

## HISTORIA Y MEMORIA DESPUÉS DE AUSCHWITZ

Dominick LaCapra\*

### CAPÍTULO UNO

#### **Historia y Memoria: En la Sombra del Holocausto**

Recientemente, el interés por el problema de la memoria se ha extendido e intensificado tanto que uno está tentado a tomar una visión suspicaz y aludir tal fijación. En algunas de sus formas, la preocupación sobre la memoria puede indicar una falla de la voluntad constructiva y desvía la atención de las necesidades del presente y la necesidad de intentar formar el futuro. Un fenómeno particularmente incierto es la nostalgia, un giro sentimental al pasado en parte ficticio que es transmitido de una forma narrativa convencional y agradablemente congraciadora. Efectivamente, la inmersión en la memoria. Recientemente, el interés por el problema de la memoria se ha extendido e intensificado tanto que uno está tentado a tomar una visión suspicaz y aludir la fijación. En algunas de sus formas, la preocupación sobre la memoria puede indicar una falla de la voluntad constructiva y desvía la atención de las necesidades del presente y la necesidad de intentar formar el futuro. Un fenómeno particularmente incierto es la nostalgia, un giro sentimental al pasado en parte ficticio que es transmitido de una forma narrativa convencional y agradablemente congraciadora. Efectivamente, la inmersión en la memoria y sus lugares puede, por momentos, tener la calidad de un entusiasmo proustiano<sup>1</sup>. Pero el reciente giro hacia la memoria puede tener más de un valor sintomático, al menos cuando un interés por la memoria incluye un deseo de ser solícito con el problema de la historia en la medida en que ésta afecta el presente y el futuro, involucrando la necesidad por un examen auto crítico de la propia inferencia de uno en los problemas que trata. La memoria –a lo largo de de sus fallas y trucos- posee preguntas para la historia porque ésta señala problemas aún latentes o llenos de emoción y valor. Idealmente, la historia examina críticamente la memoria y se prepara para un intento más grande para trabajar a través de un pasado que no ha desaparecido.

---

\* En: Dominick La Capra. "History and Memory: In the Shadow of the Holocaust", *History and Memory after Auschwitz*, Cornell University Press, 1998. Traducción: Natalie Abad de Ruhr.

<sup>1</sup> "Junk –Proustian Schwärmerei" en el original. (N. del T.)

Inicialmente, mencionaba dos apremiantes grupos de razones para el giro hacia la memoria y su relación con la historia. Primero, está la importancia del trauma, incluyendo notablemente el reconocimiento aludido del significado de la serie de eventos traumáticos en la historia reciente, eventos que uno bien puede preferir olvidar. El evento traumático tiene su efecto más grande y más claramente injustificable en la víctima, pero en diferentes formas esto afecta también a aquellos que entran en contacto con éste: perpetrador, colaborador, testigo, resistente, aquellos que nacieron después. Para las víctimas especialmente, el trauma ocasiona una falla o ruptura en la memoria que rompe la continuidad con el pasado, de ese modo ubicando la identidad en cuestión al punto de demolerla. Pero puede generar problemas de identidad a otros en la medida en que éste perturba inversiones narcisitas y deseos de auto imágenes, incluyendo –especialmente respecto al Shoah<sup>2</sup>- la imagen de la civilización occidental misma como el bastión de valores elevados si no el punto más alto en la evolución de la humanidad.

El evento traumático es reprimido o negado y registra sólo tardíamente (*nachträglich*) después del paso de un periodo de latencia. Este efecto de tardanza ha sido, por supuesto, un aspecto manifiesto del Holocausto ya que éste no sólo repercutió en Alemania y en los alemanes sino también en otras naciones y grupos. Incluso en Israel la secuela inmediata del Shoah fue tipificada por deslinde y resistencia mientras los israelíes falsificaban el concepto de la nación redentora y sus habitantes heroicos que presenciaron la Diáspora<sup>3</sup> en un momento de error que culminó en la catástrofe de los judíos sin nación y por lo tanto menos poderosos. Los sobrevivientes fueron frecuentemente coactados a optar por una nueva identidad y silenciados no sólo acerca de su antigua identidad sino también acerca de la manera en la que fue destruida o devastada. El papel del Holocausto en Israel ha cambiado con el tiempo, y ha causado descontento entre distintos grupos.<sup>4</sup> En otros países también, los efectos y conmociones posteriores del Holocausto no se han disipado, y los eventos que lo marcan aún tienen que ser procesados. Tampoco está claro cómo su estatus será afectado por grandes cambios como el rompimiento con la ex Unión Soviética y Yugoslavia, o la reunificación de Alemania, cambios que han favorecido el retorno del antisemitismo suprimido o reprimido y la rivalidad étnica así como el deseo de

---

<sup>2</sup> *Shoah* del hebreo Recuerdo (N. del T.)

<sup>3</sup> Se denomina *Diáspora* a las comunidades judías que no se encuentran en la tierra prometida (Israel). (N. del T.)

<sup>4</sup> Sobre estos temas ver Tom Segev, *El Séptimo Millón: Los Israelíes y el Holocausto*(1991; New York: Hill y Wang, 1993).

normalizar la historia haciendo que el Holocausto se hunda en los panoramas brumosos de la *longue durée*.

En un nivel más micro social e interpersonal, la incrementada conciencia del predominio del abuso infantil ha dado nueva importancia al tema de la relación entre el evento real y la fantasía en el génesis del trauma. Así como el abuso infantil y el trauma de la infancia se han convertido en asuntos comunes, así también la preocupación por el “síndrome de la falsa memoria” se ha convertido en una de las formas socialmente consecuentes que los engaños de la memoria pueden crear.

Una segunda razón, ampliamente cultural, para el giro hacia la memoria ha sido el interés en *lieux de mémoire* (lugares de memoria), en la frase de Pierre Nora, así como en lo que Claude Lanzmann llama *non-lieux de mémoire* (lo que yo llamaba lugares de trauma). El punto aquí es que, generalmente, un sitio de memoria es también un sitio de trauma, y la extensión en la que permanece llena de trauma, marca la extensión en la cual la memoria no ha sido efectiva en llegar a los términos de éste, a través de las modalidades del luto. En ciertos casos no está claro si uno debe referirse al luto interrumpido, porque un intento de luto puede incluso no existir y la necesidad de éste puede estar racionalizada. Éste es en gran medida el caso en la posguerra alemana, y el papel tendencioso de la racionalización que obvia la necesidad del duelo ha aparecido nuevamente en los puntos de vista de ciertos participantes en el *Historiker-streit* (Debate de historiadores), especialmente Ernest Nolte y sus defensores. En la posguerra alemana, ciertamente, el milagro económico sirvió como pretexto para la evasión o fácil transcendencia del pasado, y por momentos no estuvo claro si el propósito del duelo interrumpido y el de la melancolía que acompaña la actividad económica maniática fueron las víctimas del Holocausto o las glorias perdidas del *Hitlerzeit* (“la era de Hitler”, n. del T.). Estas glorias reaparecen en una forma agrí dulce más o menos confusa en la cual los posteriores eventos mediáticos como la película sobre la biografía de Hitler, de Joachim Fest (así como su libro de 1973, *Hitler: Una biografía*, con su excesivo interés en los años de Hitler antes del Holocausto y su obsesión con la cuestión de si Hitler logró, al menos, “una grandeza negativa”) o la imponente pero profundamente equivocada película de Jürgen Syberberg *Hitler – Una película alemana* de 1977 (distribuida en los Estados Unidos como “Our Hitler”<sup>5</sup>). Aunque los lapsos de la memoria del trauma están unidos a la tendencia a repetir, revivir, estar poseído por, exteriorizar escenas traumáticas del pasado compulsivamente, ya sea en procedimientos artísticos más o menos

---

<sup>5</sup> Nuestro Hitler. (N. del T.)

controlados o en experiencias existenciales de alucinación, flashback, sueño y crisis nerviosa traumatizante desencadenada por incidentes que más o menos indirectamente recuerda el pasado. En este sentido, lo que se niega o reprime en un lapso de memoria no desaparece; retorna de una manera disfrazada, transformada y a veces desfigurada.

El pasado reciente ha sido marcado por la proliferación de museos, monumentos y memoriales dedicados al Holocausto. Pero de especial significado entre los lugares para la memoria y el trauma son los testimonios de sobrevivientes, los cuales tienen un importante lugar en los museos donde son exhibidos. Junto a los sitios físicos están los testimonios de sobrevivientes, perpetradores y mirones más o menos cómplices del argumento de la importante película de Claude Lanzmann *Shoa* (1985). Para los estudiosos serios, el almacén más significativo de testimonios de sobrevivientes es la colección Fortunoff de Yale, la cual a finales de 1996 incluía aproximadamente 3,700 relatos de testigos. Los testimonios recogidos bajo el auspicio de Steven Spielberg harán que la colección de Yale se vea pequeña, ya que su *Survivors of the Shoah Foundation*<sup>6</sup> planea recoger el testimonio de 50,000 sobrevivientes. “Con oficinas en Los Angeles, Nueva Cork y Toronto, y pronto en Washington, D.C.; Jerusalén; París y Sydney, Australia; el proyecto sin fines de lucro escudriña el planeta en busca de sobrevivientes.”<sup>7</sup> Sea lo que sea que uno pueda pensar de esto, la iniciativa de Spielberg es un indicio de que el testimonio se ha convertido recientemente en un género importante y prevalente de la realidad que crea el problema de la interacción entre el hecho y la fantasía.

El testimonio presencial toma lugar de manera tardía, frecuentemente después del paso de muchos años, y otorga entendimiento a la experiencia vivida y su transmisión en lenguaje y gesto. Tan grande ha sido la preocupación por el testimonio y la participación en los acontecimientos que estos han desplazado o han sido igualados

---

<sup>6</sup> Fundación de Sobrevivientes del Shoa. (N. del T.)

<sup>7</sup> Sherry Amatenstein, “Una Misión de Rescate con el Reloj del Tiempo,” *USA Weekend* (5-7 de mayo de 1995), p.4. La Fundación Caritativa Max (The Max Charitable Foundation), que Spielberg también fundó proveyó financiamiento para el establecimiento de la Biblioteca de Película y Video (Film and Video Library) en el Museo Conmemorativo del Holocausto de Estados Unidos (United Status Holocaust Memorial Museum) en Washington. Su meta es “adquirir y organizar toda película significativa e imágenes de video del Holocausto y aspectos relacionados a la Segunda Guerra Mundial que aún no se encuentren en la colección del Museo.” *The Year Review*, 1994-1995, publicación del Museo Conmemorativo del Holocausto de Estados Unidos, p. 7. Por supuesto que el reciente interés por la memoria es un fenómeno resuelto. Entre las muchas razones para esto, uno puede mencionar también el incremento de la auto-conciencia, la preocupación por el pasado y la necesidad de re-escribir la historia desde diferentes perspectivas manifestadas por diferentes grupos, incluyendo los afro-americanos, nativos-americanos e hispano-americanos.

con la historia misma.<sup>8</sup> Aunque esta ecuación es engañosa. El testimonio es una fuente crucial para la historia. Y es más que una fuente. Posee desafíos para la historia. Trae a colación el tema de la forma en la cual el historiador u otro analista se convierten en testigo secundario, experimenta una relación de transferencia, y debe elaborar una posición subjetiva aceptable con respecto a su testimonio. La transferencia aquí, implica la tendencia a implicarse emocionalmente con el testigo y su testimonio, con la inclinación de exteriorizar una respuesta afectiva hacia ellos. Estas implicaciones y respuestas varían con los puntos de vista del testigo y el entrevistador, historiador, o analista así como el trabajo realizado sobre aquellos puntos de vista para volver a representarlos o transformarlos.

