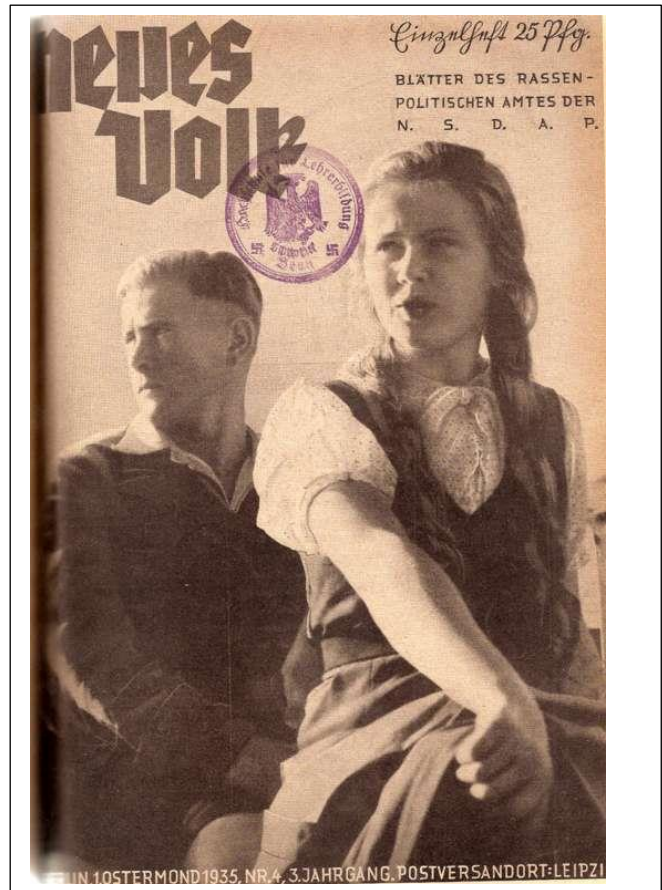


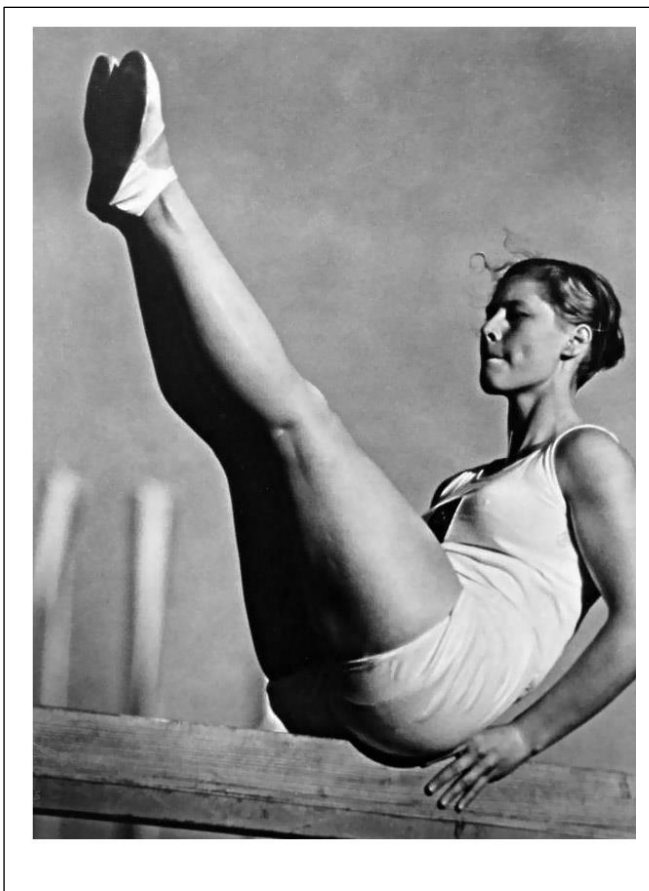
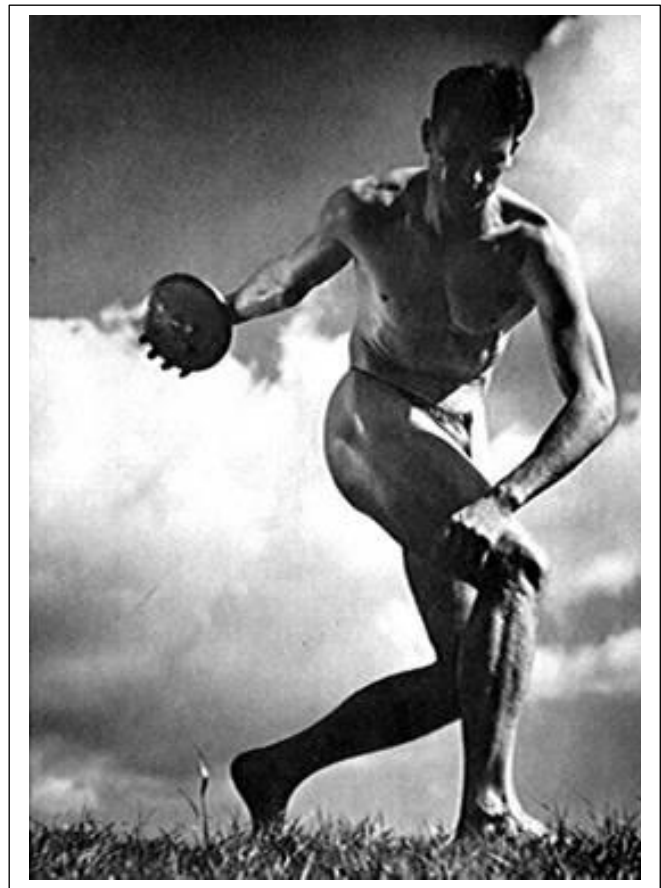
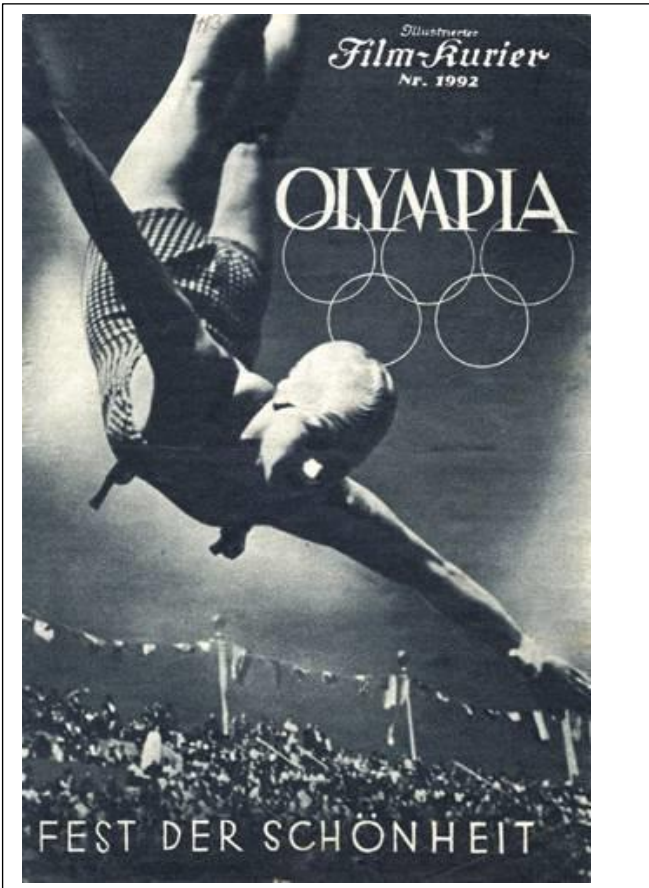






