

# LA FATIGA DEL RECUERDO: SOBRE LA REPRESENTABILIDAD DE LA SHOAH

*The Fatigue of Memory: On the Representativeness of the Shoah*

MOSHE ZUCKERMANN\*

¿Qué ocurre con el Holocausto, que convierte la cuestión de su representabilidad en una problemática transida de consideraciones morales y estéticas de tal gravedad, como para que Theodor W. Adorno se replegara en su día a una posición apodíctica –aunque ciertamente suavizada y revocada años más tarde– de una duda esencial sobre la posibilidad o, incluso, la deseabilidad de su representación? La pregunta se responde, supuestamente, por sí misma: es, sobre todo, lo inconcebible del acontecimiento universal, su monstruosa dimensión, la espesura temporal que le es propia y la específica intensidad criminal, lo que hace que cualquier intento de apoderarse de él por medio de la representación parezca insatisfactorio. Lo inefable del Holocausto, aquello que resulta inconcebible en él, lo que se resiste a ser dotado de sentido racional, histórico-filosófico, teológico o cultural, sería algo que sustrae, según esa concepción, a la efectividad de los modelos de representación conceptual o icónica convencionales, incluyendo sus medios de expresión tradicionales.<sup>1</sup>

Ciertamente se puede estar de acuerdo con esto. Sin embargo, no por ello deja de plantearse la cuestión de si el criterio de la adecuación no podría aplicarse a cualquier tipo de representación del pasado. Pues a estas alturas debería estar claro que toda reproducción de lo ocurrido, aunque sea el hecho cotidiano más trivial, posee un factor de desfiguración y por consiguiente un elemento de deformación que contrarresta la pretensión de verdad y autenticidad. Esto no tiene que ver necesariamente con la ideología, sino que resulta de la limitación inmanente de todo revivir representacional, el cual no puede prescindir de los medios de la selección, la reducción y de la codificación. En todo esto, por de pronto, resulta irrelevante que se satisfaga la pretensión de captar el detalle concreto –el mero

---

\* Profesor de Historia y de Filosofía – Universidad Tel Aviv (Israel).

<sup>1</sup> En Adorno se unía además el problema de la obtención de placer producido por el arte y de la distensión catártica de la relación con lo monstruoso que la acompaña. Lo que le llevó a repensar su posición fue en buena medida la “Fuga de la muerte” de Paul Celan.

hecho de que una visión acertada de lo representado se diferencie de otra también acertada apunta a que algo en lo representado se ha vuelto de “otra manera” en la representación. La postulada inadecuación de eso que se ha vuelto de otra manera también vale, sin embargo, para la representación de la Revolución Francesa y la Guerra de los Treinta Años, así como también para la sencilla representación de la vida campesina inglesa en el siglo XVII o el pulular urbano en el Londres del siglo XIX, no menos que para el Holocausto.

El motivo para el escrúpulo especial en la representación del Holocausto no parece residir en la problemática general de la representación como tal, sino justo en la especificidad –en Israel se insiste también casi siempre en la singularidad–, que se atribuye a ese acontecimiento monstruoso universal. En esta forma de aproximación se ha incorporado algo cuasi religioso: de manera semejante a como ocurre en la prohibición de imágenes judía, se mantiene la terrible sublimidad de aquello que ha de ser representado, incluida la afirmación de su incomprendibilidad, mediante la taubización de su representación<sup>2</sup>. Sin embargo, el carácter veladamente ideológico de esta situación no se corresponde con la crítica de una representación del horror que se ha vuelto agresiva y que es demasiado frívola y despreocupada (diría incluso, placentera), crítica más que justificada. La cosificación instrumentalizadora de aquello que, por su esencia, se sustrae al carácter profano de cosa, no es menos ideológica que la fetichización de su irrepresentabilidad. Seguramente es sobre todo esa inconciliabilidad lo que Adorno tuvo en cuenta cuando escribió:

“Quien defiende la conservación de la cultura radicalmente culpable e infame, se convierte en cómplice, mientras que quien rechaza la cultura promueve directamente la barbarie, que reveló ser la cultura. Ni siquiera el silencio escapa a ese cerco; tan solo racionaliza la propia incapacidad subjetiva con el estado de verdad objetiva y, de esa manera, la degrada otra vez a mentira.”<sup>3</sup>

Lo reseñable en este pasaje no es solo su deprimente carácter aporético, sino que trata, entre otras cosas, de no “degradar” a posteriori, mediante el silencio, el “estado de la verdad objetiva”, incluido el-haber-tenido-lugar-en-el-mundo del horror histórico. En definitiva, no podemos evitar la representación de lo irrepresentable, si no queremos degradar el hecho de que se trata de algo irrepresentable a un feti-

<sup>2</sup> No hay que pasar por alto que precisamente la extensa representación del Holocausto en la cultura popular norteamericana de los últimos treinta años también ha contribuido a que la Shoah se convierta en una especie de religión de sustitución en la formación de la identidad judía secular.

<sup>3</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, pág. 360.

che -que en sí mismo desenmascara de nuevo como narcisismo la impotencia subjetiva del receptor-.

¿Qué es, por tanto, lo singular en el Holocausto, eso que se niega a ser representado y, al mismo tiempo, sin embargo, necesita forzosamente la representación? Adorno comprime su respuesta en el siguiente punto: “El sufrimiento incesante tiene tanto derecho a la expresión como el torturado a bramar. Por ello puede que haya sido falso que ya no se puede escribir ninguna poesía después de Auschwitz”<sup>4</sup>. Sin embargo, en la medida en que se desee, si no escapar completamente, si al menos en alguna medida tener en cuenta la trampa aporética esbozada por Adorno, habría que preguntar sobre qué es digno de consideración en esa afirmación. Una relación fundamental parece poseer en este contexto un alcance especialmente importante: la anonimización del destino individual en el desarrollo del genocidio industrial. No es que el declive del individuo en los desarrollos históricos de masas -sobre todo en los de la modernidad europea- no fuera significativo ya mucho antes. Lo que, sin embargo, constituye la novedad del Holocausto es que la institucionalización de la eliminación de individuos esté fundada en los dispositivos de la modernidad. No solo desaparece el individuo singular en la masa fascista que vocifera frenéticamente, sino que la víctima judía del aparato de exterminio nazi pierde su individualidad al serle arrebatado el carácter privado de su muerte, dado que se trata de una muerte planificada de manera administrativa y llevada a efecto burocráticamente. De tal manera coincide con la lógica industrial del exterminio, que el ser humano individual efectivamente se transforma en un ejemplar. Esto hay que entenderlo bien. Se trata no solo de la cruel intención de los secuaces nazis, sino también en general de la repercusión objetiva de la monstruosidad industrializada sobre su recepción. Pues si lo monstruoso solo se deja codificar mediante el eslogan de los “seis millones”, entonces esto no puede quedar sin efecto sobre la percepción -de alguna manera sensibilizada- del destino individual martirizado.

Esto provoca inevitablemente grandes problemas a todo intento de captar la esencia del Holocausto y de representarlo superando lo anecdótico.<sup>5</sup> En este contexto resulta paradigmática la afirmación de un joven israelí, que a finales de los

<sup>4</sup> Ibid., pág. 355.

<sup>5</sup> Solo el hecho de que el destino individual de las víctimas pueda ser concebido de manera anecdótica muestra hasta qué punto el carácter masivo del horror se ha grabado en la conciencia. Se sabe que cada uno y cada una murieron en cuanto individuos y, sin embargo, resulta casi imposible sustraerse al sentimiento que se impone inevitablemente del “comparado con...”. También a este respecto la cantidad da un vuelco en calidad.