Una base para la intensidad del reciente interés en los testimonios se encuentra la edad avanzada de los sobrevivientes y el sentimiento de que el tiempo es corto antes de que la memoria viviente de las víctimas del Holocausto se convierta en cosa del pasado. Una preocupación parecidamente apremiante es creada por los negociadores y “revisiónistas” que atacan la validez de la memoria y niegan o normalizan las abominaciones del *Hitlerzeit*, entre los cuales, el más importante es, por supuesto el Shoa. Figuras como Robert Faurisson están dispuestas a apelar a los extremos en la negación de los excesos del pasado, ellos puede girar tanto hacia el neopositivismo hiperbólico que demanda verificación absoluta para establecer la mera existencia de las cámaras de gas como hacia igualar el relativismo y constructivismo exagerados que afirman finalmente la naturaleza ficticia y subjetiva de todos los esquemas narrativos e interpretativos. Una de las fuerzas detrás del giro hacia la memoria es la amenaza puesta por los negociadores y los deseos o demandas que ellos satisfacen, una amenaza que avicina alcanzar la extensión que los sobrevivientes con memoria de primera mano sobre los eventos pasan desde la escena histórica.

La participación en los acontecimientos es una condición necesaria del organismo, y en ciertos casos es lo único que uno puede esperar de alguien que ha sido arrastrado a una experiencia límite. Todo esto es crucial de una forma en la cual la víctima de trauma intimidada o retraída puede superar estar abrumada por la insensibilidad y la pasividad reentablada en la práctica social y adquiera una voz que pueda, bajo ciertas condiciones, tener efectos prácticos (por ejemplo en una corte). Pero así como la historia no debe ser mezclada con el testimonio, así el organismo no debe ser

---

<sup>8</sup> Especialmente ver Lawrence Langer, *Testimonios del Holocausto: Las Ruinas de la Memoria* (New Haven: Yale University Press, 1991), y Shoshana Felman y Dori Laub, M.D., *Testimonio: Crisis de la Participación en los hechos en la Literatura, Psicoanálisis e Historia* (Nueva Cork: Routledge, 1992).

simplemente mezclado con, o limitado a, la participación en los acontecimientos. Para cambiar el estado de las cosas a una manera deseable, el organismo efectivo puede tener que ir más allá de la participación de los acontecimientos para continuar modos más comprensivos de la práctica política y social.

Antes de continuar, me gustaría indicar brevemente la forma en la que ciertos historiadores han tratado el problema de la memoria y su relación con la historia. Una tendencia importante es hacer hincapié, por momentos obsesivamente, en el peligro que evoqué en una discusión abierta –el peligro de una obsesión con, o fijación en, la memoria. Esta tendencia está personificada en el libro de Eric Conan y Henry Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas* (Vichy, un pasado que no pasa)<sup>9</sup>. En el anterior libro de Rousso, *El Síndrome de Vichy: Historia y Memoria en Francia desde 1944*,<sup>10</sup> hizo uso explícito de una estructura psicoanalítica y concluyó con una discusión sobre la obsesión francesa con Vichy desde mediados de los 70. En un libro más reciente, él y Conan prescindieron de la estructura psicoanalítica explícita, incluyendo sus dimensiones más críticas, sin embargo, conservaron una de sus características más problemáticas: la patologización del proceso histórico. Además, la simple mención, sin la elaboración suficiente, en el libro anterior, del tratamiento del duelo incompleto, la represión, y el retorno de lo reprimido en la Francia post-Vichy, le da una prominencia algo desubicada y excesiva al rol de la obsesión en el pasado más reciente y parece simplemente oponerse a – en vez de mostrarlo como ligado íntimamente a – la represión, negación y “tabú”. El argumento de Conan y Rousso se vuelve también muy cuestionable debido a una invocación poco precavida en el título del libro, de la frase hecha famosa, si no infame, por Ernest Nolte en el debate de historiadores de 1986.<sup>11</sup> Debido a que la discusión detallada del libro de Conan y Rousso, en el contexto actual, me extendería demasiado, usaré un artículo que encapsula alguna de sus dimensiones cruciales, especialmente las más provocadoras: de Charles Maier: “Una plétora de memoria? Reflexiones sobre la Historia, Melancolía y Negación.”<sup>12</sup>

Maier remueve rápidamente el signo de interrogación de su título argumentando

---

<sup>9</sup> Paris: Fayard, 1994. Otra forma para formular la tendencia es en términos de una metaobsesión u obsesión con el problema de la obsesión.

<sup>10</sup> Trad. Arthur Goldhammer (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

<sup>11</sup> “Vergangenheit, die nicht vergehen will” *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6 de junio de 1986. Traducido con otros documentos relacionados al debate de historiadores en James Knowlton y Truett Cates, *Por siempre en la sombra de Hitler? Documentos originales de el Historikerstreit, La Controversia con respecto a la Singularidad del Holocausto* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1993), pp. 18-23.

<sup>12</sup> *Historia y Memoria* 5 (1993), 136-51

enfáticamente que hubo una plétora o exceso de memoria en el pasado reciente, específicamente entre los intelectuales. “Es obvio que en los últimos años la fascinación de los intelectuales por la memoria continúa sin disminución; no sólo con los tiempos pasados que buscamos recordar – aunque la recuperación histórica se haya convertido en una industria cultural – sino con el acto del recuerdo en sí, con su fenomenología psíquica” (p. 137). Maier tiende a patologizar el giro hacia la memoria: “Yo...creo que tenemos un sentido que se vuelve adicto a la memoria...Yo pienso que es momento de preguntar si una adicción a la memoria puede convertir neurasténicos y desvalidos. Al menos, podemos preguntar qué características de nuestro tiempo puede haber ayudado a provocar esta indulgencia” (pp.140-41). Aquí, uno puede detenerse para intentar entender un juicio indudablemente general acerca de una plétora de memoria con un gesto patológico que conduce a un intento en la explicación causal. Sin embargo, yo preferiría centrarme en los lados más genuinamente desafiantes del argumento de Maier. Es bastante obvio que está preocupado no sólo de un exceso cuantitativo que señala una preocupación mórbida sino de una memoria de calidad específica o tipo de memoria a las cuales él se opone.

Ciertamente, la memoria que lo molesta es en sí la que uno malcría con melancolía agridulce. Es el dulce con cubierta de chocolate con el cual la psique se empalaga. La memoria en este sentido fenomenológico da, presumiblemente, acceso directo a la experiencia, frecuentemente experiencia indirecta, que puede ser sacralizada o vista como aureal – notablemente, la experiencia traumática de la victimización (p.144). Esta memoria interpretada involucra la fijación en el pasado que inhibe la acción en el presente orientada a un futuro más deseable. Además, Maier está particularmente preocupado con las funciones discutibles de la conmemoración del Holocausto realizada por los judíos norteamericanos. Como él puntualiza:

Ha habido de tiempo en tiempo otra función o sub texto de la conmemoración del Holocausto. Éste ha servido para imponer una cierta unidad en la comunidad judía en los Estados Unidos. Como los juramentos de lealtad que los profesores tuvieron que firmar en los 50, el museo del Holocausto implica una declaración suave que establece la cohesión de grupo sin imponer códigos estrictos, sino más bien haciendo un llamado a un compromiso de lealtad que parece ser tan tolerante que sólo la verdadera deslealtad podría oponerse.

Para plantear una cuestión heurística alternativa: por qué no un museo sobre la esclavitud en Norteamérica? No sería un gasto más apropiado de los fondos nacionales recordar y recrear crímenes vívidos por los cuales nuestro país debe tomar

responsabilidad, que gastar en aquellos perpetrados por un régimen que, en realidad, los norteamericanos dieron sus vidas para destruirlo? Por supuesto, los grupos afectados pueden no desear este tipo de museos. Si votáramos por representantes afroamericanos y nativos americanos, ellos probablemente preferirían un museo que integrara los momentos de orgullo de su historia y cultura con sus momentos de victimización en un orden lineal o histórico. Por qué el nuevo museo judío se centra en la catástrofe? Y por qué es esta catástrofe recordada en el museo y no la subasta esclavista o la limpieza étnica, realizada por Andrew Jackson, de los cherokees? (p. 146)

La fuerza de los cuestionamientos de Maier no es eliminada por el hecho de que el museo del Holocausto, en Washington, sí incluye otras víctimas de la opresión nazi, como los homosexuales y los “gitanos” y también exhibe la falta de voluntad de Estados Unidos para cambiar las leyes de inmigración o realizar otras acciones para asistir a las víctimas de los nazis durante la Segunda Guerra Mundial. Tampoco uno debe distraerse de los asuntos que Maier plantea por lo hiperbólico de su relato. (Por ejemplo: “De hecho, la política norteamericana moderna, se puede argumentar, se ha convertido en una competencia por promulgar quejas. Cada grupo reclama su parte del honor y fondos públicos presionando incapacidades e injusticias. La vida pública nacional se convierte en el acuerdo de pleitos de negligencia colectiva en la cual todos los ciudadanos son simultáneamente pacientes y doctores” [p-147]. En cambio, yo concluiré con un argumento político provocador:

La plétora de memoria no es una señal de confianza histórica sino de un alejamiento de la política transformadora. Ésta testifica la pérdida de una orientación de futuro, de progreso hacia la certificación cívica y la igualdad de crecimiento. Refleja una nueva mirada a la limitada etnicidad como un reemplazo de las comunidades rodeadas basadas en constituciones, legislación y amplios atributos de ciudadanía. El programa para esta nueva etnicidad es tan simbólico como sustantivo. Aspira superiormente al reconocimiento, por parte de otros grupos, de su propio sufrimiento y victimización. Finalmente, éste impacta el paisaje y territorio, ya que la territorialidad ha sido abandonada como una arena física para la acción cívica y es mantenida, en cambio, como un enclave de la historia. (p.150)

Esta crítica casi habermasiana de la memoria puede ser relacionada fructíferamente a otras críticas de políticas de identidad limitada, como aquéllas encontradas en Judith Butler o Paul Gilroy.<sup>13</sup> A mi juicio esto no incrimina todos los temas sobre memoria – o

---

<sup>13</sup> Ver especialmente, Judith Butler, *Cuerpos que limpian: Sobre los Límites Discursivos del “Sexo”* (Nueva Cork: Routledge, 1993), y Paul Gilroy, *El Atlántico Negro: Modernidad y Doble Conciencia* (Cambridge: Harvard University Press, 1993). Uno puede notar que, en la recepción litúrgica o iconológica del Holocausto y sus rastros o representaciones, una tiene un uso

incluso algunos excedentes cuantitativos fantásticos de la memoria – sino un cierto tipo de memoria que puede ser de verdad políticamente confusa y auto indulgente. La crítica de Meir sirve como un recordatorio de que es más deseable otro tipo de memoria, la memoria que requiere el tipo de trabajo de memoria de Freud relacionada al trabajo a través del pasado. La memoria en este sentido existe no sólo en el pasado sino también en los tiempos presente y futuro. Está relacionada al conocimiento y a la crítica inmanente a la trascendencia situacional del pasado que no es total sino esencial para desarrollar posibilidades más deseables en el futuro.

El tipo de memoria que veía Meir como lógicamente crítica está asegurada en sí misma en una oposición binaria con la historia o simplemente mezclada con ésta más que implicada en una más problemática, mutuamente cuestionada relación con ésta. Otros historiadores, hace poco, han opuesto ansiosamente a la historia de la memoria o, por el contrario, las han aproximado ávidamente si no confundido. En el primer caso, la memoria es crucial porque es lo que la historia debe definirse a sí misma en contra, ya sea alegremente o tristemente. La memoria en breve se convierte en la antítesis el “otro” de la historia. En el segundo caso, la importancia de la memoria proviene de su posición putativa como la base o la esencia de la historia. La memoria es entendida, entonces, como básicamente la misma que la historia o al menos como la matriz y musa de la historia.

La primera tendencia frecuentemente lleva hacia un entendimiento neopositivista de la historia como un análisis y realidad lacónicos y formales y hacia una sospecha de que la historia es inherentemente acrítica y cercana al mito. La memoria no sólo hace trucos, está supuestamente constituida por sus trucos que la hacen intrínsecamente de poca confianza como fuente histórica. La segunda tendencia induce a inventar si no a mitologizar la idea de que la historia es insensible a los trucos que la memoria juega y a las razones de estos trucos. En cambio, hay una tendencia a seguirle la corriente a la memoria, mezclar hechos con fantasías, proveer congraciadoras anécdotas personales o bosquejos autobiográficos, y discutir la relación entre la historia y la ficción. Esta segunda tendencia no es sólo evidente en ciertos enfoques de la historia sino en géneros como en el docudrama de la televisión.<sup>14</sup> No es necesario decir que

---

paradójico de lo que es un trauma instaurado que puede tratar de establecer identidad más que plantear el tema de la identidad problemáticamente. La naturaleza compleja del trauma instaurado se extiende más allá del Holocausto y merece más investigación.