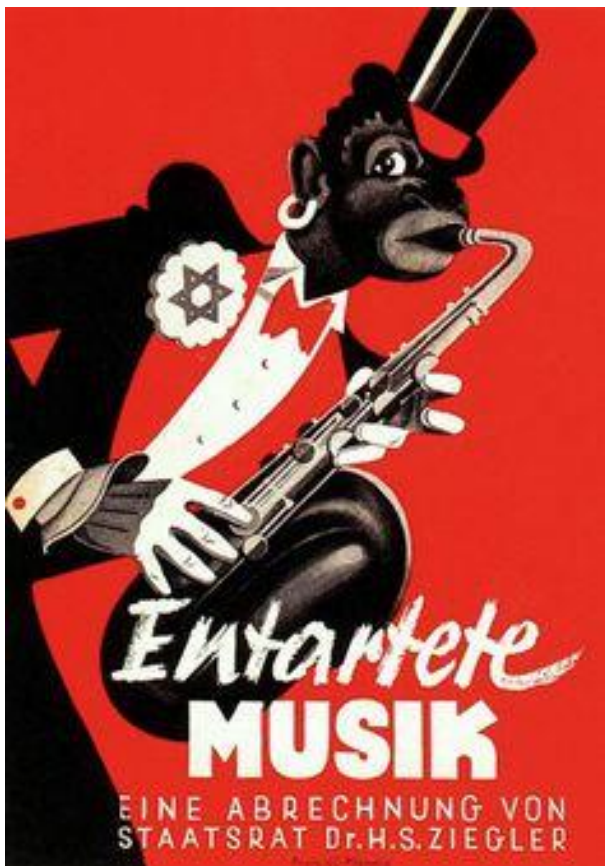






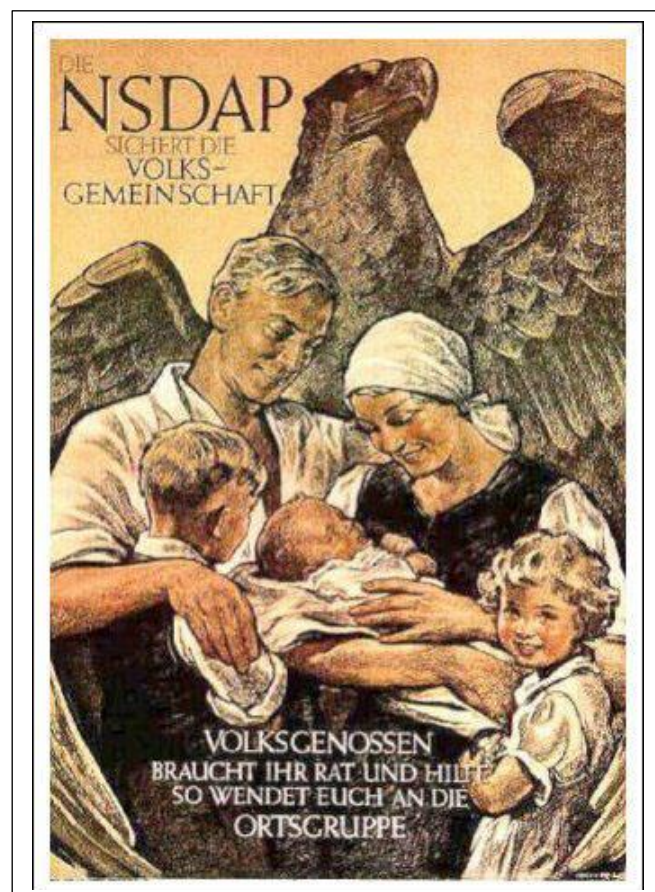


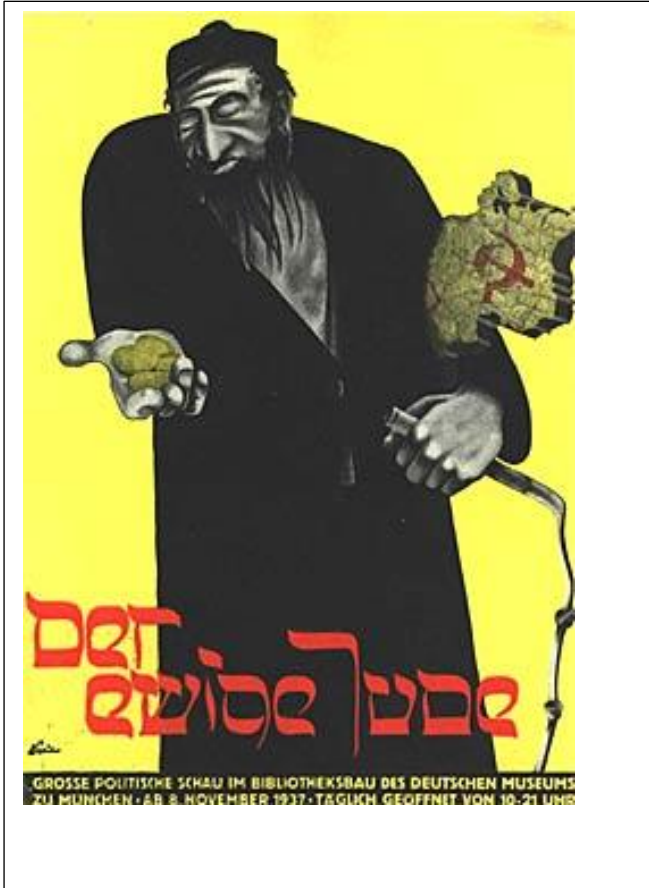
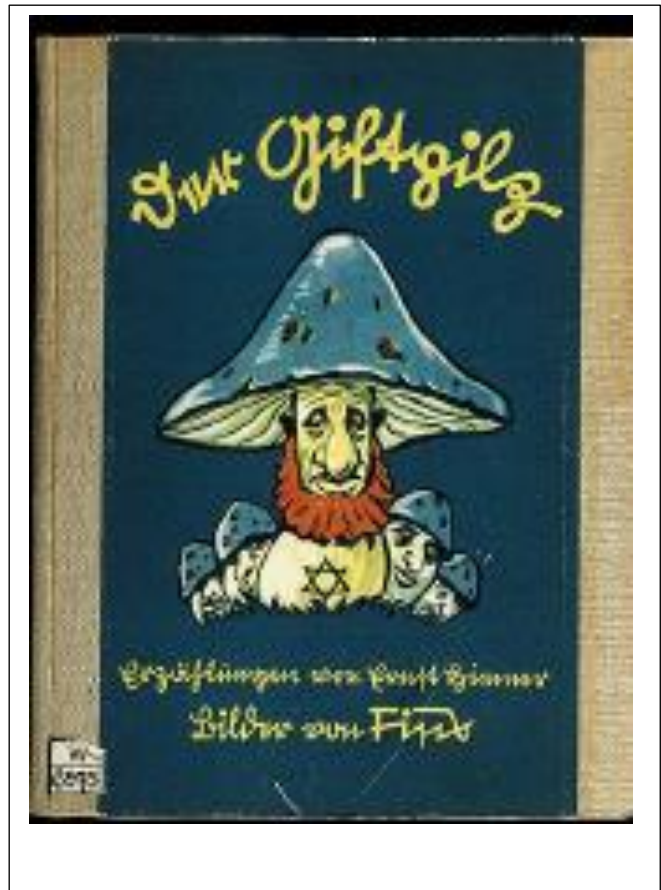
www.alamy.com - EHF57E



Exhibición “El Milagro de la Vida”
 Berlín, 1936
 Fuente: *Volk und Rasse*,
 Agosto 1936.









„Hofbäuerin, heut' hab' ich für dich was Besonderes. Schau diesen Stoff an! Da gibt ein Kleid für dich, Hofbäuerin, ein Kleid, du wirst darin aussehen wie eine Baronin, wie eine Fürstin, wie eine Königin...“



Hinter den Brillengläsern funkeln zwei Verbrecheraugen und um die wulstigen Lippen spielt ein Grinsen.

