1/66

4/3700 - Sem. Saad Chedid - 66 copias

Mis padres, Ricardo y Susana, me legaron, quizá sin saberlo, la necesidad de develar estos nudos de mi subjetividad. No debieran permitir que los golpes, las muertes y las decepciones, les nublen aquellos sueños que supieron tener; no es tarde aún. Los sueños no los han abandonado, subsisten aún en un rincón de sus miradas.

Mi hermana, Liliana, me ha acompañado desde la niñez en estas lides, en Israel y en Buenos Aires, ella hoy en Alemania. Hoy, a miles de kilómetros, a veces logramos recomponer ese pensar en paralelo. Sus críticas (lúcidas, incisivas, impiadosas) a la primera versión de esta obra fueron fundamentales para su pulido y corrección.

A mis sobrinos, Tomás y Belén, por la continuidad de las largas y profundas charlas en los médanos de Valeria del Mar.

A mis hijos, Ezequiel y Tamara, quiero decirles que espero colaborar en la lucha para legarles un futuro que pueda desanudar el terror, permitirles seguir sonriendo como lo hacen hoy y si no, cuanto menos, hacerles saber que su futuro no es algo que me encuentre dispuesto a negociar.

Feierstein, D.: *El genocidio como práctica social*

INTRODUCCIÓN
DOS GENOCIDIOS Y UN INTENTO DE ARTICULACIÓN

El trabajo que aquí se presenta se propone dos objetivos simultáneos. En su intención estratégica, se busca comprender al aniquilamiento de colectivos humanos como un modo específico de destrucción y reorganización de relaciones sociales. Es decir, observar estos procesos de aniquilamiento no como una excepcionalidad en la historia contemporánea, sino como una tecnología de poder peculiar, con causas, efectos y consecuencias específicos, que pueden intentar ser rastreados y analizados.

En su intención histórica y narrativa, lo que se propone es la posibilidad de ilustrar esta afirmación a partir del análisis de dos procesos de aniquilamiento: el desarrollado por el nazismo entre 1933 y 1945, que tuvo a su vez varias modalidades, objetivos y momentos diferenciados, y el desarrollado en la República Argentina entre 1974 y 1983.

No sólo es presupuesto de este trabajo que ambos procesos pueden ser agrupados bajo el término "genocidio" –lo cual será profusa y ampliamente desarrollado en toda la obra– sino algo más: que analizar precisamente esta secuencia –que atravesaría, como punto intermedio, las luchas contrainsurgentes de las décadas de 1950 y 1960 en Indochina, Argelia y Vietnam– es un modo privilegiado para observar una de las peculiaridades del genocidio como práctica social: su capacidad para destruir y reorganizar relaciones sociales en aquellas sociedades en las que se implementa. Ello no implica, es necesario aclararlo, ignorar las enormes diferencias de escala, magnitud, impacto e incluso objetivos entre ambas experiencias históricas.

Sin embargo, la elección de estos dos ejemplos para estructurar la obra no es casual ni aleatoria, sino que constituye un "tramado discursivo" de una secuencia –de ningún modo la única posible, pero sí tan válida como muchas otras– para comprender esta característica de las prácticas sociales genocidas, un modo de observar y analizar el aniquilamiento de colectivos humanos que ha tenido escaso desarrollo en los trabajos académicos sobre las prácticas sociales genocidas en diversas experiencias históricas.

Es objetivo de esta introducción intentar explicitar y justificar la legitimidad de una mirada de este tipo, en sus dos búsquedas: la de observar el genocidio como un modo de destrucción y reorganización de relaciones sociales, y la de trazar una secuencia comparativa entre el genocidio nazi y el genocidio implementado antes y durante la última dictadura militar argentina, autobautizada precisamente como "Proceso de Reorganización Nacional".

Desde que Raphael Lemkin creara el término "genocidio" en 1944[1] y las Naciones Unidas lo consagraran como término jurídico en 1948,[2] los trabajos que pretendieron comprender el sentido de

[1] Lemkin venía trabajando sobre el tema desde bastante tiempo antes, impactado primero por el caso del genocidio armenio y luego por el ascenso del nazismo y el inicio de sus prácticas sociales genocidas, pero es su obra clásica: Raphael Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe*, Washington, Carnegie Endowment for International Peace, 1944, la que se toma como punto de referencia para la discusión acerca del "genocidio" como concepto.

[2] El genocidio es sancionado jurídicamente a partir de la aprobación de la *Convención para la Sanción y la Prevención del delito de Genocidio* por parte de las Naciones Unidas, en diciembre de 1948 y la posterior ratificación de la *Convención* por parte de la mayoría de los Estados. Previo a ello, los borradores de la resolución se discutieron durante más de dos años, en los cuales uno de los desacuerdos fundamentales se basaba en la inclusión o no de los "grupos políticos" entre aquellos protegidos por la *Convención*. Finalmente fueron excluidos, pese a estar en todos los borradores previos desde 1946, con el argumento de que ello permitiría aumentar significativamente el número de los Estados ratificantes. Esta cuestión –la discusión acerca del alcance de la *Convención* con respecto a los "grupos políticos"– tiene una importancia fundamental para nuestro análisis, y será abordada a fondo en el capítulo I del presente trabajo.

estas prácticas –que, en verdad, existían desde mucho tiempo antes– fueron atravesando distintos campos: el del derecho, la historia, la sociología, la psicología, la antropología, la ciencia política, las teorías de la comunicación, la filosofía, la teología, la ética, por nombrar tan sólo algunos.

La mayor parte de dichos abordajes se propusieron la comprensión de un hecho histórico que había conmocionado moral y políticamente a la humanidad occidental: el aniquilamiento de poblaciones producido por el nazismo, muy en particular el de los más de seis millones de judíos europeos.[3] Recién hacia la década de 1980, comenzaron a surgir obras comparativas, que se proponían trazar esquemas de comprensión que articularan al nazismo con hechos anteriores o posteriores y que, a partir de esta articulación o contraste, brindaran explicaciones sobre el sentido o sinsentido –racionalidad o irracionalidad– de las prácticas sociales genocidas en la modernidad.

Algunas de estas producciones observaron los procesos sociales genocidas como una irrupción del salvajismo en el desarrollo del ascenso civilizatorio –Goldhagen, por ejemplo, con su concepción de la "germanidad" del genocidio nazi–. Otros, por el contrario, verificaron en estas prácticas las consecuencias del propio desarrollo de la modernidad –los primeros análisis de Theodor Adorno, entre otros pocos autores preocupados por la cuestión durante la guerra y en la inmediata posguerra; incluso las tempranas intuiciones de Walter Benjamin ante un nazismo que avanzaba día a día–, mientras que autores como Zygmunt Bauman vieron en el genocidio una posibilidad moderna, que se encontraba en latencia en toda sociedad "civilizada".

[3] Cabe aclarar, sin embargo, que la profusión de trabajos sobre el nazismo recién puede registrarse a partir de las décadas de 1960 y 1970 y, con mucha mayor amplitud, desde comienzos de la de 1980, en una progresión casi geométrica. Previo a ello, podemos rastrear veinte años donde fueron realmente muy pocas las obras de la filosofía o del conjunto de las ciencias sociales que se propusieron integrar la experiencia genocida del nazismo como elemento fundamental de la historia europea –o, incluso, universal– contemporánea.

De un modo u otro, estos diversos pensadores –y, de allí en más, quienes los sucedieron– se han propuesto algún tipo de inclusión de los procesos sociales genocidas en el contexto de una "narración histórica". Hayden White ha sugerido que las ciencias sociales –al igual que la literatura– se ven obligadas a utilizar recursos narrativos calificados como una "poética de la historia", y que conforman modos de tramar (romántico, trágico, cómico, satírico), de argumentar (formista, mecanicista, organicista, contextualista) y de implicación ideológica (anarquista, radical, conservador, liberal).[4] Estos tres modos de analizar las narraciones –el tramado discursivo, el argumentativo, la implicación ideológica– se encuentran articulados e influenciados mutuamente.

Es precisamente parte del tramado discursivo de esta obra, y objetivo central de la misma, articular dos modalidades de prácticas sociales genocidas cuyo recorrido no ha sido explicitado con anterioridad.

Una de las perspectivas centrales de este trabajo es, por lo tanto, explorar y explicitar la viabilidad de este recorrido, de esta articulación de eventos, sugiriendo que algo más que su articulación subjetiva en el autor –judío y argentino– es lo que legitima y puede volver interesante o relevante un trabajo de estas características.

Por otra parte, la elección de esta articulación de eventos no es ni evidente ni ingenua, sino absolutamente intencional. Intentaré ilustrar brevemente algunos discursos narrativos que se estructuran sobre otros ejes –sobre otras articulaciones de eventos históricos– para sugerir que el presente trabajo, tan políticamente intencionado y subjetivo como los otros, puede resultar sin embargo legítimo; sin por ello querer postularse como la única lectura posible ni la más relevante, sino apenas como una más: una trama narrativa y argumentativa distinta para abordar el análisis de las prácticas sociales genocidas durante la segunda mitad del siglo XX.

[4] Para la obra de White, véase en particular Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

De las interpretaciones comparativas de los procesos genocidas que serán desarrolladas a lo largo de esta obra, la gran mayoría de las que han sido publicadas en el campo de los estudios sobre genocidio, seleccionaremos apenas tres en esta introducción para ilustrar sus consecuencias discursivas, como modo de observar que toda elección de los ejemplos históricos a comparar conlleva decisiones a nivel de lo que White calificara como "implicaciones ideológicas" de las tramas discursivas.

La primera perspectiva comparativa de análisis que elegimos para este ejercicio es la del teórico armenio Vahakn Dadrian. Este autor, uno de los decanos de los estudios sobre genocidio, ha estructurado históricamente su trabajo sobre la posibilidad y necesidad de comparar los genocidios sufridos por los pueblos armenio y judío.

Su objetivo era tanto académico como político, aún cuando Dadrian no lo explicitara. Se trataba de demostrar que el genocidio sufrido por el pueblo armenio –y negado durante casi un siglo por las diversas autoridades del Estado turco, que continúan negándolo hasta la actualidad– constituía un evento social de una magnitud, gravedad y consecuencias equiparables al genocidio sufrido por el pueblo judío bajo el nazismo.

Los estudios de Dadrian, sin embargo, no buscaban tan sólo una fundamentación política sino que de sus trabajos comparativos surgió la posibilidad de establecer líneas de convergencia y divergencia entre ambas experiencias, como la historia de persecución de ambos pueblos, su estatus de minoría, su vulnerabilidad en los territorios en los que vivían, la "estructura de oportunidad" de su aniquilamiento, los roles decisivos jugados por los partidos políticos en cada caso –el partido nacionalsocialista alemán, el partido Ittihad de los "jóvenes turcos"–, entre otros elementos.

Cuando Dadrian, junto a un creciente número de académicos y políticos que asumieron dicho desafío, pudo sentir que el genocidio armenio había construido la legitimidad suficiente como para inte-

grar la serie de eventos hegemónicos tratados por el *mainstream* académico de los *genocide studies*, se permitió incorporar otro caso a su análisis comparativo, y trabajó las variables construidas para los casos armenio y judío en su aplicación al genocidio desarrollado en Ruanda, en 1994.[5]

En este último, uno de los más extensos análisis comparativos realizados por el autor, Dadrian traza un hilo que atraviesa tres procesos genocidas que tienen en común el "carácter étnico" en la selección de sus víctimas; aun cuando esta etnicidad, por su reciente conformación, sea bastante discutible en el caso ruandés.[6] Es decir, incluso cuando no aparezca explícitamente planteado, elegir los casos armenio, judío y ruandés para analizar las prácticas sociales genocidas durante el siglo XX remite a una decisión tanto argumentativa como ideológica de priorizar los elementos étnico religiosos en la configuración de alteridad de las víctimas por sobre, por ejemplo, los elementos nacionales o políticos.

De aquí la utilidad del aporte de Hayden White para poder leer, más allá de la intencionalidad de un autor, la operatoria que se expresa en la constitución de su tramado discursivo. Consciente o no

[5] Para la obra en español de Dadrian sobre el genocidio armenio, véase Vahakn Dadrian, "Los factores comunes en dos genocidios descomunales. Una reseña de los casos armenio y judío", en *Índice. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 21, Buenos Aires, 2001; y "Las interrelaciones históricas y legales entre el genocidio armenio y el Holocausto judío: de la impunidad a la justicia retributiva", en *Índice. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 22, 2004, síntesis de una amplísima obra en inglés sobre la temática, publicada entre 1975 y la actualidad. Para la inclusión de Ruanda en el análisis, véase Vahakn Dadrian, "Configuración de los genocidios del siglo XX. El caso armenio, judío y ruandés", en Daniel Feierstein (comp.), *Genocidio. La administración de la muerte en la modernidad*, Buenos Aires, Eduntref, 2005.

[6] Como señaló el propio tribunal que juzgó los crímenes en Ruanda, las diferencias entre hutus y tutsis fueron establecidas por el colonialismo belga en el siglo XX, sobre grupos que tenían la misma lengua, cultura y religión, con lo cual la adjudicación de un carácter étnico se hacía compleja, hecho que llega a admitir el propio Dadrian en sus trabajos y que fuera muy bien tratado, entre otros, por Eric Markusen y Alison Des Forges.

de dichas consecuencias, la elección de Dadrian de los casos de comparación comportaba una mirada acerca de la intencionalidad hegemónica de los procesos genocidas –étnica, aquí–, que implícitamente circula como factor de homologación de las tres experiencias, más allá de que no sea en el análisis explícito de Dadrian el único elemento, ni siquiera el más determinante.

El segundo caso ilustrativo es el de Ben Kiernan, director del Programa de Estudios sobre Genocidio de Yale University, quien se ha destacado por su documentada obra sobre el genocidio desarrollado en Camboya en la década de 1970. Al igual que Dadrian, Kiernan llega al desarrollo de sus trabajos comparativos con posterioridad a sus años de labor histórica sobre el genocidio camboyano. En su visión, se propone incluir dicho caso, sobre el que es uno de los mayores especialistas, en una secuencia histórica de las prácticas sociales genocidas, en la que tampoco podía faltar la experiencia emblemática del siglo XX: el nazismo.[7]

El problema que aparecía a Kiernan, a diferencia de Dadrian, es que el genocidio camboyano constituía, eminentemente, un hecho desarrollado por razones políticas y en el contexto de un Estado que se autodenominaba como "socialista", y que la *Convención para la Prevención y la Sanción del delito de Genocidio*, aprobada por las Naciones Unidas en 1948, había excluido expresamente de su definición aquellos genocidios cometidos contra grupos políticos, como parecía ser el caso que Kiernan pretendía comparar.

Por lo tanto, la secuencia de Kiernan se inicia con los mismos casos que la de Dadrian –armenio y judío–, pero, en lugar de ligarlos con la experiencia de Ruanda, se propone una articulación más am-

[7] Para la más lograda obra de Kiernan sobre Camboya, véase Ben Kiernan, *The Pol Pot Regime. Race, Power and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-1979*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1996. Para su análisis comparativo, véase Ben Kiernan, "Twentieth Century Genocides: Underlying Ideological Themes from Armenia to East Timor", en Robert Gelatelly y Ben Kiernan (eds.), *The Specter of Genocide. Mass Murder in Historical Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

plia con los aniquilamientos en Camboya, Indonesia y Timor Oriental; tres hechos sociales donde el carácter político ideológico del genocidio es evidente: en Camboya por parte de un gobierno que se define como socialista; en Indonesia, de una represión estatal anticomunista; en Timor Oriental como una disputa por la autodeterminación nacional y con rasgos neocolonialistas.

Si para Dadrian el eje fundamental de selección es el carácter étnico de las víctimas, para Kiernan, la perspectiva dominante se basa en el papel jugado por la ideología.

Los diversos genocidios se articulan, en la visión de Kiernan, a partir de la posibilidad de estudiar sistemáticamente los marcos ideológicos que, atravesados por una lógica que el autor ancla y unifica en el papel del racismo como configurador, estructuran una imagen de "enemigo". Este racismo –comprendido como un paradigma ideológico– puede transitar desde características étnicas hasta religiosas o políticas. En definitiva, es la utilización de la ideología racista la que da sentido a los procesos de estigmatización y posterior aniquilamiento, más allá de cómo encarne dicha ideología en cada caso específico; del modo en que delimite conceptualmente a su "enemigo" y en que circunstancialmente construya las categorías para su "identificación". A su vez, la "expansión territorial" de los Estados genocidas juega un rol fundamental en el modelo explicativo de Kiernan, así como las diversas modalidades de "idealización" de la población campesina –supuestamente "menos civilizada" y, por ello, menos expuesta a los "males urbanos", tanto materiales como morales– en cada una de las configuraciones ideológicas analizadas.

Los diferentes "modos de tramar" de los trabajos de Dadrian y Kiernan quedan entonces expuestos. Si bien ambos inician su desarrollo con los mismos casos históricos –el genocidio sufrido por los pueblos armenio y judío–, la articulación que hace Dadrian con Ruanda tiende a priorizar en su argumentación el elemento étnico presente en dichos hechos; en tanto que la necesidad de Kiernan por articularlos con Camboya e Indonesia lleva a priorizar el elemento ideológico de explicación, que también se encuentra presente en los dos primeros, con una fuerza no menor a la carga étnica asignada a los grupos victimizados.

Aunque aparecen planteadas como una cuestión de énfasis, las elecciones no son ingenuas y las consecuencias de cada modelo comparativo a la hora de establecer los elementos causales explicativos de las prácticas sociales genocidas son diversas, cuando no directamente contrapuestas.

El tercer ejemplo que me parece oportuno plantear aquí, por su contraste, es el de Enzo Traverso, un interesante y heterodoxo marxista italiano, quien propone una secuencia histórica que no presenta al genocidio desarrollado por el nazismo como su inicio sino como su punto de llegada.

En una de sus obras más logradas, Traverso se propone construir la "genealogía europea" de la violencia encarnada por el nazismo, rastreando las modalidades genocidas del colonialismo; en particular, del colonialismo europeo de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Así, su trabajo recorre el aniquilamiento de los hereros llevado a cabo por Alemania en el continente africano apenas iniciado el siglo XX y la conquista italiana de Abisinia y el exterminio de su población realizado por el régimen fascista de Mussolini, en donde ya Henry Huttenbach había rastreado los antecedentes de la utilización del gas como vehículo de muerte en la experiencia del nazismo.[8]

A su vez, en otros trabajos, Traverso se ha encargado de plantear los desajustes de las interpretaciones que pretenden establecer hilos de continuidad entre las experiencias del nazismo y del stalinismo, bajo la figura del totalitarismo. Esta última idea tendría, sin embargo, como contendiente principal la perspectiva de Ernst Nolte, que

[8] Para su obra sobre el tema, véase Enzo Traversa, *La violencia nazi. Una genealogía europea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002. Para el trabajo de Huttenbach, véase su versión en español en Henry Huttenbach, "Los eslabones fatales en la cadena del genocidio. De Armenia (1915) a la Solución Final (1942)", en Daniel Feierstein (comp.), *op. cit.*

ve el nazismo como una respuesta "europea" ante el "terror bolchevique", proveniente de Asia.[9]

En la visión de Traverso, los conceptos de "guerra total" y de "conquista" sirven para establecer las relaciones genealógicas entre las experiencias de aniquilamiento del colonialismo y las del nazismo, desnudando que el fenómeno que conmociona a la moral pública europea a mediados del siglo XX venía desarrollándose, sin tanta reserva moral, frente a las poblaciones coloniales cuanto menos desde hacía medio siglo.

Podríamos analizar otros casos de trabajos comparativos, pero creo que estos tres son suficientes para ilustrar diversos modos de "tramar" los discursos sobre las prácticas sociales genocidas, a partir de la elección de los hechos históricos que serían sometidos al análisis.[10]

¿Cuál sería el sentido, entonces, de una articulación que, partiendo de la experiencia del nazismo, pretendiera tender lazos con

[9] Véase Enzo Traverso, El *totalitarismo. Historia de un debate*, Buenos Aires, Eudeba, 2001, y específicamente sobre los estudios comparativos, "El totalitarismo. Usos y abusos de un concepto", en Daniel Feierstein (comp.), *op. cit.*

[10] Entre los casos que, por razones de su dudosa legitimidad teórico política, hemos dejado afuera se encuentran los de Ernst Nolte y Andreas Hillgruber. Nolte se propone comprender al nazismo como "reacción europea" al "terror bolchevique". Su análisis propone una comparación entre las modalidades represivas del nazismo y del stalinismo como modo de establecer conexiones causales entre ambos hechos y de minimizar el papel de las clases dominantes alemanas –y europeas– en la implementación de una práctica social genocida. El genocidio nazi –en la visión de Nolte– no habría sido más que un "intento defensivo" de la Europa civilizada, conmocionada por el ataque "bárbaro" de la revolución "eslava" rusa, la cual aparece como la "explicación causal" de la "guerra total" europea. Andreas Hillgruber conmocionó a los académicos alemanes y europeos con un trabajo que analizaba el "fin" de la judería europea y la "tragedia" de la caída del frente oriental alemán en manos del Ejército Rojo, a fines de la Segunda Guerra Mundial. White ha trabajado con sumo cuidado y agudeza los modos en que Hillgruber llevaba al límite las posibilidades de "tramado discursivo", al asignar el término de "tragedia" a la sufrida por los alemanes y dejar el abstracto, impersonal e inocuo vocablo de "fin" para lo sufrido por los judíos europeos. En definitiva, White sostiene, contra quienes estaban dispuestos a prohibir la obra de Hillgruber, que todos son modos de tramar un discurso histórico. La pregunta

lo que Barbara Harff ha dado en llamar los "genocidios poscoloniales"[11] de la segunda mitad del siglo XX, para recalar en las prácticas de aniquilamiento desarrolladas bajo la *Doctrina de Seguridad Nacional* en América Latina y, en particular, en la experiencia argentina entre 1974 y 1983?

Si los trabajos de Dadrian, Kiernan y Traverso han anclado, respectivamente, en las raíces étnicas, ideológicas y colonialistas con las que puede leerse el racismo nazi y sus articulaciones con otros eventos genocidas en función de dichas características, las experiencias de las "guerras de contrainsurgencia" de las décadas de 1950 y 1960 pero, en mucho mayor grado, la aplicación de la *Doctrina de Seguridad Nacional* en América Latina pueden permitir iluminar las peculiaridades políticas del nazismo en la construcción de su víctí-

legítima sería aquella que pudiera dar cuenta de las implicaciones ideológicas de cada uno de estos tramados. De Ernst Nolte, véase "¿Between Myth and Revisionism? The Third Reich in the Perspective of the 1980s", en H. W. Koch (ed.), *Aspects of the Third Reich*, Londres, Macmillan, 1985; una síntesis de su obra: Ernst Nolte, *La guerra civil europea, 1917-1945*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994. Para Hillgruber, véase Perry Anderson, "On employment: two kinds of ruin", en Saul Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, Massachusetts y Londres, Harvard University Press, 1992; para la interpretación de Hayden White, véase su "Historical Emplotment and the Problem of Truth", en Saul Friedlander (ed.), *op. cit.* Una perspectiva más legítima pero de una clara filiación conservadora podría rastrearse en la obra de Eric Weitz, quien intenta una articulación entre el nazismo, el stalinismo y el genocidio en Camboya, sugiriendo que es la dinámica "revolucionaria" –que observa en las tres experiencias históricas– el elemento explicativo central de las prácticas sociales genocidas. Como se ve con mucha claridad en un acercamiento de este tipo, las implicaciones ideológicas de cada tramado pueden ser más o menos evidentes, más o menos explícitas, pero no pueden ser eliminadas del análisis de los trabajos comparativos, desde la propia elección de los hechos históricos "a comparar". Para el trabajo de Weitz, véase Eric D. Weitz, "The Modernity of Genocides. War, Race and Revolution in the Twentieth Century", en Robert Gelatelly y Ben Kiernan, *op. cit.*

[11] Barbara Harff, "The Etiology of Genocides", en Isidor Walliman y Michael Dobkowski (eds.), *Genocide and the Modern Age. Etiology and Case Studies of Mass Death*, Nueva York, Syracuse University Press, 2000.

ma prototípica: la figura del "judeo bolchevique" y, mucho más aún, en su conformación de un nuevo diagrama de poder,[12] en el cual el aniquilamiento de determinadas poblaciones y la experiencia concentracionaria juegan un papel fundamental.

Los trabajos que centraron su análisis en la etnicidad del racismo nazi han tendido a oscurecer o no han llegado a explicar la figura del "judeo bolchevique", a la vez que los pocos análisis que intentaron rescatarla tendieron a subordinar el carácter étnico y racista a la lucha política anticomunista.[13] Sin embargo, la figura del "judeo bolchevique" fue una peculiar articulación conceptual en la cual lo político y lo étnico cultural se fundían en una imagen unitaria, que representaba una encarnación específica del enemigo de Occidente, una "occidentalidad" a defender que reaparecería, mucho más explícitamente, como fundamentación esencial del genocidio argentino, con el agregado de la "cristiandad", en la figura de la "occidentalidad cristiana".

Por otra parte, ni los trabajos que privilegian una mirada étnica ni los que priorizan un análisis ideológico del nazismo han explicado suficientemente el apoyo que el movimiento liderado por Hitler obtuvo de los sectores dominantes alemanes –e incluso europeos hasta el inicio de la guerra o durante su transcurso– y, mucho menos, el modo en que la sociedad alemana fue total y absolutamente "reorganizada" por el poder nazi; particularmente durante el período 1933-1938 y, nuevamente, durante la caída del nazismo entre 1944 y 1945. Del mismo modo, la experiencia de los campos de exterminio del período 1942-1945 –cuyas principales víctimas fueron las colectividades judía y gitana– tendió a imponerse por sobre el análisis de la experiencia de los campos de concentración, abiertos en 1933 y que funcionaron hasta el final de la experiencia nazi, atravesando el conjunto de la vida cotidiana de la Europa ocupada durante la guerra –y cuya pluralidad de víctimas no fue aún suficientemente analizada–, como condición necesaria para la implementación del exterminio posterior y como modalidad de "reorganización" de la sociedad alemana y, a partir de la expansión del Reich y de la "campaña hacia el Este", de la propia Europa Central.[14]

Por lo tanto, el objetivo de plantear una articulación entre las políticas desarrolladas por el nazismo y las que guiaron el desarrollo

[12] Los conceptos de diagrama de poder, tecnología de poder y dispositivos de poder son utilizados a partir de su formulación por Michel Foucault. Un trabajo sobre dichos conceptos se realiza exhaustivamente en el capítulo III de la presente obra.

[13] Para el sugerente trabajo de Mayer, que puede terminar cayendo en esta dirección, véase Arno Mayer, *Why did the Heavens not Darken? The "Final Solution" in History*, Nueva York, Pantheon Books, 1990. Su trabajo levantó enormes críticas por su disposición a iluminar –quizá de un modo algo esquemático– el papel del anticomunismo como elemento fundamental de comprensión tanto del nazismo como de las prácticas sociales genocidas implementadas por éste. La discusión al respecto será abordada en este trabajo, en particular en el capítulo V. Para una crítica de Mayer, véase Christopher Browning, "The Holocaust as By-product? A critique of Arno Mayer", en Christopher Browning, *The Path to Genocide. Essays on Launching the Final Solution*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1998.

[14] Por campos de exterminio entendemos a las seis localizaciones destinadas a la producción industrial de la muerte –Auschwitz, Treblinka, Belzec, Sobibor, Chelmno y Majdanek–, ubicadas en territorios ocupados de Polonia y que funcionaron entre 1942 y 1945. Por campo de concentración entendemos a la estructura clandestina de reunión, tortura y aniquilamiento de detenidos, cuya primera localización fue en Dachau, en las cercanías de la ciudad de Münich, el 22 de marzo de 1933. Se calcula que hubo entre 2.000 y 5.000 espacios concentracionarios en el territorio ocupado por el Reich (incluyendo en este número campos de concentración, de exterminio, de trabajo, campos subsidiarios, cárceles, guetos, entre otros modos de encierro), lo cual habla verdaderamente de una "reticulación concentracionaria" del espacio por parte del nazismo; un hecho que no puede ser explicado solamente desde el análisis de la experiencia de los campos de exterminio. Para el relevamiento de los espacios concentracionarios del nazismo y un intento de clasificación de los mismos, véase Aharon Weiss, "Categorías de campos, su carácter y papel en la ejecución de la Solución Final de la cuestión judía", aparecido en David Bankier (ed.), *El Holocausto: perpetradores, víctimas, testigos*, Jerusalén, Magnes-Yad Vashem, 1986. Para algunas sugerencias de análisis sobre los modos de "reorganización" de la sociedad alemana, véase Robert Gelatelly, *No sólo Hitler. La Alemania nazi entre la coerción y el consenso*, Barcelona, Crítica, 2002; y *The Gestapo and German Society: Enforcing Racial Policy, 1933-1945*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

del "Proceso de Reorganización Nacional" argentino es "tramar" una secuencia que permita, a la vez, dar cuenta de elementos relevantes y, sin embargo, poco trabajados en ambos procesos genocidas: los modos en que el aniquilamiento puede funcionar como una modalidad específica de destrucción y reorganización de relaciones sociales. La posibilidad de pensar al genocidio como una específica *tecnología de poder*, ya no sólo como una "posibilidad" o "latencia" de la modernidad.

Entendemos este concepto de "tecnología de poder" como una forma peculiar de estructurar –sea a través de la creación, destrucción o reorganización– relaciones sociales en una sociedad determinada, los modos en que los grupos se vinculan entre sí y consigo mismos, y aquellos a través de los cuales construyen su propia identidad, la identidad de sus semejantes y la alteridad de sus "otros". Ello no implica plantear ni que el genocidio es sólo un modo de reorganización de relaciones sociales ni que ésta sólo opere a través de prácticas sociales genocidas. Pero sí que existe una articulación entre ambos procesos que, aunque no evidente ni necesaria, ha sido posible y reiterada en la segunda mitad del siglo XX.

Para ello, este trabajo se propone ir deconstruyendo los obstáculos a una tarea de estas características y, simultáneamente, avanzando en la posibilidad de interpretar el aniquilamiento de determinados colectivos sociales como una tecnología de poder, una "práctica social".

El capítulo I intenta fundamentar jurídica, histórica, sociológica y filosóficamente la utilización y adecuación del concepto de genocidio para los hechos ocurridos en la República Argentina entre 1974 y 1983, así como explicitar el uso de la categoría "práctica social genocida", en tanto modo de comprensión de una tecnología de poder.

