

Holocausto y colonialismo: a propósito de "El catecismo alemán"

ENZO TRAVERSO :: 22/04/2022

El monumento del holocausto en Berlín es un testimonio material de la integración del nacionalsocialismo en la autorrepresentación histórica de Alemania

Una nueva «disputa de los historiadores» (*Historikerstreit*) sobre el holocausto sacude a Alemania. La primera ocurrió hace más de treintaicinco años, durante la Guerra Fría, cuando el país todavía estaba dividido y muchos de sus protagonistas habían tenido una experiencia de primera mano del nacionalsocialismo y de la Segunda Guerra Mundial. Contra Ernst Nolte, historiador neoconservador que cuestionaba la detención de Alemania en un «pasado que no pasará», Jürgen Habermas, representante de la teoría crítica, sostenía que la memoria del holocausto debía ser uno de los pilares de la conciencia histórica de la República Federal de Alemania (RFA).

Es innegable que la interpretación apologética que Nolte hacía de Auschwitz, como si hubiera sido una mera «copia» del Gulag --el autor afirmaba que los crímenes bolcheviques eran el «*prius* lógico y factual» del totalitarismo moderno, mientras que los crímenes nazis representaban la reacción de un país amenazado-- se adecuaba a determinadas necesidades políticas que planteaba la Guerra Fría. Sin embargo, en el siglo XXI se volvió inútil, incluso en el caso de los neoconservadores. Alemania abandonó su rol de puesto fronterizo geopolítico en el marco de un mundo bipolar y se convirtió en uno de los actores principales de Occidente, principalmente a causa de su rol como motor de la Unión Europea.

Resultado de un largo, retorcido y tormentoso proceso de «elaboración del pasado», la creación del Monumento del holocausto, que hoy se alza imponente en el corazón de Berlín, es sin duda un impresionante testimonio material de la integración del nacionalsocialismo en la autorrepresentación histórica de Alemania. Sin embargo, también sirve a otros propósitos. Gracias a esta exitosa «asimilación del pasado» (*Vergangenheitsbewältigung*), la RFA está finalmente preparada para asumir la dirección de la UE pues, además de su hegemonía económica, cuenta con las cartas necesarias en materia de derechos humanos. La memoria del holocausto no es más, como en los días de Nolte, el trabajo de duelo imposible y permanente de un país que enfrenta un pasado traumático. Hoy es el signo de una nueva normatividad política: sociedad de mercado, democracia liberal y defensa (selectiva) de los derechos humanos.

La nueva *Historikerstreit* viene a poner en cuestión este nuevo mapa político y cultural. En un mundo globalizado, la segunda «disputa de los historiadores» trasciende las fronteras de Alemania y sus protagonistas pertenecen a países y continentes distintos. Dirk Moses, su iniciador, es un investigador australiano reconocido por sus estudios sobre Alemania y sobre la cuestión poscolonial, y especializado en la historia y en la teoría del genocidio. Hoy es profesor de Historia mundial de los derechos humanos en la Universidad de Carolina del Norte, prestigiosa institución de los EEUU. Por eso es imposible ignorar sus posiciones como suele hacerse en el caso de los investigadores del Sur Global.

El autor no duda en hablar de un nuevo «catecismo alemán» fundado en la idea de la «singularidad» del holocausto, dogma sagrado defendido mediante la estigmatización de toda comparación entre aquella catástrofe y los genocidios coloniales, a la que se acusa automáticamente de antisemitismo (trivializando, por lo tanto, los genocidios coloniales como si fuesen «ordinarios» o de segunda clase). Ironía de la historia, el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* --periódico alemán que hace treintaicinco años defendía las posiciones de Nolte-- es hoy uno de los críticos más tenaces de Moses y de sus partidarios, definidos ahora como negadores «revisionistas» de la singularidad del holocausto.

El tiempo de la culpa terminó; el duelo fue reemplazado por la caza obsesiva de conspiraciones antisemitas. La lista de los caídos en manos de la fetua de este nuevo conformismo alemán es larga: incluye a representantes de la filosofía, como Judith Butler y Achille Mbembe (investigador sudafricano que osó comparar Gaza y Cisjordania con el apartheid), y, además de Dirk Moses, a otros historiadores como Michael Rothberg y Jürgen Zimmerer. Ni siquiera se detiene frente a las autoridades de importantes instituciones públicas, como el exdirector del Museo Judío de Berlín, obligado a renunciar por invitar a figuras que no estaban dispuestas a respaldar la política de Israel sin cuestionamientos. De nuevo, el núcleo del debate es la comparación histórica y sus usos políticos.