Unerfättlich

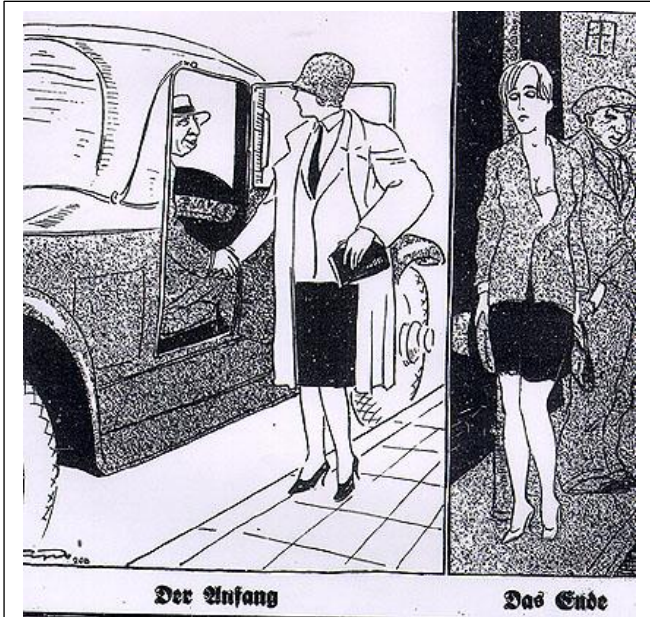


Ein Welt zu frechen liegt dem Juden fern
Er hat die ganze Welt zum Frecken fern

Region der Schande



Baufertigt, verlockt vom Gold - Sich hin, geblendet, in Judesfeld
Die Seelen vergiftet, verleiht das Blut - In ihrem Schoße das Unheil ruht



Rassenschande

Seit dem Jahre 1923 häßet Julius Streicher die Defektheit über die Rassenschande an. Im Jahre 1935 ließ der Führer die Rassenschande zum kriminellen Verbrechen erklären und mit Zuchthaus bestrafen. Trotzdem werden in Deutschland tausende von Rasserverbrechen durch Juden begangen.

Was ist Rassenschande?

Warum erlicke der Führer die Mauthberger Gesetze?
Warum beleidigt der Jude die Rassenschande an der deutschen Frau planmäßig und massenhaft?
Was sind die Folgen der Rassenschande für die deutsche Frau und das deutsche Mädchen?
Was sind die Folgen der Rassenschande für das deutsche Volk?

Die nun **Stürmer-Gondernummer**
Todesstrafe
für Rassenschänder

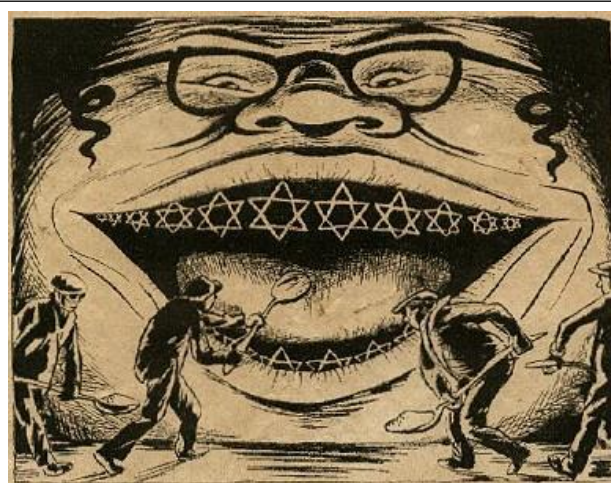
Öffnet jedem Deutschen über dieses ernste Problem die Augen.
Frauen und Männer! Hört Euch Aufführung!
 Kämpft mit Julius Streicher gegen den jüdischen Menschenheilverbrecher! Ihr schlägt damit die größte Schlacht für das deutsche Volk und für die nichtjüdische Menschheit!

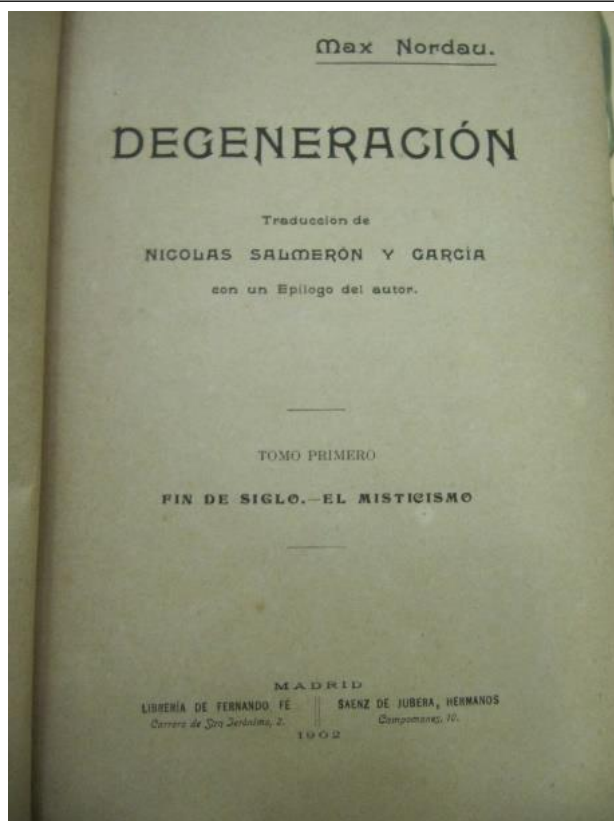
Diese Gondernummer ist erhältlich bei allen Zeitungs-Abnehmern und kann durch die Post bezogen werden.