<sup>14</sup> Para conocer un trabajo histórico controversial que usa la ficción, ver especialmente Simos Schama, *Certezas Muertas* (Nueva Yprk: Knopf, 1992). Discutiré después un libro que puede ser tomado como el complemento teórico de la tendencia a basar la historia en la memoria

estas dos tendencias no son alternativas genuinas sino hermanas enemigas que se alimentan sintomáticamente uno de la otra.

La oposición binaria entre la memoria y la historia es muy frecuente en el pensamiento actual. Proveeré simplemente dos ejemplos, uno de los cuales parece valorizar la historia más que la memoria y el otro a la memoria sobre la historia.<sup>15</sup> En el primero, la historia es una forma desmitificadora de la iluminación secular; en el segundo, es la destructora de una memoria viva existencialmente más rica y más auténtica.

Arno Mayer escribe:

Comparado a la Musa de la memoria, la Musa de la historia es implacable con ciertas ideas y reglas para registrar e interpretar el pasado. Desde la Ilustración, los historiadores han compartido ciertas nociones de sentido común de causalidad y exactitud. También han supuesto que el pasado no es providencial, que puede ser accesible por la virtud de ser profano. Además, más que dar rienda suelta a su subjetividad, los historiadores deben dominarla. Al menos, se espera que los historiadores eviten sus propios prejuicios para investigar los de sus fuentes. No menos importante, ellos invitan críticos, tanto amigables como hostiles, para verificar la autenticidad y credibilidad de su evidencia así como debatir la lógica de sus construcciones y la coherencia de sus explicaciones. Los historiadores deben también desarrollar una visión lateral y amplia para que estén obligados a investigar los enlaces entre los eventos que fueron desconocidos o poco claros para sus contemporáneos.<sup>16</sup>

Esta afirmación aparentemente común no sólo tiende a mezclar la memoria con el mito o la ideología. También ubica a la historia en una esfera puramente iluminadora que puede desviar la atención de una necesidad continua de comprometerse con una crítica de la ideología y examinar la implicación de uno mismo en los problemas que estudia – temas que son marcados en cuanto a fenómenos extremadamente traumáticos en los cuales la inversión de uno es grande y el problema del puntos de vista y la voz es particularmente grave. Tengo un análisis extenso y devoto del libro de Mayer y los problemas relacionados a él.<sup>17</sup> Aquí simplemente observaré que el resultado del procedimiento de Mayer es reproducir una oposición más “mítica” o

---

mezclada con lo imaginario: *La Historia como un Arte de la Memoria* de Patrick H. Hutton (Hanover, N. H.: University Press de Nueva Inglaterra, 1993).

<sup>15</sup> Ver también la oposición entre la historia y la memoria en Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Historia Judía y Memoria Judía* (Nueva Cork: Schocken, 1987).

<sup>16</sup> *Por qué los Cielos y no la Oscuridad? La "Solución Final" en la Historia* (Nueva Cork: Panteón, 1988) p. 17.

<sup>17</sup> *Representando el Holocausto: Historia, Teoría y Trauma* (Ítaca: Cornell University Press, 1994), cap. 3

“ideológica” para tratar de dominar el problema del mito y sus desplazamientos seculares. A pesar de su interés sintomático, este procedimiento provee una base insuficiente para un intento de trabajar críticamente a través de la implicación de uno mismo en los problemas que enfrenta. En el trabajo de Mayer está relacionado a un esfuerzo reducido y parcial para interpretar el anti-semitismo nazi como un “parásito” (término de Mayer) en el anti-bolchevismo y para explicar el Holocausto como la consecuencia de una racionalidad instrumental fracasada, o más precisamente consecuencia involuntaria de la campaña oriental nazi contra la Unión Soviética. En el proceso hay una evacuación de las desplazadas y trastornadas dimensiones expiatorias de la práctica nazi así como la pacificación del trauma del Holocausto. Las dimensiones más traumáticas e inquietantes del periodo nazi son el incentivo para el giro hacia el problema de la memoria, sin embargo estas se normalizaron o domesticaron en la plácida oposición entre la memoria y la historia.

La naturaleza específica de la oposición de Pierre Nora entre memoria e historia difiere de la de Mayer. Pero yo sostendría que hay una neutralización similar del trauma y una base insuficiente para el intento crítico de trabajar a través de la implicación transferencial de uno mismo en el proceso que uno estudia. La oposición de Nora introduce su importante ensayo introductorio a los tres volúmenes que editó, *Los Lugares de la memoria*.<sup>18</sup> Para Nora, la memoria y la historia “lejos de ser sinónimos”, “se oponen” (p. xix). Ciertamente “es la modalidad de la percepción histórica que, con la asistencia de los medios, se ha expandido prodigiosamente y sustituido el film efímero de moda por una memoria que se doblega ante el legado de su propia intimidad” [c’est la mode mène de perception historique qui, media aidant, s’est prodigieusement dilaté, substituant à une mémoire repliée sur l’héritage de sa propre intimité la pellicule éphémère de l’actualité]<sup>19</sup> (p.xviii). Nora continúa para elucidar esta aseveración enigmática y lírica:

La aceleración: lo que el fenómeno finalmente nos revela de una manera brutal es toda la distancia entre la verdadera, social e intocable memoria, en aquellas sociedades llamadas arcaicas o primitivas que han representado el modelo y se han llevado el secreto - y la historia, que es lo que nuestras sociedades, condenadas al olvido, entienden como pasado porque ellas se dejan llevar por el cambio. Entre una memoria integrada, dictatorial e inconsciente de sí misma, una memoria con un pasado que eternamente recuerda un legado, que se refiere al pasado ancestral y la nuestra, que es sólo historia, huella y datos. Una distancia que se ha profundizado, en la medida en

---

<sup>18</sup> Paris: Gallimard, 1984

<sup>19</sup> En francés en el original (N. del T.)

la que los hombres se han puesto de acuerdo, más y más en los tiempos modernos, un derecho, un poder e incluso un deber a cambiar. La distancia que hoy encuentra su punto convulsivo culminante.

Como si de esta separación de la memoria bajo la conquista y gran presión de la historia haya un efecto de revelación: la ruptura de un lazo de identidad muy antiguo, el fin de lo que nosotros vivimos como evidente: la equivalencia [*adéquation*] de la historia y la memoria. (p. xviii)

Es difícil no leer esta evocación de la memoria (el pasado que hemos perdido) cargada de patetismo, exagerada y por momentos equívoca, como un eco distante entre la oposición de Lévi-Strauss entre las sociedades “calientes” y “frías” un eco cuya propia resonancia mitológica está acentuada solamente por el hecho de que fue puesta lejos de, en casi un olvido intencional, la deconstrucción metódica de Derrida de la oposición en la cual está basada. Pero lo que también es evocado sintomáticamente en este pasaje es un sentido de trauma que está tanto cubierto como desplazado por la manera románticamente folclórica que toma. Nora siente que se ha perdido algo esencial, y – sea o no la pérdida imaginaria – la oposición entre la historia y la memoria sirve para conmemorar y apaciguarla.

Uno está tentado a interponer aquí lo que es obvio. Por supuesto que la memoria no es idéntica a la historia. Pero tampoco es lo opuesto. La relación entre ambas puede variar con el tiempo, pero no como una función de la oposición categórica entre “nosotros” y “ellos”. Y el problema de su interacción real y deseable está simplificado por la cruda oposición entre las dos. La memoria es una fuente crucial de la historia y tiene relaciones complicadas con las fuentes documentales. A pesar de sus falsificaciones, represiones, desplazamientos y negaciones, la memoria puede ser informativa – no en términos de una representación empírica y exacta de su objetivo sino en términos de que este objetivo es frecuentemente la recepción y asimilación de ambos participantes en los eventos y aquellos nacidos después. Por ejemplo, la frecuente idea entre las víctimas y otras personas de que los nazis hacían sopa de judíos es empíricamente falsa, pero tiene un valor figurado tanto en términos de la verdadera tendencia nazi a reducir judíos a objetos como en términos de su inversión del ritual nazi y ansiedad higiénica sobre la contaminación de los judíos. (Aquí el remedio homeopático – el “veneno” que en una dosis apropiada se convierte en cura o el contaminante putativo que se convierte en una fuerza limpiadora – se deforma en una ironía ácida). Además, una memoria críticamente informada es crucial en el intento de determinar qué cosa en la historia merece la preservación en las tradiciones

vivas, ya sea como algo a ser criticado o evitar o como algo a ser respetado y emulado. En cambio, la historia sirve para cuestionar y examinar la memoria de una manera crítica y especificar qué es empíricamente exacto o tiene un estatus diferente, pero aun posiblemente significativa. Efectivamente, una vez que la historia pierde contacto con la memoria, tiende a tratar temas muertos que ya no obtienen un interés o inversión evaluativos y emocionales. Uno puede argumentar aquí que la historia al menos tiene dos funciones: la adjudicación de los reclamos verdaderos y la transmisión de la memoria críticamente examinada. Uno puede incluso afirmar que la historia puede legítimamente tener un componente ritual en la medida que no esté confinada a los protocolos del neopositivismo sino más bien comprometida, al menos discursivamente, en su propia variante de la forma del trabajo de memoria y a través del trabajo presente en el duelo, un proceso que puede exigir respeto para las víctimas de los eventos traumáticos. En cualquier caso, el juicio de uno con respecto a lo apropiado del relato histórico – uno es muy sensible ya sea o no que el lenguaje usado sea “apropiado”- pueda requerir, al menos respecto a los casos límite, un pedido al criterio ritual así como al científico y estético.

En los anteriores respetos uno puede sostener que la historia y la memoria tienen una relación complementaria que es la base de una interacción mutuamente interrogatorio o intercambio dialéctico que nunca logra un cierre total o completo. La memoria es tanto más como menos que la historia y viceversa. La historia puede no capturar ciertos elementos de la memoria: el sentimiento de una experiencia, la intensidad de la alegría o el sufrimiento, la calidad de un acontecimiento. Pero la historia también incluye elementos que no son agotados por la memoria, como los factores demográficos, ecológicos y económicos. Más importante, quizás, la historia examina la memoria y conduce idealmente hacia la emergencia de una memoria más exacta y una evaluación más clara de lo que es o no en realidad un recuerdo.

Yo aquí haría una distinción entre la memoria primaria y la secundaria. La memoria primaria es la de una persona que ha vivido a través de los eventos y los recuerda de cierta forma. Esta memoria involucra casi invariablemente, lapsos relacionados a las formas de negación, represión, supresión, y evasión, pero también tiene una inmediatez y poder que puede ser convincente. La memoria secundaria es el resultado del trabajo crítico en la memoria primaria, ya sea por la persona que inicialmente tuvo experiencias relevantes o, más típicamente por un analista, observador, o testigo secundario como lo es un historiador. El participante y el observador participante se encuentran en la base de la memoria secundaria, donde ellos posiblemente puedan

estar de acuerdo en ciertas cosas que constituyen la memoria exacta. Ellos pueden incluso debatir la relevancia de esa memoria para una vida política y social en el presente y el futuro. En cualquier caso, la elaboración de una exacta memoria secundaria críticamente examinada sobre las bases de la memoria primaria y otra evidencia es tarea específica del historiador, que va más allá pero ciertamente incluye ser oidor atento o testigo secundario con respecto al testimonio del testigo. Esta memoria secundaria puede tomar el lugar de, o al menos suplir, la memoria primaria y ser internalizada como la que en efecto se recuerda. La memoria secundaria es también la que el historiador trata de impartir a otros que no han vivido la experiencia o eventos en cuestión. Este procedimiento puede requerir una transmisión sorda o disminuida de la naturaleza traumática del evento pero no una total revivificación o exteriorización de ésta. También requiere una interpretación o estimación de lo que en la memoria no es más que fáctica.