pasados años setenta, impresionado por la serie de TV “Holocausto”, declaró que por fin había comprendido el Holocausto. Preguntado cómo podía ser que en un país en el que existe un Día de la Memoria del Holocausto, en el que en la escuela y la universidad se transmite una profunda información y en el que todavía viven varios miles de supervivientes de la Shoah, precisamente una forma ficcional de corte hollywoodiense basada en formas de transmisión de la industria cultural le había hecho “comprensible” el Holocausto, sencillamente contestó que, cuando veía los montones de cadáveres de los campos de exterminio en las películas documentales, se sentía paralizado, no sentía nada; con el destino individual de la familia televisiva Weiß, por el contrario, era capaz de identificarse, podía “participar emocionalmente” en el Holocausto.

Aquí aparecen dos cuestiones. De un lado, en la respuesta del joven israelí se expresa una necesidad psicológica de superar lo inabordable en el anónimo montón de cadáveres del campo de exterminio, en el sentido de que lo que es en sí incomprendible, al menos a través del “tomar parte” psíquico, como quien dice, se vuelva comprensible. El extrañamiento psíquico que se manifiesta en la frialdad emocional de la mediación realista del documental le parece al joven una reacción inadecuada –desea poder “tomar parte”. Por otro lado, se puede objetar que precisamente en ello reside el problema. Pues, ¿qué quiere decir participación emocional frente a la monstruosidad histórica? Mediante la descarga catártica de los sentimientos, ¿no se yerra la esencia de aquello que debería negarse al apaciguamiento psíquico y la evacuación emocional? ¿No hay que mantener una disonancia y una tensión receptivas permanentes en la rememoración del gran horror? ¿Y no sería aquí precisamente la parálisis emocional una reacción apropiada a la vista de las pilas de personas con la rigidez de la muerte? ¿No sería el extrañamiento la reacción más adecuada a la vista de un genocidio llevado a cabo de modo industrial? Ambos polos –la necesidad emocional y adecuación “objetiva”– afectan de nuevo al problema fundamental de la representación mediadora, pero van más allá de la cuestión general de la dificultad de representación, dado que en la reacción a lo representado no solo se ha sedimentado un problema epistemológico, sino también en cierto modo un problema moral. Si existe una relación de adecuación entre el Holocausto histórico y el recuerdo del Holocausto, la necesidad psíquica de vinculación emocional (que implícitamente instrumentaliza el horror) puede resultar ser la expresión de un narcisismo subjetivo.

Sin embargo, no menos problemática se presenta en este contexto la representación modélicamente individualizante de la Shoah como acontecimiento histórico general, incluso como quiebra civilizatoria. Pues precisamente cuando el destino individual se vuelve modélico, cuando pretende ser algo ejemplar, entonces se desprende de su carácter individual. Pero si se mantiene lo singular en su particularidad específica, entonces se pierde algo esencial –esto es, lo desindividualizante, la anonimización de todo lo humano singular que se plasma en la cruda industrialización de la maquinaria asesina, la cosificación de la vida humana asesinada que culmina en la alienación absoluta, pero al mismo tiempo también la cosificación de la conciencia del verdugo, conectada con aquella del modo más estrecho. Pues en esto el Holocausto sigue siendo único (hasta el momento) en la historia de la humanidad, esto es, en la forma como el régimen de Hitler perfeccionó poco a poco el despliegue reglado de su dispositivo de exterminio, hasta que, a partir de un determinado punto, parecía funcionar “por sí mismo” –una maquinaria concienzudamente administrada y gestionada con indiferencia burocrática, en la que las víctimas (desde la perspectiva de los perpetradores) y los perpetradores (en una autoimagen ideológicamente adiestrada) eran degradadas a figurantes (Charaktermasken). Esto hay que entenderlo bien. En esta caracterización no se trata de consideraciones suprahistóricas, sino de la toma de conciencia de una estructura en la fase culminante del Holocausto, en la que se entrelazaban mutuamente el laconismo y el exceso, la obediencia ciega burocratizada y el delirio homicida ideologizado, pero también se desindividualizaba al hombre como sujeto de acción y se le desposeía de su autodeterminación autónoma.