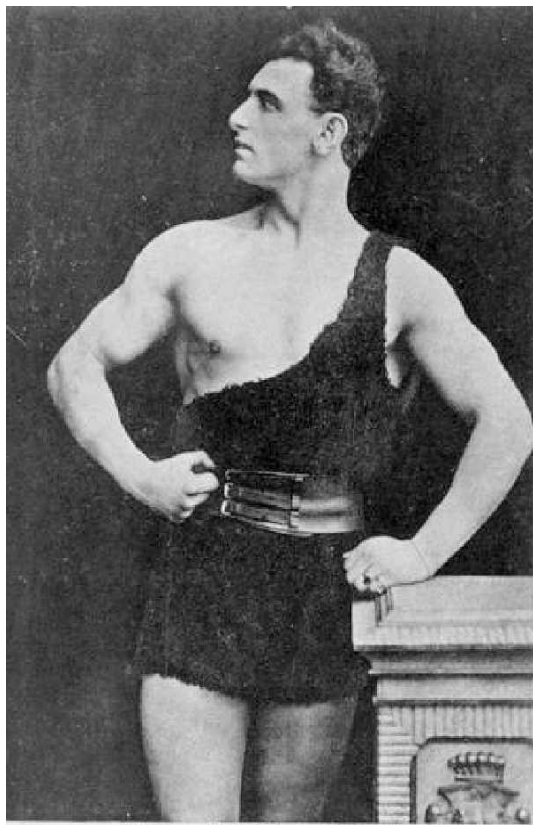


ZYDZI
WSZY

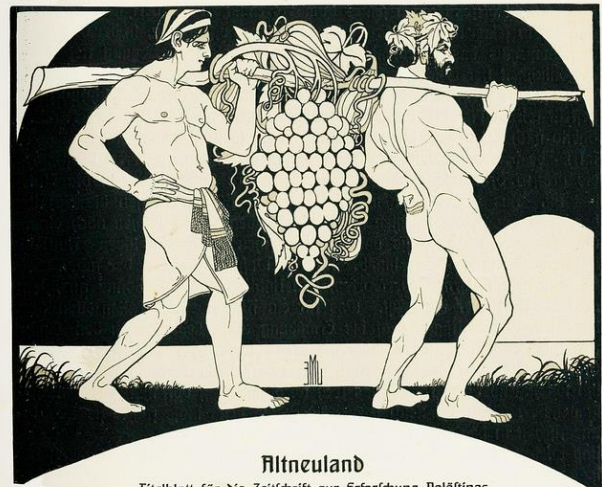
TYFUS PLAMISTY





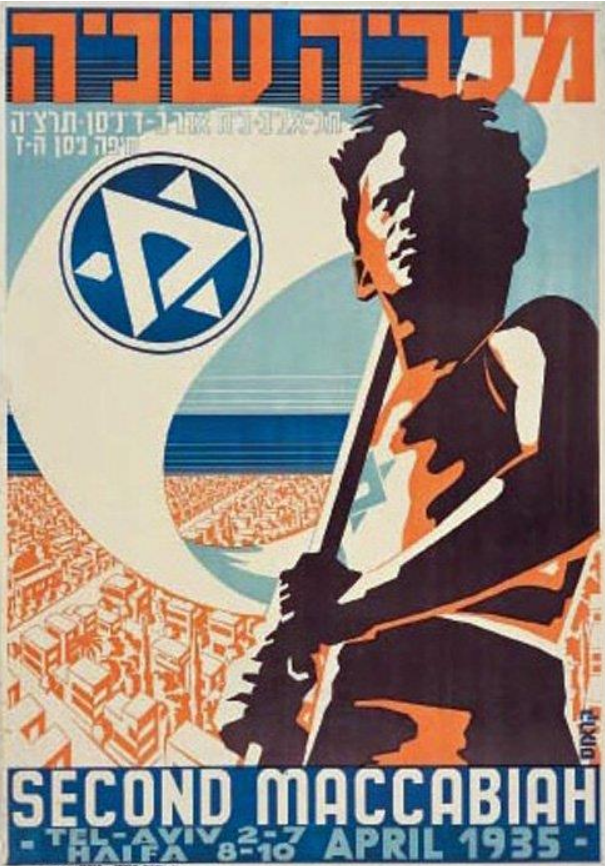


Sigmund Breitbart, Eisenkönig



Altneuland

Titelblatt für die Zeitschrift zur Erforschung Palästinas





Bar Kochba



Marilya



Lily Henoch



Martha Jacobs



Vendedora



Podter de Maccabi



Clara Zetkin & Rosa Luxemburgo



Regina Jonas



FOSA



Birkenau

Ravensbruck



MUJERES EN LOS CAMPOS



Hannah Szenes Y Chaviva Reik

Paracaidistas



Sarah Ginaite-Rubinson

Partisana



Resistencia Judía en Polonia



Resistencia en el Gueto de Varosvia

ANEXO 3 - MUESTRA TESTIMONIAL**MUESTRA MUJERES.**

- 1- VERÓNICA SCHWARTZ 2- CHAJA GOLUBOWICZ 3- LEAH KLEINER 4- FRIDA MEDELOVICH
5- KLARA STERNBACHRITA HERDAD 6- CAROLINA VAN RIJH 7- MARITA PIETSCH 8-
9- EDITH HAHN 10- GITLA KLAJMAN 11- JUDITH KLEIN 12- KATALIN SAHN (SIN FOTO)



MUESTRA HOMBRES.

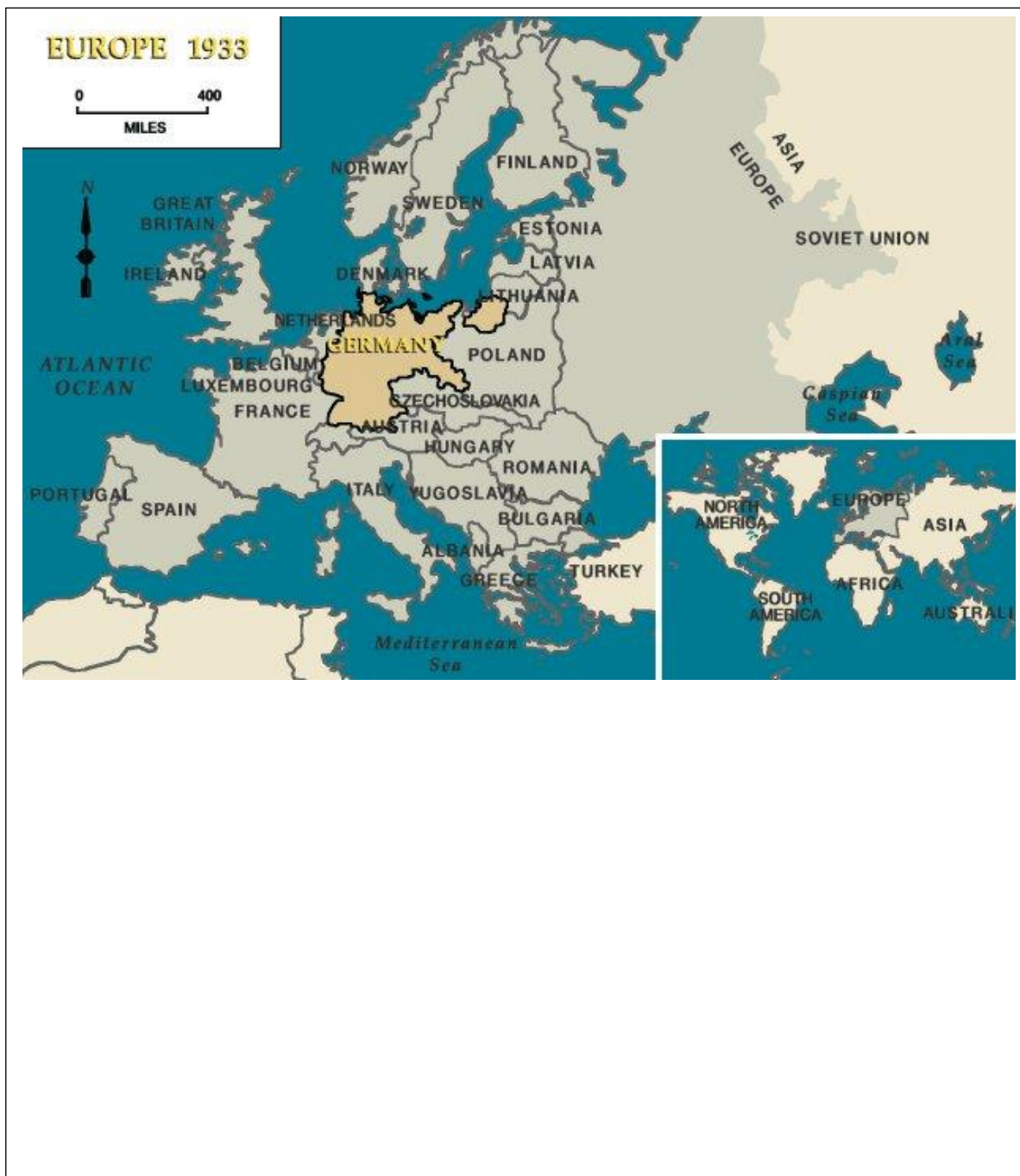
1- JUAN SZIRTE 2- ADALBERTO KLEIN 3- PABLO DUKES 4- RUBEN SZADMAN
5- DAVID FEUERSTEIN 6- JUAN LAMAC 7- ADOLFO ALTMAN 8- PETER KRAUSZ
9- LEO DE JONG 10- JOSÉ PETERI 11- SAÚL GLOGER 12- WOLF YUDELEWICZ



ANEXO 4 - MAPAS y GRÁFICOS

N°	Título
1	Europa 1933
2	Distribución de la Población Judía en Europa ca. 1933
3	Comunidades Judías en el Centro de Europa ca. 1933
4	Idish área de difusión y dialectos.
5	Emigración Judía 1890 - 1930
6	Palio de Asentamiento.
7	Este de Europa después del Pacto alemán – soviético 1939-1940
8	Ghettos en Polonia Ocupada
9	Campos de Concentración Nazi en Alemania
10	Campos Nazi en Polonia Ocupada
11	Principales Campos Nazi 1943-1945
12	Resistencia Judía en Ghettos y Campos 1941 – 1944
13	Deportaciones desde los ghettos de Hungría 1944
14	Derrota de Alemania Nazi – Rutas de los ataques aliados y soviéticos 1942-1945
15	Principales Campos de Desplazados Judíos 1945-1946
16	Emigración Judía desde Alemania 1933 - 1940
17	Emigración Judía 1933 - 1941
18	Migración Judía a Israel 1948 - 1950
19	Población Judía en Europa ca. 1950
20	Población Judía en 2010