En suma, es obvio pero importante notar que ninguna memoria es puramente primaria. Ésta ha sido afectada ya por elementos que no derivan de la experiencia misma. Cuando un evento es traumático, crea un espacio o hueco en la experiencia. A parte de eso, es procesado – y afectado por el proceso- de la manera en que es experimentado a través de la mediación de formas, tipos, arquetipos y estereotipos que han sido asimilados o elaborados en el curso de la vida. Con respecto al trauma, la memoria siempre es secundaria ya que lo que ocurre no está integrado dentro de la experiencia o es recordado directamente, y el evento debe ser reconstruido a partir de los efectos y rastros. En este sentido, no hay un acceso totalmente inmediato a la experiencia misma incluso para el testigo original, mucho menos para el testigo secundario e historiador. En cambio, cuando hay un acceso inmediato a través de la revivificación o exteriorización del evento, la memoria es cohibida, y el working – throug requiere que la exteriorización sea suplantada por la memoria secundaria y relacionada al proceso (por ejemplo, la narración, el análisis, el gesto físico, o canción).

Como la historia va más allá de las cortas caídas de la memoria, así, la memoria tiene una relación comparable con la historia. Puede haber aspectos de la memoria que no tienen lugar en la historia, por ejemplo, los aspectos de mi vida personal que no están relacionados a – y pueden incluso ser tendenciosos o irrelevantes con respecto a – ciertos temas. Por esta razón, el giro hacia la anécdota y autobiografía debe ser motivado cuidadosamente cuando no sea sospechosa. Por ejemplo, si yo fuera capaz de elaborarlos de cierta forma o al menos proveer suficiente material para que otros lo

hagan, mi interés en el Holocausto debe ser relevante en comprensión, al menos en el nivel de la motivación (no la justificación), saber que aunque fui criado como católico, crecí en un vecindario judío, tuve muchos amigos cercanos judíos y fui un *sabbath goy*<sup>20</sup>. También debe ser relevante saber que yo dejé este vecindario durante mi pubertad mientras, simultáneamente perdía mi fe católica – pérdidas que experimenté difícilmente pero no de manera traumática. Después de la mudanza, durante algunos años, retorné regularmente a mi viejo vecindario para reencontrarme a los amigos que todavía vivían ahí. Ahora entiendo que algunas personas que ahí conocí fueron indudablemente judíos emigrantes de las áreas europeas controladas por los nazis. En efecto, estos aspectos de mi vida pueden ser especialmente significativos ya que ellos involucran confusiones y reconocimientos tardíos que pueden ser una condición para convertirse en confusiones en la historia más grandes y catastróficas. Otros aspectos de mi vida pueden ser menos relevantes y sólo de interés narcicístico en una discusión sobre el Shoah.<sup>21</sup>

Estas formulaciones apenas arañan la superficie de un complicado grupo de problemas. Pero puede ser suficiente para poner en duda la oposición entre la memoria y la historia y sugerir que el problema, en cambio es la interacción real y deseable. La oposición, sin embargo, tiene valor sintomático: da fe de la presión, ejercida por ciertos asuntos, que induce a los historiadores, incluso a los astutos e intuitivos, a recurrir a modalidades cuestionables de conceptualización, especialmente en el caso de los eventos traumáticos que aún llevan una intensa carga afectiva e ideológica y con contenido de temas contemporáneos y problemas sociales. La Revolución Francesa ha sido, y en limitadas formas continúa siendo, este tipo de evento, aunque ahora uno puede sospechar que la tendencia entre los historiadores de los Anales a dedicarle atención desproporcionada ésta y a las facetas del régimen viejo ha funcionado en el pasado (y puede aún funcionar) como una pantalla paliativa que oscurece los traumas más recientes, especialmente el de Francia bajo Vichy. El Shoa y los fenómenos más cercanos constituyen una serie de eventos traumáticos con los cuales nosotros aún tratamos de conformarnos, y es psicoanalíticamente importante que frecuentemente, la transición desde lo restringido, alusiones indirectas a discusiones más o menos específicas sobre esto entre los pensadores franceses

---

<sup>20</sup> Sabbath goy es un término despectivo usado para referirse a aquellos que no son judíos. (N. del T.)

<sup>21</sup>Es sin embargo, importante notar que el estudio del Holocausto ha pasado ahora más allá de los confines de los estudios judíos o un sector de los estudios alemanes y se ha convertido en un problema de preocupación general. Uno necesita proveer motivaciones no autobiográficas o particulares para relatar lo que a uno le interesa, y la consideración importante es lo que resulta de este interés.

como Derrida, así como aquellos en este país que los toman como puntos de referencia (incluyéndome), fue al menos en parte, motivado por el desplazamiento en el sentido técnico, es decir, por la manera del descubrimiento del antiguo periodismo de Paul de Man y el resurgimiento de la controversia sobre el giro nazi de Heidegger. Estos dos fenómenos son relativamente de menor significancia con respecto a el Holocausto y puede obligar a hacer anotaciones en una historia general de éste.

En todo caso, el problema más general del trauma ha sido destacado en el pensamiento actual. En el (curiosamente llamado) campo de la “teoría del trauma”, hay una gran tentación a alegorizar desde la especificidad y a generalizar hiperbólicamente, por ejemplo, a través de un modo extremadamente abstracto del discurso que puede servir por momentos como sucedáneo de ciertas formas de deconstrucción, elaborar una noción indiferenciada de toda la historia (o al menos de toda la modernidad) como un trauma, y sobre extender el concepto de la víctima o sobreviviente. Pero el giro hacia el trauma es importante, y posee el desafío dual de no evitar las dimensiones del desconcierto del pasado y de relacionar concientemente la teoría con los problemas específicos en el análisis histórico, social y político.

Separando la historia de la memoria se puede mitigar el trauma. Pero la mitigación o incluso el evitarlo puede resultar de la contra parte de la separación o disociación: la mezcla de la historia y la memoria. En cuanto a estola *Historia como Arte de la Memoria* de Patrick H. Hutton es especialmente interesante, para esto omite el problema del trauma en su intento de basar la historia en la memoria. Aunque hay información y discusión más útil en el libro, su enfoque general lo hace objeto del análisis de Eric Santner sobre el fetichismo narrativo:

Con fetichismo narrativo quiero decir la construcción y despliegue de una narrativa diseñada conciente o inconscientemente para cancelar las huellas del trauma o pérdida que provocó tal narrativa al principio...es la manera, incapacidad o negativa cómo el duelo emplea eventos traumáticos; es la estrategia de no hacer, en la fantasía, la necesidad por el duelo simulando una condición de impunidad, situando típicamente el sitio y origen de la pérdida en cualquier lugar.<sup>22</sup>

Hutton objeta lo que él ve como el énfasis posmoderno en la representación y quiere, fenomenológica y hermenéuticamente, regresar a la cosa misma: vivir la experiencia, su perpetuación en las tradiciones de la memoria viva, y su revivificación imaginativa

---

<sup>22</sup> “La historia más allá del Principio del Placer,” en Saul Friendlander, ed., *Probando los Límites de la la Representación: el nazismo y la “Solución Final”* (Cambridge: Harvard University Press, 1992) p.144. Sobre Hutton, ver la nota 9.

en el historicismo. Uno no necesita ser un defensor descalificado del posmodernismo, para notar que algunas figuras que Hutton discute (como Foucault) o menciona desacreditadoramente de pasada (como Derrida) han estado preocupados por los problemas del trauma, rompimiento y desorientación, aunque por momentos de una manera muy general o alusiva. Hutton simplemente pasa por alto estas preocupaciones posmodernas y no indica cómo pueden estar relacionados a su intento a determinar la relación entre la memoria y la historia. Él asevera insistentemente:

No es suficiente describir el pasado a través de representaciones, para eso presupone una objetividad que es ajena a las experiencias vividas que la memoria trae al presente. La memoria viva es finalmente la base del interés de los historiadores por el pasado, así como lo fue una vez la fundación de la identidad de los actores históricos que ellos ahora buscan entender. Inspira la investigación de los historiadores, así como la búsqueda de lo que ha sido olvidado sirve como su meta. (p.72)

Uno puede estar de acuerdo con que la historia no está limitada a describir las representaciones y usos del pasado, sin importar lo importantes que estas tareas puedan ser. Pero uno puede preguntarse cómo, precisamente, la memoria trae experiencias vividas al presente y cuestionar la aparente creencia de Hutton en el acceso directo al pasado a través de la revivificación imaginativa de sus experiencias así como ellas son pasadas a las tradiciones vivas. Para él, el pasado en sí es interpretado como una presencia pura y positiva que no es asaltado por sus propios rompimientos, lagunas, conflictos, pérdidas irreparables, reconocimientos tardíos, y desafíos de identidad. Está absolutamente idealizado y mitologizado. En efecto, el procedimiento de Hutton puede conducirnos a sugerir que no hay mucha memoria por sí como ciertas construcciones modernas de lo que nos da a nosotros mismos mitos desorientadores. De hecho esta concepción del pasado reimagino y revivido amenaza confundir la exteriorización (es decir, revivir compulsivamente la experiencia pasada) con la representación de aspectos selectivos de ésta, encontrados apropiados sobre la base del juicio crítico y la memoria como el logro de trabajar sin descanso los problemas.

Con respecto a la historiografía, Hutton ignora la intrincada relación entre cualquier forma de empatía o identificación y la distancia crítica, una relación que es necesaria no solamente para entender sino también para intentar formar juicios convincentes acerca de lo que es deseable en el pasado y merece ser trabajado o representado flexiblemente (en contraste a lo experimentado compulsivamente en el presente. Su

concepción de la experiencia, la tradición, y la memoria, permanece abstractamente positiva, incluso nostálgicamente mistificada, y esta concepción es promovida por el hecho de que no provee ejemplos históricos de los tipos de experiencias y memoria viviente que quiere afirmar. En suma, él cree que Freud es factible dentro de las tradiciones históricas y hermenéuticas. Uno consigue poco o cualquier idea de la forma en la que Freud trató la dislocación de la experiencia y la memoria en el trauma o de las dificultades que, para él, se presentan en el proceso de trabajar sin descanso los problemas para llegar a la memoria y la agencia renovada a pesar de la extraña compulsión de repetición y exteriorización.

El héroe de Hutton es Philippe Ariès, con quien piensa que comparte su enfoque de la historia y valores familiares y locales como bases personales para el entendimiento de la memoria como el cimiento de la historia. En efecto, la familia y la localidad vistas a través del prisma idealizado de la memoria personal sólo guardan ejemplos de los tipos de experiencia y tradición que Hutton ofrece al lector. Además, dedica un capítulo largo a la Revolución Francesa mientras restringe sus referencias al periodo Nazi y a al Vichy a raras alusiones que no confrontan los dilemas que estos fenómenos históricos poseen para su defensa de la tradición y la memoria viva. El resultado es una variante de la historiografía neoconservadora que no es sostenida argumentativamente. En cambio, está encriptada ideológicamente en una petición para la memoria y la tradición demasiado general. Concluiré mi discusión sobre Hutton citando sus líneas, que colocan el tono de la discusión que las sigue:

Siempre he mantenido las memorias locales porque éstas conducen a un pasado más grande. Crecí en lo que permanece para mí como un paisaje encantado. Princeton, Nueva Jersey, donde fui criado, estaba saturado de lugares conmemorativos, a los que una gran vieja profesora...me condujo a mí y a mis compañeros de clase de tercer grado a su último paseo turístico de las casas históricas de Princeton. Además, está mi herencia irlandesa, con su sentimental tradición popular, aunque este pasado es más oscuro. Por el lado de mi madre, teníamos un famoso antepasado. (p.xi)

El mundo parece cambiar cuando leemos a Saul Friedlander, quien tuvo un pasado diferente y cuyas luchas dentro de la historia y memoria son también bastante distintas de las de Hutton. *La Memoria, la Historia y la Exterminación de los Judíos de Europa*, de Friedlander, se ocupa centralmente de los problemas que Hutton ignora o marginaliza.<sup>23</sup> El periodo Nazi nos recuerda, si es que tal recuerdo es necesario, que hay mortales “tradiciones vivas” como el racismo y el anti semitismo, y que incluso

---

<sup>23</sup> Bloomington: Indiana University Press, 1993.

valores como el amor genuino de la localidad, o *Heimat*, pueden ser prevertidos. Desafortunadamente, su perversión puede ser precisamente el lugar del cual uno tiene que empezar, en cualquier intento contemporáneo para rehabilitarlos. El monumentalmente acrítica película de Edgar Reitz *Heimat* (1984), en la cual, el realizador parece compartir la meoria y lapsos limitados de sus personajes, al menos sirve para mostrar que un sentido hogareño de la localidad puede ser bien preservado evitando que fuerzas inquietantes choquen directamente en nuestras conciencias. Friedlander ha acuñado el término *Heimatsgeschichte* para designar el tipo de historia que mitiga o evade las amenazas con la identidad y una imagen propia deseada: estas amenazas están borrosas o confinadas a la periferia de la conciencia, mientras que el foco central permanece fijo en los lados más normales del día a día de la vida que nos condujo hacia la nostalgia entrañable.