El capítulo II plantea una nueva tipología de las prácticas sociales genocidas que permite distinguir su peculiaridad reorganizadora en determinadas experiencias históricas, en una línea de continuidad, cuya primera aparición histórica es ubicada en el caso del nazismo, pero cuyo desarrollo más complejo en cuanto a los efectos simbólicos y materiales en la clausura de relaciones sociales puede observarse en la experiencia argentina.

El capítulo III se pregunta acerca de la funcionalidad de las prácticas sociales genocidas como tecnologías de poder y su vinculación a las contradicciones no resueltas de la modernidad, el modo en que la práctica social genocida cobra tanto su sentido como sus condiciones de posibilidad y emergencia.

Los capítulos IV a VIII se proponen fundamentar históricamente el análisis de ambas experiencias, así como elaborar una mirada crítica de los modos en que diversas disciplinas han intentado analizar estas dos prácticas sociales genocidas y la posibilidad de utilizar esos trabajos previos como antecedentes o puntos de anclaje para la comprensión del genocidio en tanto tecnología de poder.

El capítulo IX busca sugerir algunas especificidades en relación con el dispositivo fundamental de la tecnología de poder genocida –el campo de concentración–. Para su desarrollo se vale de los testimonios de sobrevivientes de ambas experiencias genocidas bajo análisis, con la convicción de que la lógica concentracionaria no se dirige tan sólo a la población internada en los campos, sino al conjunto social.

El capítulo X, a modo de conclusión, pretende abrir preguntas en relación con la posible continuidad de las prácticas sociales genocidas, con su capacidad de articulación con el desarrollo del capitalismo y con los modos de construcción de una subjetividad que confronte y resista estas tendencias.

Al igual que en los casos de Dadrian, Kiernan o Traverso, el lugar y momento en que se escribe este trabajo no es accidental, como tampoco sus objetivos. Los autores citados escriben desde el "centro" político y cultural del planeta –Europa o los Estados Unidos– en tanto que el presente ensayo se inscribe en lo que Raúl Eugenio Zaffaroni ha dado en llamar el "margen latinoamericano".[15] Mi carácter de heredero de una familia judía que abandonó

[15] Eugenio Raúl Zaffaroni, *Criminología. Aproximación desde un margen*, Bogotá, Temis, 1998.

Polonia antes de la llegada de los nazis, mi infancia en una Argentina atravesada por automóviles Ford Falcon verdes que conducían a las puertas de los campos de concentración no pueden ser obviados en el análisis de esta obra sino que los impregna con sus huellas, que uno puede volver más o menos visibles. Resulta difícil hablar del genocidio nazi en la Argentina sin remitir –del modo que fuera– a nuestra propia y reciente experiencia histórica.

Sin embargo, el desafío era precisamente que la densidad conceptual del trabajo pudiera decir algo más que la mera articulación subjetiva de dos eventos en un contexto histórico determinado. El objetivo de plantear a las prácticas sociales genocidas como una tecnología de poder y al aniquilamiento como un modo de destrucción y reorganización de relaciones sociales en las sociedades contemporáneas constituye un intento por dar cuenta de dicho desafío.

A los lectores quedará evaluar si el tramado discursivo de esta obra ha logrado legitimar la intuición que articula estas interpretaciones.

PRIMERA PARTE

ALGUNAS CUESTIONES TEÓRICAS

I. ACERCA DE LAS DISCUSIONES, DEFINICIONES Y LÍMITES DEL CONCEPTO DE GENOCIDIO

Lo que soy no es importante,
ni que viva ni que muera...
Es lo mismo para mí,
es lo mismo para ti.
Lo importante es lo que hacemos.
Es eso lo que he aprendido.
Nada importa lo que somos,
pero lo que hacemos sí.

JAMES FENTON, *Children in Exile*[1]

El aniquilamiento de masas de población es un fenómeno de larga data. Numerosas crónicas de la antigüedad dan cuenta del arrasamiento de poblaciones producto de conquistas militares, tanto desde los primeros tiempos en que se registra relevamiento histórico, como en afirmaciones míticas previas, incluso en el texto bíblico.

Ejemplos históricos ya pueden encontrarse desde épocas remotas, en las crónicas sobre el arrasamiento de Troya por los griegos, en los aniquilamientos llevados a cabo por las campañas asirias o en la destrucción total de Cartago por los romanos. Y la lógica del aniquilamiento tuvo un momento fundamental en los exterminios retribu-

[1] Cita con la que se inicia el *Informe revisado y actualizado sobre la cuestión de la prevención y sanción del crimen de genocidio*, preparado por el relator especial Benjamin Whitaker y presentado ante la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, Comisión de Derechos Humanos, Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, Informe E/CN. 4/Sub. 2/1985/6 del 2 de julio de 1985.

tivos planteados en las incursiones militares de los mongoles bajo Genghis Khan.

El concepto de genocidio, sin embargo, es un término moderno, surgido de la discusión teórica a comienzos del siglo XX con motivo del aniquilamiento de la población armenia llevada a cabo por el Estado Ittihadista turco, y creado y difundido en el derecho internacional con motivo de la conmoción producida por los asesinatos ejecutados por el nazismo: el aniquilamiento sistemático de las poblaciones judías y gitanas de Europa y los movimientos políticos contestatarios alemanes, así como las matanzas parciales de otros grupos de población. Entre ellos, las personas con necesidades especiales, aquellas con identidades sexuales no hegemónicas, grupos eslavos como polacos y rusos, religiosos como los Testigos de Jehová, entre otros colectivos humanos.

La primera pregunta que surge a este respecto es si el genocidio constituye una práctica antigua con un término nuevo o si, por el contrario, es una práctica moderna que difiere de los procesos de aniquilamiento previos.

Si bien existe cierto acuerdo, tanto a nivel del derecho como de la historia, la sociología o la filosofía, en que las prácticas genocidas introducen una novedad en el *continuum* histórico de los aniquilamientos de masas de población, esa conformidad culmina cuando se trata de establecer en qué consistiría dicha novedad, cuando se trata de definir las características de dicha peculiaridad, cuando se intenta establecer su momento de aparición y su genealogía.

El objetivo de este capítulo es interrogar dichas discusiones desde el plano del derecho, desde una mirada histórico sociológica, e intentar un análisis de algunos conceptos filosóficos que ingresan a la discusión histórica sobre la peculiaridad de determinados hechos de aniquilamiento para definirlos dentro del concepto de genocidio.

La cuestión etimológica: de la discusión sobre un prefijo al concepto de práctica social

Hay consenso entre los historiadores acerca de que el término "genocidio" surge como un neologismo creado por el jurista Raphael Lemkin.[2] Dicho neologismo se estructura con el sufijo latino *cidio* (aniquilamiento) y el prefijo griego *genos*, que ha dado mucho más lugar a discusión con respecto a su origen etimológico y a su traducción, ya sea que remita a un origen tribal común, a la comunión de características genéticas (raciales) o al simple hecho de los rasgos comunes que comparte un grupo. Estos dos últimos significados se hallan presentes en el término griego *genos* y en su heredero latino *gens*, ligado a los clanes familiares.

Matthias Bjornlund, Eric Markusen y Matthias Mennecke definen al genocidio como un concepto "esencialmente problemático",[3] al rastrear los desacuerdos producidos en el interior de la propia *Convención para la Prevención y la Sanción del delito de Genocidio*, las permanentes discusiones entre los historiadores y sociólogos y la complejidad de las discusiones desarrolladas por los tribunales penales internacionales que juzgan los hechos de Ruanda y la ex Yugoslavia. En esta *definición problemática*, los autores establecen una esencia común del conjunto definicional –"el aniquilamiento sistemático de un grupo de población como tal"– y tres puntos centrales de divergencia: la cuestión de la "intencionalidad" del genocidio, el carácter de los grupos incluidos en la definición y el grado total o parcial del aniquilamiento como elemento excluyente de la definición.

[2] Para la definición de Raphael Lemkin, véase Raphael Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe*, Washington DC, Carnegie Endowment for International Peace, 1944.

[3] Matthias Bjornlund, Eric Markusen y Martin Mennecke, "¿Qué es el genocidio? En la búsqueda de un denominador común entre definiciones jurídicas y definiciones no jurídicas", en Daniel Feierstein (ed.), *El genocidio: problemas teóricos y metodológicos*, Buenos Aires, Eduntref, 2005. Trabajo presentado originalmente en inglés al Primer Encuentro Internacional "Análisis de las Prácticas Sociales Genocidas", Facultad de Derecho, UBA, 11 al 15 de noviembre de 2003.

12/66

En los parágrafos siguientes –tanto en el que refiere a las discusiones jurídicas como en el que se ocupa de las discusiones histórico sociológicas– se propone el análisis crítico de los puntos de divergencia, en particular el que hace referencia al carácter de los "grupos protegidos" por su pertinencia para este trabajo. Pero antes me interesa focalizar en el aspecto básico de convergencia para analizar su especificidad.

Desde el punto de vista jurídico, la propuesta de dirigir la definición hacia el nudo esencial del "aniquilamiento sistemático de un grupo de población como tal" es la mejor solución para resolver las contradicciones y garantizar la igualdad ante la ley de los diversos grupos victimizados.

Sin embargo, desde una mirada histórico sociológica, esta solución parece reducir el fenómeno a la perspectiva que entiende al genocidio como una práctica antigua que recién ahora cobra expresión jurídica.

Por el contrario, este trabajo pretende esbozar la posibilidad de que el genocidio –o cuanto menos su forma moderna, que es cuando aparece como concepto, y al que en este trabajo diferenciaré con el término de "genocidio moderno"– constituye una práctica social característica de la modernidad (de una modernidad temprana, que podría tener sus antecedentes hacia fines del siglo XV,[4] pero cuya

[4] Si bien implica remontar a una genealogía muy temprana, podría elegirse el año 1492 como punto simbólico de partida con la creación de un primer proto Estado moderno en la España de los Reyes Católicos, que se constituye sobre la base de la adscripción confesional y de la construcción de la sinonimia "español-católico" y que se articula con la expulsión de judíos y musulmanes no sólo de la materialidad de su vida e historia en el territorio, sino de la posibilidad simbólica de pertenecer a la "nación española", a la que de hecho pertenecían hasta ese momento. Simultáneamente, al ser el año de la llegada de Colón al continente americano, se iniciará también la discusión acerca de la humanidad o inhumanidad de las "nuevas poblaciones" encontradas en este continente. Quizás un punto algo previo podría ser la aparición, hacia 1486, del *Malleus Maleficarum* (el *Martillo de las Brujas)* como el manual persecutorio inquisitorial que, aplicado inicialmente a las mujeres librepensadoras conceptualizadas como "brujas", guiaría el modo de

aparición definitivamente moderna se centra en los siglos XIX y XX), cuyo eje no gira tan sólo en el hecho del "aniquilamiento de poblaciones" sino en el modo peculiar en que se lleva a cabo, en los tipos de legitimación a partir de los cuales logra consenso y obediencia y en las consecuencias que produce no sólo en los grupos victimizados –la muerte o la supervivencia– sino también en los mismos perpetradores y testigos, que ven modificadas sus relaciones sociales a partir de la emergencia de esta práctica. Y es en esto en lo que difiere de procesos de aniquilamiento de población más antiguos, así como de otros procesos de muerte contemporáneos.

Es por ello que para caracterizar a los procesos históricos concretos, prefiero utilizar la expresión "práctica social genocida" en lugar de la de "genocidio", en tanto la primera permite aclarar conceptualmente varias cuestiones por comparación con el término "genocidio", que reservo a su utilización jurídica.[5]

Por una parte, la idea de concebir al genocidio como una práctica social evita aquellas perspectivas que tienden a cosificar a los procesos genocidas, equiparándolos a fenómenos climáticos "naturales" (o que formarían parte de cierta "naturaleza del hombre"). Una práctica social implica un proceso llevado a cabo por seres humanos y requiere de modos de entrenamiento, perfeccio-

funcionamiento de la Inquisición durante los siglos siguientes, como modalidad proto moderna de negativización, hostigamiento y destrucción de poblaciones y relaciones sociales.

[5] Vale la pena señalar que mis primeras utilizaciones del concepto de "prácticas sociales genocidas" fueron más automáticas y menos reflexivas que las desarrolladas en este capítulo y guiadas por intuiciones aún elementales. Véase al respecto, por ejemplo, Daniel Feierstein, *Cinco estudios sobre genocidio*, Buenos Aires, Acervo Cultural Editores, 1997. Debo particularmente al diálogo con muchos sobrevivientes del genocidio en la Argentina, y en especial a Graciela Daleo, algunas de las reflexiones sobre la riqueza peculiar que anidaba en la utilización del término. Tal como sugería Marx con respecto a las relaciones sociales y Piaget con respecto a la toma de conciencia, valdría aplicar con respecto a mi utilización del concepto de "prácticas sociales genocidas": "no lo sabe, pero lo hace". Fueron los sobrevivientes de la experiencia argentina quienes me hicieron *saberlo.*

namiento, legitimación y consenso que difieren de una práctica automática o espontánea. La idea de práctica social remite a construcción y, por lo tanto, también puede intentar ser deconstruida, lo que agrega al trabajo académico un valor específico como aporte para la acción política y para las prácticas de resistencia y confrontación.

En segundo término, el concepto de práctica social remite a una permanente incompletud, producto de su carácter constructivo. En muchas ocasiones, el uso del término genocidio ha conllevado para su utilización problemas relativos al carácter de finalización del proceso. Incorporar el concepto de prácticas sociales genocidas permite tomar distancia de una discusión compleja para las ciencias sociales sobre el momento exacto de la periodización de los hechos en que se podría utilizar el término genocidio. ¿Cuándo dicho genocidio estaría efectivamente presente? ¿A partir de qué momento se puede considerar que la utilización del término es correcta conceptualmente?

Una práctica social genocida es tanto aquella que tiende y/o colabora en el desarrollo del genocidio como aquella que lo realiza simbólicamente a través de modelos de representación o narración de dicha experiencia. Esta idea permite concebir al genocidio como un *proceso*, el cual se inicia mucho antes del aniquilamiento y concluye mucho después, aun cuando las ideas de inicio y conclusión sean relativas para una práctica social, aun cuando no logre desarrollar todos los momentos de su propia periodización. Esta distinción no es menor a los efectos de intentar lo que los organismos internacionales tienden a denominar "mecanismos de alerta temprana".

Por último, si para el derecho el término "genocidio" es necesario a los fines de delimitar la posibilidad de sanción penal de sus responsables, para las ciencias sociales el de prácticas sociales genocidas permite una maleabilidad mayor que colabora en dar cuenta de los modos de construcción, resistencia y deconstrucción ante este tipo de prácticas.

Captar esta idea del genocidio como "proceso" es lo que nos permitirá distinguirlo de otros procesos de aniquilamiento de masas, desarrollados a través de procedimientos sociales distintos, en muchos casos producto de momentos históricos diferentes, o de procesos diversos pero contemporáneos, como la muerte de fracciones de población como resultado de determinadas políticas económicas o de la destrucción, más o menos deliberada, de las condiciones ambientales del planeta.

La definición jurídica del genocidio y la cuestión del derecho como productor de verdad

Michel Foucault realizó un importante aporte a las ciencias sociales al analizar y desarrollar las complejas relaciones entre discurso jurídico, construcción de verdad y materialidad de estas construcciones, en una pirámide que entrelaza los términos de poder, derecho y verdad.[6]

Si se entiende a la memoria como una construcción social, no puede dejarse de lado el análisis ya no sólo de la etimología sino de las discusiones del derecho –y su sanción en leyes y convenciones– con respecto a estos asuntos. La discusión jurídica impone ciertos discursos de verdad como también la posibilidad material de actuación, por ejemplo a través de los procesos penales.

Resulta entonces adecuado revisar una discusión iniciada inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial –y que continúa hasta hoy– en una batalla por establecer los límites jurídicos de la definición del concepto de genocidio, que se articula directamente con la producción de discursos de verdad acerca de lo que es o fue el genocidio, en qué consisten las prácticas sociales genocidas, qué lógica las guía, cuáles son sus amenazas a futuro y, por lo tanto, cómo se construye el *sentido* de la memoria de estos hechos.

[6] Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Montevideo, Altamira, 1993; en particular, el capítulo 2, "Poder, derecho, verdad".

El concepto de genocidio, si bien aparece por primera vez a nivel legal en la *Convención para la Prevención y la Sanción del delito de Genocidio* aprobada por las Naciones Unidas en diciembre de 1948, tiene una historia en el derecho internacional que se inicia un par de años antes, con la resolución 96 (I) de las Naciones Unidas, por la que se convocaba a los Estados miembros a reunirse para definir este nuevo tipo penal, como consecuencia directa de los asesinatos masivos llevados a cabo por el nazismo. Dicha resolución declara que

> el genocidio es la negación del derecho a la existencia de grupos humanos enteros, como el homicidio es la negación del derecho a la vida de seres humanos individuales; tal negación del derecho a la existencia conmueve la conciencia humana, causa grandes pérdidas a la humanidad en la forma de contribuciones culturales y de otro tipo representadas por esos grupos humanos y es contraria a la ley moral y al espíritu y los objetivos de las Naciones Unidas. Muchos crímenes de genocidio han ocurrido al ser destruidos completamente o en parte grupos raciales, religiosos, políticos y otros. El castigo del crimen de genocidio es cuestión de preocupación internacional.[7]

Es decir, el genocidio de grupos políticos se encontraba presente en dicha resolución y, lo que resulta aún más importante, se definía el crimen en analogía con el homicidio, estableciendo las características del hecho por la tipología de la acción (muerte colectiva frente a muerte individual) y no por las características de la víctima. Éstas se citan apenas para dar un ejemplo: raciales, religiosas, políticas u otros, donde el término "otros" completa la tipificación al establecer que no es la identidad de la víctima la que especifica el delito

[7] Para el seguimiento en detalle de la discusión del concepto de genocidio en las Naciones Unidas durante la segunda posguerra, véase el trabajo de Hernán Folgueiro, "El crimen de genocidio en el derecho internacional", en Daniel Feierstein y Guillermo Levy (comp.), *Hasta que la muerte nos separe. Poder y prácticas sociales genocidas en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones al Margen, 2004.

(así como no define, en verdad, prácticamente ningún tipo penal) sino las características de la acción material cometida.

Sin embargo, en el marco de las discusiones a las que dio lugar el tratamiento de este proyecto, fue el propio Raphael Lemkin quien expuso sus dudas acerca de la inclusión de los grupos políticos entre aquellos que debían ser protegidos por la *Convención*, dado que se afirmaba que estos "carecen de la persistencia, firmeza o permanencia que otros grupos ofrecen".[8] Muchos de los propios Estados que avalaban la *Convención* adujeron que la inclusión de los grupos políticos podía poner en riesgo la aceptación de ésta por parte de gran cantidad de Estados, porque estos no querrían involucrar a la comunidad internacional en sus luchas políticas internas. Otras posiciones sostuvieron que la inclusión de los grupos políticos abriría la puerta para la protección de otros grupos como los económicos y profesionales.

En contraposición con estas ideas, Donnedieu de Vabres, quien había representado a Francia en los juicios de Nüremberg y participaba como experto en las discusiones, sostuvo que la exclusión expresa del grupo político podía interpretarse como "la legitimación de un crimen de esa clase que se perpetrara contra un grupo político".[9]

Es decir, había aquí tres discusiones en juego:

a) Si la definición de genocidio debía ser universal (como toda tipificación penal) o limitarse a ciertos grupos.

[8] Llama la atención que el propio Lemkin, creador de la figura de "genocidio" había escrito en 1947 que "genocidio es la negación del derecho a la existencia de grupos humanos, en el mismo sentido que homicidio es la negación a un individuo de su derecho a la existencia"; una excelente y sintética definición jurídica del crimen, que se ve alterada en estos cuestionamientos a la inclusión de los grupos políticos. Véase la definición de Lemkin en "Genocide as a Crime under International Law", en *The American Journal of International Law*, vol. 41, 1947, p. 149.

[9] José Agustín Martínez, "El Nuevo Delito de Genocidio" (primera parte), en *Revista de Derecho Penal*, núm. 1, año III, 1947.

b) Si la limitación era una ayuda para facilitar la aprobación de la *Convención* por el mayor número de Estados.
c) Contrapuesto a esto, si el dejar explícitamente afuera de la tipificación a determinados grupos no podía constituir un modo de legitimar su aniquilamiento.

Discusiones teóricas, políticas y consecuencias derivadas de la tipificación se hallaban presentes ya en los primeros borradores de la *Convención.*

El artículo 2º del primer proyecto de Naciones Unidas, el de tipificación, quedó redactado de un modo tal que incluía a los grupos políticos, pero sin ser tan general y, en cambio, restringiendo el concepto a cuatro casos: nacional, racial, religioso o político. Dice dicho artículo que

> En esta *Convención* se entiende por genocidio cualquiera de los actos deliberados siguientes, cometidos con el propósito de destruir un grupo nacional, racial, religioso o político, por motivos fundados en el origen racial o nacional, en las creencias religiosas o en las opiniones políticas de sus miembros: 1) matando a los miembros del grupo; 2) perjudicando la integridad física de los miembros del grupo; 3) infligiendo a los miembros del grupo medidas o condiciones de vida dirigidas a ocasionar la muerte; 4) imponiendo medidas tendientes a prevenir los nacimientos dentro del grupo.

Luego de arduas negociaciones y desacuerdos –y tal como esperaba Lemkin de las reacciones de determinados Estados, en particular de la Unión Soviética stalinista –las Naciones Unidas terminaron definiendo las prácticas genocidas como una nueva tipología jurídica, explicitada en el artículo 2º de la *Convención para la Prevención y la Sanción del delito de Genocidio* sancionada en 1948, donde aclara que

> se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal: a) matanza de miembros del grupo; b) lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) medidas destinadas a impedir nacimientos en el seno del grupo; e) traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo.

Pese a que las propuestas previas postulaban lo contrario, los *grupos políticos* fueron finalmente excluidos de la definición en su última versión, con lo cual culminó el pasaje de una primera definición *extensiva* a una cada vez más *restrictiva* –que ya se había iniciado en el primer proyecto de resolución–. Por otra parte, la restricción establecida finalmente en la *Convención* resultó arbitraria, al incluirse dentro de los "grupos protegidos" a quienes poseen una "ideología religiosa", pero no así a quienes comparten una "ideología política", cuando ambos constituyen, más allá de sus importantes diferencias, dos sistemas de creencias.

La pregunta que podría hacerse entonces es: ¿qué motivos estructurales produjeron esta exclusión, qué consecuencias conlleva y qué implica en tanto discurso de verdad o procedimiento de legitimación/deslegitimación simbólica?

Tal como temía Donnedieu de Vabres, y a juzgar por los hechos ocurridos entre 1950 y 1989 (cuando la negativización de la alteridad transitó hegemónicamente las figuras de la autonomía política, mucho más que las de la diferenciación étnico nacional o religiosa), cabría rescatar la hipótesis provocativa y conspirativa de Ward Churchill (aun cuando no siempre suelen ser las hipótesis más enriquecedoras), quien señaló que algunos Estados habían querido "estrechar los parámetros definicionales de la *Convención* tanto como fuera necesario a fin de excluir muchas de sus pasadas, presentes y anticipadas prácticas",[10] excluyendo a priori de su definición al

[10] Ward Churchill, *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas, 1492 to the Present*, San Francisco, City Lights Books, 1997, p. 410. Véase también Leo Kuper, *Genocide. Its Political Use in the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 1981, pp. 24-30.

16/66

próximo sujeto social a aniquilar, con lo cual lograron lo que muchas veces termina siendo el resultado de los grandes eventos internacionales: una resolución suficientemente inocua para transformarse apenas en un instrumento que operara sobre el pasado pero nunca en una herramienta para prevenir el futuro.[11]

Si bien la realidad no tiende a operar de modo conspirativo, resulta cuanto menos llamativa la exclusión cuando no responde a fundamentos jurídicos ni sociológicos atendibles, lo cual fue señalado en numerosas intervenciones de diversos académicos y políticos, cuyo caso más resonante fue el informe preparado para las mismas Naciones Unidas por el consultor nombrado al efecto, Benjamin Whitaker, a comienzos de los años ochenta.

El principio de igualdad ante la ley: ¿desigualdad ante la muerte?

La necesidad de tipificar el delito de genocidio se volvió imprescindible luego de que la propia Europa se sintiera conmocionada internamente por el paroxismo de las prácticas genocidas, que no la habían alarmado tanto cuando se trataba de pueblos coloniales, es decir, de los que siempre habían sido "otros". La vorágine del nazismo puso en evidencia el problema del genocidio hacia la población del propio Estado como un modo de delito que no permitía su subsunción en la mera acumulación de acciones homicidas singulares y que, por otra parte, tampoco podía continuar siendo ignorado.

[11] Llama la atención, en este sentido, la intervención de la Delegación del Brasil en las discusiones sobre la *Convención*, que consideraba que "sería imposible, en esta parte del mundo, una intensificación de la animosidad política que pudiera derivar en movimientos del tipo de un *pogrom*" (citado en Beth Van Schaack, "The crime of political genocide: repairing the Genocide Convention's blind spot", en *Yale Law Journal*, 106, 1997, pp. 2259-2292). Los hechos ocurridos en América Latina durante los siguientes cuarenta años se encargarían de contradecir los pronósticos del representante brasileño.

El aniquilamiento de un grupo de población por su carácter de tal, parecía distinguirse claramente del homicidio reiterado o asesinato múltiple, única figura con la que contaba el derecho penal a la hora de enfrentarse a este delito. Fueron los caracteres peculiares de la práctica e, insistimos, las discusiones éticas desatadas por las consecuencias del nazismo y de los campos de concentración y exterminio los que obligaron a las Naciones Unidas a sancionar un nuevo tipo penal internacional.

Sin embargo, y pese a la importancia de haber dado surgimiento a este nuevo delito que conmocionó gran parte de los fundamentos de un derecho penal individualista, el hecho de haber definido la práctica genocida de un modo restrictivo, centrando dicha tipificación en el carácter de las víctimas, implicó la sanción de una figura jurídica que tiende a vulnerar principios elementales del derecho. Cuanto menos, desde su concepción contractualista de fines del siglo XVIII, siendo el más importante de ellos la columna vertebral de toda la pirámide legislativa: el principio de "igualdad ante la ley" y, vinculado a éste, la imposibilidad de jerarquización de la vida humana.

En la definición adoptada por la *Convención*, el genocidio queda restringido a cuatro grupos (étnico, nacional, racial o religioso). Al especificar esta restricción, sin embargo, se diseñó por primera vez un tipo penal que tiene la particularidad de establecer un derecho *diferenciado* (es decir, no igualitario). La misma práctica, con la misma sistematicidad, el mismo horror y análoga saña, sólo es pasible de ser identificada como tal si las víctimas tienen determinadas características en común, pero no otras.

Es decir, retomando las categorías de la criminología lombrosiana –por otra parte, presentes aún en cierto derecho penal–, si un Estado genocida decidiera aniquilar a los "delincuentes natos" (catalogados e identificables como "feos" en la estética lombrosiana) y estableciera para ello campos de reclusión y exterminio; luego redujera sus cuerpos a cenizas para eliminar su posible reaparición y aniquilara también a sus hijos por el peligro biológico que representan,

ello no constituiría delito de genocidio en función de esta definición, dado que los "delincuentes natos" (o los "feos") no constituyen un grupo étnico o racial (en todo caso, están sobre-representados en varios, pero esto es otro asunto de escasa significación a la hora de la definición jurídica) ni, menos aún, un grupo nacional o religioso.[12]

Y esta distinción en la tipología, este "derecho diferenciado" que establece "categorías de víctimas", no resulta gratuita, habida cuenta de las consecuencias que impone el delito de genocidio en sus procedimientos, debido a que permite el quiebre de las garantías de prescriptibilidad, e incluso de territorialidad, en función de la gravedad del hecho de que se trata. Es decir, al definir un hecho como "genocida", las consecuencias penales en la lucha contra la impunidad del mismo y la preservación de la memoria pasan a ser cualitativamente distintas.

A diferencia de la construcción penal de los "agravantes" de los diversos delitos, no es posible encontrar en todo el Código Penal argentino –como ejemplo de una codificación penal nacional– ningún otro caso de construcción típica que se base no en la definición de la práctica sino (así como parece hacerlo la definición restrictiva del genocidio) en las características de la víctima. La forma básica de tipificación (el primer artículo de cada tipo de delito) remite siempre a una construcción generalizadora, al modo de, por ejemplo, la redacción del artículo 79 (homicidio) en la forma de "el que matare a otro", donde las características de dicho "otro" no modifican la práctica. Un homicidio siempre será un homicidio, se mate a quien se mate.

En todo caso, algunos agravantes aumentan la pena: aunque se considera igual de grave matar, la relación familiar del victimario con la víctima puede introducir un matiz a un delito que, de todos modos, sólo puede tipificarse por el carácter de la práctica (matar), así como todos los demás.

[12] Debo algunas de estas ideas sobre tipificación penal a mis diálogos con los juristas Raúl Eugenio Zaffaroni, Mariano Fridman y Edgardo Donna.

El modelo se reitera en cada tipificación y, aun en el caso de los agravantes o atenuantes (artículos subsiguientes de cada tipo de delito, donde se aumentan o reducen las penas dadas las condiciones individuales de realización), remite a una diferenciación basada en dos características principales: la edad (un estado transitorio, que agrava o determina ciertos delitos, como la violación; lo cual es comprensible) y la relación de parentesco (característica que en verdad opera más sobre el victimario que sobre la víctima agravando el delito).

Es decir, *nunca* un delito es definido por la víctima que lo padece y, si bien algunos agravantes o atenuantes sí se vinculan a las características de la víctima, esta vinculación se hace de modo de no alterar el principio de igualdad ante la ley. No refiere a "grupos de personas" protegidos o desprotegidos sino a características situacionales de las mismas (la edad o el parentesco) que, en el caso de hallarse presentes al momento de cometerse el delito, pueden permitir una diferenciación cuantitativa (atenuante o agravante) en las penas; jamás una diferenciación cualitativa de la acción. Violar a un menor quizá pueda resultar más grave que a un mayor, pero siempre se trata de un delito caracterizado por el tipo de acción (en este caso, la "violación").[13]

[13] En todo el Código Penal Argentino aparecen tan sólo dos casos de inclusión de una característica personal no igualitaria (ni edad ni parentesco) como agravante (jamás como pura tipificación, como en el caso de genocidio) y ambos, de todos modos, son discutibles. El artículo 120, que califica el *estupro* como subespecie agravante de la violación, remite al concepto de "honestidad" de la mujer de 12 a 15 años para calificar a la práctica como tal (concepto que, de todos modos, ha sido revisado justamente por su vulneración al de igualdad... ¿cómo se define esta "honestidad"? ¿Quién la comprueba, quién la confirma?). El artículo 142 incluye, en su primer inciso, un agravante para el delito de privación de libertad si el mismo se realizare "con violencias o amenazas con fines religiosos o de venganza". De todos modos, y pese a ser discutible, el agravante no parte de una condición de la víctima sino de la intencionalidad de la acción, aunque, nuevamente, para no vulnerar el principio de igualdad ante la ley, sería pertinente incluir cualquier otra amenaza particularizada (étnica, política, ideológica, etcétera).