Mapa N°1

**Población Europea 1933**

Fuente: USHMM Encyclopedia

<http://www.ushmm.org/learn/holocaust-encyclopedia>

Mapa N°2



Distribución de la Población Judía en Europa ca. 1933

Fuente: USHMM Encyclopedia

<http://www.ushmm.org/learn/holocaust-encyclopedia>

Mapa N°3



Comunidades Judías en el Centro de Europa ca. 1933

Fuente: USHMM Encyclopedia

<http://www.ushmm.org/learn/holocaust-encyclopedia>

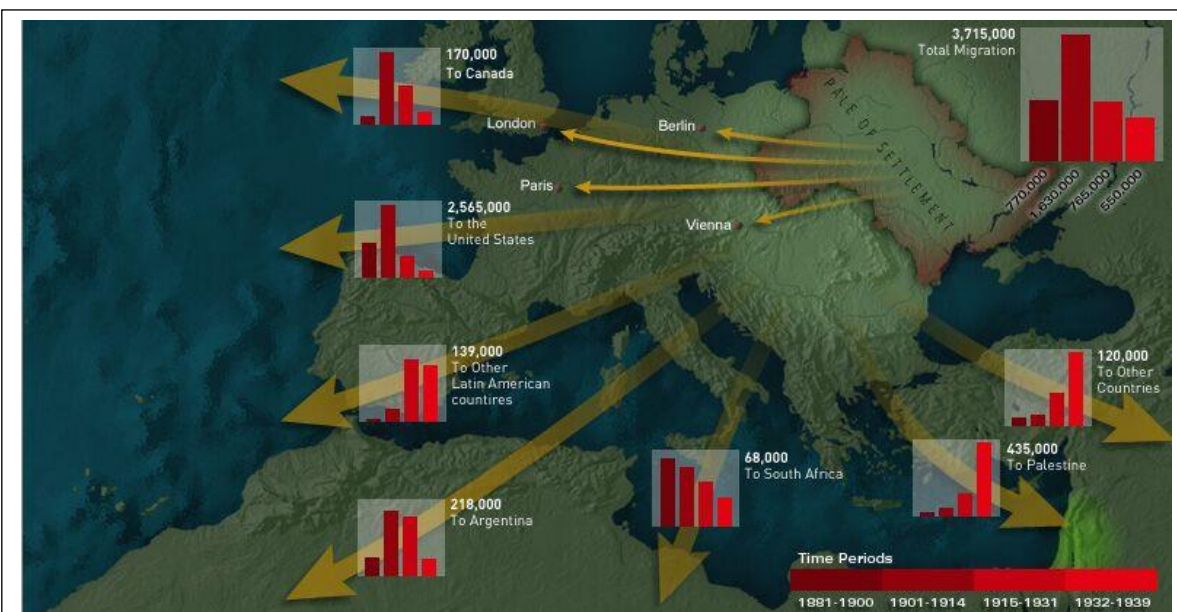
Mapa N°4

**Idish área de difusión**

Fuente: a) <http://www.jewish-languages.org/> Letra A corresponde al idish

b) Carte des dialectes Yiddish entre le XVe et le XIXe siècle / Map of Yiddish dialects between XVth and XIXth century. Inspiré de *Histoire Universelle des Juifs*, Hachette, 1992, page 193.

Mapa N°5



Emigración Judía 1890 - 1930

Fuente: YIVO, Material de clases YIVO 101 "Discovering Ashkenaz: Jewish Life in Eastern Europe Prof. Kassow" <http://learnonline.yivo.org/courses/YIVO/YIVO101/2016/info>

Mapa N°6



Palio de Asentamiento

Fuente: YIVO Encyclopedia

<http://www.yivoencyclopedia.org/search.aspx?query=pale+of+settlement>

Mapa N°7

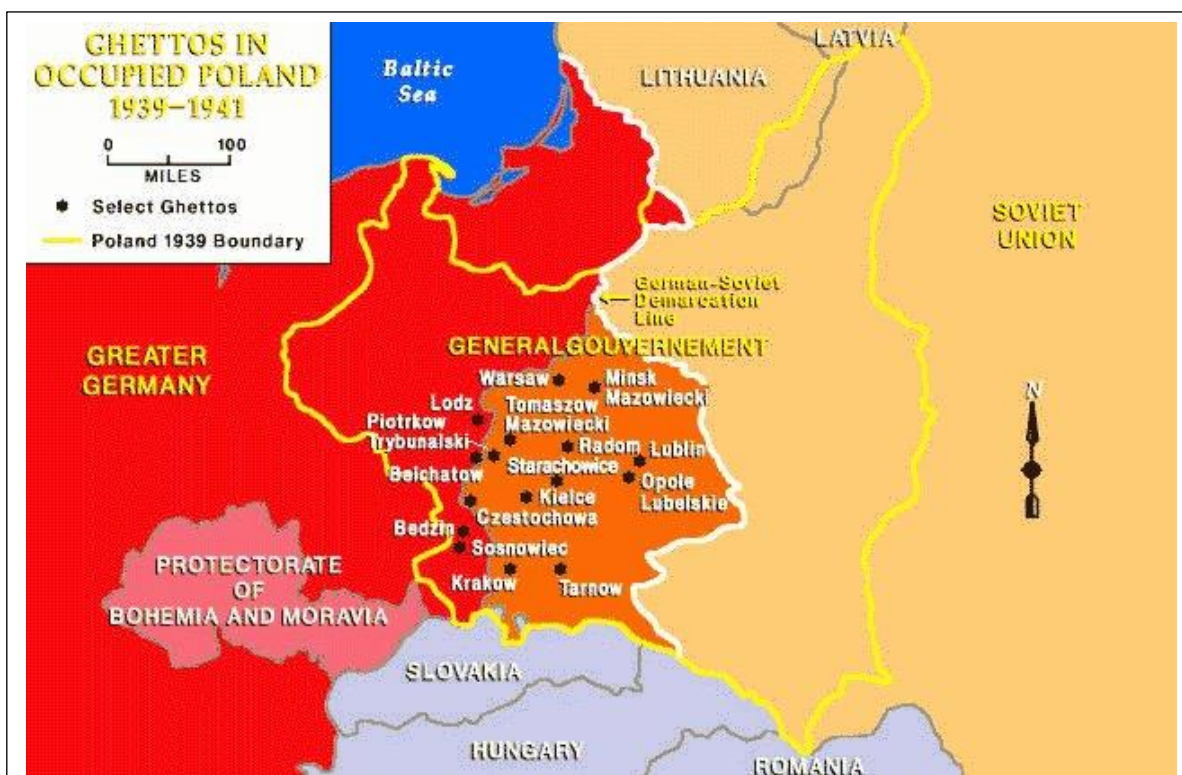


Este de Europa después del Pacto Alemán – Soviético 1939 – 1940; el reparto de Polonia.