La idea de Friedlander sobre la forma en la cual el Holocausto es distinto e incluso único es controversial pero combina dos puntos de vista. “El régimen Nazi logra, es decir, en mi opinión, cierto tipo de límite teórico exterior: uno puede imaginar un número más grande de víctimas y una manera de matar tecnológicamente más eficiente, pero una vez que el régimen decide qué grupos, cualquiera sea el criterio, debe ser aniquilado ahí y entonces y nunca permitírsele vivir en la tierra, lo último ha sido conseguido. Este límite, desde mi perspectiva, fue alcanzado sólo una vez en la historia moderna: por los nazis” (pp. 82-83). Yo propongo que la primera controversia de Friedlander estructura la segunda e incluso la hace un punto más importante. La consideración esencial es que un límite exterior fue alcanzado y que una vez que este límite es alcanzado, algo radicalmente transgresivo o inconmesurable ha ocurrido. El límite puede ser alcanzado más de una vez en la historia e incluso permanecer distinto o único en un sentido específico muy importante. Para decir que efectivamente el límite fue alcanzado sólo una vez cambia el sentido de la unicidad y puede incluso banalizarla provocando una declaración dogmática de absolutos, una desalentadora competencia por el primer lugar en la carrera victimaria, o el tipo de investigación sobre similitudes y diferencias que fácilmente se convierten en confusas y absurdas.

Friedlander también remarca ciertas formas limitadas en las cuales su enfoque del Shoah puede aproximarse a la deconstrucción, notablemente en “la evitación del cierre, el comentario siempre cuestionado, y el ‘exceso’ contenido en el Shoah” (p.131). Sin negar estas semejanzas familiares con la deconstrucción, insiste, sin embargo en la “aceptación simultánea de dos movimientos contradictorios: la búsqueda de los lazos históricos más cercanos y la evitación de un ingenuo

positivismo histórico que conduce a narraciones y cierres históricos bien asegurados y simples” (p.131) Así, la crítica a la auto asegurada y simplista narración de cierre y totalización no está acompañada por lo que imprudentemente se le imputa a la deconstrucción: una afirmación descalificada de juego libre o de dispersión descontrolada. Más bien, está combinado con una búsqueda por articulaciones más extensas y formas de entendimiento que no obstante permanecen autocríticas y abiertas a voces contestarias, en particular las inquietantes voces de las propias víctimas. En este esfuerzo, Friedlander encuentra especialmente útil aquellos conceptos psicoanalistas claves como la transferencia, la exteriorización y trabajar sin descanso.

Antes de ocuparnos de estos conceptos, resaltaría que en un intento de elucidar “la inconformidad en la interpretación histórica” el exceso y el bloqueo en el entendimiento expresado en el Shoah, Friedlander cita y comenta en una sección lo que quizás se ha convertido en un texto de prueba de la ideología nazi y, en cierta forma, más generalmente de las corrientes importantes en el pensamiento moderno: El discurso que dio Heinrich Himmler a altos oficiales de la SS en Posen en 1943. Friedlander ve este discurso como una forma de elucidar el *Unheimlichkeit* (“extrañeza” o “rareza”) del Shoah y la manera en la cual se presenta al historiador con elementos imponderables que parecen escapar de nosotros, incluidos en la noción general de ‘Rausch’ (p.109). (Friedlander traduce *Rausch* como elevación, pero también puede significar intoxicación, delirio o éxtasis). Además, él señala que “para un análisis más profundo, necesitaríamos una nueva categoría equivalente a la categoría de lo sublime de Kant, pero específicamente destinada a capturar el horror inexpresable” (p.115).<sup>24</sup>

Citaré una porción más amplia del discurso de Himmler que el encontrado en *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*:

También quiero hacer referencia ante ustedes aquí, en completa franqueza, sobre un asunto realmente solemne. Entre nosotros, en esta ocasión, será totalmente franco; pero en público nunca hablaremos de esto. Así como no dudamos el 30 de junio de 1934, cumplir con nuestro deber como lo ordenado, poner contra la pared a aquellos camaradas traidores, y dispararles, tampoco hablamos nunca acerca de esto y nunca lo haremos. Fue el tacto, me alegra decir, algo común para nosotros, que nunca nos hizo discutir entre nosotros, nunca hablar al respecto. Cada uno de nosotros se ha

---

<sup>24</sup> En *Representing the Holocaust*, esp. pp. 105-10, he tratado, quizás muy simplemente, de abordar esta categoría en términos de un sublime negativo, una cuestión a la cual retornaré.

estremecido, pero a pesar de eso sabíamos que él lo haría de nuevo si fuera lo correcto, fuera necesario.

Me estoy refiriendo a la evacuación de los judíos, la aniquilación del pueblo judío. Ésta es una de las cosas fáciles de decir. “El pueblo judío va a ser aniquilado” dice cada miembro del partido. “Seguro, está en nuestro programa, la eliminación de los judíos, la aniquilación –nosotros nos encargaremos de eso.” Y luego vienen, 80 millones de alemanes dignos, cada uno de ellos con su judío decente [*seinen anständigen Juden*]. Ellos dicen: todos los otros son canallas, pero éste es un judío A-1 [ein prima Jude]. Y ninguno de ellos lo ha visto, lo ha soportado [*keiner hat es durchgestanden*]. La mayoría de ustedes sabe lo que significa ver cientos de cuerpos tiradas uno al lado del otro, o quinientos o mil. Y llevar esto a cabo y –con la excepción de la debilidad humana [*abgesehen von Ausnahmen menschlicher Schwächen*] mantener nuestra dignidad [*anständig geblieben zu sein*], es lo que nos ha hecho duros. En nuestra historia esto es una página de gloria nunca escrita y nunca a ser escrita, porque sabemos cuán difíciles serían las cosas si hoy, en cada ciudad durante los bombardeos, las cargas y privaciones de guerra, todavía tuviéramos judíos en cada ciudad como saboteadores secretos, agitadores y demagogos. Probablemente estaríamos en la misma etapa de 1916-17 ahora, si los judíos estuvieran aún escondidos en la nación alemana.<sup>25</sup>

He comentado sobre estos pasajes en otros lados y no repetiré lo que ya he escrito.<sup>26</sup>

El fragmento del discurso que Friedlander cita es como sigue:

---

<sup>25</sup> Lucy Dawidowicz, ed., *A Holocaust Reader* (West Orange, N.J.: Behrman House, 1976), pp.132-33.

<sup>26</sup> Ver *Representing the Holocaust*, pp. 105-10. Sin embargo, repito el punto básico de que el silencio mismo, es típicamente visto como una respuesta “apropiada” a pesar de lo sublime – una respuesta que sugiere la relación de lo sublime con lo sagrado secular. Además, uno puede argumentar que, en referencia al “espectáculo” de un incrementado número de cadáveres, Himmler alude un tipo de experiencia límite de iniciación, radicalmente transgresiva, para los perpetradores nazis – un innombrable rito de pasaje que involucra un casi sacrificio, la victimización y la regeneración a través de la violencia. Uno también puede enfatizar el problema de relacionar los discursos y las prácticas de control de la peste y de sacrificio consternado. En su importante libro *The Architect of Genocide: Himmler and The Final Solution* (Hanover, N.H.:University Press of New England, Richard Breitman concluye que Himmler “se convirtió en un firme anti semita justo antes de conocer a Hitler, después de eso se convirtió en un fanático completo” (p.245). cuando él intenta ofrecer al menos una interpretación mínima de las acciones de Himmler y las motivaciones en el Holocausto, Breitman usa el lenguaje tanto del sacrificio como el del control de peste sin tratar de relacionarlos: “Himmler era un ser humano – intelectualmente sobre el promedio, y físicamente y emocionalmente bajo el promedio – que se volvió dispuesto a sacrificar 10 millones de personas por lo que él consideraba el futuro del pueblo alemán. No consideró realmente a sus víctimas como humanos, por lo tanto no se preocupó de su sufrimiento o de su destino. Ellos eran como plagas y alimañas que cualquier granjero se habría deshecho si tenía que sostener a su familia y a él mismo” (pp. 249-50). Uno puede estar de acuerdo con que los judíos, para los nazis como Himmler, nunca estuvieron en un nivel humano, pero la diferencia radical de los judíos podría situarse tanto en un nivel inferior (con las plagas y alimañas) como en uno

La mayoría de ustedes sabe lo que significa 100 cuerpos que yacen lado a lado, o 500 o 1000. Haberlo soportado y sin embargo – separando algunas excepcionales debilidades humanas – habernos mantenido decentes [*anständig geblieben zu sien*] nos ha insensibilizado...con todo, debemos decir que hemos logrado la tarea más difícil por amor a nuestra gente. Y no hemos dañado nuestro círculo interno, nuestra alma y nuestro carácter [*und wir haben keinen Schaden in unserem Inneren, in unserer Seele, in unserem Charakter daran genommen*]

Friedlander rastrea el horror y la rareza de estas líneas hasta llegar a dos fuentes: una inversión de valores relacionados a la disonancia entre el rompimiento de los tabús humanos más fundamentales (“limpiar de la faz de la tierra a todos y cada uno de los miembros de un grupo humano específico”) y la “declaración de que esta difícil tarea estaba siendo lograda satisfactoriamente, sin ningún daño moral”; y la conciencia de que lo que para Himmler y la elite de la SS es la página más gloriosa de su historia debe quedar en secreto y sin ser escrita porque no será entendido por las generaciones futuras. Friedlander también remarca que la incuestionable obsesión de Hitler con el anti semitismo no es evidente en el caso de Himmler y su audiencia en Posen. Más importante para Himmler era el lazo con el Führer (“Führer-Bindung”) y el *Rausch* (p.107).

Uno puede complementar el relato de Friedlander sobre *Rausch* consultando la colección de documentos de 1988 titulada “*The Good Old Days: The Holocaust as Seen by its Perpetrators and Bystanders*” editado por Ernest Klee, Willi Dressen y Volker Riess.<sup>27</sup> La frase “The Good Old Days”<sup>28</sup> [*Die Schöne Zeiten*] proviene de la

---

superior a éste, produciendo una ansiedad fantasmagórica, poderosa y contaminante, y por momentos criaturas comprometidas en peligrosas conspiraciones. Además, los notorios calambres estomacales crónicos de Himmler indican que para él los problemas no eran tan fáciles de resolver como Breitman parece creer y que ese mecanismo ideológico, a pesar de ser absurdo o cínico, fue necesario para que Himmler pudiera vivir con lo que estaba haciendo. Además, uno tiene que averiguar más sobre la naturaleza del “sacrificio” en la forma desplazada y trastornada que éste tomó en el genocidio nazi así como en su relación con el aparentemente contradictorio fenómeno del control de pestes. Uno también puede notar que *Metamorfosis* (1915) de Kafka ofrece de alguna forma una prefiguración extraña de estos problemas.