18/66

Pero el problema de la *tipificación personalizada* para el genocidio (y su excepcionalidad) no es un mero accidente, sino que ya ha tenido jurisprudencia en las discusiones sobre la posible no subsunción típica del genocidio ocurrido en Camboya en los años setenta y en la negación sistemática de los genocidios latinoamericanos de las décadas del setenta y ochenta –tanto en el Cono Sur como en América Central– por su "inadecuación tipológica".

Este "tratamiento especial", ahora de signo contrario, no hace más que legitimar en verdad el propio orden excluyente que pretende juzgar, al establecer que la muerte de algunos tiene más valor que la de otros. Es decir, el marcaje y la cosificación de algunos grupos –y su continuidad en tanto práctica de exclusión y aniquilamiento– parecieran contener en sí mismos una negatividad superior al mismo proceso aplicado en grupos distintos. Cabe entonces preguntarse: ¿cómo se construye la noción de grupo? ¿Cómo la identidad? ¿Cómo se construye la noción de inocencia? ¿Qué nuevas "verdades" viene a plantearnos este discurso "humanitario" expresado en las herramientas jurídicas? ¿Qué efectos contiene a futuro para la prevención de las prácticas sociales genocidas? ¿Qué hechos está "legitimando" al dejarlos fuera de la tipificación penal?

El éxito de esta perspectiva (que podríamos llamar hegemónica, ya que recorre las tipificaciones penales sobre genocidio de gran parte de los Estados que han logrado expresar la *Convención* en sus propios ordenamientos jurídicos)[14] radica en el contenido *sedante* de este modelo que, al remitir a una secuencia de negatividad pretérita, disuelve su acción en la sanción del pasado, sin demasiadas consecuencias para el análisis del presente. Siguiendo el análisis pragmático de Lemkin, era comprensible que fueran más Estados los que avalaran una *Convención* de este tipo.

[14] De todos modos, vale rescatar algunos casos de tipificación penal del genocidio durante la década del noventa que han incorporado la figura de los grupos políticos (u otras más amplias como la de "cualquier grupo", "cualquier colectividad", etc.) tendencia pequeña pero creciente, como es el caso de la tipificación en Bangladesh, Costa Rica, Eslovenia, Etiopía, Francia, Finlandia, Lituania, Panamá, Perú, Portugal y Rumania, entre algunos otros Estados. La República Argentina no tiene aún tipificado el genocidio en su Código Penal.

Durante las tres últimas décadas, sin embargo, algunas reflexiones jurídicas se han alzado en contraposición a las líneas hegemónicas de tipificación jurídica del genocidio (esto sin tomar en cuenta las simultáneas discusiones en el campo histórico y sociológico, que serán abordadas en el apartado siguiente). Cabría destacar tres de ellas: el Informe Whitaker para los años ochenta,[15] los escritos del juez español Baltasar Garzón en relación con las dictaduras latinoamericanas a fines de los años noventa y, en el traspaso de siglos, las discusiones y los análisis de los tribunales penales internacionales por los hechos ocurridos en los Balcanes y en Ruanda.[16]

El Informe Whitaker

El Informe Whitaker tiene como antecedentes los informes del relator especial Nicodeme Ruhashyankiko, presentados entre 1973 y 1978 a la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías de Naciones Unidas, y el Cuestionario Especial remitido a los gobiernos, organismos especializados, organizaciones regionales y no gubernamentales entre 1984 y 1985 por

[15] Aun cuando no se debe olvidar, la ofensiva del pueblo armenio en esa misma década (los años ochenta), para el reconocimiento del genocidio sufrido a manos del Estado Ittihadista turco, y su posible subsunción en la tipificación de genocidio.

[16] Sobre el momento de cierre de este trabajo, el Tribunal Oral Federal en lo Criminal Nº 1 de La Plata, integrado por los jueces Carlos Rozanski, Horacio Isaurralde y Norberto Lorenzo, condenó a reclusión perpetua al ex director de Investigaciones de la Policía Bonaerense, Miguel Osvaldo Etchecolatz, incluyendo en su sentencia la descripción de los hechos como genocidio. Este fallo verdaderamente histórico –dado que nunca un tribunal nacional había reconocido la existencia de un proceso genocida en su propio territorio– abre las puertas para nuevas discusiones acerca de las características de los hechos ocurridos en la Argentina y de los alcances del concepto de genocidio.

el propio Benjamin Whitaker, así como la colaboración de numerosos académicos internacionales.

El Informe Whitaker, entre otros temas no pertinentes para este estudio, analiza las características de las discusiones en Naciones Unidas y de los procesos genocidas ocurridos entre 1948 (año de sanción de la *Convención)* y 1984. Además de lo ya tratado en parágrafos anteriores, el Informe basa su crítica al artículo 2º de la *Convención* a partir de los argumentos del Estado francés en las discusiones de la misma (apoyados por Bolivia, Haití, Cuba y Yugoslavia, entre otros Estados) cuando, al oponerse a la dura posición soviética sobre la exclusión de los grupos políticos, sostiene el carácter ideológico de los sistemas de pertenencia religioso y político y su unidad en función de ello, así como la necesidad de protección de dichos grupos, dado que "mientras en el pasado los crímenes de genocidio se cometieron por motivos raciales o religiosos, era evidente que en el futuro se cometerían principalmente por motivos políticos [...] En una era de ideología, se mata por motivos ideológicos".[17]

Más allá del amplio y bien documentado análisis, el Informe culmina con las "recomendaciones", en donde se insta, entre otras cuestiones, a que "la definición se amplíe para abarcar los grupos sexuales"[18] y que "la solución al problema de las matanzas de grupos políticos y de otra índole, al no existir consenso, sería incluir una disposición a ese respecto en un protocolo facultativo adicional".[19]

Entre otros temas, el Informe también hace recomendaciones con respecto a las dificultades para probar la "intencionalidad" del genocidio, a las posibilidades de incluir al etnocidio y al ecocidio en la definición y a la necesidad de contar con un tribunal penal internacional o de admitir la intervención de cualquier Estado en el juzgamiento de los genocidas, dado que "en la práctica, los asesinos de

[17] Informe E/CN. 4/Sub. 2/1985/6 (Informe Whitaker), pp. 18 y 19.
[18] *Ibid*, pp. 16 y 17.
[19] *Ibid*, p. 19.

masas están protegidos por sus propios gobiernos, salvo en los casos excepcionales en que esos gobiernos han sido derrocados".[20]

A excepción de la posibilidad de establecer algún tribunal penal internacional (como en los casos de Ruanda y la ex Yugoslavia), los informes de Benjamin Whitaker y de Nicodeme Ruhashyankiko no tuvieron mayor eco y la *Convención* continuó hasta el día de hoy excluyendo a los grupos políticos, sexuales, económicos y sociales.

Las actuaciones de Baltasar Garzón y los tribunales penales internacionales para juzgar los crímenes de Ruanda y la ex Yugoslavia

En el año 1997, ante la presentación de varias organizaciones de derechos humanos de Madrid, la justicia española abrió una causa contra los militares argentinos por los delitos de terrorismo y genocidio, que recayó bajo la competencia del juez Baltasar Garzón. La jurisdicción de la justicia española, en este caso, se encontraba pendiente de la tipificación de los mismos como genocidio, con lo cual fue la necesidad coyuntural de "hacer justicia", y no una preocupación meramente teórica, la que introdujo a Garzón en la discusión que venimos tratando sobre el alcance de la definición de los hechos genocidas. Es decir, la relación memoria-justicia cobra en las actuaciones de Garzón uno de sus momentos más explícitos.

Garzón no va de lleno al análisis de la tipificación de la *Convención*, sino que aborda un camino más complejo. Su intención fue llegar a una conclusión a través de la cual su modo de comprensión de los hechos se correspondía ontológicamente con la tipificación de genocidio, incluso cuando no se ajustara a lo escrito en la propia legislación. Por otra parte, se proponía probar que, aun si se aceptara la modalidad de tipificación de la *Convención* de 1948, también

[20] *Ibid*, p. 40.

sería subsumible dicha conducta (el genocidio argentino) en su formulación típica.

La resolución del 2 de noviembre de 1999 fue una de las piezas más interesantes para abordar jurídicamente estas cuestiones. Por empezar, remite ya en su primer inciso jurídico precisamente al Informe Whitaker y a la Resolución 1983/83 de Naciones Unidas (que convocaba a la realización de dicho Informe), en función de que constituye un antecedente que, pese a la falta de cumplimiento de sus recomendaciones, no debería ser ignorado en el desarrollo jurídico internacional. Sin embargo, al yuxtaponer elementos, la lógica de la argumentación jurídica resulta múltiple, a saber:

a) la inconstitucionalidad, para la legislación española, de la necesidad de etnicización de los grupos nacionales victimizados como condición para su tipificación como genocidio (inciso primero);
b) la posible pertinencia de la tipificación de genocidio ligado al exterminio de "grupos políticos", pese a su explícita exclusión de la legislación española (inciso segundo);
c) la pertinencia del término "grupo nacional" para calificar los hechos ocurridos en la Argentina (inciso segundo);[21]
d) la pertinencia del término "grupo religioso" para calificar los hechos ocurridos en la Argentina, en vinculación al elemento ideológico subyacente en la creencia religiosa y las posibles conexiones entre estos dos niveles (incisos tercero y cuarto);
e) la pertinencia del término "grupo religioso" en función del discurso militar argentino y su vinculación a la instauración del orden "occidental y cristiano" (incisos tercero y cuarto);
f) la explicitación del carácter político del pensamiento racista y, por lo tanto, de una casi evidente politización del concepto "grupo racial" que, al ser imaginario, siempre representaría la construcción de un "grupo político". Esta construcción conceptual tiene una enorme riqueza en los términos del trabajo que aquí se desarrolla (inciso quinto);
g) la pertinencia del término "grupo étnico" para el "tratamiento especial" de la población judía argentina, tanto con respecto a su definición simbólica como a la especificidad de su tratamiento (inciso quinto).

[21] Esto aparecerá como discusión específica más adelante, al abordar el caso de la ex Yugoslavia.

Si bien argumentos como los explicitados en los puntos a) y b) (la inconsistencia jurídica y teórica de la exclusión de los "grupos políticos" de la definición de genocidio) ya fueron tratados suficientemente en este trabajo, vale la pena detenerse en la construcción de las argumentaciones de los parágrafos siguientes.

La caracterización de "grupo nacional" es válida para analizar los hechos ocurridos en la Argentina, dado que los perpetradores se propusieron destruir un determinado tramado de las relaciones sociales en un Estado para producir una modificación lo suficientemente sustancial que alteró la vida del conjunto.[22] Dada la inclusión del término "en todo o en parte" en la definición de la *Convención* de 1948, es posible sostener que el grupo nacional argentino ha sido aniquilado "en parte", y en una parte suficientemente sustancial como para alterar las relaciones sociales al interior de la propia nación. Y la década del noventa se encuentra allí para dar un patético ejemplo de hasta qué punto la destrucción de una parte del grupo nacional tuvo consecuencias en el desarrollo económico, social y político posgenocida.

Al respecto, resulta interesante rescatar las discusiones del Tribunal Penal Internacional en relación con los hechos ocurridos en los Balcanes en la década del noventa. Al tratarse de una serie de procesos genocidas cruzados, el Tribunal Penal Internacional para los hechos de la ex Yugoslavia (en adelante, ICTY) se enfrentó al problema de "qué parte" de una población debe ser aniquilada para que la

[22] Será esto lo que analizaré bajo la lógica del "genocidio reorganizador" en el próximo capítulo.

situación pueda ser tipificada como "genocidio". Ya Lemkin había sugerido que "en parte" significaba la destrucción de una "parte sustancial" de dicho grupo pero... ¿cómo se define la "sustancialidad"? El ICTY identifica que ésta puede observarse cuando la porción aniquilada representa al liderazgo político, administrativo, religioso, académico o intelectual de una población y que el eje para dicha percepción "debe ser visto en el contexto del destino del resto del grupo".[23]

En este sentido, las discusiones del ICTY vienen a reforzar los argumentos de Garzón. El aniquilamiento en la Argentina no es espontáneo, no es casual ni es irracional: se trata de la destrucción sistemática de una "parte sustancial" del grupo nacional argentino, destinado a transformarlo como tal, a redefinir su modo de ser, sus relaciones sociales, su destino y su futuro.

Continuando con el fallo de Garzón, el parágrafo d) (destinado al análisis del contenido "religioso" de la represión y su vinculación a lo ideológico) es uno de los más interesantes del escrito. De una parte, y como ya se mencionó, el involucramiento institucional de la Iglesia Católica argentina, la actividad de sus miembros en los campos de concentración, las declaraciones de apoyo y justificación dan un marco a la construcción de identidad del régimen genocida, basado en la "occidentalidad cristiana" como eje de su "misión" (la cual es tratada explícitamente como "cruzada"). A su vez, esta definición del campo de lo propio y de lo ajeno –y, por lo tanto, enemigo– desde una cosmovisión religiosa tiene evidentes signos de contacto con lo ideológico, ya que en ambos casos se trata de sistemas de creencias y, de esta manera, pone aún más en entredicho la definición de "genocidio" de la *Convención*, que incluye algunos sistemas de creencias (los religiosos) en tanto excluye otros (los políticos).

Pero el estudio del genocidio argentino en los términos de una batalla ideológica que asume caracteres religiosos deja entrever un

[23] Véase Matthias Bjornlund, Eric Markusen y Martin Mennecke, *op. cit.*

campo de análisis muy fructífero en un sentido histórico, dado que se corresponde mucho más con los hechos ocurridos que la definición de "politicidio", que veremos más adelante, o de "genocidio político". Y esto porque, a diferencia incluso de otras experiencias latinoamericanas, en el caso argentino la "reorganización nacional" que buscaba la dictadura desde su propia denominación como "Proceso de Reorganización Nacional" no se agotaba en su sentido político, sino que perseguía un quiebre y una transfiguración total de los modos de constitución de identidades al interior del territorio, una reconstitución de las relaciones sociales que afectaba la moral, la ideología, la familia y las instituciones.

Es decir, aquí no se trataba tan sólo –aun cuando esto alcanzara para la definición de genocidio– de eliminar a quienes integraban una o varias fuerzas políticas, se intentaba transformar a la sociedad toda aniquilando a quienes encarnaban un modo de construcción de identidad social y eliminando –material y simbólicamente– la posibilidad de pensarse socialmente de ese modo. Creo que este análisis tiene una importancia central a la hora de pensar las peculiaridades de lo que estamos llamando el "genocidio argentino", más allá de su específica utilidad jurídica en la resolución de Garzón.

El punto f), vinculado al carácter político del racismo, resulta también sugerente para trasladarlo no sólo al análisis del caso argentino, sino al cuestionamiento del modo de redacción de la *Convención*. Si, con la antropología y la biología modernas, se cuestiona el carácter subjetivo y ahistórico del concepto de "raza"... ¿qué puede querer decir que una convención de derechos humanos tutela a una raza? Pues que se opone al racismo como sistema político, ya no basado en la discriminación de razas sino en la construcción imaginaria del concepto de "raza" en tanto *metáfora de construcción de alteridad*. Lo que tiene de novedoso el concepto de "raza" es que plantea una alteridad absolutamente radical, originaria e inasimilable. Sin embargo, es claramente una idea política, aplicada políticamente.

Por último, el punto g) restablece una continuidad histórica desde el campo de lo empírico. Numerosos testimonios insisten en el

22/66

papel que jugaba el nazismo como escuela para los perpetradores. A pesar de las diferencias entre ambos procesos, la secuencia genealógica es indiscutible. Los perpetradores se identifican con los otros perpetradores, por mucho que intentemos explicitar las diferencias. Y los judíos en los campos de concentración argentinos sufrieron en carne propia estos modelos de identificación, estas genealogías siempre presentes; lo cual puede rastrearse en los testimonios de víctimas, tanto judías como no judías, sobre el "tratamiento especial" al que eran sometidos los judíos en las sesiones de tortura o en la cotidianidad de los centros de detención. Pese a ello, resulta necesario señalar que, en la gran mayoría de los casos, las víctimas judías no eran seleccionadas por su condición judía sino por su militancia política.

Los escritos de Garzón logran reutilizar el carácter "productor de verdad" del derecho para colar los ecos de la memoria de los derrotados entre las verdades de los vencedores, pero manteniendo la estructura formal del escrito judicial.

Beth Van Schaack, en un ya clásico trabajo sobre la problemática de la discutible tipificación del genocidio en la *Convención* de 1948,[24] sostiene que la condena al crimen de genocidio (como aniquilamiento de un grupo como tal) era previa a la *Convención* y, por lo tanto, que los errores de tipificación de la misma no tienen efecto en la posibilidad de persecución penal de sus responsables.[25]

Es decir, si concebimos al *jus cogens* como la serie de principios que, más allá de la codificación positiva del derecho, rigen las relaciones ya no en un Estado particular sino en función de la preservación de la humanidad, los juristas –tal como sostiene Van Schaack– acuerdan en que el aniquilamiento sistemático de poblaciones es parte de dicho orden normativo (se encuentre codificado o no) y que, por ello, su violación se encuentra penada más allá de

[24] Beth Van Schaack, "The crime of political genocide: repairing the Genocide Convention's blind spot", en *Yale Law Journal*, núm. 106, 1997, pp. 2259-2292.

[25] Esta línea también fue seguida por Hernán Folgueiro, en el trabajo ya citado en la nota 7.

la especificación que se haya hecho en la *Convención*. Esto no quita que la expresa ratificación en una convención no otorgue mayor claridad y legitimidad a la prohibición, pero el eje de la argumentación de Van Schaack radica en que el *derecho consuetudinario* que prohíbe el aniquilamiento sistemático de poblaciones no puede ser negado por ordenamiento legal alguno y que, por el contrario, se encuentra *por sobre* éste, creando automáticamente la posibilidad de su juzgamiento por encima de la letra de cualquier tratado o su no ratificación.

Por último, la subjetividad de la definición de la categoría de *grupo étnico* –y su directa vinculación al carácter político– asumió uno de sus momentos más complejos en el genocidio desarrollado en Ruanda, en el que una *diferencia política* –la cercanía con el gobierno colonialista belga– fue homologada como *diferencia étnica*: los hutus y tutsis. Esta diferenciación se articuló con una serie de procesos genocidas cruzados: primero contra los hutus en Burundi entre 1965 y 1972, luego contra los tutsis y los hutus moderados en Ruanda en 1994.

El Tribunal Penal Internacional encontró problemas en sus actuaciones para catalogar a hutus y tutsis como grupos "étnicos".

Dice Eric Markusen al respecto:

> En primer lugar, los dos grupos involucrados en el genocidio de Ruanda, los hutu y los tutsi, comparten la cultura, la religión y la lengua. En segundo lugar, quizá lo más importante, las supuestas diferencias entre los dos fueron en gran parte construidas sobre percepciones colonialistas y constituyeron durante el genocidio un elemento integral de la matanza. En muchos casos, los tutsi eran escogidos y asesinados porque los documentos de identidad introducidos décadas atrás por el régimen colonial belga los identificaban como tales.[26] ¿Acaso los

[26] Véase, por ejemplo, Alison Des Forges, *"Leave None to Tell the Story"-Genocide in Ruanda*, Nueva York, Human Rights Watch, 1999. De hecho, esto también fue señalado por los jueces del Tribunal Penal Internacional para juzgar los crímenes de Ruanda.

> jueces de la ONU no hubieran, por lo tanto, reforzado la ideología de los asesinos si identificaban a los tutsi como un grupo distintivo?[27]

El propio Tribunal termina cediendo ante la incompatibilidad de la definición de la *Convención*, y admite así el carácter subjetivo de toda asignación identitaria, que recae más en el perpetrador que en la víctima:

> Los conceptos de grupos nacionales, étnicos, raciales y religiosos han sido analizados en profundidad y, en la actualidad, no existen definiciones precisas de los mismos aceptadas por la comunidad internacional. Cada uno de estos conceptos debe ser evaluado a la luz de un determinado contexto político, social y cultural. Además, la Sala advierte que, a los fines de aplicar la Convención sobre Genocidio, la pertenencia a un grupo es, en esencia, un concepto subjetivo más que objetivo. El perpetrador de genocidio percibe a la víctima como perteneciente a un grupo destinado a la destrucción. En algunos casos, la víctima puede percibirse a sí misma como perteneciente a dicho grupo.[28]

El trabajo de Van Schaack se centra en el valor previo del *jus cogens* y del *derecho consuetudinario* sobre la *Convención*. El de Markusen, si bien coincide en lo esencial, sostiene que los aniquilamientos políticos constituyen un producto de la Guerra Fría y del siglo XX y que, por lo tanto, dicha discusión deja de ser tan relevante en su sentido político, en vistas del resurgimiento de los procesos genocidas con víctimas étnico nacionales desde los años noventa al presente.

Como ya hemos señalado, ha sido la justicia argentina, con el fallo del Tribunal Oral en lo Criminal Federal Nº 1 de La Plata con-

[27] Matthias Bjornlund, Eric Markusen y Martin Meinecke, *op. cit.*

[28] El Fiscal contra Rutaganda (Causa No. ICTR-96-3), Fallo y Sentencia, 6 de diciembre de 1999, párrafos 56-58, 373. El enfoque mixto, causa por causa, también se expresa en el Fiscal contra Musema (Causa No. ICTR-96-13), Fallo y Sentencia, 27 de enero de 2000, párrafos 162 y 163.

tra el ex director de Investigaciones de la Policía Bonaerense, Miguel Etchecolatz, quien ha dado un nuevo paso al instalar la posibilidad de calificar como genocidio el proceso de aniquilamiento de "una parte" de un "grupo nacional" (en este caso, el grupo nacional argentino), analizando su carácter sistemático y sus efectos en la destrucción de las relaciones sociales en el conjunto; un fallo histórico que insta a otros tribunales a utilizar dicha figura como el modo de resolver una cantidad de cuestiones conceptuales, jurídicas y de caracterización de los hechos ocurridos en la República Argentina durante la década del setenta.

Es así como, de un modo u otro, el concepto de genocidio se va delineando en el derecho como lo que fuera inicialmente para la primera resolución unánime de las Naciones Unidas (Resolución 96/1 de 1946): *un modo de aniquilamiento de un grupo de población como tal.*

La discusión conceptual: pensando más allá del derecho

Si bien he intentado argumentar que, en el plano del derecho nacional e internacional (y de la tipificación de las prácticas genocidas), resulta ilegítimo y vulnerante del principio de igualdad ante la ley la tipificación diferenciada de un delito según las características de la víctima que lo sufre, ello no resuelve aún una discusión de fondo, que remite al análisis histórico sociológico de las prácticas sociales.

Para el derecho, un homicidio debe ser siempre, en primera instancia, un homicidio. Para las ciencias sociales, sin embargo, algunos homicidios pueden ser tan peculiares, tan específicos, como para justificar un término que los explique por diferencia a los más generales. En este sentido, resulta evidente que la Shoah –el aniquilamiento sistemático e industrial de la población judía bajo el nazismo– requiere un término peculiar para designar sus especificidades. Las dudas remiten en este caso a los límites teóricos de la

categoría "genocidio" para el análisis histórico sociológico, lo que hace a pensar en los modos de su especificidad.

Este trabajo no podía excluir en su primer capítulo el desarrollo del surgimiento de la noción de genocidio en el derecho internacional, sus críticas, problemas y límites. Sin embargo, en las ciencias sociales, también resulta importante para la construcción de un concepto lo que podríamos llamar las "similitudes estructurales"[29] en los hechos singulares abarcados por dicho concepto. Es decir, si bien todos los hechos históricos son singulares, específicos y únicos en su complejidad, sus antecedentes y su contexto histórico social, utilizamos un concepto común para dar cuenta de ellos en relación con la "similitud estructural" que poseen. Dicho concepto común refiere a que, más allá de sus especificidades, dan cuenta de una práctica social que tiene fuertes analogías en sus modalidades de construcción, diseño, implementación y consecuencias.

En este sentido es que cabría situar una segunda discusión, que tiende a sobreponerse e influir en la cuestión jurídica, acerca de la pregunta de en qué medida diversos procesos genocidas merecen el mismo calificativo conceptual o si es necesario crear nuevos términos para dar cuenta de procesos cualitativamente distintos.

Para iniciar la discusión, cabe repasar las principales definiciones de genocidio realizadas por autores de las ciencias sociales, comparar las "similitudes estructurales" que plantean para dicho concepto y, en función del interés específico de este trabajo, evaluar su pertinencia para la calificación de los hechos represivos ocurridos en la Argentina, y la conveniencia de diferenciar estas prácticas con un nuevo término –más allá de que a nivel de la tipificación penal deba ser subsumido como genocidio–, o de utilizar el mismo concepto ("genocidio") surgido a fines de la Segunda Guerra Mundial para dar cuenta de ellos.

[29] He tomado el concepto de "similitud estructural" de Juan Samaja, *Epistemología y metodología: Elementos para una teoría de la investigación científica*, Buenos Aires, Eudeba, 1994.

Las definiciones histórico sociológicas

No todos los autores que analizan los procesos genocidas han desarrollado explícitamente una definición de la práctica, pero ello sí ha sido común en aquellos que se han propuesto un estudio sistemático de dichos procesos, un área surgida a fines de los años ochenta y comienzos de los noventa y bautizada como *genocide studies* en Europa y los Estados Unidos.

Los primeros académicos en realizar trabajos comparativos fueron Vahakn Dadrian, Leo Kuper e Irving Louis Horowitz, quienes se apartaron de algún modo de la definición clásica de la *Convención*. Dadrian definió en 1975 al genocidio como un

> intento exitoso de un grupo dominante, investido con autoridad formal y/o con acceso preponderante a los recursos globales de poder, para reducir por coerción o violencia letal el número de un grupo minoritario, cuyo exterminio final es esperado como deseable y útil y cuya respectiva vulnerabilidad es el mayor factor que contribuye con la decisión de genocidio.[30]

Poco tiempo después, Horowitz definía al genocidio como una "destrucción estructural y sistemática de personas inocentes por un aparato burocrático estatal".[31]

Kuper venía publicando sobre el tema desde comienzos de la década del setenta, pero su formalización se da en 1981, con la publicación de su clásico estudio *Genocide. Its political use in the Twentieth Century*.[32] Sin embargo, en dicho trabajo, el autor se niega a desa-

[30] Vahakn Dadrian, "A typology of Genocide", en *International Review of Modern Sociology*, núm. 15, 1975, p. 204.

[31] Irving Horowitz, *Taking lives: Genocide and State Power*, New Brunswick, Transaction Books, 1980.

[32] Leo Kuper, *Genocide. Its political use in the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 1982 (previamente publicado en 1981 en Londres por Penguin Books).

rrollar una nueva definición por miedo a quitar poder a la propia *Convención.* Pese a ello, considera que

> la mayor omisión [de la Convención] se encuentra en la exclusión de los grupos políticos de la lista de grupos protegidos. En el mundo contemporáneo, las diferencias políticas resultan, como mínimo, tan significativas para desarrollar una masacre o aniquilamiento como las diferencias raciales, nacionales, étnicas o religiosas. Más aún, los genocidios contra grupos raciales, nacionales, étnicos o religiosos son generalmente una consecuencia de, o están íntimamente conectados al, conflicto político.[33]

Kuper termina finalmente distinguiendo entre genocidio (definido por el artículo 2º de la *Convención)* y "atrocidades afines" (aquellas que, a su juicio, constituyen un genocidio, pero no son subsumibles como tales por la definición de la *Convención).*

Para la misma época, Frank Chalk y Kurt Jonassohn definían, en un trabajo que es uno de los principales clásicos sobre la cuestión, al genocidio como "una forma de exterminio masivo unilateral en el que un Estado u otra autoridad intenta destruir a un grupo, en tanto que dicho grupo y sus miembros son definidos por el perpetrador".[34]

Helen Fein definía también hacia fines de la década del ochenta al genocidio como una "acción sostenida e intencionada llevada a cabo para destruir físicamente, directa o indirectamente, a una colectividad, a través del impedimento de la reproducción biológica y social de los miembros del grupo, sostenida a pesar de la rendición o ausencia de amenaza por parte de la víctima".[35]

En tanto, Israel W. Charny sostenía que "el genocidio, en un sentido genérico, es el exterminio masivo de un número sustancial de seres humanos, perpetrado fuera del curso de acciones militares

[33] *Ibid,* p. 39.

[34] Frank Chalk and Kurt Jonassohn, *The History and Sociology of Genocide: Analysis and Case Studies,* New Haven, Yale University Press, 1990.

[35] Helen Fein (ed.), *Genocide Watch,* New Haven, Yale University Press, 1992.

contra un enemigo declarado, bajo condiciones de indefensión y abandono de las víctimas".[36]

Con un trabajo que se inicia también por la preocupación ante la exclusión de los grupos políticos de la *Convención,* Barbara Harff y Ted Gurr desarrollaron un nuevo concepto, tratando de incluir y diferenciar dos procesos que consideraban cualitativamente distintos, aun cuando eran homologables desde el punto de vista jurídico: se trata de los conceptos de "genocidio" y "politicidio". Para estos autores, tanto el "genocidio" como el "politicidio" significan "la promoción y ejecución de políticas por parte del Estado o de agentes del mismo, las cuales resultan en la muerte de un número sustancial de personas de un grupo". La diferencia entre estos dos conceptos radica en las características por las que los miembros del grupo son identificados por el Estado. En el genocidio, las víctimas son definidas fundamentalmente en términos de sus características comunitarias (etnicidad, religión o nacionalidad). En el politicidio, las víctimas son identificadas fundamentalmente en función de su posición jerárquica u oposición política al régimen o a los grupos dominantes.[37] Harff y Gurr, sin embargo, consideran que la distinción es válida para las ciencias sociales, pero que remite a procesos análogos en relación con su construcción jurídica. Ya veremos específicamente los aportes, consecuencias y límites de esta diferenciación.