Fuente: USHMM Encyclopedia

<http://www.ushmm.org/learn/holocaust-encyclopedia>

Mapa N°8



Ghetos en Polonia ocupada

Fuente: USHMM Encyclopedia

<http://www.ushmm.org/learn/holocaust-encyclopedia>

Mapa N° 9

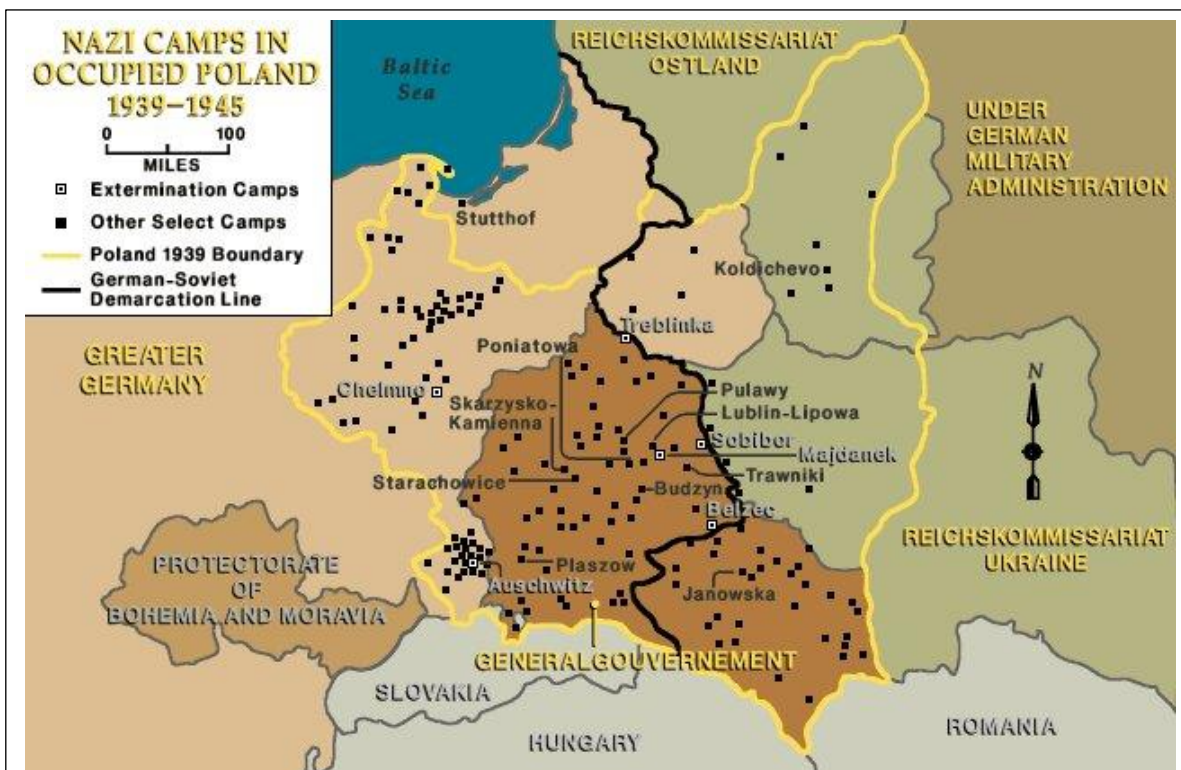


Campos de Concentración Nazi en Alemania

Fuente: USHMM Encyclopedia

<http://www.ushmm.org/learn/holocaust-encyclopedia>

Mapa N° 10



Campos Nazi en Polonia Ocupada

Fuente: USHMM Encyclopedia

<http://www.ushmm.org/learn/holocaust-encyclopedia>

Mapa N° 11

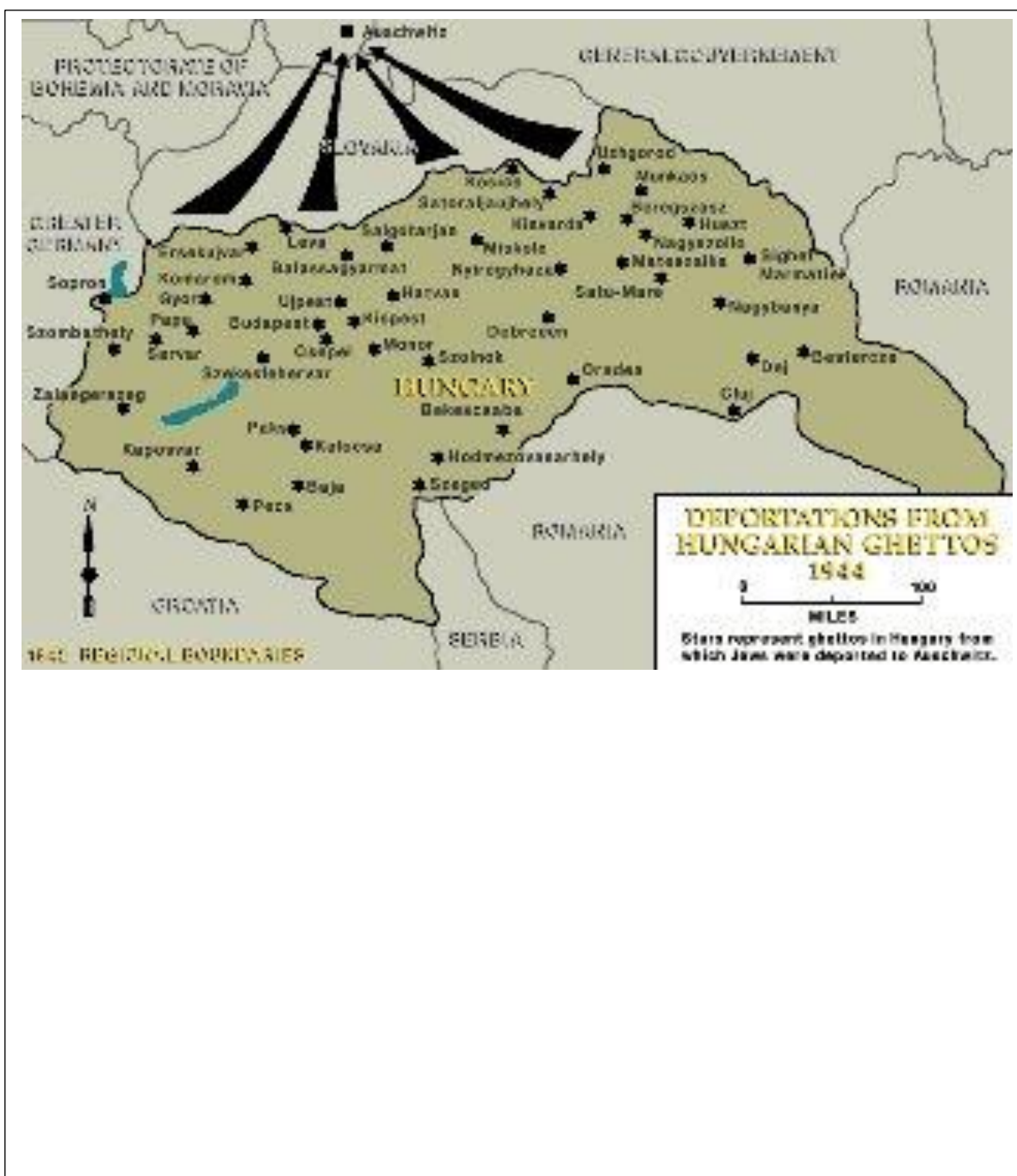


Principales Campos Nazi 1943-1945

Fuente: USHMM Encyclopedia

<http://www.ushmm.org/learn/holocaust-encyclopedia>