En el mismo contexto se inserta la consideración siguiente. En una película documental sobre el Holocausto se puede ver una escena en la que un soldado alemán separa a una madre de su hijo pequeño. Ella se dirige hacia un lado y el hijo, que sigue con la vista a su madre, hacia el otro. De pronto, la madre se vuelve e intenta desesperadamente alcanzar a su hijo, pero el soldado la repele y separa violentamente a la mujer y al niño. Una escena desgarradora, que produce un nudo en la garganta y llena los ojos de lágrimas. ¿Por qué las imágenes siguientes del film, grabaciones terribles de montañas de cadáveres apilados, cuerpos humanos deformados, maltratados, adelgazados hasta convertirse en esqueletos, no producen una reacción emocional semejante, sino más bien un shock paralizante? La respuesta habría que buscarla en la diferencia entre el horror que conmociona y el que paraliza. El horror que conmociona, por muy espantoso que sea en sí mismo,

sigue ocurriendo como un fragmento de vida, como momento “dramático” en la existencia de una mujer y un niño, antes de que, convertidos en cadáveres, sean arrojados en aquellos montones de cuerpos muertos, desprovistos por la muerte masiva de toda individualidad y de todo signo distintivo de los seres vivientes. No es posible identificarse con un cadáver, sino solo con aquello que fue antes de convertirse en cadáver –con su vida humana singular. Pero mientras que el cadáver singular todavía permite la proyección hacia atrás, la identificación precisamente con aquello de lo que ya ha sido desprovisto –de su vida–, por el contrario, la muerte masiva, que impone la anonimización de lo privatísimo de un individuo –de su muerte– la hace imposible. La montaña de cadáveres, al sustraerse a toda base de identificación, produce un rígido sentimiento de parálisis: el espanto paralizante encierra en sí el extrañamiento extremo. El Holocausto abarcó todo esto: el drama de la madre, del hijo y del soldado alemán, así como también las montañas apiladas de cadáveres desfigurados. Sin embargo, en la medida en que el Holocausto alcanzó su auténtico punto culminante en la creación de unos dispositivos industriales de exterminación masiva y reflejó su carácter esencial en la anonimización administrativo-burocrática de la muerte, inevitablemente produce una enajenación de la reacción emocional y paraliza al individuo confrontado con un horror tan monumental. Esta es la razón de que el ímpetu emocional, tabla de salvación del individuo, solo pueda errar frente a la esencia del Holocausto.

Un pensamiento recurrente: ¿Qué ocurre cuando la afectación emocional ante la escena que tiene lugar entre la madre, el hijo y el soldado en la película documental no se diferencia de la afectación frente a escenas “semejantes” escenificadas en una película comercial? ¿Se ha aprendido por medio del cine comercial la afectación que brota frente a “esas escenas”? A pesar de la duda, existe una diferencia esencial que socava toda simple analogía isomorfa: el final de la escena en el cine comercial tendría que poder ser cambiado durante el desarrollo de su producción; el Happy End es una opción real en cualquier fase de su creación planificada con todo lujo de detalles. El final terrible del acontecimiento histórico real se conoce, por el contrario, desde el principio (o se presiente al menos con cierta certeza). Su tragedia no representa ninguna opción creadora, sino la consecuencia inevitable de lo peor. El estremecimiento que nos atrapa en esa escena procede de una cierta constelación psíquica que entrelaza la documentación: la breve manifestación del horror atávico en conexión con la conciencia de una violencia que se encuentra en la base de la impotencia histórica irreversible.