Por su parte, Henry Huttenbach afirma que la definición de genocidio resultará más clara cuanto más sintética y simple sea su formulación. Es así que define al genocidio como "la destrucción de un grupo específico dentro de una población nacional o aun internacional".[38]

[36] Israel Charny, "Toward a generic definition of genocide", en George Andreopoulos (ed.), *Genocide: Conceptual and Historical Dimensions,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994.

[37] Barbara Harff y Ted Gurr, "Toward empirical theory of genocides and politicides", en *International Studies Quarterly,* vol. 37, núm. 3, 1988.

[38] Henry Huttenbach, "Locating the Holocaust on the genocide spectrum", citado en Matthias Bjornlund, Eric Markusen y Martin Mennecke, *op. cit.*

Según Steven Katz, sólo puede ser catalogado como genocidio el holocausto judío perpetrado por el régimen nazi, ya que dicho concepto se aplica *sólo* cuando existe un intento real, de cualquier modo exitoso, de destruir físicamente a un *grupo entero*, en tanto que este grupo es definido como tal por los ejecutores.[39]

Mark Levene advierte que el desacuerdo en la definición puede derivar en un concepto tan estricto, que prácticamente todos los casos queden excluidos o, por el contrario, en uno tan general, que llevaría a equiparar el término a "asesinato masivo". A pesar de esta advertencia, formula la siguiente definición:

> El genocidio ocurre cuando un Estado, percibiéndose amenazado en su política global por una población –definida por el Estado en términos comunales o colectivos– busca remediar la situación a través de la eliminación sistemática masiva de dicha población, en su totalidad, o hasta que deje de ser percibida como una amenaza.[40]

Es decir, en la discusión histórico sociológica, podríamos agrupar básicamente cuatro tipos de definiciones en función de las características fundamentales en las que se basen:

a) El genocidio tiene en común su práctica. Por lo tanto, todo aniquilamiento sistemático de masas de población por sus características como grupo (sean éstas cuales fueran) constituye un genocidio (Chalk y Jonassohn, Huttenbach y Levene, entre otros);
b) Esto es así, siempre que la *intención* de los perpetradores sea la destrucción sistemática de *todo* el grupo y no tan sólo de una parte de él (Katz);
c) Todo aniquilamiento sistemático de masas de población constituye genocidio, siempre y cuando éstas se encuentren en una situación de "inocencia", "indefensión" o no constituya una "amenaza real" para el perpetrador (Horowitz, Charny; de algún modo Dadrian y, en mayor medida y especificación, Fein, cuya definición remite directamente al concepto de "indefensión");
d) En el caso de Harff y Gurr, se acuerda con el primer tipo de definición, pero se distingue una diferencia cualitativa entre genocidio y politicidio que remite a las características de las víctimas. Cuando las mismas son definidas por el perpetrador a partir de su posición de clase o de su confrontación política con el régimen, se trata entonces de un caso de "politicidio" y no de "genocidio".

[39] Steven T. Katz, *The Holocaust in Historical Context*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

[40] Mark Levene, "El rostro cambiante de la matanza masiva: masacre, genocidio y posgenocidio", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, diciembre de 2002.

En función de que el objetivo de este trabajo apunta al análisis comparativo de dos casos de prácticas sociales genocidas, uno de los cuales (el genocidio nazi) resulta subsumible en los tipos de definición antedichos y constituye, a la vez, el motivo político del origen del concepto, creo que resulta de interés analizar la otra experiencia (los hechos represivos ocurridos en la Argentina) a la luz de estos cuatro tipos de definiciones; no sólo para pensar las peculiaridades de esta experiencia histórica, sino también como un ejercicio para evaluar las posibilidades, límites y consecuencias de cada definición sintetizada precedentemente.

A su vez, ello nos permitirá establecer diferencias y similitudes en las necesidades jurídicas e histórico sociológicas del concepto y puede colaborar en el establecimiento de una definición propia de genocidio y de prácticas sociales genocidas, las cuales serán utilizadas a lo largo de este trabajo.

Esta segunda parte se dividirá en tres capítulos: el capítulo IV aborda algunos problemas ligados a las tesis de la filosofía y la historia vinculadas a la inenarrabilidad, incomparabilidad y unicidad *(uniqueness)* de la experiencia genocida nazi, así como los modelos de narratividad de las prácticas sociales genocidas y sus efectos simbólicos y conceptuales.

El capítulo V trata sobre algunos modelos históricos explicativos (y sus consecuentes "modelos de causalidad") planteados para la comprensión del fenómeno del genocidio nazi, en tanto se vinculan a las hipótesis de trabajo desarrolladas en esta obra.

El IV, por último, aborda las relaciones sociales involucradas en las prácticas genocidas y se centra en la experiencia nazi, observando a dichas prácticas como un modo de destrucción y reorganización de las relaciones sociales.

IV. UNICIDAD, COMPARABILIDAD Y NARRACIÓN: APUNTES SOBRE MÉTODO, TEORÍA Y POLÍTICA A PROPÓSITO DEL GENOCIDIO NAZI

¿Por qué si la cigüeña, en hebreo, fue llamada Hassida (piadosa) porque amaba a los suyos, está situada, sin embargo, en la categoría de las aves impuras?

Porque sólo dispensa su amor a los suyos.

Extractado de un cuento rabínico judío.[1]

Los modos de narrar el genocidio nazi y sus consecuencias

Si en el capítulo V abordaré distintas perspectivas construidas sobre los modelos de explicación del genocidio nazi, no puedo realizar dicha tarea sin recalar previamente en alguna reflexión sobre los tipos de discursos que, a medida que pasaron los años, se fueron estructurando como modalidades de acercamiento a la experiencia de ese genocidio.

Plantear que el nazismo implicó un clivaje importante en cuanto a las prácticas y las relaciones sociales y los modos de administración de la muerte previos lleva también a concluir que las maneras de representar una experiencia tan extrema pueden haber contado con un elemento de innovación y que, por lo tanto, formas nuevas de narrar también pueden dar cuenta de consecuencias materiales y simbólicas de los modos de "representar" al nazismo.

[1] Tomado por Tzvetan Todorov de las afirmaciones de André Schwarz-Bart al explicar su interés por el mundo de los esclavos negros. En Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.

La pregunta que guió las primeras narraciones sobre el nazismo, una vez que éste fue derrotado, se vinculaba al modo en que podría –o no podría– articularse dicha experiencia con la secuencia de la historia pasada y el futuro. ¿En qué medida el nazismo era una posibilidad de la historia humana (y, en particular, de la historia europea, dado el etnocentrismo de dichos discursos)? ¿En qué medida el nazismo implicaba una irrupción y quiebre en el *continuum* de dicha historia, vista por el positivismo –aún dominante en aquella época– como una curva ascendente de civilización y progreso?[2]

El interrogante que guió las primeras décadas posgenocidas fue el que apuntaba a las condiciones de posibilidad... ¿cómo fue posible? Quizá los primeros discursos, los primeros modos de narrar la experiencia a partir de dicha pregunta, no fueron los más afortunados. Tal vez, acaso, era la pregunta la que estaba mal planteada.

Me propongo aquí desarrollar algunas aproximaciones hegemónicas acerca de dicho interrogante a los fines de facilitar el camino para ingresar, en el capítulo siguiente, a la cuestión más propiamente sociológica acerca de los modelos de causalidad propuestos para su inteligibilidad.

Demonización e irracionalidad: alejando el fantasma genocida

Una de las primeras perspectivas hegemónicas sobre el genocidio desarrollado por el nazismo surgió con fuerza en los trabajos "no

[2] Para dar cuenta de la discusión sobre las posibilidades de "normalización" del nazismo, resulta sugerente abordar la polémica entre Martin Broszat y Saul Friedländer a propósito de los modos de escribir la historia del nazismo. Una síntesis de dicho debate puede encontrarse en Ian Kershaw, *La dictadura nazi. Problemas y perspectivas de interpretación*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004. Algunas aristas del mismo tipo de discusión también se encuentran desarrolladas en Charles Mayer, *The Unmasterable Past. History, Holocaust and German National Identity*, Cambridge, Massachusetts y Londres, Harvard University Press, 1999.

alemanes" durante las décadas del cincuenta y sesenta,[3] y fue retomada nuevamente en la actualidad, a partir del trabajo de Daniel Jonah Goldhagen y su influencia en la discusión pública.[4] Esta perspectiva se ha estructurado en lo que podríamos definir como una línea compleja y sutil de negación de lo que precisamente he analizado en capítulos anteriores bajo el concepto del *carácter constituyente del genocidio en las sociedades modernas*.

A diferencia de la bibliografía aparecida desde fines de la década del sesenta, el modo prototípico de acercamiento a la experiencia del nazismo de los primeros veinte años estuvo hegemonizado por una especie de *demonización* de la experiencia genocida y, particularmente, de sus ejecutores, perpetradores y cómplices.[5]

Esta línea fue desarrollada en mayor o menor medida en algunos de los trabajos de los historiadores de la época, como por ejemplo el caso de Lucy Davidowicz,[6] pero fue la ya citada publicación de Goldhagen en los años noventa, la que se transformó en un verda-

[3] He tomado el concepto de "trabajos no alemanes" de la obra de Kershaw (véase nota 2) dado que las preocupaciones propiamente alemanas sobre la experiencia del nazismo transitaron por otros carriles.

[4] Se trata de una de las obras sobre el nazismo más tempranamente traducidas al español en función de su éxito editorial: Daniel Jonah Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Madrid, Taurus, 1998. Con respecto a un análisis crítico de la obra de Goldhagen (y tan sólo por citar algunos textos en español), véanse en particular Omer Bártov, "Monstruos corrientes"; Christopher Browning, "Los verdugos voluntarios de Daniel Goldhagen" y Hans Mommsen, "La delicada pátina de la civilización", en Federico Finchelstein (comp.), *Los alemanes, el Holocausto y la culpa colectiva. El debate Goldhagen*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, que resume la discusión generada en el campo de los historiadores del genocidio nazi sobre la obra de Goldhagen.

[5] Puede observarse algo similar en los primeros acercamientos narrativos al genocidio ocurrido en la Argentina, que tuvieron su punto máximo en la aparición del *Nunca más*, la publicación de la CONADEP; de todas formas, este tema será analizado en detalle en los capítulos VII y VIII.

[6] Lucy Davidowicz, *The war against the Jews*, Nueva York, Pocket Bantam Books, 1986. Una crítica a los modos de acercamiento de Davidowicz puede encontrarse en Ian Kershaw, *op. cit.*

dero *best seller* en los Estados Unidos y contó con importante difusión en Europa, la que revivió dicha perspectiva.

La demonización de los alemanes –presente también en los textos históricos, filmes o literatura– ha servido como herramienta sutil para alejar el fantasma genocida de la matriz civilizatoria "barbarizando" la historia alemana, lo cual obstaculiza el reconocimiento de que la mayoría de las sociedades europeas se encontraban involucradas en las prácticas materiales y simbólicas del racismo.

En estas perspectivas, por el contrario, el genocidio nazi resulta eminente y prioritariamente "alemán" en contraposición a "moderno"; es una "patología" que sólo puede ser explicada por la historia de sus enfermos ejecutores. En una enrevesada transposición de la clásica obra de Christopher Browning, *Ordinary Man*, Goldhagen intenta explica cómo los "alemanes comunes" (y ya no los "hombres comunes" de Browning) pudieron desempeñar voluntariamente su papel de perpetradores, sin que sus sentimientos morales generaran oposición o resistencia.[7]

Esta operatoria tendió a producir un proceso de "ajenización" de la experiencia genocida, vinculándola a su excepcionalidad, lo que permitió su rápida y masiva difusión. Si se trata de un hecho patológico, anclado en un momento peculiar del tiempo y del espacio, el recuerdo es apenas una obligación para con los muertos. Nada de nuestro presente, nada de nuestro aquí y ahora aparece cuestionado por la posibilidad genocida. La memoria, por lo tanto, se "ajeniza" en tanto no tiene que ver con nosotros, sino apenas con las víctimas y los perpetradores directos. Se trata de víctimas dignas de una compasión abstracta, perpetradores que merecen un odio y extrañeza también abstractos.

[7] El hecho de que el propio Goldhagen, en la presentación de su polémica obra en Alemania, aclarara que dicha "enfermedad alemana" se había "curado" a partir de la posguerra, lleva al ridículo este intento "sedante" de interpretación que clausura la *enfermedad patológica* del pueblo alemán a un momento del pasado y lo deja allí, enclavado, sin riesgo para el presente.

El problema de este tipo de condena metafísica del genocidio –magistralmente expresada en la fórmula "nunca más", una formulación sin sujeto, impidiendo saber "nunca más qué", más allá de tampoco conocer el porqué– y la imposibilidad de su condena concreta se encuentra vinculado a que las relaciones sociales tendientes al genocidio son construidas y reconstruidas cotidianamente en los diversos Estados nación contemporáneos, por medio de las prácticas de la "sociedad de normalización".

Al demonizar a los perpetradores, se absuelve la "normalidad" de nuestras sociedades, que de este modo queda también "victimizada", atacada por los irracionales demonios de la locura y la maldad. La patologización del genocidio, y en particular del genocidio nazi, se vuelve un modo narrativo "sedante", en tanto permite dejar intactas las matrices de construcción de identidades y alteridades del Occidente moderno. Esta mirada, que Manuel Reyes Mate caracterizara como "hipócrita",[8] oculta en el pliegue de su indignación hacia el mal cualquier cuestionamiento hacia el "sí mismo", que pueda dar cuenta de una potencialidad genocida mucho más compleja, matizada y peligrosa que la mera maldad o locura congénitas de un grupo de perpetradores, un pueblo o una nación.

La metafísica de la "patología congénita o cultural" intenta de este modo resolver el dilema de lo constituyente que no puede ser formulado como tal. Si el genocidio fuera constituyente de las sociedades modernas –o, cuanto menos, si fuera una "potencialidad moderna"–, pues entonces nuestra propia identidad, el propio modo de conformar nuestro yo y nuestro nosotros, debe ser puesto en cuestión. Si, por el contrario, el genocidio es producto de una maldad y locura externas a lo social, sólo queda mantener la demencia controlada, encerrada en el hospital psiquiátrico.

[8] Manuel Reyes Mate, "Introducción", en Daniel Feierstein, Hamurabi Noufouri, Ricardo Rivas y otros, *Tinieblas del crisol de razas*, Buenos Aires, Editorial Cálamo de Sumer, 1999.

Las teorías de la demonización se articularon, avanzados los años sesenta, con una creciente insistencia en la "unicidad" (*uniqueness*,[9] en su versión original, desarrollada en las discusiones en inglés sobre la cuestión, particularmente en los Estados Unidos e Israel) de la Shoah (el genocidio desarrollado por el nazismo, en su particularidad antijudía).

La *uniqueness* puede comprenderse como el postulado de la imposibilidad (formulada en algunos casos incluso como mandato sagrado) de comparar el genocidio desarrollado por el nazismo sobre el pueblo judío con cualquier otro proceso social contemporáneo, lo que lo aleja de sus elementos causales o "similitudes estructurales" con otros procesos semejantes. Esta operatoria ha tendido –más allá de sus diversas y complejas intencionalidades– a conservar los rasgos funcionales y constitutivos de la "sociedad de normalización" (obediencia, heteronomía, disciplinamiento, control del tiempo y del espacio, unificación estadística, delación, autenticidad), y a ubicar como "excepcionalidad" la aparición final de sus propios resultados en la forma de las prácticas sociales genocidas.

Que esta imposibilidad haya intentado llegar a los tribunales penales y a las denuncias públicas da una dimensión de la fuerza simbólica de este modelo de representación, que excede la potencia de cualquier modelo narrativo, al transformarse en performativo: la mera formulación del mandato implica ya, de por sí, la acción de incomparabilidad, acudiendo incluso a la fuerza de la ley para impedir la comparación e invocando al antisemitismo como consecuencia deseada o indeseada de cualquier intento de analogía.

[9] He mantenido el término *uniqueness* en inglés porque da cuenta de una discusión internacional sobre la problemática, que ha pivotado en relación con este concepto. Su traducción literal requeriría un neologismo como el utilizado (unicidad) o la utilización de dos términos (carácter único), pero ninguno termina de tener la carga que la discusión le pone al término inglés. Cabe aclarar que no todas las visiones sobre la *uniqueness* se articulan con las teorías de la *demonización*, pero que, sin embargo, ambos desarrollos tienden a cruzarse de modo continuo, por la complementariedad de sus perspectivas.

Singularidad y comparabilidad de las prácticas genocidas. La discusión sobre la uniqueness

Postular el carácter único e incomparable de un hecho histórico requiere quebrar lógicas elementales de análisis, tanto de la historia como de la sociología y, en general, de la metodología de las ciencias sociales. Todo hecho histórico es único y singular, lo que no lo vuelve en modo alguno incomparable. Todo trabajo comparativo, por el contrario, requiere encontrar los puntos de divergencia –que vuelven a cada hecho singular– como los de convergencia, que permiten la creación de conceptos teóricos para dar cuenta de procesos análogos (aunque, es claro, nunca *idénticos*).

Sin embargo, el peso de la autoridad y obligatoriedad de la *uniqueness* del genocidio nazi contra la población judía ha llegado a puntos tales que la visión se ha planteado como hegemónica –cuanto menos en el campo académico– durante más de cuarenta años, produciendo simultáneamente una merma en las capacidades de análisis histórico sociológico y un menosprecio, indirecto aunque no por ello menos grave, de todas las otras poblaciones victimizadas en diversos órdenes históricos. Este se efectuó por medio del lento proceso de degradación e inferiorización de sus condiciones de sufrimiento, de deslegitimación de las mismas, en tanto no homologables al estatus del *hecho de los hechos*; práctica que volverá –como una verdadera imposibilidad, ya no sólo académica sino también, en este caso, política– de transferencia de los aprendizajes de los modos de resistencia y enfrentamiento de las poblaciones judías y no judías durante el genocidio nazi.[10]

[10] Vale rescatar, a este respecto, los permanentes planteos y cuestionamientos de autores como Leo Kuper, Frank Chalk, Henry Huttenbach, Vahakn Dadrian, Israel Charny, Helen Fein, Barbara Harff, Eric Markusen, entre algunos otros. Sus cuestionamientos dieron lugar, entre otros desacuerdos, en 1994, a la creación de la IAGS (International Association for Genocide Studies), donde se han nucleado los expertos de todo el mundo preocupados por la problemática comparativa y por una visión más abierta de los estudios sobre genocidio. Más tarde, surgiría con ob-

Uno de los elementos centrales en la confusión producida por las teorías de la *uniqueness* remite a la distinción establecida por Dadrian entre *singularidad* y *exclusividad*. Dice el autor:

> Cada exterminio constituye una experiencia única, pero no necesariamente una experiencia exclusiva [...] La razón para ello es tan lógica como simple: aunque la victimización genocida constituye una experiencia única para el grupo de víctimas en cuestión, en una perspectiva más amplia que trascienda los confines de la experiencia de las víctimas, esta *uniqueness* puede ser reemplazada por condiciones de comparabilidad, esto es, el encuentro de elementos en común en relación con la experiencia de otras naciones victimizadas.[11]

Es decir, en principio, las teorías de la *uniqueness* plantean un hecho histórico banal, pero lo postulan como verdad teórica, confundiendo el evidente término de singularidad de cada hecho histórico con una exclusividad que no se entiende cómo ni por qué se deriva de ella. Cualquier hecho histórico es único, tiene características únicas y en todo trabajo comparativo deben tomarse en cuenta las variables específicas que, fáctica e históricamente, se vinculan con su conformación política, social, económica, cultural. Cada hecho es distinto, pero esta constatación en nada impide el trabajo comparativo, sino que más bien lo estimula.

Sin embargo, las teorías de la *uniqueness* dan un paso más, porque este mandato de *unicidad* transforma la singularidad en exclusividad, la cual se expresa en la imposibilidad de aplicación del término genocidio a ningún otro que no fuera *este* genocidio.

Y, simultáneamente, postulan la *ilegitimidad teórica* de cualquier intento de comparación con otros procesos históricos, con lo que termina transformándose en un modo de negación de cualquier

jetivos similares ENOGS (European Network of Genocide Scholars), transformada en 2005 en INOGS (International Network of Genocide Scholars).

[11] Vahakn Dadrian, "The convergence aspects of the Armenian and Jewish Cases of Genocide: A Reinterpretation of the Concept of Holocaust", en *Holocaust & Genocide Studies 3*, núm. 2, 1988, pp. 151-169.

otro genocidio, y acusa precisamente de *negacionista del genocidio único* a quien intente el análisis comparativo, desdibujando esta *uniqueness* hacia una *onlyness*[12] egocéntrica (o etnocéntrica).

Dentro de las teorías de la *uniqueness*, Steven Katz o Débora Lipstadt se destacan como los autores más extremos, aunque otra serie de teóricos podrían ser incluidos en esta corriente, desde Lucy Davidowicz hasta los primeros trabajos de Yehuda Bauer. Este último, sin embargo, ha señalado el carácter genocida del aniquilamiento de los armenios, entre algunos otros hechos históricos, por lo que su inclusión en este grupo puede ser discutida.[13]

Resulta importante, sin embargo, analizar en detalle cada uno de los argumentos de las teorías de la *uniqueness*, contando con el antecedente de las críticas que realizaran autores tan distintos como Vahakn Dadrian, David Stannard, Israel Charny, Ward Churchill o Leo Kuper, o el propio informe de Benjamin Whitaker para las Naciones Unidas, sin necesariamente ingresar en la discusión planteada en el capítulo 1 sobre la tipificación, sino propiamente en los argumentos que esgrimen a la *uniqueness* de la experiencia genocida desarrollada por el nazismo como un postulado conceptual.[14]

[12] Nuevamente creo que el inglés puede ser útil, en este caso, para la ironía, ya que las teorías de la *uniqueness* poseen un autoencierro y negación de la alteridad que merecerían este neologismo (*onlyness*) que, de tan único, convierte el término en sinónimo de "egoísmo".

[13] Para Steven Katz, véase su clásica obra *The Holocaust in Historical Context*, Oxford, Oxford University Press, 1990. Para Débora Lipstadt, *Denying the Holocaust: the Growing Assault on Truth and Memory*, Nueva York, Plume, 1994.

[14] Para las críticas de Kuper, Chalk, Harff o Fein, véase el desarrollo del capítulo 1. Para la perspectiva de David Stannard, véase el provocativo trabajo "The politics of genocide scholarship", en Alan Rosenbaum (ed.), *Is the Holocaust Unique? Perspectives on comparative genocide*, Boulder, Westview Press, 1996, que constituye un sólido aunque quizás algo exasperado manifiesto frente a los postulados de la *uniqueness*. Stannard llega a decir: "No sólo la esencia de sus argumentos es claramente errónea, sino que dicha tesis que se construye de modo fraudulento es fundamentalmente racista". Para Israel Charny, véase "Toward a generic definition of genocide" en George Andreopoulos, *Genocide: Conceptual and Historical Dimensions*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press: 1997, un sólido rastreo de

Los modos de la argumentación y sus consecuencias

El primer argumento de las teorías de esta "singularidad exclusiva" que ha tendido a conocerse como *uniqueness* remite a la cuestión cuantitativa, expresada en la fuerza conceptual del número de muertos del que se está tratando. "Nunca en ningún hecho histórico hubo tal número de muertos" reza el primer postulado. El argumento plantea, de este modo, que este hecho es único por una cuestión cuantitativa, porque *nunca antes ni después* hubo seis millones de muertos.

Al analizar cada postulado justificador de la *uniqueness* aparecen, desde una mirada crítica, dos tipos de discusiones: la *crítica histórico fáctica*, es decir, la evaluación histórica de verificabilidad del argumento, y lo que sería una *crítica de pertinencia metodológica*, esto es, si el argumento, más allá de ser verdadero o no, es válido para sostener la incomparabilidad de este hecho. Aquello que podría constituir un tercer tipo de crítica, vinculada a los efectos simbólicos de la construcción narrativa de la *uniqueness*, será abordada al final del capítulo, al plantear las consecuencias de cada una de las "tramas narrativas" con las que se intenta explicar el genocidio nazi.[15]

Veamos entonces la crítica al primer argumento: el número de muertos. Su verificación fáctica es discutible: los indígenas asesinados en toda América tan sólo durante el siglo XIX suman varios millones de víctimas, y superan aun la magnitud del nazismo. Por otra parte, el millón a millón y medio de armenios aniquilados en la segunda década del siglo XX plantean la necesidad de evaluar dónde se encuentra este límite numérico. ¿Cuántos millones serían necesarios para compartir el criterio de exclusividad? ¿Es que el concepto de genocidio puede definirse a través de un criterio contable? O, incluso en la comparación con los procesos genocidas del colonialismo, que involucran por lo general centenares de miles o millones de muertos... ¿es que los muertos en Europa cuentan más que los de las colonias? Algo de este argumento etnocéntrico critica Enzo Traverso, quien sugiere que el espanto suscitado por el nazismo no tuvo su correlato cuando las víctimas del mismo tipo de aniquilamiento habitaban las zonas colonizadas del planeta.[16]

Y con respecto al análisis de su pertinencia metodológica: ¿qué ocurre cuando estamos hablando de decenas o centenares de miles, como en el caso de las políticas de la Doctrina de Seguridad Nacional para América Latina o los genocidios de Indonesia (centenares de miles). La pregunta de fondo es: ¿puede constituir el número de víctimas un elemento de definición, cuando los números de que hablamos involucran, en muchos casos, poblaciones enteras, ciudades, pueblos o aldeas arrasadas por completo, centenares o miles de familias? Es posible que el criterio numérico sea una herramienta de definición, de delimitación entre procesos sociales diferentes? Y en el caso que así fuera... ¿cuál sería el número necesario para ingresar en el rango de exclusividad: 10.000, 100.000, 1.000.000?[17]

La subjetividad opaca el criterio numérico hasta transformarlo en una discusión abstracta: no hay sostén metodológico para definir una exclusividad apenas por una cifra, que se transforma así en una cosificación del exterminio, un modo de cosificación de la muerte y de deshumanización de cada uno de los sujetos aniquilados.

las consecuencias teóricas de cada intento de definición de las prácticas sociales genocidas. El riesgo de banalización de la experiencia genocida en que podrían caer perspectivas *a la Charny* será analizado más adelante, aunque en nada minimiza la importancia y fuerza de su crítica a la *uniqueness*.

[15] Para la concepción de la historia como un modo de "tramado narrativo" hemos apelado a la obra de Hayden White, ya citada en la introducción.

[16] Sobre la genealogía entre el genocidio colonialista y el genocidio nazi, véase Enzo Traverso, *La violencia nazi. Una genealogía europea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.

[17] Silvia Sigal ha abordado un argumento de este tipo al cuestionar el uso de la categoría genocidio para los hechos ocurridos en la Argentina, en su polémica y cuestionada intervención en el II Encuentro Internacional sobre la Construcción de la Memoria Colectiva, organizado por la Comisión Provincial de la Memoria y aparecido en *Revista Puentes*, núm. 5, La Plata, Centro de Estudios por la Memoria, 2001. Las otras dimensiones utilizadas en la intervención de Sigal ya fueron abordadas en el capítulo I y serán retomadas en los capítulos VII y VIII, a propósito de la experiencia argentina.

El segundo argumento de las teorías de la *uniqueness* es una variación del anterior: el eje de diferenciación se asienta no en los números totales, sino en las *tasas porcentuales* de víctimas; es decir, cuál es el porcentaje de población eliminada sobre el total de población involucrada: "Dos de cada tres judíos europeos fueron aniquilados bajo el nazismo" reza su tesis esencial.

Esta operación teórica también es difícil, porque la variabilidad aparece en la elección del número total sobre el que se realiza el cálculo de la tasa. Aquí se evidencia nuevamente una especie de juego, sutilmente perverso, con las cifras de víctimas.

A nivel fáctico, la tesis de las tasas porcentuales es aún más discutible que la numérica. Hay otros genocidios que tienen tasas superiores: recuérdese nuevamente el genocidio indígena durante el siglo XIX en América, con tasas que podrían incluso llegar al noventa por ciento de la población involucrada, o los casos de armenios y gitanos, con tasas similares a las del genocidio antijudío. Pero aquí es incluso más dura la crítica de pertinencia porque el propio concepto de *tasa* es, en este uso, articulable subjetivamente, dado que... ¿sobre qué total se calcula dicha tasa?

Por poner un ejemplo bajo análisis de este trabajo: el caso del genocidio en la Argentina... ¿sobre qué total calculamos la tasa? ¿Sobre la población argentina? ¿Sobre los militantes políticos? ¿Sobre los grupos de izquierda? ¿A quién ponemos adentro y a quién afuera? La tasa "dos de cada tres", ¿a qué tipo de población abarca?

Para el caso del aniquilamiento de los judíos bajo el nazismo, si tomara en cuenta a la población de los campos de exterminio nazis, sería en verdad mucho más alta, aunque lo mismo vale para otras experiencias concentracionarias. Si se toma en cuenta la tasa de la población judía bajo ocupación alemana, nuevamente varía. Y si se considera la población judía de Europa –o la del planeta– cambia otra vez. ¿Cuál es la justificación del operador conceptual *tasa* como no sea un argumento de negación por minimización de otras experiencias de exterminio de masas?

El segundo argumento, además de resultar inverificable es peligroso en cuanto a sus consecuencias teórico políticas. Establecer niveles de "victimización" y calcular "tasas" sobre dichas poblaciones es un procedimiento que le debe más a la eugenesia del siglo XIX o a la criminología lombrosiana, que a una perspectiva de análisis crítico de las prácticas sociales genocidas. Se asemeja a una operación contable que, tratando a los cuerpos apenas como representantes mercantiles de un debate moral, cobran valor cuanto más profunda o aguda resulta su destrucción.

El tercer argumento se vincula a la tecnología. Éste es más coherente desde su construcción teórico metodológica, ya que el eje se halla en la cuestión procedimental, en el *cómo* del matar. Los modos en que el exterminio se lleva a cabo pueden señalar una diferenciación efectivamente relevante entre diversas modalidades genocidas. Habría que analizar si resulta suficiente, sin embargo, para establecer *de suyo* la exclusividad de un hecho social y la utilización del concepto de "genocidio" como diferenciación con los otros procesos históricos.

Vale la pena detenerse entonces en el uso de la categoría *tecnología* que se realiza en esta argumentación. En la modalidad de su tratamiento por parte de estos autores, aparece lo que podríamos catalogar como una *fetichización* de la tecnología y su subsunción en una categoría menos trascendente como la de *técnica*.