Mapa N°13



Deportaciones desde los ghettos Húngaros 1944

Fuente: USHMM Encyclopedia

<http://www.ushmm.org/learn/holocaust-encyclopedia>

Mapa N° 14

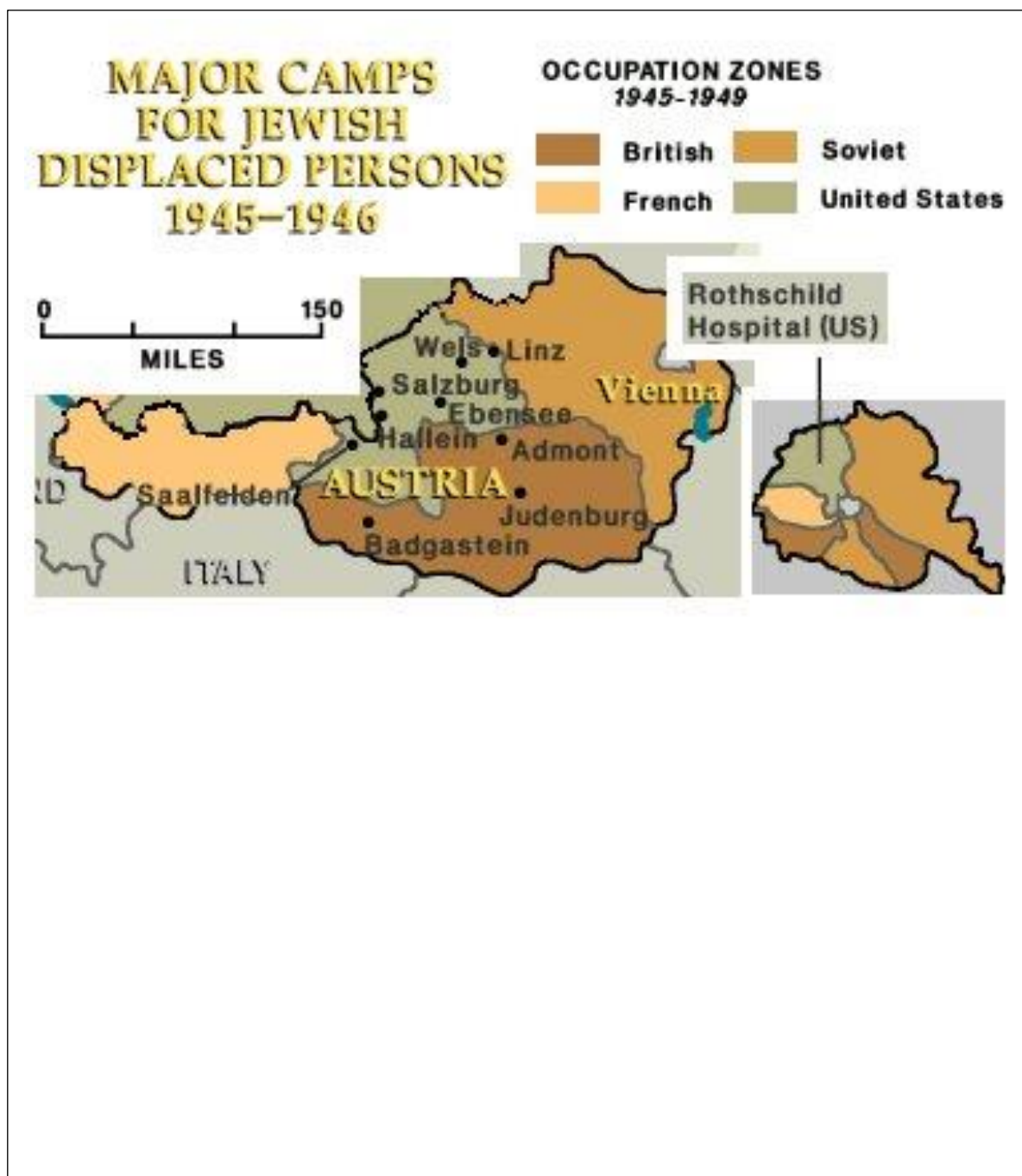


Derrota de Alemania Nazi - Rutas de los ataques aliados y soviéticos 1942-1945

Fuente: USHMM Encyclopedia

<http://www.ushmm.org/learn/holocaust-encyclopedia>

Mapa N° 15

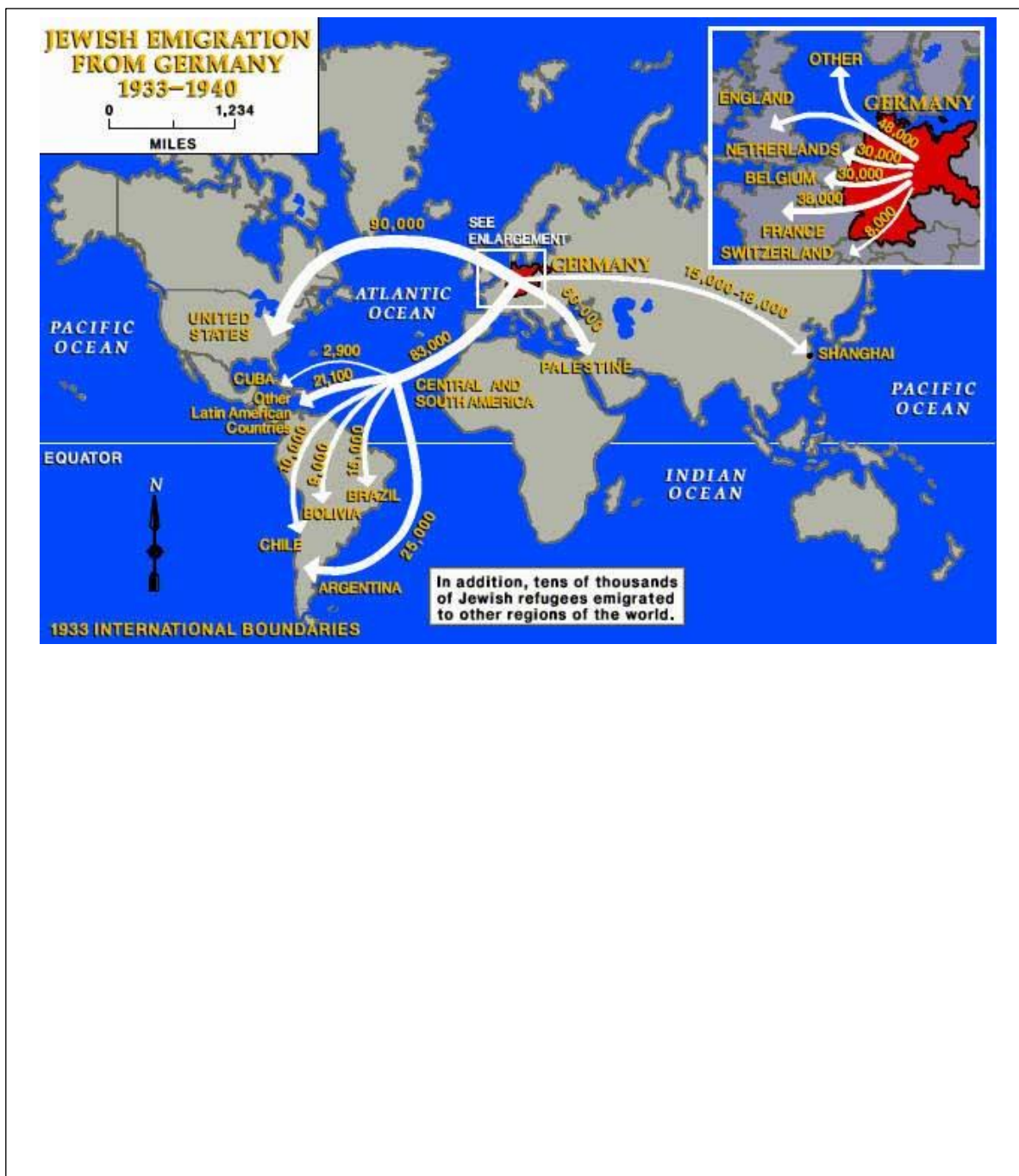


Principales Campos de Desplazados Judíos 1945-1946

Fuente: USHMM Encyclopedia

<http://www.ushmm.org/learn/holocaust-encyclopedia>

Mapa N° 16

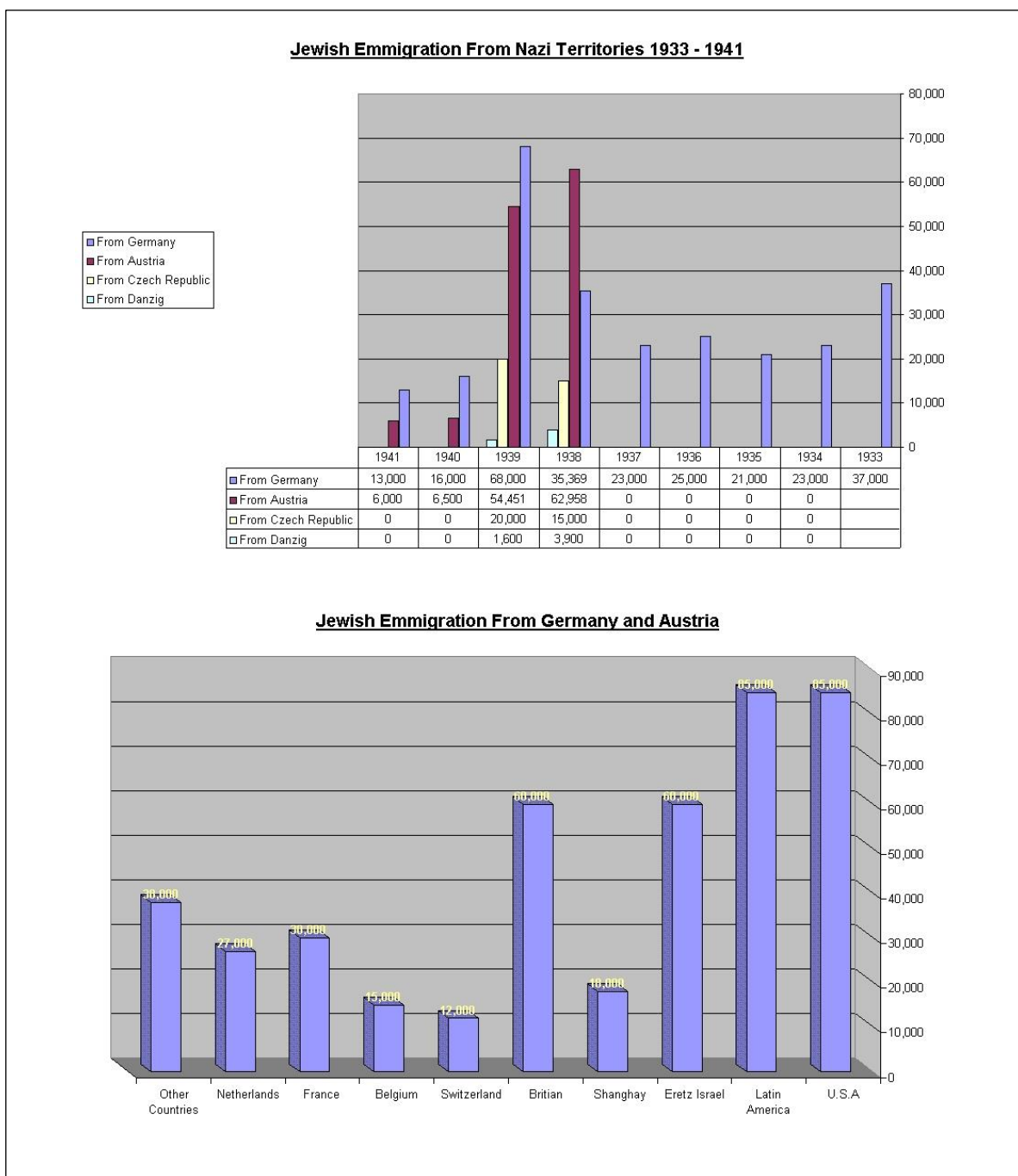


Emigración Judía desde Alemania 1933 - 1940