La comparación es una práctica habitual en el taller de los historiadores. Pero los investigadores no comparan ideas, acontecimientos y experiencias para establecer homologías; en cambio, detectan similitudes y analogías que, en última instancia, sirven para reconocer peculiaridades históricas. Como las guerras y las revoluciones, los genocidios innovan y repiten a la vez, combinando tendencias predecibles con situaciones inesperadas. Todo genocidio posee una «singularidad» que el trabajo de comparación ayuda a detectar. En síntesis, la comparación es una dimensión epistemológica necesaria en la investigación histórica; su objetivo es la comprensión crítica.

Sin embargo, la comparación histórica no es un procedimiento intelectual «neutro» ni inocente, pues colabora en la formación de las memorias colectivas. Está claro que decir que Auschwitz fue una «copia» del Gulag (salvo por el procedimiento «técnico» aplicado en las cámaras de gas, como precisaba Nolte) implica la tesis de que los «malos» de la historia fueron los bolcheviques; los nazis, en este relato, se convierten en meros epígonos: fueron corrompidos por los criminales originales, los verdaderos inventores del mal totalitario.

Los italianos tienen mucha simpatía por la idea de la «singularidad» de los crímenes nazis, pues implica que el fascismo no fue tan malo y está claro que Italia prefiere conmemorar a las víctimas del holocausto en vez de a las víctimas del genocidio propio que consumó en Etiopía. Para los ucranianos y los tutsis, comparar el Holodomor con Auschwitz y hablar de «nazismo tropical» no implica menospreciar el holocausto; implica reconocer a sus propias víctimas. En España, los excavadores que exhuman los cuerpos de sus antepasados republicanos hablan del holocausto franquista, mientras que los investigadores neoconservadores y revisionistas prefieren definir la república como el «caballito de Troya» del bolchevismo, y a Franco como un patriota que evidentemente despreciaba la democracia, pero que en última instancia salvó al país del totalitarismo. La definición que

equipara la conquista francesa de Argelia, consumada en el siglo XIX, con un genocidio, es objeto de conflictos permanentes entre los dos países. En 2005 el parlamento francés promulgó, sin dejar pasar más que unos meses entre una y otra, dos leyes que reconocían respectivamente el genocidio armenio perpetrado por el Imperio otomano durante la Primera Guerra Mundial y los «beneficios» (*bienfaits*) de la colonización francesa en África, Asia y las Antillas.

Ni el observador más ingenuo negaría la dimensión política de las normas y leyes que rigen la memoria, capaces a la vez de abrumar la conciencia histórica o de aliviar a las comunidades heridas: los Estados son responsables de su pasado. Por tomar solo dos ejemplos conocidos, cabe mencionar la genuflexión de Willi Brandt frente al monumento del gueto de Varsovia y el reconocimiento de Jacques Chirac de la responsabilidad de Francia en el destino de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial. Ambos hechos colaboraron mucho en la instauración de una nueva forma de responsabilidad política vinculada con la representación del pasado.

Con frecuencia, las comparaciones revelan entrelazamientos históricos. Así sucede con los acontecimientos sincrónicos: aunque los crímenes de Stalin no justifiquen ni trivialicen los crímenes de Hitler --y viceversa--, sin duda el estalinismo y el nacionalsocialismo interactuaron y se influenciaron mutuamente, creando una espiral de radicalización que terminó en el enfrentamiento apocalíptico de la Segunda Guerra Mundial.

Un enredo similar --aunque en este caso no sincrónico-- enlaza la violencia nazi con la historia de los colonialismos europeos en general y con el alemán en particular. Los estudios sobre el holocausto tendieron a ignorar este vínculo genealógico: el colonialismo prácticamente no está presente en las obras sobre el nacionalsocialismo escritas por historiadores no obstante destacados, como George L. Mosse, Raul Hilberg, Hans Mommsen, Martin Broszat o Saul Friedländer, ni tampoco en las que escribió la generación siguiente, encarnada por investigadores distinguidos como Götz Aly, Omer Bartov, Christian Gerlach y Peter Longerich. En la mayoría de los casos, el colonialismo es una «metáfora» efímera (Friedländer) que aparece fugazmente cuando se hace referencia a los años 1940, antes del holocausto, cuando, después de la capitulación francesa, los nazis discutieron la posibilidad de enviar a los judíos europeos a Madagascar.

