

*Holocausto, Modernidad, memoria.... Nuevas reflexiones críticas en torno a Bauman**

Holocaust, Modernity, Memory... New Critical Reflections on Bauman

Judit Bokser Misses-Liwerant**

Recibido: 3 de febrero de 2017

Aceptado: 18 de abril de 2017

RESUMEN

La obra de Zygmunt Bauman se ha perfilado como una significativa contribución al pensamiento crítico abocado a redefinir y a ampliar los márgenes de la reflexión disciplinaria, para incorporar tendencias y eventos que han puesto de manifiesto los límites del complejo proceso de construcción de la Modernidad. Entre los tópicos traídos al campo de la indagación sociológica, un importante lugar lo ha ocupado el Holocausto. El artículo sostiene que el análisis del evento queda subsumido en la conceptualización de la Modernidad, en su expresión Ilustrada, desatiende las pugnas teóricas y prácticas por definirla y su impacto sobre la condición judía, y extiende su análisis a la conceptualización de las víctimas, su especificidad, el acercamiento a la memoria y las implicaciones de los nexos entre moralidad y crítica política.

Palabras clave: Modernidad, Ilustración, Historicismo romántico, Holocausto, antisemitismo.

ABSTRACT

Zygmunt Bauman's work has emerged as a significant contribution to critical thinking aimed at redefining and expanding the margins of disciplinary reflection, to incorporate trends and events that have exposed the limits of the complex process of construction of Modernity. Among the topics brought to the field of sociological inquiry, an important place has been occupied by the Holocaust. The article argues that the analysis of the event is subsumed in the conceptualization of Modernity, as articulated by the Enlightenment, disregards the theoretical and practical struggles to define it and its impact on the Jewish condition, and extends its analysis to the conceptualization of the victims, their specificity, the approach to memory and the implications of the links between morality and political criticism.

Keywords: Modernity, Enlightenment, Romantic Historicism, Holocaust, anti-Semitism.

* Este artículo retoma y reformula elaboraciones previas que han sido vertidas en "Los dilemas del judaísmo en la Modernidad" (2002); "Modernidad y Holocausto: algunas reflexiones críticas en torno a Bauman" (con Gilda Waldman, 2002) y "El Holocausto: memoria, víctimas y moralidad. Un acercamiento a Zygmunt Bauman" (2005).

** Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Correo electrónico: <bokser@politicas.unam.mx>.

Introducción

La obra de Zygmunt Bauman se ha perfilado como una relevante contribución al pensamiento crítico abocado a redefinir y a ampliar los márgenes de la reflexión disciplinaria, para incorporar tendencias y eventos que han puesto de manifiesto los límites del complejo proceso de construcción de la Modernidad. Entre los tópicos traídos al campo de la indagación sociológica destacan aquellos que han subrayado el carácter complejo de una Modernidad cuyos supuestos y designios han hecho evidente su naturaleza contradictoria, al ser descifrados desde su racionalidad auto-referencial. Así, junto con la amplitud temática de lo abordado, sobresale la indagación en torno a la vigencia, el significado del proyecto político y cultural de la Modernidad, de la Ilustración, los alcances de una razón que apostó a la certidumbre y a la homogeneidad, las intolerancia ante la diferencia, ante la ambivalencia y la vocación homogeneizante, los parámetros axiológicos de la libertad y las promesas emancipatorias del progreso.

En el seno de esta amplia gama de ejes problemáticos, un importante lugar lo ha ocupado el Holocausto, a partir de la consideración de Bauman de que la sociología no ha dado cuenta de él ni lo ha hecho suyo como objeto de reflexión (Bauman, 1997a). De allí que lo asumió, buscando desafiar los compartimentos del saber para superar lo que consideró la estrechez de los nichos que resguardan la sobre-especialización en detrimento de un conocimiento relevante y significativo (Welter, 2002). La teoría de alto nivel de agregación conceptual por la que optó, se arrojó con proposiciones fundamentales respecto de la naturaleza de la sociedad en su conjunto y la condición humana, ambas con pretensión universalista que operaron como sustrato de abordaje del evento. En este nivel, la cuestión sobre el sentido, los alcances y el significado de la Modernidad se tornó el referente central, por lo que el objetivo principal devino lo que el evento encarnó y proyectó de la naturaleza de la sociedad moderna, por sobre la especificidad y singularidad del evento mismo.