Fuente: USHMM Encyclopedia

<http://www.ushmm.org/learn/holocaust-encyclopedia>

Mapa N° 17

**Emigración Judía 1933 - 1941**

Fuente: Yad Vashem

http://www.yadvashem.org/IMAGE_TYPE/3421.jpg

Mapa N° 18



Migración Judía a Israel 1948 - 1950

Fuente: USHMM Encyclopedia

<http://www.ushmm.org/learn/holocaust-encyclopedia>

Mapa N° 19

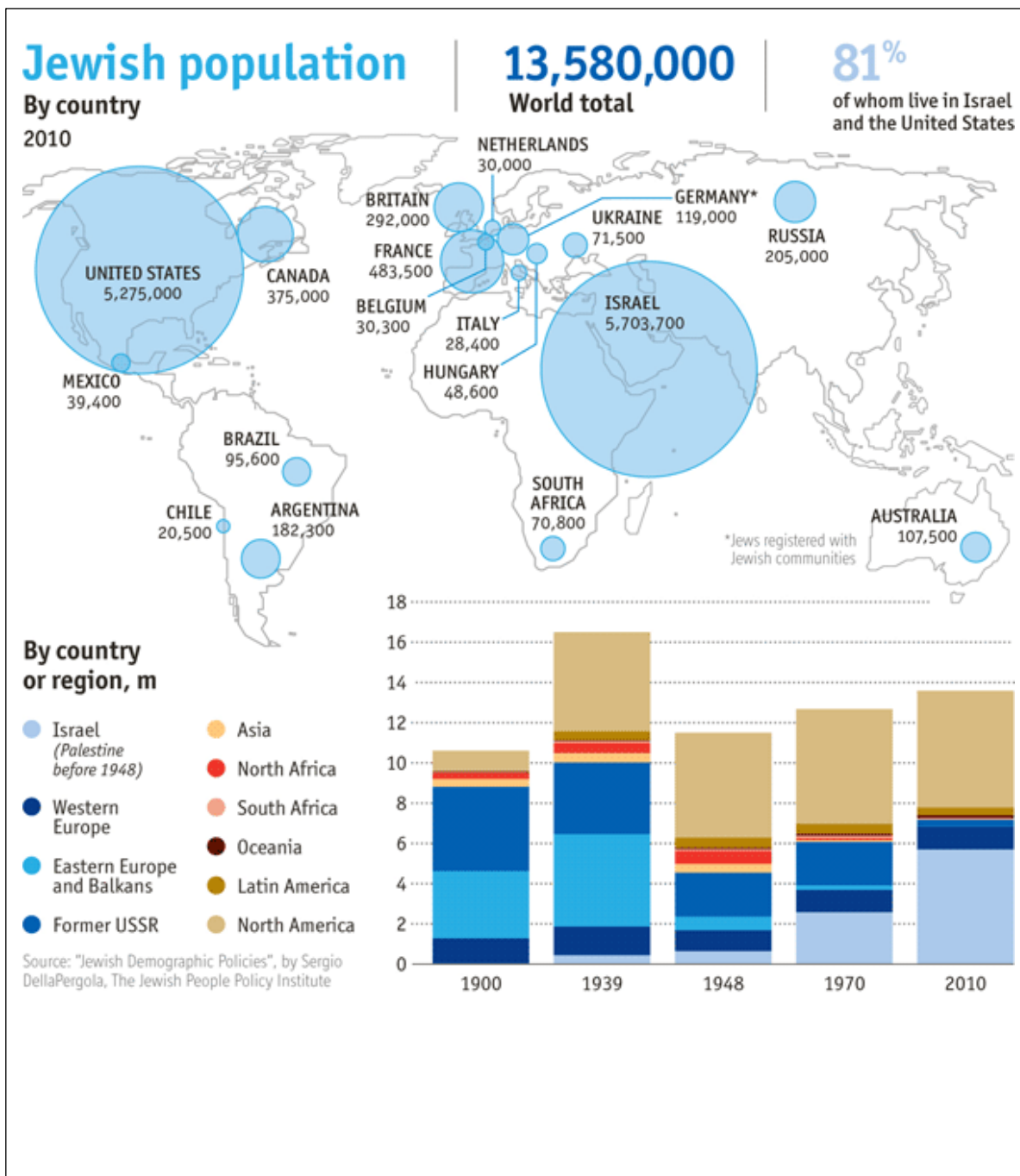


Población Judía en Europa ca. 1950

Fuente: USHMM Encyclopedia

<http://www.ushmm.org/learn/holocaust-encyclopedia>

Mapa N° 20



Población Judía 2010

Fuente: The Economist - Julio 25 2012

http://www.economist.com/blogs/graphicdetail/2012/07/daily-chart-16?fsrc=scn/ln_ec/mapping_judaism