Pero, por otro lado, hay muchos historiadores contemporáneos que sí estudiaron el entrelazamiento del nacionalsocialismo con el colonialismo: por ejemplo, Arno J. Mayer y Mark Mazower, que acentuaron la dimensión imperial de la política nazi. Además, muchos investigadores habían sugerido el tema con bastante anticipación. En 1942, Karl Korsch escribió que la Alemania de Hitler había «extendido a los pueblos europeos "civilizados" métodos antes reservados a los "indígenas" o a los "salvajes" que vivían fuera de la denominada "civilización"». En *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Hannah Arendt identificó una premisa del nacionalsocialismo en las «masacres administrativas» inventadas por los gobernantes británicos en África y en la India. Una vez establecido este vínculo entre violencia estatal y racionalidad de gestión en el mundo colonial --señalaba Arendt-- «el escenario parecía estar montado para albergar todos los horrores posibles». Durante la guerra, Franz Neumann, especialista en ciencias políticas alemán exiliado en los EEUU, y Raphael Lemkin, jurista polaco judío que forjó el concepto de genocidio, destacaron las

afinidades entre el antisemitismo moderno y el racismo colonial. El racismo colonial, afirmaban, había sido una fuente de inspiración para Wilhelm Marr, ensayista que a fines de los años 1870 acuñó la palabra «antisemitismo».

Muchos historiadores señalaron la admiración que Hitler mostraba por el Imperio británico, al que tomaba como modelo, y, más recientemente, James Q. Whitman, jurista de Harvard, estudió en detalle la influencia del racismo estadounidense en la ideología y en las políticas nazis. Las leyes de Jim Crow, promulgadas en los Estados del Sur de EEUU después de la guerra de Secesión, inspiraron las definiciones de raza y ciudadanía de las leyes de Nuremberg de 1935. De ahí la distinción entre ciudadanos de «raza pura» (blancos, arios), grupos inferiores (negros) y «mestizos» (*Mischlinge*), y la prohibición y el castigo de las relaciones sexuales entre individuos racialmente diversos.

Los nazis criticaban que las leyes de Jim Crow no hubieran abarcado el caso de los judíos, pero eso no mermaba su admiración por los EEUU, cuya hostilidad hacia la Alemania nazi atribuían a la influencia nociva que tenían las élites judías en el gobierno de Roosevelt. Estimaban sobre todo la flexibilidad del sistema jurídico estadounidense, capaz de combinar dos tendencias contradictorias: un orden supremacista blanco y un orden transformador igualitario, es decir, el «realismo» de las leyes segregacionistas y el «formalismo» de la igualdad constitucional. Para los nazis, esto significaba que las jerarquías raciales debían ser combinadas con la «igualdad» en el marco de la *Volksgemeinschaft* alemana.

La violencia nazi es incomprensible si no se considera el legado material y cultural del colonialismo. En el siglo diecinueve, las guerras coloniales eran concebidas como guerras de conquista y exterminio que apuntaban no solo contra los Estados, sino contra las poblaciones en sí mismas. El nacionalsocialismo desplegó la biopolítica del colonialismo, que siempre se había servido del hambre como instrumento de control de las poblaciones sometidas (especialmente en el caso de la India, como mostró Mike Davis en *Late Victorian Holocausts*). Este legado cultural se expresa hasta en el lenguaje. Un análisis superficial del léxico nazi basta para revelar su filiación colonial: «espacio vital» (*Lebensraum*), pueblos en proceso de «extinción» o «moribundos» (*untergehender, sterbender Völker*), «subhumanidad» (*Untermenschentum*), «raza superior» (*Herren Rasse*) y, por último, «aniquiliación» (*Vernichtung*). Todas esas palabras vienen del colonialismo alemán.

Como sugiere Arno J. Mayer en *Why the Heavens Not Darken? The Final Solution in History* (1988), la concepción del mundo nazi era sincrética y apuntaba a tres objetivos entrelazados: el anticomunismo, el colonialismo y el antisemitismo. El primero era ideológico y filosófico: había que destruir el marxismo, concebido como la forma más radical de la Ilustración. El segundo era geopolítico y era una variante del pangermanismo heredado del nacionalismo *völkisch*: había que conquistar el «espacio vital» (*Lebensraum*). Hitler localizaba el «espacio vital» alemán en Europa Oriental, mundo eslavo organizado entonces como un Estado comunista. El tercer objetivo era cultural: había que aniquilar a los judíos, definidos como enemigo interno de la «germanidad» y «cerebro» de la URSS.