Desde esta óptica, buscó explicar el potencial destructivo del Holocausto como expresión extrema de las bases conceptuales y los productos técnicos de la civilización moderna. A su entender, ha sido precisamente este mundo racional el que hizo posible su concepción e implementación. Los supuestos filosóficos de la razón se entretienen con el logro tecnológico de la sociedad industrial; los alcances organizativos de la sociedad burocrática y el Estado “jardinero” que dirige a la sociedad como un objeto a cultivar –y que conjuntamente constituyen la base del desenlace genocida.

Ubicado en las raíces más esenciales de la Modernidad, en el proyecto de la Ilustración y en la estructura misma de la sociedad occidental, racional y burocrática cuyas normas e instituciones lo hicieron posible, Bauman afirma: “sin la civilización moderna y sus logros esenciales y fundamentales, no habría habido Holocausto” (Bauman, 1997a: 122). Así, desde esta perspectiva, el exterminio masivo del judaísmo europeo no sería un fracaso de

la Modernidad sino, por el contrario, su expresión radical, con normas de actuación típicamente modernas, tanto desde la dimensión organizativa-burocrática como de los recursos tecnológicos-instrumentales.

Visto el Holocausto como tendencia y proceso general cuya raíz es el proyecto racionalista de la Ilustración, Bauman se abstraigo de la historia alemana y europea y la temporalidad continental y de modo más contundente desatendió las pugnas teóricas y prácticas entre la Ilustración y el Historicismo romántico por definir los contenidos y formas institucionales de la moderna sociedad y su emergente Estado, mismos que definirían las dinámica de incorporación, inclusión/exclusión de los judíos.

Ese mismo nivel de agregación reforzó en Bauman la concepción del Holocausto como un acontecimiento histórico que, si bien le sucedió a los judíos, pudo haberle sucedido a cualquier otro grupo humano o social, visión que convierte a las víctimas en blancos potenciales intercambiables de una fuerza discriminatoria endémica a la Modernidad, destructiva e inevitable. Cualquier grupo humano deviene objeto de la exclusión o destrucción inherente a la Modernidad, siendo sus resortes en unos casos raciales, en otros económicos, religiosos o políticos, mismos que resultan secundarios de frente al hecho en sí. Desde esta óptica, la elección del grupo deviene marginal. Al abstraerse de los procesos y acontecimientos históricos que explicarían el por qué no ha sido indistinto qué grupo humano ha sido discriminado, perseguido y exterminado y por qué razones, Bauman relativiza a las víctimas (Bokser y Waldman, 2002).

No deja de ser sorprendente esta ecuación, toda vez que Bauman le ha dedicado una importante parte de su reflexión al fenómeno del antisemitismo, reformulándolo como alo-semitismo (Bauman, 1998a). Si bien reconoció que fue una tragedia judía, polemizó con su especificidad, afirmando que constituyó un problema universal de la humanidad moderna. De hecho, su pensamiento se enfrenta a una permanente tensión entre el reconocimiento indiscutible de la centralidad definitoria del Holocausto, del exterminio sin parangón de un pueblo y de una cultura y, por otra parte, la búsqueda de la trascendencia y universalización sociológica de este evento. Derivado de esta oscilación, si bien reconoce la permanencia, recurrencia y sistematicidad del antisemitismo como forma de antagonismo colectivo con una profunda raigambre histórica, no le atribuye un carácter esencial como fenómeno causal del exterminio masivo de los judíos cuyo resorte último lo busca en la modernidad (Bokser y Waldman, 2002; Bokser Liwerant, 2004). Frente al reclamo de que, comparada con la historia (y la teología), la sociología no ha dado cuenta del Holocausto, es necesario señalar que ello no puede resolverse rigurosamente sin acudir a los aportes de la investigación que, basada en archivos, fuentes –que se han ampliado y diversificado en las últimas décadas-, arroja luz y nutre lo distintivo de él. La pretensión totalizadora pone en juego el carácter y el alcance mismos de la sociología. La falta de atención a las mediaciones entre la gran teoría o la teoría normativa, las teorías de rango medio y los conocimientos deriva-

dos de la investigación empírica le resta precisión, especificidad y distinción a la explicación del acontecimiento en cuestión. Los riesgos de generalizaciones no dotadas de la adecuada ponderación fáctica radican en que pueden conducir, y de hecho conducen, a distanciar la sociología de la historia para acercarla, sin mediación, a la filosofía o exclusivamente a la teoría normativa. Es reducir el desafío de dar cuenta del asesinato de seis millones de judíos, la destrucción de la vida comunal judía como fin del Estado nazi. Si bien entre las víctimas del nazismo puede contarse a polacos, gitanos, comunistas, homosexuales y prisioneros de guerra soviéticos, entre otros, ciertamente fueron los judíos el blanco central. El historiador Yehuda Bauer señala al respecto: “La lucha contra los judíos fue parte crucial de la escatología nazi, un pilar absolutamente central de su visión de mundo y no sólo una parte de su programa [...] fue la parte central de la racionalidad de una guerra total que causó alrededor de 35 millones de víctimas en una lucha de seis años” (Bauer, 1989: 48).