Es así que no se analiza la tecnología en tanto *tecnología de poder* (qué tipo de procesos sociales involucra, lo cual es efectivamente relevante para distinguir modalidades de exterminio, funcionalidades de los diversos sistemas de poder), sino como pura y lisa *técnica*: la herramienta utilizada para matar, más que el proceso en el que dicha herramienta se encuentra inserta. Desde esta lógica, la Shoah sería el primer y único caso en donde se habría matado con herramientas que constituyen parte del proceso industrial, en lugar de utilizar medios más "artesanales", que fue el modo de tratamiento de la muerte hasta dicho momento.

Aquí el nivel de la crítica fáctica consta de dos elementos: por un lado, podría plantearse que algunos genocidios posteriores a la

34/66

Shoah (el caso de América Latina, por ejemplo), tuvieron un nivel de tecnología similar en cuanto a que se trató de utilización de técnicas claramente modernas y con alto desarrollo tecnológico, en lo que hace a las formas de secuestro y desaparición de personas. Por otro lado, vale la pena recuperar el trabajo de Arno Mayer sobre el genocidio nazi[18] donde, analizando las tasas de mortalidad de los distintos campos de concentración y de exterminio, demuestra que efectivamente el tema de la técnica en el nazismo fue un quiebre y un descubrimiento y que, por lo tanto, las tasas de mortalidad directa por las cámaras de gas fueron inferiores a las que se suponen: una importante fracción de los sujetos aniquilados por el nazismo fue víctima de procesos más *artesanales* o terminó asesinada por las condiciones de vida en los campos de concentración y trabajo, o en los transportes o por las condiciones de hacinamiento en los guetos, con lo cual la categoría de estos muertos no es tan claramente diferencial desde el punto de vista técnico.

Lo que aparece por primera vez, y para no negar los elementos *efectivamente singulares* en la experiencia del nazismo, es una innovación *técnica* para este problema (el de la eliminación de masas de cuerpos), que empieza a aparecer como *problema técnico* (qué hacer con los cuerpos o cómo eliminar tal cantidad en tan poco tiempo).[19]

Y es ante este problema que el nazismo se propone una resolución *técnica* novedosa y singular –y articulada con el momento en que se encuentra el desarrollo de los modos de producción–, que propone una nueva modalidad de aniquilamiento y desaparición de los cuerpos, y que se encuentra expresada en la figura del *campo de exterminio*, una fábrica industrial de muerte colectiva en serie.

[18] Arno Mayer, *Why did the Heavens not Darken? The "Final Solution" in History*, Nueva York, Pantheon Books, 1989.

[19] Para pensar en detalle la cuestión de lo que resulta nuevo y lo que no en el nazismo, véase el sugerente trabajo de Guillermo Levy y Tomás Borovinsky, "Apuntes sobre novedad y articulación. El nazismo y el genocidio nazi" en Daniel Feierstein (ed.), *Genocidio. La administración de la muerte en la modernidad*, Buenos Aires, Eduntref, 2005.

Se trata de resoluciones técnicas que son reapropiadas por esta tecnología de poder. Pero ello, aunque implica diferencias históricas significativas y una novedad esencial que amerita trabajos específicos y la distinción tanto de procesos previos como posteriores, no recategoriza aun el hecho en su dimensión estructural. Es decir, se trata de una resolución para una *tecnología* de poder que, sin embargo, en tanto tal, es análoga con otras instancias históricas.

En el caso de la crítica por pertinencia a este argumento puntual, podemos plantear la cuestión de la reificación o la fetichización del instrumento en lugar del análisis de la práctica social, característica de la confusión entre los conceptos de *técnica* y *tecnología*. Esta perspectiva privilegia mirar con qué instrumento se lleva a cabo la práctica y piensa que el mismo es el que la define. Es una reificación que tiene antecedentes en el análisis de las ciencias sociales: hay corrientes teóricas que ubicaron en la aparición de ciertas herramientas el origen de la Revolución Industrial, aun cuando dichas herramientas existían como "inventos" desde bastante antes, imposibilitados, sin embargo, de articularse con un modo de producción que pudiera permitir su utilización.

El principal problema metodológico de este abordaje no radica en su desajuste histórico fáctico, sino en su insistencia en privilegiar el análisis de las herramientas por sobre el del proceso social, aun cuando ambos elementos se encuentran articulados. En todo caso, habría que plantearse qué tipo de tecnología, y no de técnica, implica el genocidio; qué tipo de tecnologías generaron las condiciones de posibilidad y necesidad de utilización de ciertas técnicas; qué tipo de relaciones sociales permiten tratar a la muerte como un proceso productivo, equiparable a cualquier otro proceso de producción industrial.

En esta línea, si se observa a la *tecnología* de poder, la Shoah no difiere, en lo estructural, de muchos de los genocidios que la continúan, pero sí lo hace en cuestiones verdaderamente estructurales de los genocidios –constituyentes o colonialistas– que la preceden. Ya he sugerido que el genocidio, en tanto ocurrencia de la moderni-

dad, en tanto *moderno*, en tanto *producto* de la modernidad, tiene cuatro momentos diferenciables a nivel de la tecnología de poder: el *constituyente*, propio de la creación de los Estados nación modernos; el *colonialista*, basado en la opresión de un espacio y una fuerza social radicados material y simbólicamente en el *exterior* de la sociedad; el *poscolonial*, dirigido a la represión de las revueltas contestatarias en las regiones en proceso de descolonización; y, por último, el *reorganizador*, que opera directamente sobre las relaciones sociales, intentando su transformación radical como modo de reestructurar una sociedad. Pero no es centralmente la técnica lo que diferencia esta última modalidad que inaugura el nazismo –aunque también la diferencie la técnica– sino la misma tecnología en la cual dicha técnica se encuentra inserta. Continuaré este análisis en los próximos capítulos, pero vale la pena dejar planteadas estas diferencias (técnicas en un caso, tecnológicas en el otro), que no constituyen obstáculos para el trabajo comparativo, sino variables a contemplar en el mismo.

El cuarto argumento de las teorías de la *uniqueness* se vincula a la *intencionalidad*. "En ninguna otra situación histórica se quiso llegar a este resultado" postula este argumento. Steven Katz hace un amplio rastreo de subjetividades dedicado a demostrar por qué en el caso del genocidio indígena no se quería matar a los indígenas, por qué "no se tuvo la intención" de hacerlo. Pero para demostrar esto se requiere un juego con los números, tasas y causas de las muertes; una confusión entre diversos momentos históricos, intercalando el siglo XVII, el XVIII y el XIX como un proceso único: si muchos indígenas murieron por enfermedades y éstas no fueron intencionalmente traspasadas a América por los conquistadores, pese a que se pudieron haber generado tasas superiores de muerte, no hubo una intencionalidad manifiesta de llevar a cabo la matanza.

Con respecto a la crítica fáctica, la propia discusión entre los historiadores plantea que cuanto menos es discutible que en la Shoah hubiera una intención explícita previa, clara y manifiesta de llevar a cabo el exterminio que se realizó, sino que (aventuran autores como

Philippe Burrin o Karl Schleunes)[20] fueron decisiones que se tomaron *a lo largo* de la implementación de esta tecnología, y que el exterminio final aparece como el paso que se decide efectivizar luego de una serie de alternativas que se evalúan en tanto tecnología de poder, pero que cuando se ponen a prueba, van conduciendo a otros hechos. Por ejemplo, que el exterminio no era necesariamente un hecho que se había decidido en 1933, ni mucho menos en 1923. Y que, en todo caso, su clara intencionalidad no excede demasiado en el tiempo a su propia implementación.[21]

El análisis de la crítica por pertinencia de este cuarto tipo de argumento es más complejo.[22] Efectivamente, la intencionalidad puede ser un criterio de delimitación de una práctica genocida (de hecho lo es en la Convención de las Naciones Unidas sobre Genocidio), pero la discusión histórica sobre la intencionalidad no puede concluir por la existencia o no de una constatación documental de dicha intencionalidad, sino que puede juzgarse a partir de acciones conducentes a resultados y al análisis puntual y exhaustivo de los mismos, a la recomposición de sus especificidades, lo cual puede llevar a evaluaciones lógicamente subjetivas. En los casos utilizados por las teorías de la *uniqueness* (los genocidios indígenas o el genocidio armenio), no parecieran existir dudas (más allá de la existencia o no de una orden de aniquilamiento) sobre la sucesión de acciones racionalmente planificadas por los perpetradores para llegar al resultado genocida, así como la inexistencia de un documento en el que Hitler ordene la "solución final del problema judío" no pue-

[20] Philippe Burrin, *Hitler y los judíos*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1994, o Karl Schleunes, *The twisted road to Auschwitz. Nazi policy toward German Jews 1933-1939*, Chicago, University of Illinois Press, 1990, entre otros autores que sostienen estas aseveraciones.

[21] Y, para el caso, valga el análisis de las "políticas de reasentamiento en el Este" o el "Plan Madagascar", todas desarrolladas en los más altos niveles de decisión del nazismo.

[22] Debo al historiador Miguel Galante el señalamiento del papel de la intencionalidad en el desarrollo histórico y sus sugerencias sobre el tema en una versión anterior de este trabajo.

de utilizarse para minimizar la intencionalidad de aniquilamiento del nazismo.

* * *

Estos cuatro tipos de argumentaciones parecen coincidir más con una necesidad de justificación política de la unicidad (*uniqueness* banalizada en *onlyness*) que de preocupación teórica por el análisis de una tecnología de poder. Algunas de las producciones de la *uniqueness* parecen elegir el argumento que mejor cuadre para negar a cualquier otro genocidio el carácter de tal. A la América Latina de los setenta o a los homosexuales durante el nazismo parece calzarles mejor el negacionismo numérico ("decenas de miles no son suficientes casos"), mientras que al genocidio colonialista indígena parece adecuarse mejor el argumento técnico o la "intencionalidad" de los autores. Y, casos como el aniquilamiento de gitanos durante el nazismo, en los que ningún argumento parece adecuarse demasiado bien, son directamente excluidos de la discusión, cuando no minimizados forzando los indicadores históricos (números, tasas, causalidad) de su ocurrencia.

Problemas y límites de los trabajos comparativos: transgrediendo el tabú de la uniqueness

Transgredir el tabú de la posibilidad de análisis comparativo, desafiar la sacralización de la *uniqueness*, introduce al análisis sociológico en otro problema, que parte de la necesidad de delimitación teórica del concepto de genocidio y la posibilidad de su dilución en uno que, de tan abarcativo, no explique nada. Quebrar las barreras de la sacralización es condición necesaria, pero no suficiente, para un análisis crítico de las prácticas sociales genocidas.

Sostener que las prácticas sociales genocidas configuran un elemento constituyente de la modernidad o una potencialidad de la misma no significa afirmar que cualquier proceso represivo es sinónimo de una práctica social genocida, que toda muerte colectiva es equiparable a un genocidio, ni que todos los procesos genocidas se realizan del mismo modo, ni que conduzcan a resultados similares, ni que el genocidio pueda utilizarse como una especie de descalificación a priori, al modo de un insulto, de cualquier práctica social condenable, como el hambre y la explotación provocadas por las políticas económicas neoliberales en nuestro subcontinente.

Parafraseando a Helen Fein, podríamos analizar la exageración de la visión antiunicista en la lograda frase: "*if this is awful, it must be genocide*" (si algo es horrible, debe ser genocidio),[23] tan acertada para describir una banalización muy común del término, particularmente en América Latina. Y, más allá de que quizá Fein (en su crítica a Charny o a Kuper) exagera la restricción del concepto –o, para ser más precisos, utiliza una variable de corte también discutible, como es la *indefensión* de las víctimas, ya cuestionada en páginas previas–, vale la pena la preocupación central en función de que no cualquier masacre implica genocidio, y que la necesidad de evitar el ilógico planteo de la *uniqueness* no significa avalar la desaparición de los conceptos teóricos desde una demagógica pero poco útil falta de especificidad.

Si el genocidio constituye parte de una tecnología de poder, no cualquier práctica social implica genocidio. La necesidad de delimitación persiste precisamente porque en la línea de la banalización se inscriben trabajos que, bajo la premisa de la comparabilidad y el enfrentamiento con las teorías de la *uniqueness*, sí conforman un campo de *minimización* de la experiencia genocida del nazismo y homologación de la misma con las características de la guerra.

El trabajo de Ernst Nolte constituye uno de los paradigmas de *negación por minimización*, en el que el concepto genocida se diluye en una analogía con la experiencia de la revolución soviética que,

[23] Helen Fein, "Genocide, Terror, Life Integrity and War Crimes: The case for Discrimination", en George Andreopoulos (ed.), *op. cit.*

lejos de pretender analizar las potencialidades genocidas de ciertos momentos del estalinismo, entiende al genocidio nazi como prolongación y consecuencia del genocidio soviético.[24]

Sin delimitación conceptual precisa, este intento –que generó una discusión teórica en Alemania conocida como la *Historikerstreit*, a partir de la respuesta de Jürgen Habermas con respecto a la relación entre historia y memoria– desdibujó las posibilidades de análisis comparativo, al no delimitar el tipo de prácticas de las que se hablaba, sus peculiaridades, su funcionalidad para cada orden social. En definitiva, las características que insertaban a cada práctica como un momento específico de una tecnología de poder.[25]

El stalinismo desarrolló un sistema represivo de inusitada dureza, particularmente durante los años treinta. Incluso, compartió muchas de las técnicas de persecución y encierro con la experiencia del nazismo, como el caso de los campos de concentración. También llevó a cabo procesos de aniquilamiento con respecto a determinados grupos (étnicos, políticos, nacionales) homologables a las prácticas sociales genocidas.

Esto permite abrir una discusión que puede resultar legítima sobre la utilización del concepto de genocidio para dar cuenta de al-

[24] Para una lúcida crítica de Nolte véase, por ejemplo, Charles Mayer, *The unmasterable past. History, Holocaust and German National Identity*, Cambridge, Massachusetts y Londres, Harvard University Press, 1997, o Enzo Traverso, "Acerca del anticomunismo. Una relectura de la historia del siglo XX según Nolte, Furet y Courtois", en Pablo Dreizik (comp.), *La memoria de las cenizas*, Buenos Aires, Dirección Nacional de Patrimonio, Museos y Artes, 2001. O, más actual, también de Enzo Traverso, la ya citada *La violencia nazi. Una genealogía europea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002. En verdad, esta perspectiva de comparación minimizadora es heredera, entre otros, de los planteos durante la Guerra Fría basados en el concepto de "totalitarismo", cuya crítica será desarrollada en el próximo capítulo.

[25] Esta discusión continuó en verdad a partir de trabajos como los de Dominick LaCapra, publicados en *Representing the Holocaust. History, Theory, Trauma*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, o la ya citada compilación de Saúl Friedländer, *op. cit.*, entre otros trabajos.

gunos elementos de la experiencia stalinista, pero a la vez obliga a pensar con cuidado –al igual que en los casos elegidos en este trabajo– sobre los puntos de convergencia y divergencia de ambos procesos, ya que una experiencia genocida no necesariamente remite a la causalidad de otra experiencia genocida. Esta operatoria pareciera –de hecho, lo es en casos como el de Nolte–, un modo de deshacerse de la herencia colectiva de un hecho como la Shoah.

Quizá el contrapunto más problemático para el análisis de las prácticas sociales genocidas y los modelos sociopolíticos que le han dado viabilidad no se encuentre en la experiencia soviética, sino en un intento indiscutible de implementación de una lógica específicamente genocida por parte de un Estado que se asumía como socialista, en la experiencia del Khmer Rojo en Camboya, desde 1975 hasta fines de esa década.[26]

[26] Para el caso camboyano, uno de los trabajos más extensos y documentados lo constituye la obra de Ben Kiernan, *The Pol Pot Regime: Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-79*, Nueva York, Yale University Press, 1996. Pese a la larga discusión entre los historiadores asiáticos, parecería ir creciendo el consenso sobre la calificación de las prácticas sociales como genocidas, en sintonía con el Informe de Benjamin Whitaker a Naciones Unidas. Para el caso soviético, la discusión de los estudios sobre genocidio remite, por lo general, a las hambrunas en Ucrania durante comienzos de la década del treinta. Un ejemplo de esta posición lo constituye el trabajo de Barbara Green, "Stalinist Terror and the Question of Genocide: The Great Famine", en Alan Rosenbaum (ed.), *op. cit.* La discusión se retomó en los últimos años, ampliando a otros casos, aunque con fuertes disidencias. Una síntesis de las visiones que utilizan el concepto de genocidio para calificar las prácticas stalinistas con respecto a la cuestión nacional puede encontrarse en el número especial dedicado a dicho tema en el *Journal of Genocide Research*, vol. 4, núm. 3, Nueva York, Routledge y Francis & Taylor, septiembre de 2002, en particular en los artículos de Brian Williams, "Hidden ethnocide in the Soviet Muslims borderlands: the ethnic cleansing of the Crimean Tatars"; el de Michaela Pohl, "'It cannot be that our graves will be here': the survival of Chechens and Ingush deportees in Kazakhstan, 1944-1957", y el de Curtis Richardson, "Stalinist terror and the Kalmyks' national revival: a cultural and historical perspective". También en números previos, el trabajo de Françoise Grin, "Kalmykia, victim of Stalinist genocide: from oblivion to reassertion", en *Journal of Genocide Research*, *op. cit.*, vol. 3, núm. 1, marzo de 2001, pp. 97-116, y, uno de los inten-

De todos modos, la importancia de los análisis comparativos se basa tanto en la necesidad de pensar las semejanzas –el papel de la modernidad y su funcionalidad en el desarrollo de las prácticas sociales genocidas– como las diferencias entre un proceso genocida aplicado en el contexto del desarrollo capitalista y otro, también claramente genocida como es el caso camboyano, pero desarrollado bajo la lógica de la *construcción del socialismo*, sin que esta diferenciación implique valoraciones sobre su gravedad.

Sólo el quiebre del tabú de la *uniqueness* puede abrir la posibilidad de análisis, aunque esto implique correr el riesgo de "naturalizar" el fenómeno genocida, de su dilución en tanto "fenómeno represivo" o del desdibujamiento de la peculiaridad de sus manifestaciones; tendencias contra las que deberá luchar permanentemente el científico social, una vez desacralizada la posibilidad del análisis comparativo.

La visión de "narrabilidad" e "inenarrabilidad" de la experiencia genocida: una reflexión sobre los modos de la memoria

Otra cuestión que vale la pena abordar se vincula a la discusión acerca de la posibilidad de transmisión de hechos de esta magnitud.

Elie Wiesel ha insistido mucho en la imposibilidad de narrar ("callar está prohibido, hablar es imposible [...] quienes no lo han vivido, no sabrán nunca cómo era; aquellos que lo saben, no dirán

tos de calificar como genocidio a las matanzas políticas del stalinismo, el de J. Otto Pohl, "Stalin's genocide against the 'Repressed Peoples'", en *Journal of Genocide Research*, *op. cit.*, vol. 2, núm. 2, junio de 2000, pp. 267-293. También en esta línea, el artículo de Nicolas Werth, "The Mechanism of a Mass Crime: the Great Terror in the Soviet Union, 1937-1938", en Gelatelly y Kiernan (eds.), *The Specter of Genocide. Mass Murder in Historical Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 215-240. Para una visión contrapuesta, véase Enzo Traverso, "El totalitarismo. Usos y abusos de un concepto", en Daniel Feierstein (ed.), *op. cit.*.

nunca, no todo, no cómo fue en realidad"),[27] que se liga en algunos momentos con manifestaciones de otros sobrevivientes,[28] como el caso de Jorge Semprún y su utilización del concepto kantiano del "mal radical", que se ha transformado en un discurso hegemónico en las ceremonias de recordación, pero también en algunos discursos teóricos. La perspectiva fue resumida en la dura opinión de George Steiner, a partir de la cual la mejor (si no única) explicación del genocidio la constituye el silencio.[29]

Ya Theodor Adorno había sugerido que no era posible escribir poesía después de Auschwitz, aunque luego acotara dicha afirmación. Para el caso, Paul Celan demostró que podía escribirse poesía, e incluso intentar transformar el lenguaje para poder narrar lo supuestamente inenarrable.

Pero, de modos diversos en estas perspectivas de la "inenarrabilidad", se tiende a superponer experiencia personal y análisis teórico, invalidando este último desde la imposibilidad de "comprensión" o identificación personal con la experiencia. "Quien no estuvo no puede hablar porque no entiende y quien estuvo no será entendido jamás": sólo el silencio puede narrar lo inenarrable.

[27] Palabras de Elie Wiesel citadas en Hans Stoffels, "Paisajes terroríficos del alma. Posibilidades y límites de la psicoterapia con perseguidos", en Sylvia Bermann, Lucila Edelman, Diana Kordon y otros, *Efectos psicosociales de la represión política. Sus secuelas en Alemania, Argentina y Uruguay*, Córdoba, Goethe-Institut, 1994.

[28] Cabe aclarar que no todos los sobrevivientes del nazismo apelan a esta lógica. Para Bruno Bettelheim, Charles Papiernik o Jack Fuchs, entre otros, narrar y entender es fundamental para reelaborar su experiencia. El caso de Primo Levi es muy peculiar, dado que aborda diversas perspectivas según el fragmento de sus memorias y escritos de que se trate. Sin embargo, la discusión acerca de la posibilidad de transmisión y representación fue un tema de importancia para los sobrevivientes, lo cual no implica una unidad de criterios al respecto.

[29] George Steiner, *Lenguaje y silencio*, Buenos Aires, Gedisa, 1994. Un análisis lúcido de estas perspectivas, aunque observadas desde otro punto de vista, puede encontrarse en Liliana Ruth Feierstein, *"Nor er redt nicht arois... kejn wort..." (Name, Silence, Memory: Darkness of the Shoa)* en *Jewish Quarterly Studies*, Londres, 2002, pp. 109-120.

Esta idea de la "inenarrabilidad" se expresa, simultáneamente, como incomprensibilidad, en tanto "trascendencia" (por "desborde") de las categorías humanas de asimilación de la realidad. Dada su magnitud, su particular quiebre del concepto de "humanidad" y la específica configuración de su dimensión de horror, la Shoah se transforma en un hecho único, sepultado en la memoria de las víctimas sobrevivientes, pero intransferible a quienes no lo han experimentado. Esta visión ha tenido un importante desarrollo, tanto en el plano teológico como filosófico. Una de las discusiones más profundas que ha permitido se relaciona con el análisis de los "límites de la representación" de todo fenómeno social; es decir, en qué medida la explicación constituye, de por sí, una reconstrucción subjetiva, y si existe algún modo de captar la experiencia como tal, en este caso, la experiencia vivencial del sobreviviente. Esto es, si hay palabra que pueda reemplazar o traducir el testimonio.[30]

La visión de la inenarrabilidad, sin embargo, se ha constituido algunas veces en un serio obstáculo para la construcción de perspectivas contrahegemónicas de percepción de la experiencia genocida y, pese a que no haya sido la intencionalidad de muchos de sus autores, ha funcionado inicialmente sacralizando, aunque en otras ocasiones vaciando de sentido, el proceso genocida. Ya Benjamin ha señalado que la memoria debe comprenderse como la historia narrada desde el punto de vista del derrotado (contrapuesta a "la historia", como la construcción de los vencedores).[31] En este sentido, si se remite el testimonio al campo de la "no comprensión" –desde su intransmisibilidad–, se reafirma la perspectiva "comprensiva" de "la ciencia", y se genera un extrañamiento y alejamiento con respecto a

[30] Para el caso de la discusión sobre los "límites de la representación" resulta ya un clásico la conferencia compilada en Saúl Friedlander (ed.), *Probing the limits of representation. Nazism and the Final Solution*, Cambridge y Massachusetts, Harvard University Press, 1992. También puede consultarse sobre esta cuestión en Primo Levi el trabajo de Bruno Groppo, "Primo Levi y el problema del testimonio", en Daniel Feierstein (ed.), *op. cit.*

[31] Walter Benjamin, *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa, 1971.

dicha realidad, que sume al testimonio –y por lo tanto, a la memoria–, en un terreno metafísico, desvinculado de la posibilidad de análisis histórico o sociológico.

Es decir, la "intransmisibilidad" filosófica se transmuta en ajenización política. Si bien el recorrido no es ni directo ni evidente, ha funcionado en muchos casos impidiendo el análisis de la experiencia histórica, generalmente asociado a lo que hemos desarrollado como "teorías de la *uniqueness*".

No quiero con esto afirmar ni que el testimonio sea directamente transferible ni representable, ni tampoco que todas las perspectivas que cuestionan –muchas veces con una lógica filosófica profunda y sugerente– los "límites" de los procesos de representación culminen sus desarrollos en las categorías de la *inenarrabilidad*. Sí que este desapego de testimonio y realidad conlleva el peligro, en el otro extremo, de terminar identificando dicha "realidad" con una objetividad ligada a la perspectiva del vencedor, de la mano del énfasis documental del historicismo (énfasis que, por lo general, se asienta en el documento *del vencedor*, lo que en nuestro caso significa *del genocida*).

Desde esta lógica, aparentemente opuesta, pero con líneas en común en cuanto al modo de categorización del testimonio, muchos de los historiadores del genocidio han intentado negar la pertinencia de la visión del sobreviviente por su *falta de fiabilidad*, constituyendo como única fuente válida de información al análisis de los documentos: por lo general, los producidos por los propios perpetradores, por el propio nazismo.

Esto funcionó, de modo simétrico, como una nueva imposibilidad para el desarrollo de un modelo de comprensión sociológico de la experiencia, al relegar la posibilidad de análisis de las relaciones sociales en tanto tales y "normalizar" la experiencia a su aparición documental. En este sentido, resultan verdaderamente sorprendentes algunos puntos del debate histórico con respecto a la existencia o no de un "decreto de aniquilamiento" por parte del nazismo, como si el mero y concreto "papel decreto" –elemento central en la variante banalizada de la discusión historiográfica acerca del rol desempeñado

40/66

por los líderes nazis en el aniquilamiento– pudiera condensar una de las experiencias de trastocamiento y reformulación de relaciones sociales más impresionantes que haya vivido la humanidad.

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

Una de las tesis más elementales del pensamiento político moderno –que surge de la pluma de Nicolás Maquiavelo, pasando por Antonio Gramsci y llegando a Michel Foucault, entre otros– plantea que cualquier posibilidad de confrontación con una práctica social requiere un exhaustivo análisis y, por lo tanto, su desacralización como objeto de culto, y la búsqueda de las múltiples, abigarradas, complejas y matizadas formas de su causalidad, más ligadas al análisis de las relaciones sociales que a características extra o metafísicas.

Sin embargo, este análisis requiere de la identificación de la experiencia como "propia" del "hablar de sí mismo" característico de la reconstrucción histórico política. Pero, ¿cómo apropiarse y hablar de lo "intransmisible"? ¿Cuándo el silencio pasa a convertirse en estrategia de quiebre de cualquier reapropiación? ¿Qué vinculación existe entre el sujeto enunciador, el sujeto teórico, y la práctica genocida de la que habla? ¿Cuál es el rol del testigo en dicha vinculación?

Acerca de los modos de la narración: "adueñarse del pasado tal como éste relampaguea en un instante de peligro"

La idea de la infinita narrabilidad (o su contraparte, en la indecidibilidad fundamental de todo hecho histórico) fue abordada de un

modo más provocativo quizá más incisivo por Hayden White,[32] quien lleva la imposibilidad de representación del fenómeno genocida a todo fenómeno histórico, desvaneciendo la distinción entre hechos "narrables" e "inenarrables" al abordar el abismo existente entre el hecho histórico –siempre inaprensible– y su posibilidad de representación –siempre subjetiva, aun en cualquiera de los géneros de la historia–.[33]

Pese al debate y verdadero enojo generado entre algunos historiadores, la visión de White (que considera a la historieta *Maus*,[34] junto a los testimonios de Primo Levi como las representaciones más efectivas del genocidio nazi) viene a establecer un modo de comprensión de la inenarrabilidad que, a diferencia de la opción de Steiner por el silencio, no se transforma en un mecanismo de clausura de la memoria, en una escisión entre historia y testimonio, sino en una apertura ilimitada de los modos de representación.

Discutiendo con las tesis de Berel Lang acerca del "género intrínseco" que debiera dominar los escritos sobre el genocidio (la es-

[32] Para la obra de Hayden White véase en particular su clásica *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998; y para una reformulación de algunas de estas tesis puede recurrirse a la compilación realizada por Verónica Tozzi en Hayden White, *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidós, 2003.

[33] Para el análisis de White sobre este tema específico véase Haydem Whine, "Historical Emplotment and the problem of Truth", en Saul Friedlander, *Probing the limits of representation...*, *op. cit.* De todas formas, no resulta su mejor trabajo sobre la cuestión de los modos de representación.

[34] La historieta *Maus*, creada por Art Spiegelman, narra el difícil intento de un joven por dialogar con su padre, sobreviviente de los campos de exterminio nazis. En dicha narración, los judíos son representados como ratones; los alemanes, como gatos; los polacos, como cerdos y los norteamericanos, como perros. Apelando a las convenciones de la historieta, los tomos de Maus contienen una sensibilidad y una profundidad exquisitas. Sin embargo, ponen en jaque la cuestión de si hay géneros legítimos o ilegítimos para narrar una experiencia como el genocidio nazi. El género "menor", en este caso la historieta, aparece a los ojos de ciertos historiadores clásicos como un modo herético e irrespetuoso de referirse a dichos hechos. En esta discusión es que resultan tan provocativas las tesis de White.

critura intransitiva, aquella donde desaparece el sujeto y, por lo tanto, podría desaparecer la subjetividad),[35] White sostiene la posibilidad de una escritura comprometida, en la que todo género puede aportar una mirada necesariamente subjetiva. Arrastrado al extremo de la recomendación –en la que lamentablemente cae White, a diferencia de sus otros trabajos, más incisivos y abiertos– termina oponiendo a la "escritura intransitiva" la idea de la "voz media" griega, aquel compromiso entre sujeto activo y sujeto pasivo que identifica en los escritos de Primo Levi.

Más allá de recomendaciones o preferencias, lo sugerente de la discusión abierta por White radica en la explicitación de las consecuencias políticas y teóricas de la elección de un género narrativo, y éstas no se extraen de los propios hechos a narrar sino de los objetivos del narrador.

La narración "literal" que pretende Lang, la crónica "intransitiva" terminaría funcionando tan torpemente como la memoria de Funes en aquel brillante cuento de Jorge Luis Borges, en la que el memorioso requiere un día para recordar un día, y en la que la imposibilidad del recuerdo lo sumerge en la abulia y la desesperación.