Durante la guerra, estas tres dimensiones del nazismo se combinaron y dieron lugar a un proceso único: entonces, la destrucción de la URSS, la colonización de Europa Central y de

Europa del Este y el exterminio de los judíos se convirtieron en objetivos inseparables. Para la ideología nazi, la URSS era la síntesis entre dos formas de otredad que habían moldeado la historia occidental durante dos siglos: el judío y el sujeto colonial. La política de Hitler sintetizaba estas dicotomías culturales, ideológicas y geopolíticas: alemanes contra judíos; Europa contra «Asia» (Rusia); y nazismo contra bolchevismo. Cuando concibieron y aplicaron esta política de conquista y exterminio, los nazis no solo tenían en mente, como paradigmas, a los colonialismos británico y europeo, sino que también miraban su propia historia. En 1904, la represión de la rebelión de los hereros en Namibia, que terminó siendo una colonia alemana, resultó en un genocidio. El general Von Trotha emitió una *Vernichtungsbefehl* (orden de aniquilación), y la propaganda alemana presentó la campaña de exterminio como un conflicto racial (*Rassenkampf*). Después de la Primera Guerra Mundial, Alemania perdió sus colonias y desplazó sus ambiciones expansionistas de *Mittelafrika* a *Mitteleuropa*. Muchos dirigentes nazis se formaron en la experiencia africana.

Según Timothy Snyder, autor de *Bloodlands: Europe Between Hitler and Stalin* (2010), el holocausto se convirtió en una especie de sustituto (*ersatz*) de las fallidas ambiciones coloniales de la Alemania nazi. En el verano de 1941, los nazis tenían «cuatro utopías: una victoria relámpago que destruiría a la Unión Soviética en cuestión de semanas; un Plan de Hambre que sometería a treinta millones de personas en pocos meses; una Solución Final que eliminaría a los judíos europeos después de la guerra; y un Plan General del Este (*Generalplan Ost*) que convertiría el área occidental de la Unión Soviética en una colonia alemana. Seis meses después de lanzar la Operación Barbarroja, Hitler reformuló las metas de la guerra, y el exterminio físico de los judíos se convirtió en la prioridad». Como era imposible deportar a los judíos fuera de Europa, era necesario aniquilarlos.

Aimé Césaire y Frantz Fanon no eran historiadores, pero su concepción de los crímenes nazis como una forma de «reacción» (*choc en retour*) fue una advertencia útil y justificada en épocas de amnesia colectiva. Para Césaire, el nazismo «aplicó en Europa procedimientos coloniales que hasta entonces habían estado reservados exclusivamente a los árabes de Argelia, a los culis de la India y a los negros de África». Según Frantz Fanon, autor de *Los condenados de la tierra* (1961), durante la guerra de Argelia el fascismo era indisociable del colonialismo: «¿Qué es el fascismo, si no el colonialismo que echa raíces en un país tradicionalmente colonialista?». Su enfoque corre el riesgo de igualar burdamente el holocausto con el colonialismo y es discutible, pero no deja de contener una intuición fructífera. Sin embargo, la mayoría de los historiadores, que no comprendieron el vínculo genealógico esencial que unía los crímenes nazis al pasado imperialista de Europa, ignoraron desafortunadamente esa advertencia.

A pesar de que los rasgos del holocausto a los que nos referimos prueban su relación genealógica con el imperialismo y con el colonialismo, no bastan para fundar una equivalencia. La violencia masiva no es una categoría monolítica bajo la cual sea posible agrupar experiencias que sucedieron en épocas y continentes distintos, como si fueran idénticas o intercambiables.

Que el holocausto haya tenido una dimensión colonial no explica la deportación a Auschwitz de los judíos franceses, italianos, belgas, holandeses, húngaros o griegos. Su matanza sistemática no fue un medio instrumental de conquistar un «espacio vital»; estuvo vinculada

a la peculiar historia de la ideología *völkisch* y al antisemitismo. ¿Eso significa que solo el holocausto --a diferencia de otros genocidios y según la definición de George Steiner-- fue un exterminio «ontológico»? Aun cuando sea imposible analizar la conquista de un continente con los mismos términos que aplican en la destrucción de una minoría, todos los genocidios son aniquilaciones «ontológicas». En el caso contrario, habría que concluir que la colonización española de América fue un genocidio menor porque los conquistadores no exterminaron toda la población del continente.

Los judíos aniquilados por los nazis --es penoso tener que repetir esta perogrullada-- no merecen ni más ni menos compasión y memoria que los armenios aplastados por el Imperio otomano justo antes de su colapso, los ciudadanos soviéticos que murieron en los gulags, los campesinos ucranianos exterminados durante el Holodomor, los congolese asesinados en las plantaciones de caucho de Leopoldo II de Bélgica, los argelinos quemados en sus aldeas por los ejércitos franceses, los etíopes gaseados por los aviones italianos, los desaparecidos de las dictaduras militares chilena y argentina y todas las víctimas de la lista interminable de atrocidades de la modernidad.