<sup>27</sup>1988; Nueva York: The Free Press, 1991; trans. Deborah Burnstone. Es iluminador leer este libro junto con el de Leni Reifenstahl *Triumph of the Will* (1934), una película que fue hecha antes de las actividades de el *Einsatzgruppen* y que toca primariamente en los aspectos menos obviamente comprometidos del espectáculo nazi y *Rausch*. También vale la pena ver la reciente película *Profesión Neo-Nazi*, la cual documenta las actividades de un joven líder neo-nazi, Ewald Althans, quien toma a Himmler y Heydrich como modelos a seguir y a Ernest Zundel como el nuevo Führer. Además remarcaré, que ciertas implicancias de “*The Good Old Days*” para entender a los perpetradores son probadas a través de la extensa investigación y llevadas a un extremo interpretativo en *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* (Nueva York: Alfred A.Knopf, 1996) de Jonah Goldhagen. Goldhagen tiende a revertir la noción de Hannah Arendt sobre la banalidad de la maldad, y a proponer una nueva

leyenda de un álbum de fotos privado hecho por Kart Franz, comandante del campo de concentración de Treblinka. Entre las fotos hay una del perro de Franz Barry, al cual usaba para atacar a los prisioneros con una orden que invierte el estatus entre el canino y el judío: “Hombre, coge al perro!” La leyenda de la foto nos dice que “Barry redujo a muchos judíos a pedazos, en numerosas ocasiones arrancándoles sus genitales” (p.248).

Quizás estamos demasiado acostumbrados a los relatos de horror nazi. Pero “The Good Old Days” es especialmente perturbador por la forma en la que sus documentos mezclan crueldad extrema con sentimiento cursi en las cartas de los alemanes de la SS y el personal del ejército a sus queridas esposas y novias, y por la atmósfera eufórica y caníbal que compartían los perpetradores y los testigos en el asesinato de judíos. Las escenas de risa y vitoreo son particularmente escalofriantes. La cita que sirve como leyenda a la foto del así llamado Traficante de la Muerte de Kaunas

---

interpretación del punto de vista *Sonderweg* (“camino especial”) de la historia alemana, presentando a los alemanes como llenos de una tradición nacional de anti semitismo que los preparó para participar voluntariamente, incluso de corazón y casi místicamente, en la cruel matanza y tortura de los judíos, auspiciada por el estado. “El Holocausto fue un evento sui generis” que fue permitido por “los dominantes, virulentos, racistas, antisemitas de la cultura alemana” y “sólo en Alemania un movimiento abierta y rabiosamente antisemita llegó al poder – ciertamente elegido para gobernar- sólo en Alemania la fantasía antisemita se convirtió en una matanza genocida organizada por el estado” (p.419). Estoy de acuerdo con el punto de vista de Goldhagen sobre el rol legitimante de la cultura y la ideología, aunque el entendimiento que tiene de ellos es estrechamente “científico-social.” También estoy de acuerdo con su crítica sobre la reducción del antisemitismo a una variable dependiente, la atribución de una fuerza aclaratoria primaria, o incluso exclusiva, para la burocratización o la industrialización del asesinato en masa, y la restricción del profundo antisemitismo a una pequeña elite de fanáticos nazis. En efecto, Goldhagen alega extensiva evidencia para mostrar el predominio del antisemitismo en Alemania, y reúne información crucial sobre los perpetradores en los campos de “trabajo”, marchas de la muerte, y batallones de policía. Pero es tendenciosamente confuso sobre la importancia del punto comparativo de que el antisemitismo fue virulento en otras naciones o áreas y sobre la relación específica del antisemitismo con otros factores en la explicación de la toma nazi del poder y el Holocausto. Además, él va más allá a pesar de su extensa evidencia, ya sea fallando al analizar contracorrientes del antisemitismo en Alemania o generalizando la sociedad Alemana como un todo de una manera que permita para raras excepciones solamente “la ubicuidad del antisemitismo eliminacionista” (pag. 435). Y, a pesar de su crítica de las normales o esenciales tendencias de Christopher Browning sobre la creencia de que cada uno debe tener – y así superar- inhibiciones o escrúpulos morales para hacer posible el genocidio (ver *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland* [New York: Harper Collins, 1992]), Goldhagen cuenta con sus propias reacciones “normales” como un estándar de comparación para aquellos que imputaron a los alemanes “ordinarios.” También invoca repetidamente el “antisemitismo eliminacionista” como una categoría explicatorio final y frecuentemente dicotomiza entre el voluntarismo y la amenaza explícita o realidad de la coerción externa (que no existe típicamente en el caso de los batallones de policía). Así, él no puede explicar el estatus ambiguo de ciertos fenómenos extremos, los trabajos más complejos sobre ideología, o su propia respuesta emocional a los problemas. Ciertamente, su incapacidad para elucidar más allá de la naturaleza del “antisemitismo eliminacionista” y del comportamiento carnavalesco brutalmente victimador, cruel, eufórico y frecuentemente burlesco que lo acompaña, lo lleva a traducir esto dentro del concepto de “cultura política” que parece cercano al estereotipo de los alemanes antisemitas.

<sup>28</sup> Los Buenos Viejos Días (N. del T.)

(Lituania), un joven y guapo hombre rubio presionando una porra que es casi de su tamaño, lee: “cada vez que una víctima era golpeada hasta morir ellos empezaban a aplaudir” (p.23). El reporte de un oberst alemán (coronel del ejército) remarca: “Al principio pensaba que podía ser la celebración de la victoria o de algún tipo de evento deportivo debido al vitoreo, aplausos y risas que los hacía estallar...cuando me acercaba, sin embargo, me convertía en testigo del evento más aterrador que hubiera visto a lo largo de dos guerras mundiales” (p.28). Como Hugh Trevor-Roper (Lord Dacre) observa en su prefacio: “En Kaunas, Lituania, donde Einsatzkommando 3 operaba, los judíos eran matados a palos con palancas, delante de multitudes bulliciosas, madres que cargaban a sus hijos para que vieran la diversión, y soldados alemanes agrupados alrededor como espectadores de un partido de fútbol. Al final, cuando las calles se teñían de sangre, el asesino en jefe se paraba frente a la pila de cuerpos como un héroe triunfante y tocaba en un acordeón el himno nacional de Lituania” (p.xii). Esta escena es extrema, pero no atípica de otros incidentes documentados en el libro. Tales escenas puede llevarnos a concluir que Himmler subestimó la capacidad de aquellos fuera de los rangos superiores de la SS de apreciar, en efecto compartir, sus sentimientos.

Vale la pena observar que “The Good Old Days” es importante en su propio contexto como un acto de significado político y ético de la memoria. El forro del libro informa al lector que Ernst Klee es un profesor, director de películas y escritor; Willi Dressen, sub-director del Central Bureau for the Judicial Authorities of the German Länder; y Volver Riess, un historiador. La colaboración de los tres alemanes de diferentes profesiones es un indicador de la resonancia interdisciplinaria y la entrada a una conciencia pública de la memoria del Holocausto como un problema cultural y político en Alemania. En efecto, el libro marca un punto alto en un proceso que tomó sentimientos privados frecuentemente secretos o reprimidos con respecto al Shoah y a las representaciones oficiales públicas, o la evitación de lo que tipificó la generación inmediata de la posguerra, y los trajo a todos más o menos perturbadora y dramáticamente, a través de la mediación típica de los medios, el espectáculo y la cultura de consumo. “*The Good Old Days*” es una de las instancias más provocadoras y genuinamente perspicaces de este proceso irregular y por momentos contencioso, que incluyó fenómenos como la película de Joachim Fest *Hitler – A Career* (1977), el broadcast de las series de la televisión norteamericana *Holocausto* (1979), la épica

televisiva de 16 horas de Edgar Reitz y la película *Heimat* (1984), y el *Debate de los Historiadores* (1986).<sup>29</sup>

Sobre *Rausch* Friedlander escribe:

Puede uno de los componentes de “Rausch” tener el efecto de una euforia creciente proveniente de la repetición, de los grandes números de los otros muertos: “La mayoría de ustedes sabe lo que significa 100 cuerpos que yacen lado a lado, o 500 o 1000.” Esta repetición (y aquí ciertamente estamos de regreso, en parte, a la interpretación de Freud) agrega al sentido de *Unheimlichkeit*, al menos para el observador externo; ahí, los perpetradores no aparecen más que como burócratas autómatas, pero más como seres atrapados por una irresistible lujuria por matar en una escala inmensa, conducidos por una especie de euforia de repetir la matanza de masas de gente cada vez más grandes (a pesar de las palabras de Himmler acerca de la dificultad de este deber). Basta con recordar la arrogancia de los números en la autobiografía de Rudolf Höss; basta recordar la entrevista de Eichmann con Sassen: se regocijaba al saber que cinco millones de judíos habían sido exterminados; euforia creada por la asombrosa dimensión de la matanza, por las interminables filas de víctimas. La euforia creada por el asombroso número de víctimas relacionado al místico lazo con el Führer: cuanto más

---

<sup>29</sup> Para una discusión informativa y estimulante sobre los amplios desarrollos en la Alemania de la posguerra, ver “German-Jewish Memory and National Consciousness” de Michael Sëller y Miriam Hansen, en *Holocaust Remembrance: The Shapes of Memory* Geoffrey H. Hartman, ed., (Oxford: Blackwell, 1994), pp. 175-90. El ensayo de Geyer y Hansen es en sí en parte autoconciente de la historia que examina. El problema puede merecer ser remarcado para entender la relación entre la euforia carnavalesca en las escenas descritas en “*The Good Old Days*” y el horror sublime y la euforia aludida por Friedlander. Uno puede argumentar que lo sublime tiene modalidades que varían de lo inmanente a lo trascendente. En este sentido, es análogo a lo sagrado del que puede ser el desplazamiento secular, y el espectáculo sagrado –sublime prototípico puede ser (como René Girard dice) la muerte violenta y traumática de la víctima sacrificada. Desde la perspectiva de una concepción radicalmente trascendente de lo sublime, como la de Jean-Francois Lyotard, lo sublime inmanente (incluyendo el sacrificio) sería la degradación de una alteridad radical no representativa que es malversada cuando es convertida en inmanente o cuando es “espectacularizada.” Pero otros enfoques, como el de Edmund Burke or Ernest Jünger, sitúan lo sublime de una manera más inmanente. Incluso en Kant, de quien Lyotard se inspira, lo sublime, mientras provenga de una proyección mental y en cierto sentido trascendente con respecto a los objetos o fenómenos mundanos, pueden ser desencadenados por escenas o espectáculos inmanentes. Lo carnavalesco (que, contrario al populismo utópico e idealizado de Bakhtin, puede por momentos involucrar la búsqueda de un chivo expiatorio y elementos de sacrificio) está relacionado a un sagrado inmanente, posiblemente espectacularizado o secularizado. Además, al convertirse en inmanente, lo sublime puede convertirse en lo grotesco, y lo carnavalesco está vinculado a una estética de lo grotesco más que de lo sublime. Las formas más extremas, inmanentes y confusas de un sublime negativo pueden, sin embargo, ser difíciles de distinguir de las formas comparables de lo grotesco y carnavalesco. Además los eventos complejos y sobredeterminados pueden tener distintos significados para diferentes personas, o incluso la misma persona. Lo más prominente en el fenómeno nazi es el rol de un sublime inmanente o no sublimado, relacionado a cierto tipo de carnavalización, sacrificio, violencia regenerativa y victimización o búsqueda de chivo expiatorio. Uno también puede argumentar que la prohibición de la representación es una salvaguarda contra lo sagrado inmanente, incluyendo notablemente el rol del sacrificio.

grande sea el número de judíos exterminados, mejor será complacida la voluntad del Führer. (pp.110-11)

El Eichmann evocado en esta declaración no es el de Hannah Arendt, tampoco oficiales se parece a los oficiales nazi en el *Shoah* de Claude Lanzmann. Quizás el punto es que la “banalidad del mal” puede aplicarse a la personalidad de los perpetradores individuales y no a los actos inimaginables que estos mediocres llevaron a cabo. Uno puede recordar también la idea de Freud sobre la compulsión – repetición, la cual él relaciona a la conducción a la muerte y a la eterna exteriorización de escenas traumáticas. Con referencia a la mención, de Friedlander, de lo sublime, uno puede sugerir que lo sublime en sí parece involucrar al menos tres componentes: una ruptura o bloqueo de cierta clase (por ejemplo, de entendimiento); una inundación del sistema o exceso potencialmente traumático (por ejemplo, de ansiedad, terror o al menos algo más allá del entendimiento – en Kant, la indecisa aprehensión de lo que no puede ser comprendido); y la euforia (por ejemplo, en sobrevivir el riesgo de la ruptura y el exceso, o quizás por alguna razón más inconmensurable). Si este análisis es exacto, parecería que, para Friedlander, el relato del historiador de alguna forma repite (con una diferencia?) la ruptura y el exceso activos en el objeto de estudio pero resiste o la euforia o *Rausch*.