Si toda representación es una reconstrucción, una selección de hechos que se transforman en "historias" que intentan "representar" por medio de su singularidad aquella Historia que se pretende narrar, pero que resulta, a la vez, inenarrable, fundamentalmente inabarcable, es entonces en los efectos de los géneros elegidos y de las pequeñas historias seleccionadas en donde debe buscarse la posibilidad y eficacia del relato. Ni silencio ni crónica literal sino, por el contrario, la asunción de estar realizando una labor no demasiado distinta –aun cuando suene tan provocativo decirlo así– que la del poeta o el novelista.

Las tesis de la demonización del nazismo y de los ejecutores de toda práctica genocida (y su patologización), las teorías de la *uniqueness* de la Shoah y de su sacra incomparabilidad y exclusividad, o las teorías de la inenarrabilidad implican modos de tramado discursivo que, al igual que en la literatura o en cualquier otro modo de historia, producen diversos efectos de apropiación y ajenización, empatía y repulsión, cosificación y deshumanización, con respecto a cada una de las prácticas involucradas en un proceso social genocida.

[35] Véase Berel Lang, *Act and Idea in the Nazi Genocide*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

Davidowicz, Lipstadt o Goldhagen no encuentran monstruos en los documentos que analizan sino que transforman en monstruos a los perpetradores, a través de sus narraciones. Cuando Steiner nos llama al silencio, nos impide de alguna manera los otros modos de imaginar la experiencia. Katz tampoco encuentra el carácter único impreso en las víctimas del nazismo; debe construir argumentativamente dicha *uniqueness* para convencernos, tiene que estructurar tramas discursivas en las que la incomparabilidad constituya finalmente un resultado legítimo.

Todorov distinguió dos modos de memoria de la experiencia genocida, a los que designó "memoria literal" y "memoria ejemplar".[36] La primera, al modo de Berel Lang, es un intento de descripción exhaustiva de "hechos", tan banal como imposible: los hechos no logran concatenarse en una memoria que resulte literal. Su utilidad no reside más que, a lo sumo, en la posibilidad de una evocación que conduce poco a poco, pero irremediablemente, a la banalización, a la pérdida de sentido, a la ajenización y, así al olvido.

La memoria ejemplar reside, al contrario, en la posibilidad de dar sentido a una historia en términos de su utilización en el presente, en el rescate de aquellos elementos que nos permiten pensar en un aprendizaje, en la posibilidad de que los hechos recordados cobren un sentido para nuestra vida presente. Un recuerdo que no sólo vela "por los suyos" sino por los tuyos y los nuestros y los de aquellos.

Benjamin lo había escrito en su crítica a Ranke: "Articular históricamente el pasado no significa conocerlo 'como verdaderamente ha sido'. *Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea*

[36] Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Buenos Aires, Paidós, 2000.

en un instante de peligro. (...) Sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza *aquel* historiador traspasado por la idea de que *ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer".[37]

En este trabajo, tal como se explicitara en la introducción, se propone una articulación entre dos eventos históricos cuya relación no es ni directa ni literal. Se busca una vinculación *intencional* y *subjetiva* entre dos hechos históricos bajo la suposición de que, quizás, estos hechos nos hablen sobre los modos de relación social, sobre su construcción, destrucción y reconstrucción. La elección no es azarosa ni literal, no se "deriva de los propios hechos", sino que se construye de modo absolutamente explícito y consciente. Cualesquiera hechos podrían haberse articulado, pero aquí se decide articular *estos, tal como relampaguean en* nuestro *instante de peligro.*

Por otra parte, la relación entre ambos hechos –que, en definitiva, también constituye una operación discursiva, tal como todas las otras– no se hace ni en Bangladesh ni en Dinamarca, sino en la propia Buenos Aires atravesada aún por los ecos de los sobrevivientes de ambos genocidios (separados por una generación intermedia),[38] de perpetradores y testigos de las dos experiencias; una ciudad atravesada por los efectos del terror y la delación en las relaciones sociales, por memorias silenciadas y memorias con las que se bombardea diariamente a la población, por tramados discursivos que abordan una u otra de las experiencias, ambas o ninguna.

Suponemos que hay una relación de continuidad entre dos hechos que denominamos con el concepto de genocidio, que excede incluso a dichos hechos y nos lleva a pensar en los tipos de relaciones sociales construidas (y, por lo tanto, en los tipos de relaciones sociales a deconstruir) que hicieron y siguen haciendo posible un tipo de práctica social que ha tendido (y sigue tendiendo) a nuestra desaparición moral.

[37] Walter Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia", *op. cit.* Itálicas en el original.

[38] Cuyo caso emblemático, entre otros, puede resultar el de Ellen Marx, hija de víctimas del nazismo y madre de víctimas del genocidio en la Argentina.

Son estas reflexiones las que preceden el desarrollo de los modelos de causalidad planteados a propósito de la explicación del genocidio nazi, modelos que –más o menos conscientemente– producen operaciones simbólicas. En consecuencia, es objetivo de este trabajo observar dichos modos de construcción de causalidad, no sólo desde su propia lógica de constitución, sino también como productores de efectos simbólicos y de discursos de verdad, que juegan uno u otro papel en el intento de –si no desterrar, cuanto menos opacar, desdibujar, fisurar– los efectos de las prácticas sociales genocidas.

cadas del setenta y ochenta en nuestro continente como continuadoras de esta cruzada ideológica (en este sentido, baste pensar en las invocaciones a la "Tercera Guerra Mundial" de los militares argentinos y en la participación de la Iglesia Católica como actor central de esta "cruzada" por la occidentalidad, en este caso, cristiana)? ¿Se ubican los casos de Ruanda y los Balcanes (y, más actualmente, las guerras contra Irak y Afganistán, o el conflicto en Sudán o Medio Oriente, o las amenazas globales al "terrorismo islámico") en una nueva reorganización racista del territorio? ¿Qué vinculación tendrían con el intento desarrollado por el nazismo? ¿Cómo se articularía una ofensiva sobre el sudeste europeo, sobre el Medio Oriente o el centro de África con lo que había sido el intento hegemónico de las potencias europeas de fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX? ¿Qué ocurre con las intervenciones europeas y norteamericanas dentro de esta lógica? ¿Es una lógica de "reorganización racial" del espacio planetario la que guía a la nueva derecha republicana?

O, en una interrogación más sociológica, ¿qué figuras son las que desafían los modos de construcción identitaria de la posmodernidad? ¿Acaso el cambio del victimizado modifica el tipo de proceso? ¿El surgimiento del Estado de Israel acaba con una modalidad de construcción de alteridad, de negatividad del otro, o simplemente reemplaza al judío por el árabe, por el inmigrante latinoamericano o asiático, por el discapacitado, por quien tiene otra identidad sexual? ¿O habrá que recordar que algunas de estas fracciones ya eran víctimas del nazismo?

Cada una de estas perspectivas abre preguntas de otro orden pero, sin duda, son éstas las que permiten construir lo que, con Todorov, he llamado "memoria ejemplar": aquella que pueda servirnos para transformar y, ¿quién sabe?, quizá prever o mejorar nuestro incierto futuro para, junto con Benjamin, intentar atrapar al recuerdo "tal como relampaguea en un instante de peligro".

Creo que algunos de nosotros –e incluyo en esta primera persona del plural a muchos miembros de mi generación y a otros muchos más jóvenes– estamos algo cansados de las apelaciones al "mal absoluto", a una dimensión metafísica que nos aleja de los procesos genocidas y sólo permite soñar tranquilos el sueño de los cómplices, ajenizando la experiencia genocida de los actores sociales que sufren sus consecuencias materiales y simbólicas presentes, construyendo corralitos de "apropiación" en los que el "judeocidio" es problema de los judíos, el "armenicidio", de los armenios, el "gitanicidio", de los gitanos. Un modo de volver a casa tranquilos luego de sentir la empatía con cada víctima y poder condenar tranquilos a esos victimarios tan lejanos, tan alemanes o tan turcos, o tan de otro planeta como para no obligarnos a pensar cuánto de aquello continúa presente hoy, cuántas de aquellas víctimas son las actuales, las que sufren sin poder ser escuchadas mientras sólo somos capaces de rememorar una y otra vez los horrores pasados, que no se tratan de entender, que no nos obligan a cambiar nada de nosotros mismos.

Sin animarnos a ensayar y a equivocarnos en intentos de explicación quizás heréticos, seguiremos construyendo discursos políticamente correctos, conferencias cuidadosas y nada provocativas, recordatorios solemnes, tristes y banales, acciones sedantes y tranquilizadoras, incluso probablemente autocomplacientes, pero social y teóricamente inútiles e irrelevantes en cualquier intento de confrontación con una práctica social genocida.

VI. GENOCIDIO Y REFORMULACIÓN DE LAS RELACIONES SOCIALES

> Habrá muchos, individuos o pueblos, que piensen, más o menos conscientemente, que "todo extranjero es un enemigo". En la mayoría de los casos esta convicción yace en el fondo de las almas como una infección latente; se manifiesta sólo en actos intermitentes e incoordinados, y no está en el origen de un sistema de pensamiento. Pero cuando éste llega, cuando el dogma inexpresado se convierte en la premisa mayor de un silogismo, entonces, al final de la cadena está el Lager. Él es producto de un concepto del mundo llevado a sus últimas consecuencias con una coherencia rigurosa: mientras el concepto subsiste las consecuencias nos amenazan. La historia de los campos de destrucción debería ser entendida por todos como una siniestra señal de peligro.
>
> PRIMO LEVI[1]

Una vez analizadas las perspectivas fundamentales de abordaje del genocidio nazi, este capítulo se propone la construcción de una periodización sociológica de los procesos involucrados en una práctica social genocida, pensados desde la óptica de su capacidad de construcción, destrucción y reorganización de relaciones sociales. No se trata de una periodización histórico fáctica, la que se ha realizado en muchas ocasiones, no se propone analizar los vaivenes de la ideología fascista ni una mera secuencia de hechos relevantes, sino que su objetivo apunta más a lo procesual.

[1] Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Buenos Aires, Milá, 1988, p. 9.

Se pretende observar qué tipo de articulación de eventos fueron necesarios para la implementación de un fenómeno de exterminio masivo como el genocidio nazi, cómo se fue minando la resistencia de las víctimas o la empatía moral de la sociedad, cómo se fue preparando el terreno para la introducción de medidas más severas, cómo el homicidio estatal masivo pasa a ser legitimado como una política de Estado. La pretensión, quizás exagerada, es la de construir un modelo de fases que pueda ser aplicado para la comprensión de otros procesos genocidas realizados por los Estados modernos.

Ya he desarrollado la perspectiva que ubica al racismo como mecanismo simbólico material que posibilita el desarrollo del poder del Estado para quitar la vida de sus ciudadanos, a través de un discurso biológico que ubica a las víctimas como las responsables de una progresiva "degeneración" de la raza y que, por lo tanto, deben ser eliminadas para garantizar la salud del conjunto. Es así como, por medio de la justificación biológica, logra quebrarse la contradicción entre un Estado que se constituye para garantizar la vida, pero que implementa a la vez una maquinaria para aniquilarla. Con el discurso racista, la eliminación de la vida de algunos sigue permaneciendo dentro del paradigma de la "preservación de la vida" del conjunto, como "medida sanitaria" indeseada, pero inevitable para garantizar el desarrollo "saludable" de la población.

Sin embargo, el análisis de los testimonios de los sobrevivientes del nazismo[2] puede permitir enriquecer esta perspectiva con otros elementos, vinculados a las formas de construcción de relaciones sociales. Muchos de los relatos de las víctimas (y con énfasis particular los de psicólogos como Bruno Bettelheim y Víctor Frankl o los de militantes políticos como Jaika Grossman o Marek Edelman) permiten comprender al genocidio como un intento por quebrar ciertas y determinadas formas de relación social que podríamos caracterizar como "solidarias" o "críticas", transformándolas en heterónomas e individualistas.

[2] He trabajado en este capítulo básicamente con los testimonios de Bruno Bettelheim, Víktor Frankl, Jaika Grossman, Schmerke Kaczerginsky, Primo Levi, Marek Edelman, Tzivia Lubetkin, Charles Papiernik, Jack Fuchs, Iankl Nirenberg e Irene Birnbaum, la mayor parte de ellos editados en español. He tomado también entrevistas propias a Charles Papiernik (durante más de un año, en cerca de veinte encuentros, una selección de los cuales fueron editados en Charles Papiernik, *Ser humano en Auschwitz. Conversaciones con Charles Papiernik*, Buenos Aires, Acervo Cultural Editores, 2000). Tuve también ocasión de entrevistar personalmente a Marek Edelman, en una larga charla de cerca de tres horas, cuando visitó Buenos Aires en 1990.

La forma en que Jean Piaget trata la génesis y desarrollo de las formas de relación social puede resultar útil a los fines de este análisis. El autor basa su trabajo en la distinción entre las "relaciones de presión" (heteronomía) y las "relaciones de cooperación" (autonomía).

Dice Piaget que

> encontramos de nuevo esta oposición de dos morales en la que hemos insistido muchas veces. La moral de la autoridad, que es la moral del deber y de la obediencia, conduce, en el terreno de la justicia, a la confusión de lo que es justo con el contenido de la ley establecida y al reconocimiento de la sanción expiatoria. La moral del respeto mutuo, que es la del bien (por oposición al deber), y de la autonomía conduce, en el terreno de la justicia, al desarrollo de la igualdad, noción constitutiva de la justicia distributiva y de la reciprocidad.[3]

Con respecto a las formas de construcción de estas relaciones sociales (de cooperación) afirma Piaget

> De este modo la autoridad adulta, aunque constituye quizás un momento necesario en la evolución moral del niño, no es suficiente para constituir el sentido de justicia. Éste sólo se desarrolla a medida que progresan la cooperación y el respeto mutuo, cooperación entre niños primero, cooperación entre niños y adultos después, en la medida en que el niño tiende hacia el adolescente y se considera, por lo menos en su fuero interno, igual al adulto.[4]

[3] Jean Piaget, *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Martínez Roca, 1984, p. 271.
[4] *Ibid.*, p. 267.

Al surgir las relaciones de cooperación de la "reciprocidad" entre los pares, podría aventurarse que los tipos de conformación del "otro" como igual juegan un papel trascendente en la posibilidad de generar estas formas solidarias de relación social, y que los sucesivos y superpuestos procedimientos de marcaje de las diversas configuraciones de lo "otro" se fueron constituyendo históricamente en estrategias de bloqueo y desarticulación de estas nacientes relaciones de cooperación. Es decir, de percepción de la "igualdad" no sólo del niño con el adulto sino del "enviado de Dios" con el "hereje", del "ilustrado" con el "ignorante", del "civilizado" con el "salvaje o bárbaro", del "normal" con el "patológico o degenerado", según fueran transformándose las formas simbólicas de constitución de la otredad en los últimos siglos.

En esta línea de comprensión puede articularse la reiterada narración de las víctimas con respecto a la preocupación del nazismo por quebrarlos en tanto seres humanos, por destruir su solidaridad, su dignidad, todo aquello de lo que pudieran sentirse orgullosos; esa insistencia y necesidad de transformarlos en lo que el discurso biológico (la manifestación más avanzada de aquel momento sobre la negativización del otro) sostenía que eran: una versión degradada, degenerada, de la especie humana.[5]

Los testimonios de esta operación son numerosos. Dice, por ejemplo, Primo Levi:

> Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado las ropas, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán, y si nos escuchasen no nos entenderían. Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de los que hemos sido, permanezca.[6]

[5] Obsesión que puede observarse también en otros procesos genocidas, como en el caso argentino y su empeño (vinculado a la difusión de las más diversas formas de tortura y maltrato a los detenidos desaparecidos) por "quebrar" psicológicamente a sus víctimas, hecho que aparece reiteradamente en decenas de testimonios de sobrevivientes.

46/66

En este sentido, es posible incluir una nueva categoría operatoria. Se intenta destruir a los sujetos en tanto sujetos *para sí*, para quitarles esa condición y escindirlos en sujetos *en sí*, sin capacidad de apropiarse de su misma experiencia y práctica. La lucha se desarrolla al interior de cada uno de los cuerpos de las víctimas, con el fin de despojarlos de la capacidad de control sobre el propio cuerpo, de su autodeterminación.

El exterminio nazi se articula de este modo no sólo con un sentido *biopolítico* (como forma de regular los procesos de masas, de poblaciones) sino como mecanismo *anátomo político*, como forma de regular el tipo, las formas y los ritmos de los movimientos de cada cuerpo.[7] Desde esta perspectiva, no sorprende cuál es el eje principal al que apuntará el nazismo: desde la elección de sus víctimas, desde las formas que asume la práctica genocida, parecería leerse que lo que se busca es acabar con toda manera de apropiación autónoma del cuerpo por el sujeto, con cualquier antecedente de autodeterminación.

Robert Gelatelly desarrolla los momentos por los que atraviesa la experiencia represiva y concentracionaria nazi, previa a los campos de exterminio:[8]

[6] Primo Levi, *op. cit.*, p. 28.

[7] Para un análisis de la anátomo política y la biopolítica en Foucault, véase *Genealogía del racismo*, Montevideo, Altamira, 1993, y *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1987.

[8] Robert Gelatelly, *No sólo Hitler. La Alemania nazi entre la coerción y el consenso*, Barcelona, Crítica, 2002 y *The Gestapo and German Society: Enforcing Racial Policy, 1933-1945*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

a) Entre 1933 y 1934 el eje de la represión alcanza a los disidentes comunistas y otros miembros de partidos políticos de izquierda, a través del procedimiento de la "reclusión cautelar" (encierro sin necesidad de recurrir a los tribunales) en los campos de concentración. Gelatelly calcula que cerca de 100.000 reclusos pasaron por estos campos, de los cuales más del 65% eran miembros del partido comunista alemán (entre 500 y 600 reclusos fueron asesinados en esos dos años, producto de las condiciones de vida en los campos o de ejecuciones extrajudiciales).
b) Luego de una drástica reducción de la utilización de la lógica concentracionaria durante 1935 y gran parte de 1936, el nuevo sujeto estigmatizado fue el de los "asociales". Werner Best, jurista de la Secretaría General de la Gestapo, definía a este nuevo enemigo como "todo intento de imponer o de sostener cualquier teoría al margen del nacionalsocialismo", lo cual consistía en "un síntoma de enfermedad que amenaza la sana unidad del organismo indivisible del pueblo".[9] La *Kripo* (*Kriminalpolizei,* policía criminal) desarrolló cada vez más ramas especializadas para incluir a los distintos tipos de "asociales", entre las que se destacaron aquellas destinadas a la persecución de la homosexualidad, la drogadicción, el aborto, las relaciones extra conyugales o el "delito de opinión", constituido por la mera posibilidad de emitir juicios críticos acerca del nazismo o de cualquiera de sus políticas. A ello se sumó la política "preventiva" hacia la delincuencia, que operaba enviando a prisión o a los campos de concentración a quienes se consideraba "potenciales" delincuentes, como ex presos, desocupados, mendigos o prostitutas. Himmler definía al asocial, en sus instrucciones a la *Kripo* del 4 de abril de 1938, como "todo aquel que con su comportamiento hostil a la comunidad, aunque no sea delictivo, demuestra que no desea integrarse en la sociedad".[10] Entre 1936 y 1938 transitaron por los campos

[9] Robert Gelatelly, *No sólo Hitler...*, *op. cit.*, pp. 63 y 64.
[10] *Ibid*, p. 139.

47/66

entre 5.000 y 15.000 reclusos, la mayoría de los cuales eran "asociales" y ya no comunistas o disidentes políticos.
c) Simultáneamente se desarrollaban las políticas de persecución de la población discapacitada que, iniciadas con la Ley de Esterilización del 14 de julio de 1933, culminarían con los cerca de 70.000 asesinatos de discapacitados en la Operación T4, entre 1939 y 1941, y las persecuciones de homosexuales que, aunque mucho menos documentadas, han dejado entre 5.000 y 15.000 víctimas.
d) A partir de junio de 1938 hay un nuevo cambio y se produce la hegemonía de la política racial (antisemita y anti gitana en todo momento, y cada vez más antieslava, particularmente con respecto a la población polaca y a los prisioneros políticos rusos, a partir de 1941), con el envío de un contingente de 1.500 judíos a los campos de concentración como "asociales" y el *pogrom* organizado en noviembre de 1938 (la *Kristallnacht*), que culminó con la detención de entre 20.000 y 30.000 judíos. Cerca de 100 judíos fueron asesinados y el resto recuperó la libertad al cabo de algunas semanas, aunque por poco tiempo. Simultáneamente, Himmler ordenó la detención de un mínimo de 200 desocupados en cada distrito policial alemán, a los fines de llamar a la población "al trabajo". Luego esta población fue utilizada, junto con la mayoría de los otros reclusos, como "mano de obra gratuita" en los campos de trabajo. En 1939, la población concentracionaria superaba los 40.000 reclusos y, con la aparición de los campos de trabajo y el inicio de la guerra, cobró cifras que hicieron del nazismo una experiencia radicalmente novedosa en este punto, pero que requiere otra periodización y otro tipo de análisis que desarrollaremos más adelante.

Puede interpretarse, de este modo, que los "perseguidos" fueron aquellos que intentaban utilizar su propio cuerpo por fuera de los cánones de la "normalidad": aquellos que daban una ubicación política a su cuerpo, los que objetaban las políticas racistas o bélicas

del nazismo, quienes se negaban a ocupar "su lugar" en el mundo del trabajo o de la ley, aquellos que pretendían decidir por sí mismos su sexualidad (los homosexuales, los que mantenían relaciones con judíos, gitanos o eslavos), incluso los mismos nazis que intentaron construir cierta autonomía o fuerza crítica al interior de su propio movimiento (el caso de los SA u otras fracciones en el propio interior de las SS). Por último, se ubicó en los campos a quienes se constituyeron, hacia 1938, como el "gran enemigo": los judíos.

Los guetos judíos de Europa Oriental eran observados por el nazismo, en la inmediata preguerra, como el "caldo de cultivo de todos los judíos del mundo". Es por ello que planteaban que "detener a los judíos era detener al comunismo".[11] El judaísmo centroeuropeo de fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX resultaba, a ojos de la burguesía europea, un modo subversivo de construcción identitaria, caracterizado por formas culturales que rescataban al pensamiento crítico como puntal de decisiones y orientador de la acción, sea en la valorización de las discusiones rabínicas en el Talmud, en el pensamiento ético de la Haskalá y su confrontación con el kantismo, en las versiones "asimiladas" de deconstrucción del pensamiento de época de un Marx, un Freud o un Einstein, o sea en el marxismo con influencias judaicas de Walter Benjamin, entre otras líneas de pensamiento.

* * *

Desde un doble punto de vista –el exterminio racista como legitimación del asesinato estatal y como mecanismo de destrucción de la autodeterminación–, se estructura este modelo de periodización, identificando un primer momento: una ruptura que va conformando la posibilidad de la práctica genocida y que intenta explicitar esta cuestión, delimitar el uso de los cuerpos, construir y resaltar la *negatividad* de aquellos que intentan hacer un uso propio de su

[11] Robert Gelatelly, *No sólo Hitler...*, *op. cit.*, pp. 197 y 176.

48/66

estructura corporal, cultural o de su razón, tanto si éste se desarrolla en el ámbito de lo privado o de lo público, de la sexualidad o de la política, en el ámbito del trabajo, de las representaciones del mundo, de las creencias o prácticas religiosas, o en cualquier otro.

De este modo, se hace posible articular los desarrollos de Foucault sobre la "sociedad de normalización" con las intuiciones de Bauman acerca de la elección de la identidad judía como negatividad prototípica para la modernidad, al encontrarse "a horcajadas" de un modelo de construcción de identidades por exclusión, con eje en el par ciudadano nacional como base para la hegemonización. También Mayer y Traverso encuentran su lugar en las posibilidades de establecer líneas genealógicas de rastreo de la construcción de estos modelos de identidad y alteridad (negada) que caracterizarán el modo de construcción identitaria por exclusión de la modernidad occidental.

Intentando tomar partido con respecto al rol de la figura del judío para el nazismo, podríamos plantear que la elección no es en modo alguno casual ni intrascendente. Sin embargo, tampoco radica en un antisemitismo milenario ni aparece adherida necesariamente a toda práctica social genocida, tal como lo demostrarán las prácticas de aniquilamiento de poblaciones posteriores a 1945.

HACIA UN INTENTO DE PERIODIZACIÓN

A partir de la delimitación esbozada, he intentado categorizar seis momentos por los que atraviesa este proceso de reformulación de relaciones sociales, desde su inicio en la construcción negativizante de la identidad del sujeto social delineado como "otro" (aquel que es capaz, aun, de apropiarse de su práctica y su experiencia, haciendo primar la autonomía de sus decisiones) hasta su exterminio definitivo (que debe ser, desde los objetivos genocidas, no sólo físico y psíquico, sino también histórico y social; se tiene que borrar la posibilidad de pensarse en tanto sujeto *para sí* para todo el cuerpo so-

cial, lo cual obliga a subdividir al exterminio en dos etapas sucesivas, una de realización material y otra de realización simbólica).[12]

El exterminio de aquellos grupos que escapan a la norma estadístico disciplinaria constituye un claro mensaje para la masa "normalizada". Y la efectividad del castigo estatal, que no repara en excepciones, que no actúa en forma lacunar sino en un sentido extensivo, construye la imagen paralizante de la imposibilidad de escapatoria al proceso de normalización, imagen reforzada desde los modos de conceptualización y narración de la experiencia genocida hacia el conjunto social.

El concepto de periodización, sin embargo, no debería ser comprendido como una lógica sucesiva (primero la fase uno, luego la fase dos, etc.), sino como una estructuración conceptual que superpone y yuxtapone acciones de diverso orden. La identificación de las fases responde más al carácter hegemónico que cada tipo de acción juega en un momento determinado, al encadenamiento, al eslabonamiento de diversas lógicas de operación –sin las cuales se vuelve difícil seguir desarrollando el recorrido hacia el asesinato– y a la desarticulación de las relaciones de solidaridad, complicidad o empatía que obstaculizan la cosificación y alienación de la figura del otro con respecto a nuestra propia identidad.

Primer momento: la construcción de una otredad negativa

La conciencia del otro se da en el proceso de ruptura de la existencia dual, en la que aún no puede delimitarse lo uno de lo no uno. Es así que, en el niño, la relación con las cosas que se van desligando de sí mismo se da a través del aprendizaje, con la presencia de sus padres, que regulan y normalizan su realidad y, por lo tanto, re-

[12] Esta estructura de comprensión es heredera de mis trabajos previos, publicados en Daniel Feierstein, *Cinco estudios sobre genocidio*, Buenos Aires, Acervo Cultural Editores, 1997, y más tarde en *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de relaciones sociales: otredad, exclusión, exterminio*, Buenos Aires, Eudeba, 2000.

acomodan su territorio. Consecuentemente, se modela y construye la relación que el niño debe mantener con su cuerpo y con las cosas a partir de la mediación de otros cuerpos: sus padres.

Estas primeras relaciones con "los otros" se construyen a través de la "presión adulta", y el aprendizaje de la existencia de "otros iguales" (los "pares") va permitiendo el surgimiento de relaciones de cooperación que constituyen el pasaje desde las primarias relaciones heterónomas hacia otras de mayor autonomía. En estos procesos de constitución de relaciones sociales, cada cuerpo se convierte en el territorio de las mismas. Pero aquí resulta necesario precisar que la construcción de estas relaciones, de estos cuerpos, de estas personas, constituye un largo proceso histórico de sucesivas rupturas, confrontaciones y expropiaciones, cuya violencia queda por lo general encubierta.

El Estado moderno, en su concepción liberal, le otorgó carácter igualitario al concepto de especie humana, expresando la necesidad de la burguesía, en aquel momento, para disputar el poder con la nobleza. Así, la figura del "ciudadano" instaló la imagen del otro como "igual" y su pertenencia social al grupo global de la especie humana, lo cual se constituyó en una cuestión subjetivamente peligrosa, dada su posibilidad de utilización como sustento de los procesos de autonomización de las relaciones sociales.

Con este discurso hegemónico, las prácticas genocidas de los siglos XIX y XX se encontraban obligadas a provocar la construcción de nuevas interpretaciones (globales y particulares) de la realidad, que posibilitaran un marco de legitimidad para las prácticas prejuiciosas, excluyentes y genocidas que requería la conformación de este nuevo Estado nación.

Este proceso requirió articular elementos del pasado que hicieran posible esta redefinición del mundo. La figura del judío pudo dar cuenta de muchas de estas necesidades: construida y/o reforzada por la Iglesia cristiana medieval, fue seleccionada con facilidad como la imagen prototípica del "otro no normalizado" y, por lo tanto, como la que representará, en el nivel más exagerado y estereotípico, a los

miembros de "la otra" especie. Articulación de discurso biológico, político y psicológico, la figura del judío se ubicó en el centro de la escena, acompañado por los "otros" menores: gitanos, eslavos, homosexuales, disidentes políticos, holgazanes, desocupados, delincuentes, prostitutas, drogadictos, locos y discapacitados.

Charles Papiernik, sobreviviente de Auschwitz, ilustra con una anécdota esta necesidad del nazismo por establecer un "otro estereotípico":

> Una vez llegaron al campo dos chicos de Francia. Uno de ellos era el típico judío que mostraban los antisemitas, con una nariz larga, algo idiota también, de unos doce o trece años. Él hablaba en voz muy alta en francés y decía: "Yo estoy muy bien acá, porque en mi casa me pegaban, en la escuela me pegaban, y aquí me cuidan". No entendió dónde estaba. Cuando llegaron los SS y vieron a ese muchacho... ¡estaban locos de la vida! Le dijeron a alguien que le trajera chocolate para comer y se lo pusieron sobre la mesa. Y se dirigieron a todos los miembros de la barraca y nos dijeron: "Ustedes son responsables de que este chico sobreviva. Debe sobrevivir. Porque le vamos a mostrar al mundo cómo eran los judíos".[13]

Este proceso remite a la ruptura inicial, a la marcación del sujeto social a ser exterminado. El poder retoma símbolos y características existentes en el imaginario colectivo, construye nuevos símbolos y mitos, refuerza los prejuicios latentes a fin de construir un sujeto social como negativamente diferente. Intenta delimitar dos campos: los iguales, los sujetos cotidianos, mayoritarios, como distintos cualitativamente de los otros, de aquellos que no quieren ser como *todos* y, por lo tanto, que *no deben ser.*

[13] Entrevista realizada a Charles Papiernik en el marco de esta investigación, en noviembre de 1997. También puede consultarse otros elementos de su testimonio en Charles Papiernik, *Una vida*, Buenos Aires, Acervo Cultural Editores, 1997, y parte del producto de nuestras charlas en *Ser humano en Auschwitz. Conversaciones con Charles Papiernik*, Buenos Aires, Acervo Cultural Editores, 2000.