El hecho es que la violencia masiva es una colección de acontecimientos vinculados, semejantes y comparables, pero también singulares. La singularidad no engendra ninguna jerarquía entre las víctimas, pero es un dato relevante para la comprensión crítica. Todos los genocidios son «cesuras civilizatorias» (*Zivilisationsbruch*), aun cuando surjan de las potencias destructivas de la misma civilización y en circunstancias históricas muy distintas, y aun cuando su percepción y su legado no sean iguales en todos lados.

Los genocidios --el holocausto entre ellos-- tienen una singularidad *absoluta* encarnada en sus víctimas. Ningún esfuerzo empático ni cognoscitivo es capaz de aprehender su sufrimiento. Los historiadores deberían respetar la singularidad de esa intransmisible experiencia vivida, pero no pueden promoverla. La singularidad es subjetiva y la comprensión histórica consiste en contextualizarla y trascenderla --incluso mediante su comparación con otras formas de violencia-- en vez de sacralizarla. La memoria de los sobrevivientes --es el sentido de lo que dice Primo Levi sobre la inexistencia de un «testigo integral»-- no es más que un fragmento de un acontecimiento que dispone una variedad de formas y una pluralidad de causas. El holocausto tuvo al menos cuatro dimensiones fenomenológicas principales: los guetos, los fusilamientos masivos, los campos de exterminio y las marchas de la muerte de fines de 1944 y principios de 1945. Los recuerdos individuales no pueden abarcar tanta complejidad; la historia está hecha de singularidades *relativas*, nunca absolutas ni incomparables.

Habiendo dicho esto, volvamos a Moses y a la nueva *Historikestreit*. Según el autor, la clave para comprender el genocidio está en la obsesión del Estado moderno con la «seguridad permanente», un nuevo concepto que pone en cuestión la primacía de los criterios raciales y étnicos, y que en última instancia no distingue entre el holocausto y los genocidios coloniales. Obviamente, el debate historiográfico que suscitó este concepto es legítimo. Igualmente legítimo es el replanteamiento que hace Moses de la genealogía de la noción de genocidio, considerando el (recientemente descubierto) pasado sionista de Rafael Lemkin, su inventor. El concepto de genocidio, argumenta, no es consecuencia de un proceso acumulativo de investigación y conocimiento de la historia de la violencia masiva. Es más

bien el resultado de la «contingencia» de la Segunda Guerra Mundial: una herramienta útil para fomentar el reconocimiento del exterminio de los judíos europeos por una cultura judicial acostumbrada a evaluar crímenes contra naciones (es decir, comunidades reconocidas por la ley internacional).

Independientemente de sus orígenes, lo cierto es que el concepto influenció décadas de investigación histórica. Además, Moses no es el primero en plantear dudas sobre la pertinencia para el análisis histórico de una categoría jurídica como genocidio, cuyo propósito no es contextualizar ni explicar, sino más bien definir la inocencia y la culpa, es decir, distinguir entre víctimas y victimarios. Por supuesto, el debate es legítimo, pero está lejos de ser puramente historiográfico: también es político. El concepto de la «singularidad» del holocausto es blandido como un lema por investigadores tan distantes como Götz Aly, que escribió muchas obras con el fin de probar la racionalidad económica del exterminio judío, y Yehuda Bauer, para quien el holocausto difiere de cualquier otro genocidio histórico, precisamente a causa su falta de motivaciones económicas.

Sin embargo, detrás de los argumentos históricos está en juego la memoria: la tesis de la «singularidad» reúne a una generación de investigadores alemanes que hace varias décadas intentaron «asimilar el pasado» y a intelectuales sionistas que siempre defendieron una perspectiva judeocéntrica de la historia. Un enfoque judeocéntrico similar es el que inspira a Omer Bartov, quien iguala a Nolte y a Moses como representantes de formas simétricas de «revisionismo» histórico: el primero por exculpar a los alemanes como víctimas del bolchevismo, el segundo por reconocer el estatus de víctimas a los pueblos colonizados en el mismo nivel que a los judíos. Ambos ponen en cuestión el estatus exclusivo de la condición de víctimas de los judíos.

En cierto sentido, esta definición de «singularidad» --que jerarquiza las víctimas-- se convirtió en la posición oficial de la RFA. Negociando pedidos de disculpa con Namibia, sin considerar ningún tipo de reparación histórica pactado con las asociaciones de los pueblos nama y herero, que son minorías en su país, Alemania trivializa su pasado colonial (y consecuentemente a sus víctimas) como si perteneciera a la esfera de la racionalidad estatal en vez de a la esfera de la memoria colectiva. El holocausto es «único» y debe ser expiado; el exterminio de los herero y de los nama es un genocidio colonial «ordinario» para el cual bastan el perdón y una compensación simple y sintética.