Sin embargo, precisamente en este punto –la euforia creada por las dimensiones de la matanza – nuestro entendimiento permanece bloqueado en el nivel de la autoconciencia, y ésta después de los eventos y debido a estos eventos. Como el filósofo británico Alan Montefiore escribió: “lo inimaginable pertenece a esa parte de mi imaginación más oscura – o al menos esa imaginación que, así sea la mía o no, pueda tener que reconocer dentro de mí – a la cual toda mi conciencia, un ser ‘normalmente’ sensitivo rehúsa el derecho a la existencia. “Así, cuanto más grande sea la sensibilidad moral, más estricta será la represión tema considerado demasiado aterrador tanto para el individuo como para la sociedad. El historiador puede analizar el fenómeno desde el “exterior”, pero, *en este caso, su inconformidad no puede sino provenir de la incongruencia entre la prueba intelectual y el bloqueo de la comprensión intuitiva.* (p.111)

Aquí uno puede complementar el relato de Friedlander con el argumento de que la inconformidad provocada por la incongruencia debe ser unida con un acto explícito de distanciamiento crítico y un intento de comprobarla exteriorización y la compulsión de repetición además de contrarrestar la fascinación de ciertos fenómenos extremos. Esta comprobación depende de los problemas de trabajar sin descanso y críticamente estructurados apelando a la memoria (secundaria) informada, al juicio, y la agencia

responsable. La incapacidad de reconocerse a uno mismo, al menos potencialmente, en Himmler puede derivar del insuficiente entendimiento dentro del ser –del cual puede estar radicalmente desorientado e incluso ciego si se puede ser visto. En otras palabras, puede ser, como Friedlander da a entender, debido a la represión o incluso a la negación del otro dentro de uno mismo. Pero una conciencia o reconocimiento del otro, cuando es deseable, en ningún sentido supone la afirmación o aceptación. Por el contrario, requiere vigilancia y el aumento de la resistencia conciente a las tendencias mortíferas que son acogidas pero nunca determinadas simplemente por ciertas condiciones históricas cuyo génesis debe ser refutable de manera legítima.

Mis comentarios implican que una manera de ver lo sublime es involucrando una transvaloración del trauma que trae al sujeto una experiencia de euforia o *Rausch*. También indican la necesidad de discriminar entre las modalidades de lo sublime y reconocer la tentación y la amenaza de posibilidades que deben tropezar con la resistencia activa.

Como Friedlander da a entender, Kant establece mucho de los parámetros para las posteriores discusiones de lo sublime. Sin intentar entrar a todas las complejidades del relato de Kant, uno puede notar que para él, lo sublime incomparablemente o absolutamente grandioso; supera cualquier estándar de los sentidos; proviene de la mente y es proyectado en la naturaleza a pesar de estar conmovido por escenas de desorden salvaje y desolación; es producido por un examen momentáneo de los poderes vitales y consiguiente flujo, más fuerte, de ellos; y está marcado por una atracción – repulsión y placer en el dolor. Además, la personificación de lo sublime está en la extrañamente desconcertante y profundamente ambivalente relación con una escondida y radicalmente trascendente divinidad. Y lo sublime es evocado por la experiencia cercana con la muerte, llegando al borde del abismo o de la aniquilación mientras escapa de la muerte y la destrucción misma. Kant incluso encuentra lo sublime en una respuesta estética a el soldado y la guerra:

Para qué es lo que es, incluso para el salvaje, un objeto de tanta admiración? Es un hombre que no quiere nada, que le teme a nada y por lo tanto no se rinde ante el peligro, más bien va a enfrentarlo vigorosamente con la deliberación más absoluta. Incluso en el estado más altamente civilizado esta veneración peculiar hacia el soldado permanece, si bien sólo bajo la condición de que el exhiba todas las virtudes de la paz, gentileza, compasión y aun así se preocupe de su propia persona; porque incluso por estos es reconocido que la mente es indomada por el peligro. Por lo tanto, cualquier cosa que cuestione debe ser acerca de la superioridad del respeto que debe estar de

acuerdo con ellos, en la comparación entre un estadista y un general, el juicio estético decide por el último. La guerra misma, si es llevada a cabo en orden y con un sagrado respeto por los derechos de los ciudadanos, tiene algo sublime en ella, y hace que la disposición de la gente que la lleva a cabo de esta manera, sea más sublime cuanto mayor sea el número de peligros a los cuales están expuestos y a los cuales enfrentan con coraje. Por otro lado, una paz larga generalmente provoca un espíritu comercial predominante y junto con éste, poco egoísmo, cobardía y afeminación, y degrada la disposición de la gente.<sup>30</sup>

Ya hay bastante del “horror inexpresable” en el punto de vista de Kant sobre lo sublime. Y mientras que la evocación de Kant de ser soldado y la guerra se basa en la versión idealizada de la guerra premoderna, sin embargo es digno de mencionar que Himmler hizo cierto esfuerzo al hacer el horror de lo sublime que él evoca compatible con la integridad y la evitación de el daño moral del mismo.

Dado este reconocimiento del rol de la repulsión además de la atracción en lo sublime, Kant notó que la “satisfacción” traída por ésta “merece ser llamada placer negativo” (p.83). Sin embargo, Kant no estuvo completamente cautivado con por lo infinito de lo sublime, e insistió que “el concepto de lo sublime no es tan importante o rico en consecuencia como el concepto de la belleza” (p.84). Con respecto al propósito de la naturaleza, la teoría de lo sublime, de Kant, fue un “mero apéndice” del juicio estético (p.85). Uno preguntarse si el análisis de lo sublime de Kant va más allá de los lazos de estos comentarios restrictivos y si su argumento principal es desplazado por su

---

<sup>30</sup> *The Critique of Judgement*, trad. J.H. Bernard (New York: Collier Macmillan, 1951), p.102. Está fuera de lugar tratar de proveer un esquema de la historia de los puntos de vista de lo sublime, y mis comentarios son intencionales y poco más que sugestivos. Uno puede, no obstante notar que Nietzsche era apropiado para los nazis, y ciertas dimensiones de su pensamiento – reforzados por un estilo hiperbólico, eufórico y por momentos oracular – están abiertas a la interpretación en términos del éxtasis o intoxicación dionisiacas, la experimentación radicalmente transgresiva y cruelmente festiva, la transvaloración de la destrucción de la tradición y la regeneración mundial. Sin embargo, también hay contracorrientes en Nietzsche, incluyendo frecuentemente la ironía y la parodia autodirigida, además de importantes tendencias críticas de búsqueda de un chivo expiatorio y victimización. Para examinar los usos y abusos que hicieron los nazis de Nietzsche, ver *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990* de Steven E. Aschheim (Berkeley: University of California Press, 1992), cap. 8, y *Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises*, también de Aschheim (New York: New York University Press, 1996), cap. 4. En el último libro de Aschheim también se observa que, durante la República Weimar, “la percepción del ocaso e inminente catástrofe europea y el radical concomitante ‘romperá, revolucionará, y despertará’ fue...por ningún medio limitado a la derecha. Muchas de las mismas tensiones animaron la mayoría de lo que era nuevo en la izquierda intelectual y, frecuentemente de formas interdependientes, el resurgimiento radical judío” (p.35). Entre los que se encontraban dentro del resurgimiento judío, Aschheim nombra a Ernst Bloch, Gershom Scholem, Franz Rosenzweig y Walter Benjamín. Para ver tensiones radicalmente críticas y revolucionarias en Heidegger relacionadas a la temática de lo extraño y lo sublime, ir a *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, cap.5.

apéndice o peligroso complemento. En cualquier caso, lo sublime después de Kant tiende a convertirse en importante si no atractivo en el Romanticismo, post-Romanticismo, y en prominentes sectores del pensamiento posestructural y posmoderno.

Walter Benjamín, por supuesto, vio el fascismo en términos de un esteticismo de la política. Esta observación, que ha conseguido el estatus de una cosa frecuente en la crítica, no debe oscurecer otras dimensiones del fascismo (incluyendo la religiosidad desplazada y a la racionalidad burocrática) ni la forma en la que otras tendencias ideológicas puedan también estetizar la política o estar en búsqueda de un sublime político, frecuentemente postulado como algo que tiene valor redentor. El Benjamín de *Critique of Violence* (1921) puede verse así mismo involucrado en tal búsqueda, notablemente en su perspectiva sobre la huelga general del proletariado y su invocación de la “divina” violencia, y tal implicación es una razón para su interés, lejano a lo negativo, en el trabajo de Georges Sorel y Carl Schmitt. Así, el posterior comentario de Benjamín sobre la estatización de la política puede ser entendido como parte de una auto crítica, aunque no fue hecha para aplicarse al lado redentor, políticamente sublime de una variante del Marxismo. Sin embargo, un problema general en el pensamiento moderno es la manera en la que se cree cómo aparecerá lo sublime o es buscado no sólo en el cielo relativamente seguro del arte sino en otras áreas, notablemente la política y la acción social, que involucran desplazadas búsquedas religiosas de la redención o salvación. Ciertamente debatible es la extensión a la cual lo sublime mismo puede ser interpretado como sagrado secular desplazado que es guardado incómodamente en el arte y que tiende a migrar o estar moviéndose activamente dentro de otras áreas, con reacciones a este tropismo que van desde la resistencia hasta el estímulo y celebración.

Edmund Burke es otra piedra de toque para los tratamientos de lo sublime. Y mientras la ansiedad, el terror y el placer en el dolor pueden ser encontrados en Kant, estos están más pronunciados en la noción de lo sublime de Burke. Sin embargo, el Burke más viejo retrocede en la “sublimación” estética de la política, y su *Reflections on the Revolution in France* puede ser interpretado como un argumento contra la búsqueda de lo sublime político que por supuesto también transporta una fascinación ambivalente dentro de éste. En el escrito de Ernest Jünger, la ambivalencia tiende a ser resuelta claramente en dudosas direcciones ideológicas, y la acción sociopolítica es una avenida a la sublimidad. La euforia de lo sublime es generada por la experiencia de la batalla, y el hombre heroico se somete a un secularizado proceso

sagrado de regeneración a través de la violencia. Además, el punto alto del heroísmo para un alma sensible es permanecer fuerte en el calor de la batalla y trasvalorar el trauma en una prueba de la superioridad, virilidad y elección de uno. Jünger tomó distancia de los nazis, a quienes vio demasiado vulgares para su gusto, pero de maneras obvias sus escritos son sintomáticos de las tendencias que tomaron un molde más destructivo y negativo en la ideología nazi y jugaron un rol más general en el pensamiento fascista (por ejemplo, en Drieu la Rochelle o Marinetti).

Friedlander vincula, al menos implícitamente, lo sublime con lo *unheimlich* (extraño). Tampoco discute su relación al retorno de lo reprimido. Uno puede argumentar que tal sublimación en Freud involucra un movimiento más allá de los sentidos dentro de las esferas “más altas” en las cuales de lo contrario la energía erótica reprimida o destructiva es convertida en obras de civilización. En este sentido, la sublimación contrarresta el retorno de lo reprimido y es una domesticación o territorialización de lo sublime, un intento de volverlo menos extraño a través de una elevación dialéctica (*Aufhebung*) o un movimiento más problemático de desplazamiento. Más desconcertante, Freud vio lo extraño como lo que una vez fuera familiar y luego desfamiliarizado a través de la represión y que indujo un retorno compulsivo al mismo lugar. El caso que Freud enfatizó fue la extraña naturaleza de los genitales femeninos, asociados con el útero de la madre, como los que una vez fueron familiares pero *Heimat* reprimido que se convirtió en *unheimlich*. Uno puede sugerir que lo sagrado y la religión en general, frecuentemente tienden a tener una posición negada o reprimida (más que una explícitamente desplazada, sublimada, y en parte controlada) en la vida secular que puede inducir a un retorno, destructivo y violento, de lo reprimido en formas extremas, distorsionadas y disfrazadas. Ciertamente, la figuración de lo sagrado en muchos pensadores modernos ha sido en términos de las escenas sublimes de la violencia, de nombrar un chivo expiatorio, y la victimización, escenas que involucran frecuentemente fantasías misóginas o la exteriorización de prejuicio intergrupales (además entre especies). Éste es por supuesto, un punto de vista restringido que puede decir más acerca de las modernas orientaciones hacia la religión que acerca de la naturaleza de la religión en general (Aquí, el trabajo de Georges Bataille es emblemático, porque es sintomático y analítico de estas tendencias). Como ya he mencionado, uno puede cuestionar si lo sublime en sí puede ser visto como sagrado secular que puede incluso estar asociado a un forzado intento de transvalorar la violencia y el trauma.