Otra consecuencia que se deriva de esta crítica totalizante radica en la modalidad de acercamiento al universo moral de las víctimas y de los perpetradores, su traslape en momentos incomprensibles, así como el cuestionamiento de la memoria del Holocausto tal como se despliega en sus portadores, los sobrevivientes y sus hijos. En ambos niveles la visión de los nexos débiles que ligan la moralidad, la ética y la libertad en la Modernidad y en la condición posmoderna acaban por debilitar –por la ausencia de la historia misma– la explicación de los acontecimientos y la comprensión de los móviles.

¿Qué Modernidad? Cuando la historia se ausenta

Tal vez una de las dificultades mayores que se entretujan con la perspectiva teórica del estudio del Holocausto sólo a partir de la Modernidad ilustrada y en sus márgenes conceptuales e históricos es que pierde de vista las pugnas teóricas y prácticas que se dieron entre los dos proyectos que pugnarón por definir la sociedad y el Estado moderno –la Ilustración, universalizante, secular, liberal y emancipatoria y el Historicismo romántico, particularista, culturalista y nacional y la consecuente fundamentación de la sociedad, ya sea en términos de la economía política, entre individuos formalmente libres e iguales, o bien con referencia a la sociedad institucionalizada, sobre la base de una cultura compartida, formada históricamente y vitalmente transmitida. Las transformaciones en la condición de los judíos en la historia europea moderna, su proceso de emancipación, sus avances y retrocesos se dieron en el marco de la compleja y tensa oscilación entre las expectativas diversas, contradictorias y finalmente antagónicas de ambos proyectos.

Fue el proyecto de la Ilustración, precisamente con su propia vocación homogeneizante, el que pugló por la Emancipación judía, que significó el acceso a la igualdad jurídica y política de los judíos como ciudadanos de los estados en los cuales habitaban, y puso en

juego su incorporación e integración a la sociedad. La centralidad de la Emancipación y su carácter definitorio de la modernidad judía han sido destacados por las diferentes corrientes y enfoques que se han abocado a su estudio, tanto por aquellas concepciones que la caracterizaron como un fenómeno permanente e irreversible, y que vieron en ella no sólo el inicio de la Modernidad sino también su exitosa clausura, como por aquellas que cuestionaron su carácter de fenómeno exclusivo y la revaloraron a la luz de procesos que se desarrollarían de modo paralelo, consecuente y aún opuesto a ésta, tales como el anti-semitismo moderno y el Holocausto mismo (Bankier, 1983; Bokser, 1991). Las grandes revoluciones burguesas en la economía y la política, en la sociedad y la cultura condujeron a cambios profundos y radicales que necesariamente impactaron la condición judía. Por el impacto conjunto del proyecto secularizante y racionalizador de la Ilustración y la Revolución francesa, los judíos accedieron a una nueva condición en las sociedades modernas. La Emancipación judía puede ser vista, entonces, como un aspecto del proyecto global de “ilustrar, racionalizar y emancipar” a la sociedad. De allí que junto a las tensiones derivadas del carácter individualizante de la propuesta emancipatoria y el consecuente cuestionamiento de la identidad colectiva judía, fueron los principios del universalismo, del liberalismo, la igualdad, la racionalidad y el laicismo los que configuraron los parámetros dentro de los cuales los judíos se incorporaron a la Modernidad (Bokser, 1991; Bokser y Waldman, 2002; Bokser Liwerant, 2005).

Sin embargo, desde la perspectiva del historicismo romántico –mismo que coincidió con sociedades atrasadas en el nivel del desarrollo de una economía de mercado libre y de una cultura racionalista, como sería el caso de Alemania–, el proyecto de la Ilustración fue sometido a una ardua crítica por considerar que estaba basado en una razón universal, ahistórica y abstracta, por lo que en nombre de la historicidad y de los particularismos buscó reivindicar las esencias compartidas que hacían de cada pueblo un fenómeno único, sólo comprensible a partir de dicho pasado. Éste configuraba, simultáneamente, el concepto concreto e histórico del espíritu y la cultura nacional. En nombre de esta historicidad y de los particularismos se reivindicaron todos aquellos elementos que la Ilustración había descalificado como prejuicios, tales como el sentimiento, el instinto, el interés y, por sobre todo, los pasados culturales compartidos que hacían de cada pueblo un fenómeno único, sólo comprensible a partir de dicho pasado. De ahí que a la concepción racional “abstracta” de la Ilustración se opuso una concepción orgánica que reivindicó la tradición cultural que había creado el espíritu o *ethos* particular de los pueblos, su nacionalidad, su especificidad concreta. El cuestionamiento fue hacia aquellos principios “universales e inalterables” que, se pretendía, gobernaban al mundo, la naturaleza, la vida privada y pública, a todas las sociedades, épocas y civilizaciones (Berlin, 1983). Al igual que el modelo de la Ilustración, el historicismo romántico, calificado como proyecto de reacción o de Contra-Ilustración, tuvo grandes variaciones en sus planteamientos, asumiendo a su vez