Así pues, la problemática de la representación del Holocausto afecta a varios planos, en parte aliados, en parte independientes unos de otros, a los que se une otro derivado de la lógica de la recepción. Pues si hasta ahora se han discutido la esencia de la barbarie histórica, la dificultad que se manifiesta en la síntesis de lo individual y lo universal y la problemática de la desfiguración que es inherente a la representación, el desplazamiento de estas reflexiones del ámbito del propio objeto (del Holocausto como acontecimiento histórico) al plano de su recepción permite que emerja un problema agravante adicional. Pues la recepción del Holocausto no estuvo caracterizada desde el principio por los genuinos intentos de concebir científica, filosófica y artísticamente la lógica de lo monstruoso, sino también en no poca medida por su apropiación instrumentalizadora<sup>6</sup> y su ideologización heterónoma<sup>7</sup>. A lo que me refiero es a las formas de apropiación condicionadas estructuralmente y, en menor medida, a las desfiguraciones toscas, producidas por la explotación consciente. La manifestación quizás más pregnante de una ideologización de este tipo se puede mostrar en una teleologización de la Shoah como ocurre en el mundo de las ideas políticas sionistas. En efecto, el nexo entre Israel y el Holocausto se considera algo tan evidente, que puede parecer casi estéril pretender cuestionar algo en él. No solo la fundación del Estado de Israel se debe –si no en exclusiva, si al menos en una medida sustancial– al ímpetu del Holocausto o, en su caso, al espanto provocado por el conocimiento de su monstruosidad inconcebible en “la opinión pública mundial”, sino que fue este Estado recién creado el que monopolizó por ese mismo motivo la memoria del Holocausto desde el principio. ¿Cómo podía ser de otra manera? –se preguntará. Las víctimas principales del Holocausto fueron judías. ¿Qué podría parecer más lógico que el hecho de que el Estado de los judíos se encargara de esa memoria? Si, además, precisamente con la creación del Estado de los judíos finalmente podía darse por “solucionado” positivamente el “problema” de la “cuestión judía” que culminó en el Holocausto, por decirlo de alguna manera, esto estableció un nexo causal que, en adelante, encadenaría paradigmáticamente el Holocausto a Israel, sobre todo a su ideología de Estado, el Sionismo. El modelo de representación en este contexto pretendidamente histórico, aunque, si nos atenemos a su esencia, ciertamente a-histórico, es bien conocido: la existencia exílica de los judíos, que comienza con el colapso del antiguo Reino de Israel

<sup>6</sup> Cf. Moshe ZUCKERMANN, “Die Instrumentalisierung der Vergangenheit”, en *Hallische Beiträge zur Zeitgeschichte*, 8, nº especial, (2000), págs. 13-18.

<sup>7</sup> Cf. Moshe ZUCKERMANN, *Zweierlei Holocaust. Der Holocaust in den politischen Kulturen Israels und Deutschlands*. Göttingen: Wallstein, 1998.

llegó en principio a su final con la fundación de la soberanía estatal en la actual época histórica, por lo cual la Shoah recibe el significado de ser el eslabón decisivo de la gran transición desde la catástrofe histórica a la resurrección secular (o, en su caso, a la “salvación” interpretada religiosamente).<sup>8</sup>