En *Representing the Holocaust*, no sólo sugerí el rol de un sublime negativo en al menos ciertos nazis sino que también especulé cautelosamente que el exceso de victimización del genocidio nazi estuvo relacionado a un sacrificio trastornado en el intento de deshacerse de los judíos como objetos peligrosos, por momento fascinantes, fóbicos o ritualmente impuros que contaminaban la *Volksgemeinschaft* (comunidad de gente). Este sacrificio auto purificador tuvo una relación compleja con la biología racial, la genética, una “ideología estética” de totalización o totalidad de la belleza, y modos de burocratización y medicalización, todo lo que se manifestó en el genocidio nazi. Además este sacrificio puede ser interpretado como un retorno de lo reprimido, pero tal interpretación no implicaría una simple regresión a un estado primitivo, pre civilizado o bárbarico. En efecto, el problema para entender sería la desorientada unión de tal sacrificio con las condiciones modernas, como la burocratización, la racionalidad formal y el asesinato industrializado, en los cuales lo reprimido retornaría precisamente como lo reprimido o como lo *visto* totalmente fuera de lugar y *unheimlich*. Aquí remarcaré que los nazis, o al menos algunos nazis, también pueden haber recurrido a lo que ha sido analizado como “razón cínica.” Slajov Zizek ha escrito sobre este fenómeno:

En la *Critique Cynical Reason* [1983], un gran bestseller en Alemania, Meter Sloterdijk propone la tesis de que el dominante modo de funcionamiento de la ideología es cínico, que convierte en imposible –o más precisamente, en vano- el clásico procedimiento crítico ideológico. El sujeto cínico está bastante conciente de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero él sin embargo, insiste en la máscara. La fórmula, como lo propuso Sloterdijk, sería: “ellos saben muy bien lo que están haciendo, pero a pesar de eso, lo siguen haciendo.” La razón cínica no es inocente, pero es una paradoja de la falsa conciencia ilustrada: uno conoce la falsedad muy bien, uno es conciente de un particular interés escondido detrás de una universalidad ideológica, pero aún así uno no renuncia a ésta.<sup>31</sup>

Resistiré ir hacia el extremo de postular la irrelevancia de la ideología en formas más viejas que involucran creencia y falsa conciencia que requiere crítica. Pero el posible rol de la razón cínica es una consideración importante que puede dar luz en los aspectos del genocidio nazi. Uno siempre pregunta cómo los nazis pudieron haber tomado en serio los aspectos más idiotas de su ideología, especialmente la imagen del

---

<sup>31</sup> *The Sublime Object of Ideology* (Londres: Verso, 1989), p.29. Aquí uno también puede sugerir una fórmula del secreto a voces en el que se convirtió el Holocausto en cierto momento, en Alemania: ellos saben bastante como para entender de que ellos no quieren saber más. Sobre este tema, ver especialmente David Bankier, *The Germans and the Final Solution: Public Opinión Under Nazism* (Oxford: Blackwell, 1992).

judío. Además, uno puede preguntar cómo un sacrificio, ya sea trastornado o disfrazado, pudo ser aplicado a víctimas que eran presentados ideológicamente como alimañas o porquerías que no tenía ningún valor. Aquí la noción de la razón cínica puede ser combinada con racionalidad burocrática para ayudar a justificar tanto la forma en la que una ideología puede ser afirmada a pesar de una conciencia de su imbecilidad como la posible operación de cierto tipo de mecanismo de sacrificio. Aquí la fórmula sería: "sé que los judíos son, de acuerdo a nuestra ideología, son víctimas indignas de sacrificio (peste, alimañas), pero los sacrificaré de cualquier forma". Además, la razón cínica pudo interactuar bien con la ideología tradicional en una constelación más amplia. Así, el genocidio nazi pudo ser sostenido también por *Rausch* y extática euforia en el *Führerbindung* con la creencia de que, al eliminar a los judíos, uno estaba haciendo la voluntad (u obedeciendo las sagradas órdenes) del líder supremo.

Estos comentarios implican que el historiador comienza con una positiva o negativa o ambivalente relación transferencial con el objeto de estudio además de otras preguntas. La transferencia es inevitable cuando un tema no está muerto, provoca una respuesta emocional y evaluativo, y supone el encuentro de la historia con la memoria. Cuando se confrontan temas vigentes, uno se implica afectivamente y tiende a repetir en uno mismo, en cierto nivel, el proceso que uno trata de entender. Con respecto a los eventos traumáticos, y ciertamente con respecto a los eventos límite extremadamente traumáticos, uno debe, pienso, experimentar al menos un trauma sordo y permitir que ese trauma (o desacuerdo) afecte nuestro enfoque de los problemas. Al tratar estos eventos, una narrativa cursi, armónica o fetichista que niega el trauma es particularmente cuestionable. Pero uno no debe quedarse en el nivel de la exteriorización o totalizar esto último en la forma de un intento real para revivir o apropiarse los traumas ajenos, incluso en el caso de las víctimas cuyos traumas no pueden ser identificados con las reacciones de Himmler. Incluso si el trauma no puede ser completamente superado, como en el caso de las víctimas de los casos límite o incluso de los testigos secundarios, puede ser contrarrestado por el intento de trabajar sin descanso los problemas, llorar a las víctimas del pasado y retomar la vida en el interés de provocar un estado de las cosas cualitativamente mejor. Trabajar sin descanso los problemas también involucraría un intento de adquirir un mejor entendimiento dentro de la complicada red que he evocado, la red vinculada al trauma, a lo extraño, a lo sublime, a lo sagrado secularizado y al sacrificio.

En conclusión, cambiaría las metáforas y remarcaría el papel de una trama trágica que logró un lugar importante en el Holocausto pero en otras formas es también evidente en cualquier lugar en la historia. Ésta es la trama que bloquea a todos: perpetrador, colaborador, víctima, mirón, y resistidor; y que también amenaza con abarcar al testigo secundario y al historiador. Una meta del trabajar sin descanso debe entender mejor esta trama e intentar de superarla para conseguir una red de relaciones más deseables.

En casos limitados, el perpetrador puede estar traumatizado. Y el perpetrador puede sufrir de alucinaciones, pesadillas, y otros síntomas de trauma. Himmler, como es bien sabido, sufría de calambres estomacales crónicos que su masajista, Félix Kersten, distinguió como de origen sicosomático. Y el agresivo socio de Himmler, Erich von dem Bach-Zeelewski, era presa de alucinaciones y ataques nocturnos de gritos conectados con la matanza de judíos y relacionado a actividades en el Este. Pero el trauma del perpetrador, acompañado de síntomas que pueden ser comparados a los de sus víctimas, es ética y políticamente distinto en maneras decisivas. La negación o represión de semejante diferencia crucial es una de las bases del intento de culpar a la víctima o de mezclar apológicamente al perpetrador o colaborador con la víctima. Los traumas de las víctimas frecuentemente son la razón de la inicial carencia de resistencia cuando un modo de agresión se desvía mucho de las expectativas de que esto es increíble y se tropieza con una total carencia de preparación. Como Freud notó, el trauma está acompañado por la ausencia de *Angstbereitschaft*, la preparación para sentir ansiedad. Uno de los propósitos de estudiar la historia, notablemente la historia del caso limitado, es generar esa ansiedad en lo tolerable, dosis no paranoicas, de esa forma la persona está en mejor posición para evitar o contrarrestar repeticiones mortales.

El historiador debe desarrollar un punto de vista en la transferencia negociadora y llegar a términos con su implicación en la trágica trama de las posiciones participantes. La postura convencional para el historiador está, frecuentemente, más cerca de la inocencia del mirón o espectador.<sup>32</sup> Pero esta posición segura es particularmente cuestionable en el caso del Holocausto y otros eventos límite extremos. La posición más tentadora es probablemente la del resistidor con marcada simpatía por la víctima y antipatía por el perpetrador o colaborador. Esta postura es, sin embargo, muy fácil de asumir, especialmente por alguien que no ha vivido, o ha sido probado por, los

---

<sup>32</sup> Incluso Michael Marrus tiende a gravitar hacia esta posición suavemente convencional en su muy importante y extremadamente informativo libro, *The Holocaust in History* (New York: Meridian, 1987).

eventos límite. Creo que el historiador debe intentar desarrollar la posición compleja que no sólo se identifica con una o con otra posición participante. Mientras se reconozca en particular la necesidad de honrar al resistidor y escuchar atentamente a, y respetar la posición de la víctima (o de las múltiples y variables posiciones de las víctimas), además de apreciar las complejidades introducidas por lo que Primo Levi llamó la zona gris de las relaciones inducidas por la política nazi de tratar de hacer cómplices de las víctimas, el historiador debe intentar preparar la forma de vencer todo el complejo de relaciones definido por la trama: perpetrador – colaborador – víctima – mirón – resistidor. Éstas son distinciones cuya importancia histórica uno reconoce pero que uno no valoriza o deconstruye sin problema. Hay un importante sentido en el cual uno deconstruye sólo lo que uno valoriza, no obstante ambivalentemente.<sup>33</sup> Estas distinciones articulan una red de puntos de vista interrelacionados que uno investiga empíricamente, analiza cuidadosa y críticamente, en cierta forma trata de evitar replicar en su propia voz y trata de superarlo en la práctica. Cuando todo es factible, el propósito de esta superación sería la generación de una red transformada de relaciones que contrarrestan la victimización y tener en cuenta los distintos puntos de vista y modos de agencia. Trabajar a través del pasado en cualquier modo deseable sería entonces un proceso (no un estado completado) y no involucraría un cierre definitivo o totalmente posesionado sino un intento recurrente pero variable de la acción deseable en el presente.

---

<sup>33</sup> Aquí, es importante una distinción posterior entre la deconstrucción y la crítica. Uno deconstruye textos, escritos o fenómenos (por ejemplo, una tradición filosófica, movimiento social, o institución) que proveen los medios para la auto crítica en sus tendencias más dudosas (como la misoginia o el estereotipo) que pueden ser contrarrestadas o contestadas por otras dimensiones importantes del texto, escrito o fenómeno. Uno critica los textos, escritos o fenómenos que no proveen material suficiente para contestar sus propias tendencias importantes e incluso dominantes. De esa forma, uno puede deconstruir a Freud y Nietzsche basándose en la forma en la cual sus tendencias misóginas pueden ser ubicadas en cuestión a través de otras dimensiones importantes de su escrito. En contraste, uno critica los primeros escritos periodísticos (particularmente un dúo de textos anti semitas) de Paul de Man, e incluso mucho más *Mein Kampf* de Hitler, o el discurso de 1943 en Posen de Himmler, porque las formas en las que ellos se ubican a sí mismos dentro de la cuestión son relativamente débiles, si no abrumadas, por sus fuerzas más dominantes y dudosas. Por supuesto, hay casos más problemáticos que necesitan deconstrucción y crítica. Pero para tratar el temprano periodismo de Man como uno trataría sus últimos textos o aquéllos de figuras como Nietzsche o Freud indica un colapso del juicio y una tendencia a reprocesar (con implicaciones apologistas) más que leer críticamente. La meta de la deconstrucción bien puede ser una situación en donde los lados más decisivos de la crítica están suspendidos o son innecesarios pero, incluso si uno admite el valor de esta meta, puede dudar si, de una forma u otra, uno es capaz de prescindir de la crítica. Uno puede, sin embargo, remarcar que las formas de la crítica inminente están cerca de la deconstrucción en sus supuestos y su aplicabilidad.