especificidades políticas y nacionales; alimentó una concepción nacionalista que pronto derivaría en posturas excluyentes de todo aquello ajeno a su tradición y a su pasado cultural-nacional.

Cierto es que una parte sustantiva del pensamiento filosófico ilustrado y revolucionario manifestó posturas que no fueron unívocas frente al judaísmo. Más allá de que, para los defensores de la razón universal, la crítica al judaísmo era consecuente con su desaprobación de las religiones como superstición, la importancia que concedían a la lucha en este frente podía ser infinitamente variable (Poliakov, 1982-1984). Sin embargo, fue la Contra-Ilustración la que cuestionó los alcances emancipatorios judíos. La extranjería del judío se convirtió en un argumento central de la polémica anti-judía y anti-emancipatoria. El carácter particularmente reactivo del nacionalismo alemán y sus esfuerzos por delinear sus límites políticos en consonancia con sus necesidades étnicas reforzó el recurso del pasado como instrumento a partir del cual el “alma” histórica podía conducir a una “misión” a la nación alemana (Trigano, 1990; Katz, 1980).

Junto a la efervescencia ideológica derivada de las pugnas entre ambos proyectos, sus alcances y límites, fue la compleja dinámica entre la inclusión y la exclusión de los judíos la que estuvo en la base del emergente movimiento político, igualmente moderno, pero antitético a la emancipación y sus logros: el antisemitismo. Como movimiento sociopolítico –tal como se manifestó en Alemania, Hungría, Austria y Francia– cobró forma en el último tercio del siglo XIX y se nutrió de los argumentos que habían sido esgrimidos tanto por la postura cristiana como por la reacción romántica –y aún el pensamiento socialista y radical– en la polémica anti-emancipatoria. En este proceso cobraría fuerza el racismo y se tejieron las re-elaboraciones del prejuicio antijudío que transitaron de la exclusión social a la destrucción física (Katz, 1980).

Desde esta óptica, por tanto, no es sólo la razón de la Modernidad sino el binomio razón-mito el que aparece como una dimensión destacada de la historia europea y la constitución del antisemitismo nazi, pues tanto uno como otro de sus elementos parecen haber convivido como contrarios y coexistentes. (Bokser y Waldman, 2002; Friedlander, 1997; Hayes, 2016)

Enfatizar la dimensión de racionalidad y cancelar el mito y los resortes irracionales de la ideología nazi, así como desconocer lo pre-moderno y anti-moderno del Holocausto, su barbarie irracional, implica un reduccionismo que han compartido quienes lo han abordado desde la óptica modernista o generalizante (Foucault, Agamben, Arendt...).

Tal como ha analizado Peter Hayes, la ideología racial nazi era una forma de pensamiento mágico que adjudicaba todos los males del mundo a una sola fuente –el judío– y prometía eliminarla, evocando prejuicios y temores medievales lejanos a toda racionalidad moderna, que animaron persecuciones, *progroms* y expulsiones. Carl Schmitt, el teórico nazi legal, hizo esto evidente al calificar a la persecución de los judíos en Alemania como un “exorcismo saludable”.

La irracionalidad y el mito no pueden ser subsumidos en la organización burocrática y técnica –aspecto central en sus fases avanzadas– del exterminio del pueblo judío ni en la configuración interna del régimen nazi (Friedlander, 1997; Poliakov, 1982-1984). El acercamiento al Holocausto desde la racionalidad del cálculo burocrático es insuficiente y parcial, aun desde el interés legítimo de recuperar la actualidad de su mensaje para nuestras sociedades y nuestro tiempo.