Los objetivos ideológicos del sionismo activista se asociaron bajo esta interpretación con la necesidad psicológica y socio-psicológica de los judíos israelíes de arrancarle a la catástrofe histórica un sentido (aunque fuera profano), incluso de confirmar gracias a esa atribución de sentido la capacidad de supervivencia y la perspectiva de futuro del sujeto colectivo. El hecho de que en todo esto las comprensibles necesidades de seguridad de los judíos de Israel se unieran a una creciente fetichización ideológica de la “seguridad”, junto con las consecuencias de enorme alcance para el conflicto en todo el Próximo Oriente, es solo un aspecto de esa evolución. Se puede considerar reseñable que incluso un hombre como Claude Lanzmann, que ha ofrecido con su monumental documentación fílmica “Shoah”, después de todo, una de las contribuciones más importantes para la confrontación con la memoria del Holocausto, haya elegido el tema “Zahal” (el acrónimo hebreo del nombre del ejército israelí) como segunda parte de su planificada trilogía. Es evidente que un troquelamiento ideológico tal de la recepción de la Shoah colorea de forma heterónoma dimensiones centrales del acontecimiento histórico real, como por ejemplo el factor agravante de la impotencia de las víctimas. La impotencia no es asumida desde la lógica inmanente a las relaciones históricas de violencia, sino colocada en el contexto de la posterior indignación (ideológica): así como muchos judíos israelíes de la llamada segunda generación en los años 50 y 60 se “negaban” a comprender cómo había sido posible que se hubieran dejado llevar como “ganado al matadero”, del mismo modo el Estado de Israel institucionalizó el día del memorial en el espíritu de esa indignación como “Día del recuerdo de la Shoah y del valor heroico”. El “valor heroico” tenía más que ver con los ideales educativos del Estado sionista de cara a la creación del “nuevo judío” que debía sustituir al diaspórico. Ese “nuevo judío” se caracterizaba por un equilibrio de alguna manera defendible en relación con la dimensión de la catástrofe y sus mecanismos de violencia reales, pero que concedía al valor heroico, aunque fuera solo de manera nominal, la misma importancia que a la realidad de la persecución y el exterminio. Resulta innecesario presentar en este marco los efectos que tuvo un tipo así de ideologi-

---

<sup>8</sup> Moshe ZUCKERMANN, “Israel und der Holocaust: Die Ideologisierung einer Wend”, en *Perspektiven*, 34/35 (Diciembre 1998), pág. 1.

zación del acontecimiento histórico sobre las cuestiones centrales y los modelos de representación narrativa.

Un menoscabo ideológico no menos grave de la recepción del Holocausto proviene de visiones y posiciones estructuralmente particularistas, que sacan a la luz una fragmentación inevitable de la memoria del Holocausto, incluidas las contradicciones aporéticas en su interpretación y representación. Se podría incorporar aquí como paradigmática la comprensión antinómica del Holocausto del sionismo secular y de la ortodoxia religiosa judía en el contexto del discurso israelí. El judaísmo ortodoxo (especialmente el ultraortodoxo) considera el proyecto sionista como una forma especialmente nociva de herejía colectiva judía: la fundación de un Estado judío, pretendida por el sionismo secular, fue concebida como una intervención y una anticipación por cuenta propia de la salvación mesiánica del pueblo judío querida por Dios, que ha de posibilitar el restablecimiento de antiguo Reino de Dios judío y, con ello, la reconstrucción del destruido templo de Dios. No es casualidad que hasta hoy los ultrareligiosos judíos consideren –junto a la pérdida general de la fe ortodoxa forzada por la Ilustración (Haskala) y la asimilación–, sobre todo, la arrogancia del sionismo político como causa del castigo divino del pueblo judío mediante el Holocausto. En otro plano de cosas, de vez en cuando se acusa a los mismos sionistas de haber considerado “necesario” al Holocausto para la creación del Estado de Israel, incluso de haber estado interesados “en cierta medida” en que se produjera.

Por otro lado, los sionistas también acusan todavía hoy a eminentes representantes de la histórica dirección rabínica ortodoxa de haber impedido una posible emigración masiva de los judíos hacia Palestina en los años treinta con la sentencia de “no eliminar los muros” (esto es, de no emigrar a Sion), con lo que habría sellado el destino de sus comunidades. El debate realizado bajo tales indicios alcanzó un significativo punto crítico, cuando hace algunos años una personalidad política relevante de la ortodoxia religiosa de Jerusalén se presentó con la exigencia de retirar las imágenes desnudas de mujeres judías empujadas a la muerte de las paredes del museo de Yad-Vashem, porque eran “impúdicas”.

En todo ello lo más reseñable es que dicha personalidad rechazara las reacciones indignadas de ciudadanos no religiosos con la indicación de que los judíos ortodoxos tienen “una narrativa diferente” del Holocausto a los Sionistas; incluso

que ya iba siendo hora de que recibieran su propio Yad Vaschend.<sup>9</sup> Lo que resulta completamente incompatible llamaba la atención: mientras que el sionismo (también) movilizaba el Holocausto como fundamentación ideológica de la necesidad de la creación del Estado judío, la ortodoxia religiosa judía interpreta el sionismo, incluida su aspiración ideológica de querer crear un Estado judío de modo secular y arrogante, como causa de la Shoah, y esta misma como castigo de Dios por esa aspiración.