50/66

De esta manera, el nazismo desempolva la imaginería antijudía que había circulado en los siglos XVIII y XIX, que atribuía a la figura del judío las acusaciones más diversas y contradictorias: capitalista, usurero, desafecto al trabajo y explotador, degenerado sexual y corruptor moral, a la vez que agitador, comunista y violento.[14] Desde la acusación de deicidio, pasando por las absurdas maquinaciones sobre la conspiración de los "sabios de Sión" para apoderarse del mundo (creadas por los servicios de inteligencia del zarismo y difundidas en diversos idiomas por toda Europa; incluso existen versiones en otros continentes)[15] hasta los planes de la "sinarquía internacional" (un ente imaginario compuesto por judíos, masones, comunistas y otros grupos supuestamente conspirativos) para la conquista del planeta.

Elegidos como "representantes" de la "no normalización" (o la "antinormalización") los judíos cubrieron distintas necesidades del nazismo, más allá de cual fuera la real convicción de los líderes nazis acerca de cada una de estas acusaciones. Es, sin embargo, importante señalar que, en otros contextos históricos, otros grupos étnicos, nacionales o sociales han jugado este papel de "representantes" de la "anormalidad" o "antinormalidad" (desde los grupos cristianos no católicos como albigenses o cátaros, hasta las "brujas" durante la Inquisición; los armenios en el Imperio Otomano, los musulmanes

[14] Adorno realizó un lúcido análisis del carácter autocontradictorio de las acusaciones formuladas por la ideología antisemita en su trabajo Theodor Adorno, *La personalidad autoritaria*, Buenos Aires, Proyección, 1960. Es sumamente sugerente que los sujetos que aparecen con un potencial alto de antisemitismo reprochan a los judíos, en el mismo formulario o entrevista, ser demasiado cerrados y demasiado invasores, acaparadores de trabajo a la vez que desafectos al mismo, hipersexuales y seductores a la vez que retraídos, subvertores del orden social a la vez que sus más conspicuos defensores.

[15] Existen versiones propiamente argentinas, desde la instalación de los soviets judíos en Buenos Aires hasta, muchos años más tarde, un supuesto complot judío para conquistar la Patagonia, conocido como Plan Andinia. Durante la Semana Trágica, muchos judíos fueron torturados e interrogados para obligarlos a "confesar" su participación en la instalación de los soviets judeo bolcheviques en Buenos Aires.

en la ex Yugoslavia, por plantear tan sólo algunos de los ejemplos más conocidos y notorios). Hoy son también los pobres, las minorías sexuales, las prostitutas, los inmigrantes, entre otros grupos, quienes ocupan el lugar de representantes de la "antinormalidad".

La violencia, en este primer momento de *construcción de otredad*, se expresa a través de las imágenes; es la legitimación, la construcción teórica de la necesidad de un exterminio, aunque todavía se encuentra lejos de expresarse en estos términos. El poder *tolera* aún estas formas *diferentes*, pero constantemente las distingue, las marca, las construye y reconstruye. Es este proceso de negativización y marcaje el que, si por una parte es constitutivo en los modos de construcción identitaria de la modernidad, es el primer momento de una secuencia genocida, aquel que hace viable una "solución" genocida.

Pese a su carácter general, resulta sugerente observar las variaciones específicas de este proceso de negativización y marcaje según la localización geográfica en que fue implementado, dado que jugó efectos fundamentales a posteriori en la viabilidad y eficacia de la implementación genocida, dejando en claro la imposibilidad de la "solución genocida" sin una previa hegemonía sobre las construcciones de alteridad, sin un consenso sobre esta construcción simbólica de la "otredad negativa".

En aquellas zonas (Polonia, Hungría, Rumania) donde esta concepción ya se encontraba latente o manifiesta en los procesos de identificación previos, las dos fases siguientes pudieron implementarse con relativa rapidez (inclusive en algunos lugares ya se encontraban presentes). Por el contrario, en sociedades más modernas y/o emancipadas como la propia Alemania, Holanda, Dinamarca, el proceso fue mucho más lento. Incluso en algunos casos (Dinamarca) impidió el aniquilamiento sistemático de sus poblaciones judías. También la reacción de la población civil fue crucial en otros Estados, como fue el caso de la supervivencia de la comunidad judía de Bulgaria, amparada en la negativa de la sociedad búlgara –y de su gobierno, obligado por las presiones sociales– para deportar a los 30.000 judíos búlgaros. El caso de Francia requeriría un análisis

51/66

específico con mayor profundidad, dadas las discusiones previas sobre el "caso Dreyfus" y su papel como originaria de las ideas del racismo degenerativo (desde los trabajos de Boulainvilliers hasta los de Gobineau).

Segundo momento: el hostigamiento

En esta fase se distingue un salto cualitativo que comienza a construir el camino de la reflexión a la acción. Berger y Luckman sugieren que para quebrar la posibilidad de una subjetividad distinta (o para construir una nueva representación de la sociedad) deben destruirse las representaciones rebeldes a esa interpretación en el propio campo objetivo.[16] Es decir, la existencia de una fracción "no normalizada" atenta contra la propia normalización y, por lo tanto, el ataque a la misma es una necesidad para la socialización exitosa del resto. En este sentido, la negativización de la alteridad no puede quedar ubicada tan sólo en un plano simbólico.

El momento del hostigamiento se caracterizará por dos tipos de acción simultáneos y complementarios:

a) El primero, de origen supuestamente espontáneo, es desarrollado por las fracciones de vanguardia (o de choque) de la fuerza social dominante, y consiste en la implementación progresiva de acciones de tipo esporádico contra el sujeto social construido como "otro". Estas fracciones de vanguardia comienzan a llevar a la acción la prédica generalizada, empiezan a sugerir que la "tolerancia" se va agotando. Y realizan varios objetivos simultáneos: profundizan el proceso de "marcaje" del otro, poniéndolo a la defensiva, tantean la capacidad de respuesta de la sociedad ante la implementación de la violencia directa (ya no mediatizada por imágenes o propagan-

[16] Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.

das, sino desarrollada a nivel material), van reclutando y organizando un aparato represivo, fogueando a sus cuadros en la propia lucha y, a su vez, instalan la necesidad de "ordenar" este proceso, de "regular" las acciones y volver predictible una realidad confusa.[17]

En general, este período se desarrolla con mucha mayor rapidez en momentos de crisis, ya que la violencia latente y la ansiedad provocadas por la incertidumbre de lo que vendrá y por las privaciones presentes pueden ser dirigidas hacia aquel sujeto al que se ubica fácilmente como "causante" o responsable de la crisis, por su insistencia en mantenerse en su identidad, en seguir renunciando a la normalización que los demás han aceptado. La culpa simbólica se transforma, por medio de las crisis, en una culpa material, en una causalidad que resulta (por enrevesados silogismos que el sentido común jamás revisa con cuidado) explicativa de las privaciones y problemas del presente.

El boicot a los comercios judíos en 1933 constituye un ejemplo sintomático de esta modalidad. Mientras el aparato represivo y concentracionario se encontraba dirigido contra los militantes comunistas y disidentes políticos, el partido nazi llamó a la población alemana a boicotear los comercios judíos no comprando en ellos, en tanto que fuerzas de choque paraestatales se paraban frente a esos negocios para impedir su funcionamiento, agredir a sus dueños, etc. La escasa adhesión popular al *pogrom* (y en muchas ciudades católicas de Alemania la fuerte solidaridad de la población con los comerciantes judíos) llevó a su suspensión y demostró que las condiciones para las acciones materiales –y ya no simbólicas– antisemitas aún no habían madurado lo suficiente. La Kristallnacht de noviembre de 1938, luego de cinco años de trabajo mediático y político, contó con un nivel de adhesión muy superior.[18]

[17] Este efecto no debe despreciarse. Las acciones de hostigamiento generaron muchas veces el reclamo de las propias víctimas para pasar al estadio siguiente, para ser aisladas como forma de escapar del hostigamiento al que estaban sometidas. A la vez, el resto de las fracciones sociales también reclamaba la exclusión de las víctimas, como forma de expulsar de su vida cotidiana la desagradable visión de la "degradación pública" de los diferentes. Es así la manera en que, una vez construida la legitimación del otro como "otro negativo", las incomodidades o las situaciones desagradables que se producen a partir de su punición son atribuidas a la responsabilidad de la víctima (por empeñarse en seguir viviendo entre los "normalizados") y no a los agresores. La Argentina también cuenta con el desgraciado honor de tener un cercano ejemplo de este mecanismo, cuando la acción de la Triple A durante los años 1974 y 1975 fue generando en sectores importantes de la población el discurso sobre la "necesidad" de "ordenar" estas prácticas, dándole una forma institucional. El "terrorismo de Estado" de la última dictadura militar llevó a la práctica este ordenamiento, organizando el terror, el asesinato y la represión desde los órganos institucionales adecuados: las fuerzas de seguridad (policiales y militares).

b) El segundo tipo de acción, de carácter plenamente estatal, se vincula a la sanción de diversos cuerpos jurídicos legitimadores de las prácticas discriminatorias. La limitación en la propiedad, en el ejercicio de determinadas profesiones, en la realización de ciertas prácticas (por ejemplo, la prohibición establecida sobre el uso del *kashrut*) y, por último, en la posesión de la ciudadanía.

Esta limitación viene a establecer en el plano jurídico la diferencia construida en la primera etapa en el plano de la representación. Quebrada la concepción del "otro universal" y aceptada la existencia de un "otro negativo", se intenta regular sus espacios, buscando limitar sus movimientos, sus posibilidades de desarrollo y sus propias prácticas.

Hasta este momento, el exterminio aparece prefigurado como posibilidad lejana y las políticas apuntan más a la expulsión que a la muerte. El doble hostigamiento (físico y legal) busca excluir al diferente del mundo normalizado. Sin embargo, esta exclusión

[18] Para una evaluación de la adhesión de la sociedad civil alemana a las políticas antisemitas en los diversos momentos del nazismo, véase Robert Gelatelly, *No sólo Hitler..., op. cit.*

puede revestir dos formas: la externa y la interna. La primera implica el abandono del espacio común, atravesando las fronteras que lo constituyen. El judaísmo había sufrido en Europa etapas sucesivas de expulsión durante la Edad Media. La Central para la Emigración de los Judíos del Reich es creada por el nazismo con este primer objetivo manifiesto, aun cuando todavía se discute si la alternativa genocida no existía ya, potencial o explícitamente, al momento de crearla.

La exclusión interna es un paso mucho más importante hacia el exterminio, porque el aislamiento de la población victimizada "dentro" del territorio normalizado no resuelve el conflicto entre el igual y el distinto sino que, simplemente, le otorga otra forma, con la potencialidad –ya firme– de diseñar una "solución final".

Al discutir el pasaje entre aquellas políticas que tienden a la emigración y las que se orientan hacia el exterminio, se ha puesto muchas veces el acento sobre la efectividad de las medidas implementadas, como si el objetivo sólo hubiese sido separar a los "distintos" de los "iguales", y la "ineficacia" de la compulsión a emigrar hubiese dado paso a acciones de otro orden (véase por ejemplo, el análisis de Christopher Browning).

Desde la perspectiva que estoy intentando desarrollar, cabe preguntar si la emigración resuelve efectivamente los problemas del quiebre y anulación de ciertas relaciones sociales (de autonomía, solidaridad o pensamiento crítico), o si apenas constituye un paso intermedio hacia el objetivo genocida. La pregunta latente se orienta a saber qué hubiese sucedido si las políticas de expulsión de judíos del territorio alemán hubiesen tenido un éxito mayor... ¿acaso hubiera sido suficiente para la nueva tecnología de poder la capacidad de exclusión del "otro negativo", homologable a los modelos de expulsión inquisitorial? ¿Hubiera sido suficiente para el nazismo el abandono del espacio físico por parte de la población negativizada? ¿O quizá la muerte conformaba un papel central en esta nueva tecnología de constitución de las relaciones de poder? ¿Es que podían desmembrarse las relaciones sociales al interior del Estado alemán

53/66

–incluso al interior del Reich o de Europa toda– sin hacer uso del terror que implicaba el aniquilamiento masivo de poblaciones?[19]

La insistencia del nazismo ante los países aliados (Italia, Bulgaria, como casos emblemáticos de gobiernos poco convencidos del antisemitismo extremo del nazismo) para que remitieran a sus poblaciones judías a los campos de exterminio puede colaborar en esta hipótesis acerca de que no se trataba sólo de la exclusión del otro, sino que la forma específica que revistiera dicho proceso de exclusión, de negación, de desaparición de la figura del "otro", tenía sus efectos en la propia constitución de los mecanismos de poder del Estado nazi, de su política hacia el conjunto de la población europea.

El hostigamiento cobra entonces una funcionalidad polivalente, tanto con respecto a los perpetradores como con respecto a las víctimas y el conjunto de la sociedad.

En relación con los perpetradores, se trata de un momento de reclutamiento y formación. Un ejército militar clásico, formado para enfrentarse a otro en una situación militar, requiere determinados valores y conductas (estrategia, disciplina, obediencia, valor), en tanto que un ejército genocida cuyo objetivo es el secuestro y aniquilamiento de población civil necesita de valores y conductas totalmente distintos (conocimientos psicológicos para el quiebre de las víctimas, desvanecimiento de la repulsión moral, deshumanización, funcionamiento como horda, agresión colectiva en superioridad numérica ante individuos inermes). El hostigamiento juega su papel en la selección de los miembros de esta fuerza social y en su

[19] Para el papel del concepto de "terror nazi" en las prácticas sociales genocidas nazis, véase Eric. A. Jonson, *El terror nazi. La Gestapo, los judíos y el pueblo alemán*, Buenos Aires, Paidós, 2003. Para un análisis del papel del terror en la experiencia argentina, conviene consultar los tempranos trabajos de Juan Corradi. Véase Juan Corradi, "El método de destrucción. El terror en Argentina" en Hugo Quiroga y César Tcach, *A veinte años del golpe. Con memoria democrática*, Rosario, Homo Sapiens, 1996 (originalmente publicado en inglés en 1983) y Juan Corradi, Patricia Weiss Fagen y Manuel Antonio Garretón, *Fear at the Edge. State Terror and Resistance in Latin America*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1992.

adiestramiento, poniendo a prueba sus condiciones para la tortura y asesinato de civiles.

Con respecto a la sociedad, y tal como fuera señalado, la actuación desordenada y confusa de estas verdaderas "patotas" paraestatales va generando una "necesidad de orden", que será aprovechada como legitimación de una política represiva y autoritaria por parte de las fuerzas de seguridad "legítimas".

Del lado de las víctimas, la imposibilidad de la cotidianidad y la agresión permanente e inesperada generarán muchas veces el deseo del propio encierro, la búsqueda del aislamiento, que constituye precisamente la fase siguiente, aquella a partir de la cual el recorrido llega a un punto con escasas posibilidades de retorno.

Tercer momento: el aislamiento

Aquí, el acento va a desplazarse al nivel del ordenamiento, pero esta vez de uno de tipo cartográfico, espacial. En diversas circunstancias históricas, esta etapa fue asumiendo formas distintas, pero el objetivo ha permanecido intacto: delimitar el espacio (social, geográfico, político) por el que puede transitar esta fracción "diferente" y, al mismo tiempo, quebrar los lazos sociales entre la fracción negativizada y el conjunto social.

Si bien el aislamiento comienza con la intención de distinguir y delimitar dos campos (el de los iguales y el de los distintos), en este momento, el reordenamiento del espacio pasa por ubicar territorios permitidos y prohibidos. El gueto ha sido la manifestación más desarrollada de esta etapa, reuniendo, en un espacio geográfico claramente definido, a toda una fracción social y configurando simultáneamente su total aislamiento (al agrupar aquí prácticamente todas las formas que éste puede asumir: físico geográfico, económico, político, cultural y hasta ideológico). Otros "guetos" menos sofisticados han cumplido, en distintos momentos históricos, estas mismas funciones.

54/66

Esta relocalización, al seguir un proceso de constante hostigamiento, muchas veces es deseada y exigida por la misma fracción social que la sufre. Por ejemplo, gran parte de las comunidades judías vieron como un "alivio" la creación del gueto ante las "agresiones cotidianas" que sufrían, sin comprender que era un salto cualitativo hacia su propio exterminio, al avanzar hacia la destrucción de las líneas de frontera que aún los unían como parte de las redes sociales existentes.[20]

Algunos sobrevivientes describen este proceso:

> Los judíos comenzaron a anhelar una sola cosa: huir del mundo gentil, encerrarse en sí mismos, que el enemigo no tuviera acceso a ese espacio cerrado por sus cuatro paredes. Corría el rumor de que pronto encerrarían a todos los judíos en un gueto. Algunos lo temían, otros lo veían como la tabla de salvación.[21]

Sin embargo, otros judíos, generalmente los miembros de la resistencia, tenían más claro el significado de este momento:

> El gueto no era una forma de lograr la autonomía judía, como pensaban muchos, sino un instrumento con el que matarían primero nuestras almas y después nuestros cuerpos. El gueto estaba destinado a destruir a nuestro pueblo, a borrarlo completamente de la faz de la tierra. Hablé también sobre el engaño de los Scheine (permisos especiales) que los nazis habían implementado en el gueto de Vilna, de su intención de crear nuevas clases sociales, nuevos niveles y categorías que, de todos modos y sin excepción, conducían a la muerte, pero daban al judío la ilusión de poseer un rango especial. Ese estatus, pensaban, los volvía inmunes ante los alemanes, quienes le habían otorgado ese Scheine especial y preferencial. De ese modo, estaban acabando con el alma de nuestra gente, despojándolos de la lógica más esencial, del sentido común.

[20] Por lo general, éste es el modo en que se percibe el aislamiento en la lógica guética. La percepción ya era similar en el primer proto gueto judío en la ciudad de Venecia, a partir de 1515.

[21] Jaika Grossman, *La resistencia clandestina*, Buenos Aires, Milá, 1990, p. 30.

> Con ese sistema corrompían los impulsos más saludables de una comunidad organizada. Les aseguré que lo mismo iba a suceder en Bialystok porque, de no ser así, los alemanes no hubieran implementado allí el gueto, la policía ni el Judenrat. Los alemanes no buscaban ayudar a los judíos sino perjudicarlos. Les habían permitido la autonomía y la autogestión para que se enfrentaran entre sí y desearan destruirse unos a otros, para minar ese instinto natural de solidaridad humana que siempre enlaza a los que sufren.[22]

La única "autonomía" que poseía el "gobierno autónomo judío" era la de elaborar las listas de los deportados; ni siquiera la capacidad de decidir cuándo y cómo morir. Apenas la posibilidad de seleccionar "quién" debía morir y quién subsistiría otro mes u otra semana. Pero esta única capacidad, la de distribuir la vida y la muerte, constituyó una eficaz estrategia de quiebre de relaciones sociales.

El aislamiento, al igual que las otras etapas, cumple también varios objetivos simultáneos: por una parte, representa un avance cualitativo en la capacidad de acción de la fuerza genocida, al individualizar a los sectores a ser aniquilados, pero particularmente, al separarlos en un ámbito de acceso restringido y, por lo tanto, escamotear el proceso (de discriminación, de hostigamiento, de exterminio) a los ojos de la "opinión pública", que podría encontrar contradicciones ético morales ante la observación directa de dichas prácticas.

Por otra parte, el aislamiento constituye también un salto importante en la ruptura de las relaciones sociales existentes entre la fracción a ser exterminada y el resto de las fuerzas sociales. Como contrapartida a ello, un objetivo de las fracciones resistentes apuntó precisamente a quebrar este "cerco". De la capacidad de contacto con el "mundo no judío" dependían en gran medida las posibilidades de los movimientos de resistencia, pero también las de supervivencia de los propios individuos: mantener redes clandestinas en el exterior, enviar mensajeros, conformar "escuadrones de niños"

[22] Jaika Gnossman, *op. cit.*, p. 83.

que atravesaran los alambrados en búsqueda de comida y también de información fueron actividades de tal importancia que podían definir por sí mismas la vida y la muerte de familias enteras y, también, el éxito o el fracaso de las acciones de resistencia.

Cuarto momento: las políticas de "debilitamiento sistemático"

Esta etapa asume una importancia crucial en nuestra periodización, ya que permite establecer un clivaje entre aquellos que *deben* ser exterminados según la lógica genocida y los que *pueden* ser exterminados según las circunstancias sociales, políticas y técnicas, y las relaciones de fuerzas que rodean al proceso.

En esta contradicción, se produce una situación en la que, una vez logrado el aislamiento espacial, el acento se centra simultáneamente en las siguientes acciones:

a) *Resquebrajamiento físico:* deterioro de las condiciones de existencia objetivas (por desnutrición, epidemias, hacinamiento, falta de atención sanitaria, torturas, asesinatos esporádicos).
b) *Resquebrajamiento psíquico:* deterioro de las condiciones de existencia subjetivas (prácticas de humillación y de quiebre de las fronteras de resistencia, maltrato, hostigamiento y/o asesinato de familiares y conocidos, intento de quebrar los lazos solidarios a partir de la utilización de castigos colectivos, creación de condiciones para prácticas como la delación, el maltrato a los pares, la categorización y clasificación de los prisioneros).

Ambos modos de resquebrajamiento (físico y psíquico) operan en verdad desde la etapa de hostigamiento, pero es aquí donde asumen la dirección del proceso y ya no meramente un aspecto tangencial articulado con las acciones de hostigamiento y aislamiento.

c) *Selección:* aquí se produce el objetivo de esta etapa. Algunos son asesinados, otros mueren por el deterioro de sus condiciones de existencia objetivas, otros se *adaptan* (según la terminología

de Bettelheim, que es curiosamente reproducida por sobrevivientes de otras experiencias genocidas; es decir, asumen los valores del genocida perdiendo definitivamente su condición de *sujetos para sí*), al no soportar el deterioro de sus condiciones de existencia subjetivas como seres autónomos.

Por último, subsiste una masa debilitada que, sin embargo, no encaja en ninguna de estas categorías. Aquí caben dos posibilidades: si se han construido las condiciones necesarias, se procede a la etapa siguiente, el exterminio. Pero puede ocurrir que las condiciones para culminar el proceso aún no se encuentren desarrolladas, sea a nivel del consenso político, o sea a nivel de las posibilidades técnicas. En este caso, se reinicia el mismo ciclo: se construye la otredad dentro de la otredad, se busca el hostigamiento, se aísla a *los otros de los otros* y se avanza con tiempos más largos hacia el momento del exterminio.

La vida dentro del gueto, dentro de los campos de trabajo o en los campos de concentración articula estos tres momentos en un *crescendo* permanente. Disminución de las raciones alimenticias, reducción de las casas que pueden ser ocupadas, profusión de enfermedades infectocontagiosas generan un índice elevadísimo de mortalidad (en el gueto de Varsovia, por ejemplo, pasó de un promedio de 500 muertes mensuales en 1939 a más de 5.000 muertes mensuales en 1942). Al mismo tiempo, las necesidades y la presión constante de los nazis dan origen a un "mercado de delatores", tanto entre la población alemana como entre los propios judíos: grupos de personas que viven de la delación de congéneres, acusándolos de comunistas, saboteadores, disidentes o, simplemente, de haber abandonado el gueto a la búsqueda de un trozo de pan.

La policía judía también constituye un ejemplo de degradación moral, revisando casa por casa para encontrar a niños escondidos que permitan cubrir la cuota diaria de deportados que exige el nazismo. Porque, al deterioro objetivo y subjetivo de las condiciones de existencia, se suma el proceso permanente de "selección", la determinación de la cuota de los que van a morir, la construcción de los "otros" dentro de los "otros".

Primo Levi ilustra este deterioro y el papel de la delación en el resquebrajamiento psíquico:

> Ofrézcase a algunos individuos en estado de esclavitud una posición privilegiada, cierta comodidad y una buena probabilidad de sobrevivir, exigiéndoles a cambio la traición a la solidaridad natural con sus compañeros, y seguro habrá quien acepte. Éste será sustraído a la ley común y se convertirá en intangible: será por ello tanto más odiado cuanto mayor poder le haya sido conferido. Cuando le sea confiado el mando de una cuadrilla de desgraciados, con derecho de vida y muerte sobre ellos, será cruel y tiránico porque entenderá que si no lo fuese bastante, otro, considerado más idóneo, ocuparía su puesto. Sucederá además que su capacidad de odiar, que se mantenía viva en dirección a sus opresores, se volverá, irracionalmente, contra los oprimidos y él se sentirá satisfecho cuando haya descargado en sus subordinados la ofensa recibida de los de arriba.[23]

Un ejemplo tristemente ejemplificador del nivel de éxito de esta operatoria lo constituye la historia del aniquilamiento de la colectividad judía en Francia descripta por Pierre Vidal Naquet. La UGIF (Unión General de los Israelitas de Francia) fue una organización creada por el régimen de Vichy que agrupaba a los "nobles" judíos franceses, aquellos que se sentían tan "integrados" a la nacionalidad francesa como para estar a salvo del nazismo. Habiendo entregado primero a los judíos "extranjeros" (inmigrantes proletarios polacos y ucranianos), tuvieron que ser cómplices de la entrega del proletariado judío francés para terminar ellos mismos siendo deportados a Drancy dado que, a los ojos del nazismo y en palabras de Vidal Naquet:

[23] Primo Levi, *op. cit.*, p. 97.

> Los nazis piensan de otra manera: para ellos no existe una diferencia fundamental entre André Baur y un sastrecillo judío polaco. Cualesquiera que hayan sido las etapas de su plan –que las hubo, y muy complejas–, ríen de buena gana de las divergencias entre franceses y extranjeros, pero con tal de alcanzar sus fines destructores están dispuestos a utilizar todas las divergencias existentes, a utilizar a los extranjeros contra los franceses, a Leo Israelowicz –que fue el jefe de la oficina de enlace de la UGIF con la GESTAPO– contra André Baur, a los franceses contra los extranjeros [...]. Este juego terrible, trágico, de la soga y el ahorcado, los notables que dirigían la UGIF lo jugaron con sus hábitos sociales y políticos, sus reflejos de clase.[24]

El nazismo desarrolló una serie de tácticas inteligentes y perversas para profundizar estos quiebres, al establecer los números de deportados y regatear algunos miles con los dirigentes de cada Judenrat u "organización autónoma judía" (para hacerles sentir que han "salvado" a parte de la población judía), pero otorgando la responsabilidad de la confección de la lista a los dirigentes de dicho "gobierno".

Y es entonces que estos miembros del seudogobierno judío creen transformarse en algo así como semidioses, capaces de otorgar la vida y la muerte, mientras intentaban racionalizar sus decisiones incluyendo en la lista a los enfermos, a los ancianos, inclusive a los niños, con la excusa de que debían mantener vivos a aquellos con verdaderas posibilidades de sobrevivir. Y también existieron casos de corrupción, dirigentes que colocaban o borraban nombres de las listas a cambio de dinero, joyas o todo aquello que pudiera entregar la familia para "rescatar" a uno de sus miembros.

Unos y otros (con mayor o menor "entrega" moral) cayeron en la misma trampa. Jaika Grossman lo describe con su habitual agudeza:

[24] Pierre Vidal Naquet, "La soga y el ahorcado", en *Los judíos, la memoria y el presente*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 226 y 227.

> Aquellos que creían antes de la guerra que era posible alcanzar pacíficamente el socialismo, llevar a los trabajadores al poder por una vía indirecta y evitando los enfrentamientos. Esos que pensaban que era posible liberar al pueblo sin víctimas, sin acciones de avanzada, sino con una profunda revolución interna. Esos fueron los mismos que llevaron al pueblo a la equivocación y los ilusionaron falsamente con la idea de que también la conquista nazi, los asesinatos y la opresión podían ser eludidos. Orientaron sus propios movimientos y los del pueblo hacia la evasión y el escamoteo de la realidad, en épocas de tan desesperado enfrentamiento entre dos mundos. Como si una nación entera pudiera escabullirse a través de las ranuras de la historia. Uno que otro podría escapar entre las grietas, ¿pero todo un pueblo?, ¿los conductores y la sociedad? A todos ellos no queríamos ni podíamos comprenderlos. Con ellos no queríamos distender tensiones ni llegar a ningún tipo de transa. Esas reuniones eran angustiantes, tanto para nosotros como para ellos. No se trataba de diferencias psicológicas entre jóvenes y viejos, como lo interpretaron algunos.[25] Tampoco eran desavenencias entre pesimistas como nosotros, que sentíamos la proximidad del genocidio y no deseábamos ocultárselo a la gente, y optimistas como ellos que creían que la humanidad habría de levantarse y los ayudaría a evitar la desgracia. ¿Quién dijo que ignorar la realidad era ser optimista y verla de frente ser pesimista? Tal vez fuera a la inversa. Nosotros queríamos que se difundieran masivamente las noticias sobre la masacre de Ponar, pero no para generar en la gente sentimientos de abulia o desesperación que los lleven a decirse: 'De todos modos, los SS van a aniquilarnos'. Eso hubiera sido criminal. Nosotros queríamos publicar la verdad sobre lo que nos aguardaba, mostrar esos hechos terribles que estaban comenzando a suceder, mostrarlos en toda su auténtica crudeza, pero para que pudiéramos defendernos. Buscábamos organizarnos, pararnos en la brecha, oponer nuestras armas mientras todavía hubiera tiempo.

[25] Este planteo es muy lúcido, ya que entiende como "diferencia política" lo que muchas veces fue analizado como "diferencia generacional". Para un planteo distinto de la cuestión, que lo entiende como "diferencia generacional", véase Israel Gutman, "Los movimientos juveniles en la clandestinidad y en las rebeliones de los guetos", en *El Holocausto: perpetradores, víctimas, testigos*, Jerusalén, Magnes Press-Universidad Hebrea Jerusalén-Yad Vashem, 1986, pp. 275- 305.