Bauman plantea que el Holocausto fue el resultado del encuentro único de factores, facilitado, en gran medida, por la emancipación del Estado político –de su monopolio de la violencia y de sus audaces ambiciones de ingeniería social– del control social, como consecuencia del progresivo desmantelamiento de las fuentes de poder y de las instituciones no políticas de la auto-regulación social. Esta lectura está estrechamente asociada a su visión genérica del Estado moderno, por lo que deja de lado la propia complejidad de la dinámica interna del sistema nazi, las interacciones entre los diferentes agentes y actores políticos y los procesos de estructuración del sistema dual partido-Estado, que precisamente posibilitaron, permitieron y orientaron el exterminio de los judíos (Hilberg, 1985; Mommsen, 1991). Si la historia es llamada, se arroja luz sobre la coexistencia de diversos factores de poder rivales que asumió particular relevancia en la gestación e implementación de las diferentes fases de las políticas antijudías. El proceso de la destrucción de los judíos fue gradual (Gilbert, 1985). De allí es que se gestó la compleja dinámica de la burocratización de sus instituciones, una “radicalización acumulativa”, producto precisamente de las rivalidades y pugnas entre las unidades políticas del sistema. Así, por ejemplo, en la década de 1930,¹ el asesinato estuvo ausente como política estatal no sólo por el peso de la opinión pública, sino también por la falta de integración al interior del régimen nazi y la carencia de una política antijudía centralizada (Hilberg, 1985; Mommsen, 1991).

Bauman ha enfatizado la naturaleza fría y mecánica de la maquinaria industrial de la muerte dirigida por burócratas distantes e inhumanos, por sobre la irracionalidad de sus acciones y el lugar de sus pasiones y actitudes. Resulta difícil descubrir el carácter civilizado de muchos de los actos genocidas nazis. Afirma Wistrich:

¹ Entre 1933 y 1938, el régimen nazi implementó diversas soluciones a lo que se denominaba *Judenfrage* (la “cuestión judía”), todas ellas con el propósito de obligar a emigrar a los judíos de Alemania: el método legislativo, que alcanzaría su cúspide con las Leyes de Nuremberg, en 1935; el método económico cuya política más conocida fue la “arización” de las propiedades judías; el método exhibicionista, que se manifestaría en el primer *pogrom* de la Alemania nazi: la *Kristalnacht* de 1938; el método policíaco, detenciones arbitrarias de judíos que los conducían a campos de concentración de los cuales eran liberados siempre y cuando se comprometieran a emigrar de Alemania, entre otros. El estallido de la Segunda Guerra Mundial y la incorporación al Tercer Reich de millones de judíos más provenientes de los países conquistados obligaría a los nazis a pensar en métodos más radicales: desde la deportación a zonas fuera de Europa (Plan Madagascar) a la concentración territorial en Europa (los *ghettos* polacos) y acabando con el exterminio físico de los judíos –del método de fusilamiento en masa de los *Einsatzgruppen*, a los campos de exterminio.

[...] no fue preciso aplicar ninguna clase de alta tecnología al 40% de las víctimas del Holocausto que murieron de malnutrición, hambre y enfermedades en los *ghettos*, a causa del exceso de trabajo en los campos destinados a aquel fin, debido a unas deportaciones –cuando la guerra ya estaba más avanzada– que se convertían en terribles marchas mortales, o en los horripilantes fusilamientos en fosas, trincheras y barrancos, para los cuales se utilizaban ametralladoras, fusiles y pistolas (Wistrich, 2001: 341).

En efecto, frente al énfasis puesto por Bauman en la racionalidad burocrática del exterminio de los judíos, cabe destacar que la Solución Final comienza a implementarse a partir del 21 de junio de 1941, con los escuadrones móviles de ejecución (*Einsatzgruppen*), que acompañaron al ejército alemán en la invasión rusa y cuya función era reunir a los judíos y liquidarlos a través de métodos primitivos y brutales, distantes de la racionalidad e impersonalidad burocrática. Así, se les rodeaba y se les obligaba a marchar a un área desolada, cavar sus tumbas y ser fusilados; se estima que dos millones fueron asesinados de esta manera. Bauman no toma en cuenta la no-burocratización de una enorme parte de esta modalidad de asesinato masivo, en especial durante las primeras fases del exterminio, en que proliferaron numerosos actos sádicos realizados por seres humanos identificables contra otros seres humanos identificables.

La complejidad del Holocausto es incomprensible sólo en términos de los campos de concentración. Señala Bauman:

Como no se producía la caída de Rusia y las soluciones alternativas no avanzaban [...] el exterminio físico fue el método escogido, era el más viable y eficaz para conseguir el inicial pero ampliado objetivo. Tomada la decisión, el resto fue un asunto que debían coordinar los distintos departamentos de la burocracia del Estado. Se realizó una cuidadosa planificación, se diseñaron la tecnología y los equipos técnicos adecuados, su presupuesto, se hicieron cálculos, y se movilizaron los recursos necesarios: la habitual rutina burocrática [...] finalmente, la elección del exterminio físico como medio adecuado para lograrla solución final fue el resultado de los rutinarios procedimientos burocráticos (Bauman, 1997a: 21).