Durante las tres décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, época en la que los gobiernos todavía no habían creado museos ni monumentos del holocausto y en la que muchos sobrevivientes y perseguidores estaban activos, los intentos de recordar el exterminio de los judíos europeos no enfatizaban su «singularidad». El holocausto era prácticamente indistinguible de la conmemoración de la resistencia y alimentaba con fuerza posiciones anticolonialistas. El conocimiento histórico del holocausto era todavía incompleto y aproximativo --los historiadores no distinguían entre campos de concentración y de exterminio--, pero su legado y su significado político eran obvios, sobre todo en el caso de la izquierda.

En Francia, durante la guerra de Independencia de Argelia, muchos excombatientes de la

resistencia --entre ellos muchos judíos-- consideraban su apoyo al *Front de Libération Nationale* (FLN) como un acto que continuaba su anterior activismo antifascista. Definitivamente no se hubieran opuesto a la asimilación entre nazismo y colonialismo propuesta por Césaire y por Fanon. Jakob Moneta --judío alemán que durante su infancia, hacia el final de la Primera Guerra Mundial, había vivido en carne propia los pogromos en Polonia y había sobrevivido al holocausto emigrando a Palestina-- jugó un rol importante y consiguió apoyo material y financiero para el FNL haciendo uso de la inmunidad diplomática de la que gozaba gracias a su cargo de funcionario en la embajada alemana en París.

La continuidad entre el antifascismo, la lucha contra el antisemitismo y el anticolonialismo también era evidente para Wolfgang Abendroth, Günther Anders, Lelio Basso, Simone de Beauvoir, Isaac Deutscher, Jean-Paul Sartre, Ralph Schoenman, Gisèle Halimi y otros intelectuales que participaron del Tribunal Russel contra la guerra de Vietnam. Después de la masacre de My Lai, Anders --judío alemán--, recomendó realizar una sesión del tribunal en Auschwitz, precisamente para enfatizar la continuidad entre los crímenes nazis y los crímenes estadounidenses de Vietnam, atribuidos indistintamente al imperialismo.

En 1967, Jean Améry (Hans Mayer), sobreviviente de Auschwitz, reunió varios textos dedicados al holocausto en *At the Mind's Limits*, libro que contiene un capítulo específico centrado en la tortura. Antes de ser deportado por judío, Améry había sido torturado por formar parte de la resistencia en Bélgica. Habiendo pasado un año junto a las cámaras de gas de Auschwitz, describía la tortura, no como una «cualidad accidental del Tercer Reich», sino como su «esencia». Según Améry, la tortura fue la «apoteosis del nacionalsocialismo»: «fue precisamente en la tortura que el Tercer Reich materializó toda la densidad de su ser».

¿Cómo explicar este juicio paradójico pronunciado por un sobreviviente de Auschwitz? Los regímenes políticos más diversos, desde dictaduras militares hasta democracias (pensemos en Abu Ghraib), utilizaron universalmente la tortura, mientras que el holocausto fue un genocidio. El texto de Améry suele ser interpretado como una meditación intemporal sobre la violencia, pero en realidad deberíamos leerlo en el marco del debate francés sobre la tortura, que tuvo lugar durante la guerra de Independencia de Argelia (y que fue iniciado en 1958 por *La Question*, de Henri Alleg). Améry reconsideró el holocausto a través del prisma del colonialismo. La hermenéutica histórica desplegada en su texto es discutible, pero su objetivo político es evidente. Améry no pretendía erigir un monumento a la memoria de los sobrevivientes; quería activar sus potencialidades críticas.

Tenía claro que dar testimonio del holocausto implicaba luchar contra la opresión en el presente, no rodear el trauma vivido con un aura mística y sagrada. No era ingenuo. Sentía que la inclinación de la nueva izquierda alemana a hablar de fascismo en vez de nazismo (en una época en la que muchos exnazis no solo estaban vivos, sino que ocupaban cargos importantes en el gobierno de la RFA) era sospechosa, como también lo era su insistencia en hablar de antisionismo ignorando completamente el antisemitismo. Más que asimilar o trascender el holocausto, la nueva izquierda alemana tendió a suprimirlo. Améry escribió un artículo en *Konkret*, que en ese momento era la revista cultural más importante de la nueva izquierda, donde señaló todas esas ambigüedades.