La fragmentación del recuerdo de la Shoah discutida aquí no presenta en sí misma problema alguno. La conmemoración individual arraigada en el mundo de la vida o las formas particularizadas de la memoria histórica en cada comunidad se constituyen autónomamente y no pueden ser prescritas “desde arriba”. El problema se presenta solo en el contexto de una pretensión de establecer modos de recuerdo colectivamente vinculantes, como ocurre por ejemplo en el caso de la narrativa oficial del Estado sionista o cuando los modelos de interpretación se distancian de modo tan palmario como en el sionismo político y la ortodoxia religiosa judías. Para la investigación de la representación del Holocausto, esa heterogeneización de los discursos memoriales cada vez más evidente debería ofrecer el desafío más controvertido en los próximos años.

No vamos a considerar en el marco de esta contribución el complejo “Holocausto y arte”, solo brevemente mencionado, pero que merecería una atención incomparablemente mayor.<sup>10</sup> En lugar de eso, abordaremos brevemente para terminar el carácter de mosaico de todo aquello que es subsumido bajo el concepto “Holocausto”. Es evidente que la forma industrializada de exterminio de los judíos siempre tendrá y deberá tener la “prioridad” en la conciencia de las experiencias inefables de sufrimiento en la Shoah. Pues en ella se concentra, en efecto, aquello que se ha llamado -codificándolo- “quiebra de civilización”. Esa dimensión específica de la más monstruosa de todas las prácticas de persecución y represión conocidas hasta el día de hoy permanece incomprensible. Al mismo tiempo, la realidad del Holocausto abarca más dimensiones que esa, y no solo en el sentido de la prehistoria de aquello que posteriormente culminaría en lo peor, sino en relación con la

<sup>9</sup> Cf. Moshe ZUCKERMANN, “Die Parzellierung der Shoah-Erinnerung im heutigen Israel. Vom historischen Ereignis zum Gegenstand ideologischer Projektion”, en E. Lappin, B. Schneider (Hg.), *Die Lebendigkeit der Geschichte. (Dis-)Kontinuitäten in Diskursen über den Nationalsozialismus*. St. Ingbert: Röhrig 2001, págs. 47-62.

<sup>10</sup> Cf. Moshe ZUCKERMANN, *Gedenken und Kulturindustrie. Ein Essay zur neuen deutschen Normalität*. Berlin & Bodenheim: Philo 1999, págs. 93 ff.

simultaneidad con otras realidades de vida hechas desaparecer en el código general “Shoah”, realidades que discurrían en parte de modo paralelo, en parte de modo complementario y en parte como “contrapunto” respecto a la monstruosidad del exterminio.

No defendemos con esto una historia de la vida cotidiana en el nacionalsocialismo, que poseería un carácter extremadamente precario desde el punto de vista ideológico, y mucho menos de Auschwitz. Es preciso contemplar de manera siempre crítica la tendencia a la normalización que le es inherente, por más que no sea intencionadamente buscada. Pero si se quiere captar el mosaico del acontecimiento general que llamamos Holocausto, junto a su anatomía y sobre todo su genealogía en el mundo de vida, aunque sea rudimentariamente; si se quiere comprender la pregnancia de lo urgente en el contexto de lo no urgente; si, más allá de todo eso, no se quiere reproducir –simbólicamente– la anonimización del individuo en la maquinaria de la praxis de exterminio de Auschwitz a través de la anonimización de lo que carece de la pregnancia de la urgencia, entonces resulta indispensable ocuparse cuidadosa y pacientemente del contexto de aquello que de manera prominente reclama un primado.

*Traducción del alemán: José A. Zamora*