Esta visión olvida que la invasión de Rusia desencadenó precisamente un proceso de exterminio en vasta escala a través de los escuadrones que se movían tras los ejércitos alemanes.

No fue la racionalidad burocrática la que decidió implementar la Solución Final, sino las insuficiencias logística y de eficacia en el asesinato individualizado las que dieron paso, así, a la industrialización de la muerte. Sólo cuando la necesidad de matar a los judíos de manera rápida se vuelve un imperativo para el liderazgo nazi se comienzan a desarrollar métodos impersonales de asesinato: los campos de exterminio. Sin embargo, no hay que olvidar que la eficiencia óptima de Auschwitz se alcanzó recién hasta el verano

de 1944, en el crepúsculo del régimen nazi, cuando se llegó a liquidar a diez mil personas diariamente.²

Nuevos hallazgos empíricos están alejando nuestra atención de aquello que hizo que el Tercer Reich fuera emblemático de los esquemas teóricos generalizantes de la sociedad moderna y nos revelan aquello por lo cual ese régimen fue profundamente aberrante y atávico. “Si bien este vaivén del péndulo interpretativo difícilmente podría tomarse como la última palabra, merece un análisis cuidadoso que ponga en evidencia que el primitivismo del proyecto nazi supera por mucho sus atributos modernos” (Bauer, 1989; Hayes, 2016)

Racionalidad-Moralidad: un binomio problemático

La visión exclusiva de la racionalidad burocrática se concatena, así, con el lugar del perpetrador, tanto en su dimensión humana volitiva como en su responsabilidad moral. En parte recuperando planteamientos de Hannah Arendt y en parte distanciándose de ellos –toda vez que el énfasis de aquella fue puesto en la naturaleza del totalitarismo–, Bauman califica la acción de los perpetradores como parte de la normalidad moderna: fueron personas comunes y corrientes, que siguieron las pautas normales de la acción racional moderna, por lo que la lógica (responsabilidad) de sus actos descansa en la propia lógica del sistema burocrático. A su vez, el acercamiento de Arendt a los perpetradores enfatizó el carácter único y a la vez no común de la naturaleza del crimen. Epitomizado en Eichmann, cuyo juicio en Jerusalén marcó un punto de inflexión del análisis, el perpetrador era la quintaesencia del burócrata totalitario, incapaz para hablar otro lenguaje que no fuese el del oficialismo (*Amtssprache*), incapaz de pensar fuera del marco de su función burocrática, incapaz de contemplar aspectos más amplios de la acción, ya sea en términos de justicia o de una moralidad trascendente, ignorante de todo aquello que no estuviese conectado directa, técnica o burocráticamente con su trabajo. En otros términos: banal (Arendt, 1965). De este modo, lo que era extraordinario no era el perpetrador sino la empresa criminal de la que formaba parte. El referente sistémico explicaba entonces la responsabilidad por el crimen, ampliamente difundida (y difusa) en el régimen nazi.

² Hasta 1943-1944, cuando finalmente se terminó el conjunto de cámaras de gas y crematorios, seguidos del ramal ferroviario hacia Birkenau, que llegaba casi hasta las puertas de esos dos edificios. Hasta entonces, la mayoría de las víctimas de Auschwitz había llegado a la estación principal del ferrocarril del pueblo y caminaba bajo vigilancia cerca de kilómetro y medio, a campo abierto, hasta dos antiguas granjas que fueron remodeladas como cámaras de gas, instalándose puertas herméticas y sellando las ventanas para que quedaran como escotillas por las que se inyectaba el gas. Todos los otros centros de exterminio, con la excepción hasta cierto punto de Majdanek, eran lugares destartados. Chelmo era una casa de campo en ruinas, rodeada por una endeble cerca de madera (Hayes, 2016).

Bauman ha reconocido la influencia de Arendt y valorado el gran influjo de Heidegger³ –de quien hoy es imposible negar su antisemitismo ni explicar su adhesión al nazismo como una desviación pasajera. Es desde un similar nivel de alta agregación teórica que el análisis de Bauman refiere el comportamiento del criminal a la naturaleza criminal del sistema todo, esencialmente burocrático en los términos conceptuales y organizativos de la Modernidad. El énfasis diferencial en el análisis se entreteje con el interés compartido en destacar, precisamente por la lógica y la mecánica de la Modernidad, el potencial repetitivo del impulso genocida, difícilmente erradicado con la destrucción del nazismo, y de allí, su universalización.