> [...] ¿Y nuestros adversarios? Al parecer, todavía no tenían fuerza para emprender ningún proyecto importante, ningún gesto de grandeza y, por esa razón, se resistían a ver lo que ocurría. ¿Era miedo psicológico? ¡De ningún modo! No se podía atribuir un temor como ese al judío "de la calle", el que no conoce las causas de sus equivocaciones y no comprende cuál es su relación con los avatares del mundo. Es decir, se trataba de un pánico absolutamente privado, sin raíces sociales a la vista. Era el miedo a una ideología, a una concepción del mundo y de la historia que, por desgracia, logró paralizar a muchos. Ese temor se volvió partícipe también de los hechos históricos.[26]

Este "desgaste moral" colabora con el desarme. No es fácil entender por qué la población judía se sube a los trenes que conducen a los campos de exterminio. Pero esta población, por lo general, ha sido derrotada mucho antes de subir al tren; los que allí llegan se encuentran destruidos física y psíquicamente: desnutridos, enfermos, degradados, traicionados por sus propios congéneres. Después de semanas de negar las raciones alimenticias al gueto, los alemanes se presentaban en la estación ofreciendo una tostada con mermelada a todos los que subían a los vagones o un vaso de agua o una taza de té, o una muda de ropa limpia. Y hay que imaginar a esa masa hacinada, que fue recluida una semana atrás en la plaza central del gueto, sucia, con escasa capacidad de raciocinio, cegada por la desnutrición, golpeada por el sol o por la lluvia, formando la fila para saciar el hambre inmediato a cambio del viaje a los campos de la muerte.

Las imágenes que falsean el proceso, la difundida escena del médico subiendo al tren, vestido impecablemente con su mejor traje y despidiéndose de su familia sin comprender su destino, no hacen más que escamotear al ámbito del conocimiento esta fase, de extrema importancia, caracterizada por el "debilitamiento sistemático" de la fracción a aniquilar.

[26] Jaika Grossman, *op. cit.*, pp. 105 y 106.

58/66

Y, así y todo, incluso en estas condiciones, no todo es pasividad. Aun en estas condiciones de fractura, de ruptura, de quiebre material, social y moral, hay grupos que intentan resistir.[27]

Quinto momento: el aniquilamiento material

La etapa del aniquilamiento es el punto de llegada de la construcción montada previamente: la desaparición material de los cuerpos que encarnan determinadas relaciones sociales. Su realización definitiva implicaría la extinción física, psíquica e histórica de aquella fracción social que tiene capacidad de pensarse como tal, de asumir su condición de *para sí*, el control de su propio cuerpo, su autodeterminación. Esta extinción, para ser definitiva, no sólo debe implicar la extinción material de los cuerpos, sino su desaparición simbólica: las formas en que ese "haber sido otro" podrá ser pensado o reapropiado.

Por una parte, el aniquilamiento material: el nazismo produjo un quiebre cualitativo en este momento, un quiebre que es de orden técnico, pero que también conlleva consecuencias políticas y simbólicas. A nivel de la técnica, logró articular al genocidio con los avances de la maquinaria moderna. El proceso de producción pudo dedicarse a la "producción de la muerte". Los campos de exterminio (Auschwitz y Majdanek, pero, con exclusividad, Treblinka, Chelmno, Sobibor y Belzec, aquellos cuatro lugares destinados exclusivamente al exterminio y de los que tan poco se sabe) son la encarnación definitiva de esta lógica: un ámbito de producción industrial cuya mercancía es la desaparición de seres humanos, la producción no sólo de su muerte sino de su definitiva "desaparición" material (la de sus huesos, su piel, sus dientes, cualquier ras-

[27] Véase al respecto mi trabajo *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de relaciones sociales: otredad, exclusión, exterminio*, Buenos Aires, Eudeba, 2000, en particular, los capítulos 4 y 5.

go de su existencia). Pero una industrialización de todo el proceso (secuestro, deportación, selección) que ubica al campo de exterminio sólo al final de una secuencia de industrialización de la destrucción de los cuerpos y las relaciones sociales.

Esta novedad técnica implica también una novedad política y simbólica, vinculada al anonimato de la relación entre victimario y víctima. Aun en las "marchas de la muerte" de los armenios bajo los ittihadistas turcos existía una relación de visibilidad entre victimario y víctima. La industrialización de la muerte termina de deshacer este vínculo instalando una relación de anonimato. No se ve a la víctima cuando muere, tampoco nadie es el encargado de darle muerte. La estocada final la da la máquina (el gas), descomponiendo de este modo una posible cadena de responsabilidad moral. Sin la cámara de gas (asociada necesariamente a la experiencia del nazismo, aun cuando la matanza por gas tuvo antecedentes en experiencias como las de Italia en Abisinia), esta despersonalización del asesinato será reutilizada en experiencias históricas posteriores.

El aniquilamiento material, la desaparición de los cuerpos que encarnan determinadas relaciones, culmina un ciclo e inaugura otro. El proceso termina para la fracción catalogada como "otra negativa", pero instala una nueva situación en la cual las fracciones dominantes le han demostrado al conjunto de la sociedad las consecuencias del control autónomo del propio cuerpo, el nuevo poder de soberanía que ya no se caracteriza por una escenificación espectacular de la muerte en pequeña escala (como ocurría en el caso de la monarquía absoluta) sino por un mecanismo sistemático, impersonal, de tremenda eficiencia, capaz de "desaparecer" a poblaciones enteras en plazos relativamente cortos, la instauración del asesinato serial, la industrialización del homicidio estatal. Una nueva tecnología de poder que caracteriza el laboratorio de una nueva etapa en el ejercicio de poder de las clases dominantes.

59/66

Sexto momento: la "realización simbólica" de las prácticas sociales genocidas

Las prácticas sociales genocidas no culminan con su realización material (es decir, el aniquilamiento de una serie de fracciones sociales vistas como amenazantes y construidas como "otredad negativa"), sino que se realizan en el ámbito simbólico e ideológico, en los modos de representar y narrar dicha experiencia traumática.

Así como para recuperar el valor de las mercancías generado en el ámbito de la producción se requiere que las mismas se "realicen" en el de la circulación por medio de su venta, para generar los efectos de destrucción de relaciones sociales que se buscan por medio del aniquilamiento y desaparición material de determinados cuerpos se requiere que dicha práctica (la práctica social genocida) se "realice" a través del procedimiento simbólico de su "representación".

En el caso de las mercancías, la "falta de realización" implica la imposibilidad de cerrar el circuito e iniciar un nuevo ciclo. Si las mercancías concretas –pese a que la extracción del plusvalor se efectúa en el ámbito de la producción– no logran ser "vendidas", entregadas al ámbito de la circulación, si no logran transformarse en el equivalente abstracto de las mismas –el dinero–, todo el ciclo se encuentra incompleto. Así, la ganancia supuestamente obtenida en el ámbito de la producción se transforma en pérdida, en mercancía inutilizada, que poco a poco incluso va corroyendo, con el tiempo, su carácter de *stock* y cuyo valor se devalúa día a día, hora a hora. De allí la necesidad de "realizar" permanentemente en el ámbito de la circulación mercantil esta apropiación de valor que se efectúa en el ámbito de la producción.

En las prácticas sociales opera una lógica análoga; aplicable en este caso a las prácticas sociales genocidas. El aniquilamiento material –efectuado en el campo de la producción, aquí, el de la "producción de muerte colectiva o muerte seriada"– debe obligatoriamente realizarse, para lograr sus objetivos, en el campo de las representaciones simbólicas, a través de determinados modos de

narrar –y, por lo tanto, de re-presentarse– la experiencia de aniquilamiento.

Si la hipótesis de este trabajo es situar el objetivo genocida en el nivel del análisis procesual de las relaciones sociales, debemos considerar que no resulta suficiente para los fines genocidas eliminar materialmente (aniquilar) a aquellos cuerpos que manifiestan dichas relaciones, sino que aparece como tan o más importante clausurar los tipos de relaciones sociales que éstos encarnaban (o amenazaban encarnar) para generar otros modos de articulación social entre los hombres (reinstalando relaciones sociales anteriores o, más comunmente, construyendo nuevos modelos de relación social); en definitiva, *reorganizando* las relaciones sociales.

No cualquier modo de representación, entonces, obtura o clausura las relaciones sociales que buscaron ser destruidas por medio del aniquilamiento. No cualquier representación de los hechos genocidas implica su "realización simbólica". El genocidio material puede quedar irrealizado, así como la mercancía puede no ser vendida o venderse a un precio mucho menor al esperado, que no permita la "realización" de su plusvalor.

No cualquier representación permite construir nuevos modos de relación social. No cualquier modo de memoria es suficiente para ello; no cualquier modo de olvido. A contramano de lo que creen los "recordadores" oficiales –guiados muchas veces por su "buena voluntad" y su ingenuidad, y otras por su mediocridad en la realización de ceremonias en las que creen exorcizar al genocidio por medio de su mera invocación–, no es el *olvido absoluto* la fórmula más efectiva para la realización simbólica. El olvido absoluto implicaría apenas un "salto hacia atrás" en la experiencia, la desaparición de una relación social, pero no necesariamente su clausura: una realización simbólica "a medias", una "venta por menos de su valor" de la producción material del aniquilamiento.

En los términos en que Foucault suele realizar sus análisis sobre el funcionamiento del poder, cabría deslizar la mirada desde aquello que las prácticas sociales genocidas se proponen destruir (una determinada cultura, una tendencia política) hacia lo que se proponen construir (por lo general, una forma particular y específica de reconfigurar las relaciones sociales entre los hombres), en la que se incluyen precisamente ciertas formas en que ese genocidio originario y productor puede y debe ser pensado, recordado o reapropiado.

60/66

Resulta necesario entonces apuntar hacia una problematización de los modos con los que las *estructuras de asimilación* simbólica de las diversas sociedades posgenocidas suelen narrar los hechos de exterminio,[28] que, lejos de funcionar como tabú, aparecen como una recalificación conceptual que desvincula el genocidio del orden social que lo produjo, pero no en la forma burda y evidente de la negación de los hechos sino en el trastrocamiento del sentido, la lógica y la intencionalidad atribuidos a los mismos.

La negación de la identidad de las víctimas

El hecho de que el carácter de los perpetradores sufre transformaciones en las construcciones simbólicas sobre el genocidio ya se encuentra ampliamente tratado en obras como las de Arendt o Milgram, por ello mismo "excomulgadas" en muchos casos del "panteón de trabajos" sobre la Shoah.[29]

Sin embargo, mucha menos atención se ha dedicado a los cambios en los tipos de conceptualización dirigidos sobre las víctimas, homogeneizadas intencional e insistentemente en la categoría de la "inocencia", una categoría que, al confrontar con los modelos de ex-

[28] Para el concepto de "estructuras de asimilación", véase los trabajos de Jean Piaget, en particular Jean Piaget y Rolando García, *Psicogénesis e historia de la ciencia*, México, Siglo XXI, 1982.

[29] Tanto la "humanidad" adjudicada por Arendt a Adolf Eichmann en la figura del "padre de familia ejemplar" como la potencialidad genocida generalizada descubierta por Milgram resultaron golpes demasiado dolorosos, y hasta casi indigeribles, para el *statu quo* metafísico de tratamiento de la Shoah. Véase al respecto los capítulos IV y V de este libro.

plicación legitimadores del propio genocidio, resulta sumamente funcional y efectiva para diluir y reconstruir el carácter de la propia experiencia genocida, al aparecer como altamente crítica y condenatoria del proceso (y fácilmente articulable con la imagen de los "genocidas locos, perversos, patológicos, demoníacos").

Es necesario analizar esta cuestión con cuidado, dado que la recalificación de la categoría de *inocencia* podría aparecer como un operativo justificador de las prácticas de exclusión, sino de las de exterminio. He desarrollado ya que los procesos previos al genocidio tienden a categorizar a determinado grupo de hombres (ya se trate de un grupo étnico, religioso, político, social, nacional u otro) como portadores de una "negatividad" que justificaría la necesidad de su persecución, exclusión y, finalmente, exterminio. El nazismo inventó el mito de la "superioridad aria" para sostener su diferenciación con todos aquellos grupos (no sólo étnicos) a los que estigmatizó, en función de la metáfora biológica que los ubicaba como "degeneradores de la raza, de la comunidad del *Volk*" (tanto si eran judíos, gitanos o eslavos como homosexuales, discapacitados, "asociales" o disidentes políticos).[30]

Sin embargo, las reflexiones posteriores a los procesos genocidas, al categorizar al exterminio masivo dentro de la categoría del "mal absoluto" y relegarlo al ámbito de la irracionalidad, a la vez que situar a las víctimas en la figura de la "inocencia", abandonan cierta posibilidad de encontrar el tipo de funcionalidad operante en este proceso, ya que entienden esta construcción de la negatividad como una práctica delirante, sin sostén político alguno y sin anclaje en la realidad. Es así que la categoría metafísica de "mal absoluto" viene a alejar la experiencia de nuestra cotidianidad, dejándonos a salvo del golpe emocional que significa el descubrimiento del potencial genocida latente en cada miembro de las sociedades modernas.

[30] Más allá de la ubicación general como "degeneradores de la raza", es importante distinguir las políticas que el nazismo llamó de "reeducación" para los "trabajadores indisciplinados", y aun para algunos disidentes políticos o acusados de "delitos de opinión" (cuya expresión fueron los numerosos campos de trabajo e incluso muchos campos de concentración), de la "irrecuperabilidad" de judíos, gitanos, homosexuales, "asociales", "bolcheviques", prisioneros políticos rusos, para quienes definitivamente "no había lugar" en la nueva sociedad alemana y que fueron primero ejecutados abierta y/o clandestinamente, y luego aniquilados en masa en los campos de exterminio.

Continuando esta lógica metafísica de comprensión, pero aplicada ahora al caso de las víctimas, muchas de las reflexiones sobre la Shoah se basan en la reiteración obsesiva de la perspectiva simbólica transformada en la consigna "los judíos fueron aniquilados *por el mero hecho* de ser judíos", sin darse cuenta de que ésta parecería decir que la probanza de que su condición judía constituía más que *un mero hecho* pudiera justificar de algún modo la necesidad de su exterminio. Pero si uno presta atención al conjunto de cuerpos aniquilados por el nazismo, comprende que los judíos terminaron jugando un papel central precisamente *porque* su condición (en términos hegemónicos para la década del treinta y para Europa Oriental) implicaba algo más que el "*mero hecho* de ser judíos".

La construcción de la negatividad de ciertos grupos tiene vinculaciones (más o menos potentes, sean miedos reales o imaginarios, ajustados o sobredimensionados) con su potencial subvertor o su inasimilabilidad para un determinado orden social (situación que compartían esta masa de judíos –la gran parte de ellos internacionalistas y poco propensos a la normalización estatal– con los dispersos grupos gitanos que se negaban a asumir el alemán como lengua materna y a diluir su cultura centenaria, con los que mostraban diferencias para su normalización sexual o productiva y con todos aquellos grupos tendientes a sostener cierto nivel de autodeterminación en sus relaciones sociales en un marco político signado por la asfixiante heteronomía impuesta por el nazismo).

Para desmontar esta construcción negativa y recuperar la identidad social de las víctimas, como intento de preservarlas en la memoria y en la historia, resulta ineludible recomponer en qué términos fue ideado su exterminio. Lejos de constituir una justificación

del mismo, esta búsqueda debiera permitir una reapropiación de las víctimas *en tanto* sujetos sociales.

El proceso contrario es el que conduce a la posibilidad de una *realización simbólica* del genocidio: esos cuerpos eliminados materialmente también son borrados simbólicamente; se pierde así hasta la capacidad de recuperar su memoria.

Bettelheim desarrolló algunas aristas de esta cuestión con su polémico planteo sobre las consecuencias de la elección de la familia Frank –a partir del masivamente difundido *Diario de Ana Frank*– como imagen universal y hasta obsesivamente reproducida de las víctimas del exterminio nazi. No porque no respetara el sufrimiento de aquella familia –tan válido como el de cualquier otra víctima–, sino porque implicaba desvirtuar la comprensión del proceso genocida al elegirlos como símbolo representativo.

Dice Bettelheim que

> su aclamación mundial [la del *Diario de Ana Frank*] no puede ser explicada a menos que reconozcamos nuestro deseo de olvidar las cámaras de gas y glorificar la habilidad de refugiarnos en un mundo excepcionalmente privado [...], fue glorificada precisamente porque los condujo a su destrucción [...] Lo que se evade es la importancia de aceptar las cámaras de gas como hechos reales, de modo que jamás pueda permitírseles volver a existir. Si todos los hombres son básicamente buenos [...], entonces, realmente, todos podemos continuar con nuestro cotidiano vivir y olvidarnos de Auschwitz.[31]

Pero su éxito radica no sólo en la elección de la familia Frank por su pasividad sino en que justamente se trataba de una "familia civilizada", "asimilada", que en poco se distinguía de otras familias no judías de Europa, y que siguió viviendo su cotidianidad hasta el último día. Los Frank fueron víctimas del nazismo, pero aunque

[31] Bruno Bettelheim, "La lección ignorada de Ana Frank", en *Sobrevivir*, Barcelona, Grijalbo, 1983. Extractado de Bruno Bettelheim, *Raíces-Judaísmo Contemporáneo*, núm. 1, Buenos Aires, 1991, pp. 52-56.

62/66

parezca provocativo afirmarlo, en tanto no se pretende la operación contraria de culpar a los Frank sino al uso que de ellos se ha hecho en los procedimientos narrativos sobre su historia, no fue en función de ellos que se desató el proceso genocida del nazismo contra los judíos.

Y, sin embargo, la difundida "inocencia" de la familia Frank, en tanto símbolo, pareciera sugerir que la internación en campos de concentración de los judíos antifascistas –bundistas, comunistas, sionistas y hasta ortodoxos– fuera un tanto más comprensible y, hasta quizás (es exagerado, por supuesto, casi nadie lo dice así) justificable: "que asesinaran a sus enemigos políticos es comprensible, lo irracional es que asesinaran a alguien *por el mero hecho* de su condición étnica". Si la condena a la Shoah se asienta en los "errores" cometidos en los "mecanismos de selección" de las víctimas o en la falta de correspondencia entre el papel asignado a la posibilidad subversiva del judaísmo con respecto al carácter más contradictorio y múltiple con el que se había estructurado la identidad judía centroeuropea en la primera mitad del siglo XX, dicha condena queda incluida en un fabuloso artefacto discursivo de legitimación de la propia Shoah. Sólo se le reclama al aparato genocida un mínimo de seriedad, eficiencia y delicadeza al planificar la ejecución del horror, sólo se cuestiona cuán justificados o injustificados resultaban los miedos del nazismo ante el supuesto carácter subvertor del judaísmo.[32]

Esto se vincula muchas veces a mecanismos de "minimización" del carácter subvertor de la identidad judía de la época. Sin pretender la operación contraria (creer que el judeo bolchevismo era la única manifestación política judía o negar la presencia de importantes fracciones judías "normalizadas" o asimiladas a los distintos Estados nación europeos, incluso incorporadas definitivamente a sus sectores dominantes), resulta necesario señalar que la elección de

[32] Veremos, en los capítulos VII y VIII, cómo se construyó una lógica de legitimación análoga para el caso argentino, con la justificación del aniquilamiento y la condena de sus "errores" y "excesos" o de su "metodología".

los judíos por el nazismo no se basaba tan sólo en los delirios de Hitler (pese al carácter efectivamente delirante de algunas de sus afirmaciones) sino en algunas características que poseía la identidad judía de la época y que, de hecho, resultaban –como ya lo he señalado– subvertoras de la identidad occidental hegemónica, más allá de que su potencial subversivo efectivo fuera bastante inferior a lo que los cuadros del nazismo formularan.

Lo que termina negado por este tipo de discurso es que, más allá del menor o mayor ajuste de las acusaciones nazis con la realidad histórica, la población judía centroeuropea fue asesinada *precisamente* por lo que hacía y no por lo que no hacía. Fue el carácter autónomo y crítico de determinadas prácticas sociales –que fuera más o menos hegemónico en el judaísmo es tema para otro trabajo– el que resultaba intolerable para los genocidas, y son precisamente los fragmentos y genealogías de dicho carácter los que se deben rescatar para no producir un nuevo asesinato simbólico.

Los procesos de "transferencia de la culpa"

Una metodología aún más sutil de realización de las prácticas genocidas es aquella ligada a la transferencia de los mecanismos de culpabilización. Por este extraño movimiento intelectual, aquellas víctimas resistentes –es decir, a las que se considera como "sujetos no inocentes"– terminan cargando sobre sus espaldas los asesinatos de quienes tenían menor inserción en las luchas concretas, menor carga de negativización o menor racionalidad en la construcción de su victimización. De modo que el genocidio aparece dibujado como una cadena de responsabilidades divergentes entre "víctimas culpables" y "víctimas inocentes", y los ejecutores efectivos del genocidio aparecen meramente como una "potencia natural", encargada de materializar el castigo buscado por los "culpables".

La experiencia del gueto judío de Vilna (capital de Lituania) durante el genocidio nazi constituyó la imagen prototípica de este modo de "transferencia de la responsabilidad". El jefe de la policía judía del gueto (Jacob Gens, máxima autoridad judía en Vilna) acusaba a los miembros de la resistencia armada judía de ser los responsables de la "liquidación del gueto", por "provocar" a las fuerzas nazis. La argumentación llegó al punto de convocar a la población judía –en un discurso pronunciado en la plaza del gueto– a denunciar y entregar al comandante de la resistencia armada, Itzik Wittenberg.[33]

Fueron muchas las fracciones de la dirigencia judía de la época que ingresaron en esta variante de la "responsabilidad colectiva", en las que se jugaba una lógica que planteaba la resistencia como culpabilidad, en tanto que trataba a la fuerza genocida como un ente natural, que actuaba en función de las provocaciones o designios planteados por la resistencia. Esta lógica lleva a legitimar los procesos de dominación, ya que sólo pueden ser pacíficos en la medida en que no encuentren resistencia y se vuelven genocidas en cuanto se los "provoca".

Esta operación (que apareció como "colaboracionista" en el momento de los hechos), no deja de ser grave cuando tiene ciertos tintes "justificacionistas", es decir, cuando se trata de una operación intelectual a posteriori, sobre todo porque resulta innecesaria hasta como explicación de cierta "estrategia de supervivencia" y simplemente consite en una manipulación consciente del recuerdo, y una reorientación del mismo que impide recuperar la identidad de las víctimas.

La lógica de esta "transferencia de la culpa" lleva al escepticismo y la parálisis. Como cualquier operación de desengaño, de desalienación con respecto al funcionamiento de este injusto y asfixiante orden social, es capaz de desencadenar reacciones rebeldes que no se pueden prever (¿es que acaso alguien puede anticipar la protección

[33] Para un análisis pormenorizado de la situación en el gueto de Vilna, véase mi trabajo "El dilema de Wittenberg", en *Seis estudios sobre genocidio*, *op. cit.* También existe versión en inglés en *Shofar (Journal of Jewish Studies)*, University of Nebraska Press/Purdue University, vol. 20, núm. 2.

de millones de excluidos ante fuerzas represivas que se han mostrado cada lustro más genocidas, utilizando para ello las más diversas justificaciones racistas?); se prefiere, en cambio, trabajar por la "pacificación", una paz que impide revisitar las tumbas de los asesinados.

Horror y paralización

Estos operativos discursivos de "realización simbólica" se conjugan con la más amplia divulgación de los crímenes, la narración reiterada de las torturas, el detalle exhaustivo del sufrimiento, la profusión de fotografías escalofriantes que no aportan demasiado a la reconstrucción o comprensión de los hechos (¿cuántos tipos de tortura es necesario conocer para condenarla?), la exagerada minucia del testimonio horroroso que instalan en la sociedad, mucho más que una condena moral difusa, una sensación de terror que conduce a la parálisis. En eso se convierte la memoria, a ello se la relega: a la morbosa reiteración y manipulación del espanto.

En la tecnología de poder de la modernidad, la política simbólica no se vincula al "tabú" como estrategia, no pretende el silencio ni el olvido sino, por el contrario, tiende a la exageración, a la profusión, a la construcción de un tipo particular de memoria: articulación de diversas negaciones y privilegio de la fórmula del espanto.

La conjunción del terror y el borramiento de la identidad de las víctimas se construyen como artefactos simbólicos negadores de cualquier posibilidad social que tienda a la confrontación. El *escepticismo*, como práctica política hegemónica, es el resultado de la articulación de estas dos tendencias. Así, aquel que decide enfrentar la injusticia probablemente termine asesinado, torturado, negado como sujeto y, por si esto fuera poco, cargará sobre sus espaldas con la responsabilidad de los otros muertos, de los "inocentes", de aquellos que no osaron, como él, pensar en la posibilidad de otras relaciones sociales, pero que, por su culpa, debieron sufrir los efectos de un genocidio que no tuvo más remedio que desatarse.

64/66

Imposibilidad de plantearse la funcionalidad del genocidio, remisión a la patología de la perversión o la locura, negación de la identidad de las víctimas en la figura del "inocente", transferencia de la culpa a través de la lógica de la "responsabilidad colectiva", escisión de las representaciones del genocidio de los procesos históricos que motivaron a los Estados nación a desencadenarlos, equiparación de la construcción de la memoria a la morbosa recreación reiterativa del horror. La articulación de estos y otros procesos constituye la forma de realización simbólica de las prácticas genocidas: aquel momento que clausura la posibilidad de intentar otra modalidad en las formas de relacionarse de los hombres, un modo algo menos irracional que los actuales procesos de exclusión, empobrecimiento o asesinato de grandes fracciones de población en nuestro planeta.

Se va construyendo así una red inarticulada, inorgánica y heterogénea de procesos simbólicos y discursivos que, como actúa en forma difusa y poco intencional, delinea los contornos dentro de los cuales el genocidio puede ser pensado. Manipulación del recuerdo que margina, lenta pero inexorablemente, la posibilidad de reconstitución de la historia y que opera instalando los cimientos del edificio válido de reconstrucción, los límites impuestos al historiador, pero también al vagabundo o al poeta, para desplazarse por la comprensión de la problemática. Muros sacralizados de contención de lo decible y lo indecible, inclusive algunas veces aderezados con la pátina de la "verdad académica".

La reformulación de relaciones sociales, una lucha por las identidades

La articulación de las seis fases descriptas cierra un círculo cuyo eje no radica en las víctimas directas, sino en el conjunto social en el cual el genocidio se desarrolla. Si pensamos a las prácticas sociales genocidas como un modo de destrucción y reorganización de relaciones sociales, entonces los efectos deben ser observados a nivel del

conjunto; ésta es la característica fundamental de los genocidios reorganizadores.

La fracción "negativizada" ha sido "borrada" del espacio colectivo, "desaparecida" material y simbólicamente. Las relaciones que dichos cuerpos encarnaban, sin embargo, podrían ser reproducidas en otros cuerpos, y el ciclo podría iniciarse nuevamente. Sin embargo, su "desaparición simbólica" intenta clausurarlo. Esos cuerpos no sólo no existen sino que en verdad "nunca existieron". Esta operatoria es lo que hemos denominado como "realización simbólica" de la materialidad genocida, equivalente de la "realización" operada con la venta en la circulación de mercancías.

El caso argentino expresó estos modos de "realización simbólica" de la desaparición –una que es *tanto* material *como* simbólica– en el lunfardo de los años ochenta y noventa: la expresión "no existís" se vuelve parte del lenguaje cotidiano, creada en verdad por los represores de los centros clandestinos de detención, pero difundida como parte del lenguaje adolescente.[34] Pero el ejemplo del argot argentino no hace más que ponerle una representación más que clara a un proceso que aparece en la propia Shoah y en muchos procesos genocidas posteriores.

De hecho, el judaísmo internacionalista, crítico, preocupado por el destino de la humanidad a partir de su humanismo talmúdico, deja de ser hegemónico, si alguna vez lo fue o, cuanto menos, ha perdido gran parte de su fuerza y su potencia. Apenas sobrevive, con su voz cascada, en alguna comunidad judía diaspórica o en algún *kibbutz* alejado. Es acusado de "asimilado", "vergonzante", "antisemita por autoodio" o "quintacolumnista" por muchas de las fracciones del judaísmo contemporáneo; es acusado, precisamente, de "no ser judío": en todo caso; de no ser "meramente judío", esa figura abstracta construida desde la lógica de la victimización.

[34] Debo este señalamiento, así como muchos otros vinculados a los efectos del genocidio argentino en el lenguaje, al trabajo de Marguerite Feitlowitz, *A lexicon of terror*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.

Pero si el genocidio no está dirigido tan sólo hacia las víctimas del aniquilamiento material, cabe preguntarse entonces: ¿qué ocurre con una sociedad que participó de una masacre sin precedentes prestando su silencio, cuando no diversos modos de asentimiento, de delación, de usurpación o aprovechamiento de los bienes de las víctimas? ¿Es que acaso una pequeña traición en el ámbito de trabajo, el abandono de una medida de fuerza, la responsabilización de un compañero, la denuncia anónima pueden ser comparables con la participación moral en un genocidio, sea a través del consentimiento activo o de la tolerancia y la inacción?

La destrucción de relaciones sociales que opera una práctica social genocida produce, cuanto menos en las generaciones contemporáneas al mismo (aunque también en gran parte de los miembros de las siguientes), una notoria disminución de las posibilidades de evaluación moral, una indistinción entre el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto, lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo. Y esto implica una tecnología de poder sin antecedentes, porque es tan o más importante lo que construye que lo que destruye.

Ya no se trata tan sólo de que determinadas formas de relación social tiendan a su desaparición (por otra parte, resulta cuestionable cuánto de aquellas relaciones estaban efectivamente encarnadas por los propios judíos de su época). Lo relevante pasa por otro lugar: al participar en el exterminio de determinada fracción de la población (entre la que se encontraban los judíos), los contemporáneos del genocidio han aprendido un nuevo modo de relación social, aquel prefigurado y diseñado por el terror, pero que puede operar ahora como una decisión voluntaria sin un terror material a la vista.

Bettelheim había tenido una prefiguración de ello al imaginar que, en verdad, en el campo de concentración salía a la superficie algo de lo mejor pero, en mayor escala, mucho de lo peor de nosotros. Quizás el campo de concentración fue necesario para crear las condiciones del mismo en la sociedad general. Podemos tener millones de personas deseando ser *Kapos*, queriendo someter a su pequeño grupo en el trabajo, a su pequeña familia, articulando dela-

ciones y traiciones y esperando, a cambio, pequeñas recompensas, o quizá evadir el castigo.

El posgenocidio, la realización simbólica de ciertos modos de representar al genocidio, puede permitir "crear las relaciones sociales de un campo de concentración sin la inversión material y moral que implica mantener en funcionamiento un campo de concentración". Ése aparece como el objetivo final, como la reorganización definitiva –aunque, como hemos aprendido, nunca nada es *definitivo*– de las relaciones sociales.

Tal vez observar el pasado desde el presente, como recomendaba Todorov, nos obligue a mirar este presente con mayor desconfianza. Sin saber quiénes eran las víctimas y por qué fueron aniquiladas, difícilmente sepamos quiénes somos nosotros y por qué vivimos como vivimos.

TERCERA PARTE

HACIA UN SUSTENTO HISTÓRICO: LAS PRÁCTICAS SOCIALES GENOCIDAS EN LA ARGENTINA