Cuando el holocausto ocupó el centro de la escena en los años 1980 --primero a causa de

una serie de televisión estadounidense más bien mediocre, titulada *Holocaust*, después con la *Historikstreit*-- la nueva izquierda fue completamente marginada y muchos de sus dirigentes abandonaron sus filas. Cabe pensar que eso que Moses denomina el «catecismo alemán», con su obsesión por la singularidad, su desconfianza hacia las comparaciones, su respaldo extremo del sionismo y su propensión a considerar los estudios poscoloniales como una forma de antisemitismo, es una forma de reacción: el eje hiperbólico en la «singularidad» del holocausto es el reverso simétrico y la compensación tardía de una larga represión, percibida ahora como un silencio culpable.

En ciertos aspectos, lo que Moses denomina el «catecismo alemán» es la forma pervertida de una *religión cívica*. No cabe duda de que el holocausto en tanto «religión cívica» posee ciertas virtudes, como la sacralización de la democracia, de la libertad, del pluralismo, de la tolerancia y el respeto por la otredad racial, étnica o sexual garantizados por los rituales conmemorativos. Sin embargo, el «catecismo alemán» sacraliza la condición de víctimas de los judíos y la culpa de los alemanes separándolos de la historia del nacionalismo, del racismo, del fascismo y del colonialismo. En vez de tratar el holocausto como una alarma contra las formas actuales de racismo y xenofobia, celebra la alianza indestructible entre Alemania e Israel.

En una época en la que la islamofobia y la discriminación racista contra los inmigrantes y los refugiados no paran de crecer, esta conmemoración miope y sectaria podría convertirse fácilmente en una coartada para el posfascismo. Desde Matteo Salvini hasta Marine Le Pen, desde Eric Zemmour hasta Victor Orban, todos los dirigentes populistas de derecha de Europa hacen gala de sus excelentes relaciones con Israel para dar cuenta de su irreprochabilidad en materia de derechos humanos. Hace unos años, Salvini organizó, en la misma semana, una redada contra los inmigrantes de los suburbios de Roma y un simposio sobre el holocausto en el senado de la República italiana, en el que participó el embajador de Israel. En Alemania, destaca Moses, el «catecismo» organiza a un amplio espectro político, que abarca desde la *Antideutsche* (una izquierda radical definida por un hipersionismo de magnitud patológica) hasta la posfascista *Alternative für Deutschland* y desde los detractores más intransigentes de la culpa alemana hasta los epígonos nostálgicos del nacionalismo alemán.

Los neoconservadores más contemporáneos abandonaron el antisemitismo. Argumentan que el error fatal de sus ancestros, los partidarios del nacionalismo *völkisch*, fue haber considerado a los judíos como extranjeros en Europa. Alemania aclaró este imperdonable malentendido y se arrepintió de sus crímenes dándoles un hogar a los judíos y reconociéndolos finalmente como parte constitutiva de la civilización occidental. Ahora fueron aceptados y Europa debe protegerse de sus verdaderos enemigos: el Islam y el terrorismo islámico. A diferencia de los judíos, los inmigrantes y los refugiados encarnan una cultura, una religión y una forma de vida que son básicamente incompatibles con Occidente (y con la civilización judeocristiana); son el vector privilegiado del fundamentalismo islámico y del terrorismo. El filosemitismo neoconservador y el apoyo a Israel corren parejo con la islamofobia, dispuesta con frecuencia bajo la bandera de los derechos humanos (la defensa de los valores occidentales contra el oscurantismo islámico).

El rasgo común de todas estas corrientes neoconservadoras y posfascistas, que abandonaron el antisemitismo, es su odio por los inmigrantes y su repudio del Islam. Los defensores del dogma de la «singularidad» del holocausto como política oficial de la RFA no tienen ningún interés en estos temas.

En ciertos sentidos, el «catecismo alemán» muestra las ambigüedades de la vigorosa lucha por la memoria que Habermas peleó en tiempos de la primera *Historikerstreit*. Defendiendo la idea de una identidad alemana posnacional --Hitler había desacreditado irremediabilmente toda la tradición del nacionalismo alemán-- Habermas puso el acento en el carácter redentor de la memoria del holocausto: es solo «después y a través (*nach und durch*) de Auschwitz», escribió, como Alemania «se unió a Occidente».

Esta postura tuvo muchas consecuencias que fueron más allá de la afirmación del «patriotismo constitucional», anclado evidentemente en la tradición del liberalismo occidental. Por un lado, proclamó la culpa a viva voz y con una claridad nunca antes explicitada por ningún alemán (excepto Karl Jaspers, rápidamente aislado y silenciado en 1946). Por otro lado, difuminó completamente el vínculo genealógico entre el holocausto y el colonialismo. De esa manera, el holocausto se convirtió en una desviación patológica del recto camino occidental: a diferencia del colonialismo, no debía ser concebido en absoluto como un producto de la civilización occidental. Treintaicinco años después de la *Historikerstreit*, la RFA reemplazó el «redentor» antisemitismo nazi (Friedländer) por una especie de filosemitismo también «redentor», que no implica luchar contra el racismo, sino más bien inscribir la seguridad de Israel en la ley.