Sin embargo, “la misma imagen de una maquinaria, más que la del hombre como el instrumento primario de la liquidación, tiende a absolver a los ofensores individuales y oscurece la identidad y la catálisis de los verdaderos culpables que iniciaron y llevaron a cabo el crimen” (Langer, 1998: XIII). La visión despersonalizada y burocrática del genocidio tiene repercusiones sobre la evaluación de las elecciones y de la moral en la historia. En todo caso, el desafío de conciliar el carácter universal del impulso genocida moderno con la especificidad del Holocausto implica construir las mediaciones necesarias entre los niveles de agregación y de abstracción teórica. El desafío compartido radicaría en el lugar asignado a la investigación fáctica como nutriente de las generalizaciones de la filosofía política y la sociología.

En ambos tiende a enturbiarse la diferencia entre víctima y victimario: considerar que el Holocausto alcanzó un grado de perversión inimaginable al lograr lo que se define como la colaboración de las propias víctimas a quienes, acostumbradas a pensar racionalmente, se les ofreció la apariencia de una organización racional en la que podrían actuar según procedimientos ordenados y conocidos sin poder imaginar el horror que se gestaba. Así, afirma: “La cooperación de las víctimas con los burócratas de las ss sí se produjo: era parte integrante del plan y fue, de hecho, una condición esencial de su éxito” (Bauman, 1997a: 29). Refiere a la situación de los *ghettos* judíos cuya estructura administrativa servía funcionalmente a los propósitos nazis: los Consejos Judíos (*Judenrate*), a los que recurre Arendt también, estaban encargados de ejecutar las órdenes y disposiciones nazis, administrando la vida interna del *ghetto*. Subordinados a la administración de la ocupación alemana, estos Consejos fueron parte de la política nazi de control de la población, satisfaciendo los requerimientos nazis, primero de dinero y trabajo y, más tarde, de vidas humanas. Sin embargo, si bien el sistema jerarquizado de supervisión alemana reforzaba el carácter incondicional y absoluto con que se buscaba que los Consejos Judíos garantizaran el cumplimiento de las órdenes, Bauman ubica, interpreta y explica estas acciones dentro de una lógica de racionalidad –manipulada sin duda por la burocracia nazi– en la que “todo lo que hicieran los

³ Con la publicación, en 2013, de sus *Cuadernos negros* (*Black Notebooks*). Véase Escudero (2015).

judíos al servicio de sus propios intereses acercara el objetivo nazi al éxito total” (Bauman, 1997a: 183). A su juicio, entonces, ajustarse a las rutinas y exigencias nazis fue una consideración racional de los Consejos Judíos.

El papel llamado a jugar por estos Consejos fue profundamente ambiguo y difícil a la luz de una singular paradoja: “Conservar la vida judía en un marco de destrucción alemana. No podían seguir indefinidamente sirviendo a los judíos, mientras simultáneamente obedecían a los alemanes” (Hilberg, 1985: 175). De hecho, las posibilidades de elección de los judíos eran, en palabras de Langer (1998), las de una elección sin opciones, *a choiceless choice*, en el entorno de la vasta prisión que era Europa después de 1941. Son estas condiciones, los límites de las opciones reales que tenían los Consejos Judíos así como su total indefensión durante la guerra las que deben operar como referente analítico (Trunk, 1983).

Arendt y Bauman difieren en su análisis del antisemitismo y de su lugar en la Alemania nazi y en la historia europea y esto marca lecturas diversas. Así, siguiendo a Avineri (1981), si bien Arendt realizó un análisis brillante e innovador del totalitarismo, no pudo dar cuenta con igual rigor del antisemitismo; cometió grandes errores y ellos se derivan de que en la fuerza de sus acercamientos transdisciplinarios y teóricos la historia se desvaneció y, con ella, la comprensión del antisemitismo. Arendt desatendió la situación en toda Europa oriental y el antisemitismo en países como Rumania o Hungría, Polonia o Lituania, por lo que cabe preguntarse cómo es posible dar cuenta del antisemitismo cuando las masas judías de Europa oriental no aparecen en el escenario. Ella se centró en el análisis del ascenso del Judío de la Corte y los financieros de los siglos XVIII a XIX, que eran una minoría de minoría y, semejante a Marx, los millones de judíos reales, históricos, de carne y hueso desaparecen –en el caso de este último detrás del prejuicioso “judío sabático”. En efecto, parte de los prejuicios que nutrieron y restaron pensamiento progresista a la izquierda (Avineri, 2011; Bokser Liwerant, 2005)