En 2015, durante el apogeo de la crisis de los refugiados, Angela Merkel declaró solemnemente que, a causa de su propio pasado, Alemania no podía esquivar el deber moral de recibirlos. Ahora una nueva ola de nacionalismo alemán concibe a los refugiados y a los inmigrantes como bárbaros. En muchos sentidos, Moses tiene razón cuando enfatiza que la «cuestión judía» todavía persigue a Alemania.

En el siglo diecinueve, el antisemitismo jugó el rol de «código cultural» en el proceso de consolidación nacional del *Kaiserreich*. A falta de mitos positivos --la Reforma culminó en guerras religiosas y el liberalismo fracasó en 1848-- Alemania forjó *negativamente* su autorrepresentación a través del antisemitismo: ser alemán significaba, sobre todo, no ser judío; la germanidad era la antítesis del judaísmo. Hoy el filosemitismo se convirtió en el «código cultural» de una RFA posnacional reunificada: ser alemán significa considerar a los judíos como amigos especiales y a la defensa de Israel como un deber moral. Estigmatizados (en el pasado) o sacralizados (hoy), los judíos siguen siendo el marcador simbólico mediante el que una comunidad nacional pretende definir su propia naturaleza, sus virtudes y su identidad.

A pesar de las ambigüedades mencionadas antes, no cabe duda de que el combate de Habermas en la *Historikerstreit* tuvo consecuencias fructíferas. Su lucha para hacer del holocausto un pilar de la conciencia histórica alemana culminó, una década y media después, en una nueva ley de nacionalidad que establece el *jus soli* además del *jus sanguinis*. Ser ciudadano alemán no implica pertenecer a un grupo étnico de *Stammgenosse* («hermanos de sangre»), sino ser miembro de una comunidad política que comparte deberes

y derechos independientemente de todo origen étnico. Es un reconocimiento póstumo hacia los millones de judíos alemanes que durante décadas fueron vistos como extranjeros en su propio país. Veinte años después de esta redefinición de la ciudadanía, Alemania se convirtió en una nación multiétnica, multiconfesional y multicultural, que tiene un número significativo de ciudadanos jóvenes de ascendencia poscolonial. Durante la Copa Mundial, millones de alemanes se identificaron orgullosamente con jugadores de fútbol de nombres polacos, turcos, africanos o latinos. Todo eso es signo de un cambio cultural enorme y positivo. Por supuesto, los ciudadanos alemanes de origen poscolonial no deberían ignorar que el holocausto es parte de la historia de su país. Sin embargo, también deberían encarnar otras memorias que exigen un reconocimiento legítimo.

El colonialismo es una parte tan constitutiva de la historia alemana y europea como el antisemitismo; su memoria debería ser parte de la memoria colectiva alemana y no meramente de la de las minorías. Sin embargo, esta perogrullada es incompatible con el dogma de la singularidad del holocausto y con la defensa de Israel. ¿Los ciudadanos alemanes de ascendencia palestina deberían considerar la seguridad de Israel como su propio deber moral y político? Dirk Moses observa que, según varias encuestas, muchos adolescentes no blancos que visitaron Auschwitz con sus compañeros de escuela no sintieron culpa por las acciones alemanas, sino que se identificaron espontáneamente con los judíos. Una parte significativa de la sociedad alemana es incapaz de reconocerse en una religión cívica de la memoria que rechaza las identidades poscoloniales como antisemitas. Una sociedad multicultural debería conservar su diversidad, como la esfera de una «memoria multidireccional» (Michael Rothberg) en la que la conmemoración del holocausto y la del colonialismo no solo sean capaces de coexistir, sino también de reforzar la democracia y el pluralismo.

En la época de la globalización, la conciencia histórica y la pedagogía del pluralismo y la democracia no pueden arraigar exclusivamente en la memoria del holocausto, por más importante que sea y más allá de que durante varias décadas haya sido esencial a la hora de permitir que Alemania y Europa «asimilaran su pasado». Desafortunadamente, los «catequistas» no son proclives al diálogo; se sitúan más bien en las antípodas de la noble tradición del universalismo judío, que tantos representantes importantes supo encontrar en Alemania.

jacobinlast.com

<https://www.lahaine.org/mundo.php/holocausto-y-colonialismo-a-proposito>