En el caso de Arendt, como bien analiza Avineri, en las 200 páginas sobre el antisemitismo en Alemania no hay una línea dedicada a los pensadores antisemitas (Wilhelm Marr, Eugen Dhuring y Heinrich von Treitschke): así como no hay judíos concretos, no hay pensamiento antisemita concreto... Los judíos eran responsables del odio promovido contra ellos a causa de su reclusión comunal, de su no participación en la política, de sus preocupaciones “exclusivamente endógenas” y de su falta de participación en la vida social y en las luchas de clase. Es probable que haya sido precisamente lo opuesto, su incorporación y participación lo que desató antagonismos (Avineri, 2011) Esto se debe probablemente al hecho de que, si los hubiera mencionado, se hubiera puesto de manifiesto que las críticas de los antisemitas contra los judíos eran de un tenor muy diferente al expuesto por la propia Arendt; por ejemplo, la propaganda antisemita que sostenía que los judíos, por su actividad revolucionaria, estaban socavando el orden político existente o bien “contaminaban”

la pureza de la cultura, o de la raza, alemana. Pero estos aspectos de las acusaciones de los antisemitas contra los judíos están ausentes en el relato de Arendt.⁴

Por su parte, Bauman ve el antisemitismo como expresión de los dilemas de aceptar al Otro, e incorpora de un modo novedoso la noción de “alosemitismo” (Bauman, 1998b), que implica que el infortunio de los judíos en las sociedades es radicalmente diferente al de otros colectivos discriminados o perseguidos, y requiere de instrumentos conceptuales singulares para describirlo y analizarlo. Considera que la condición judía puede atraer amor u odio, pero en todo caso, siempre sentimientos extremos e intensos. El objeto que el concepto de alosemitismo busca identificar es “no familiar” o “extranjero” en su esencia: no se ajusta al orden general de cosas ni queda incluido en otra categoría o fenómeno. Más aún, la actitud hacia este objeto –epítome de la hostilidad histórica y de la ambivalencia que la Modernidad no puede tolerar– es extra-temporal y extra-espacial: consiste en un permanente cuestionamiento que resulta, cada vez, de otra combinación entre desarrollos históricos cambiantes y circunstancias corrientes (Bauman, 1998b: 143; Senkman, 2012: 22). Según Bauman, el antisemitismo moderno tiene por objeto a la condición judía, al “*Jewishness*” en lugar del judaísmo. Para el antisemita lo que los judíos hacen poseer un inimitable *Volkseigentümlichkeit*, esto es, la peculiaridad de ese pueblo. La permanente extranjería del Otro –el judío como el histórico Otro, diferente, fuente de ambivalencias, lo convierten para el antisemita en una amenaza a la identidad e integridad de la sociedad mayoritaria. (Bauman, 1998b; Bokser Liwerant y Siman, 2016).

De este esfuerzo de comprensión regresemos con Bauman, de un modo casi incomprendible, al universo de las víctimas del Holocausto. Frente al Holocausto, la memoria, su imperativo y dimensión moral, se asocia tanto al proyecto de aniquilar al grupo, a su gente y a su cultura, como al proyecto de hacerlo sin dejar huella alguna. Al acercarse al tema de los sobrevivientes del Holocausto y sus nexos con la memoria desde una supuesta victimología hereditaria, no deslinda entre los sujetos, grupos y ordenamientos institucionales que recuerdan ni entre los patrones cambiantes de la memoria individual y colectiva. Para los hijos de las víctimas del genocidio nazi es experiencia colectiva, es ontología, es historia y es “el deber de la memoria [que] es el deber de los descendientes” (Augé, 1998: 102). Bauman afirma, “las víctimas no garantizan ser moralmente superiores a sus victimarios [...] y el martirio no es garantía de santidad” (1998a: 36), lo que no se traduce automáticamente en una incapacidad mental para afrontar la realidad, ni produce necesariamente “monstruosos resentidos sociales”. Su acercamiento a la memoria histórica del Holocausto tiene una doble vertiente de condena moral –“la inmoral del sobreviviente y la amoral/deficiente

⁴ Uno de los problemas con el “análisis histórico” de Arendt es que basa sus puntos de vista no sólo en fuentes de investigación equilibradas y respetadas, sino también en los escritos de historiadores nazis, como Walter Frank, a quien cita con frecuencia y sin reservas.

del descendiente”–, lo que le permite formular una desafiante hipótesis: el triunfo póstumo del proyecto nacionalsocialista. En una conclusión que el uso del lenguaje radicaliza aún más su contenido, afirma:

[...] uno puede escudriñar el gran triunfo póstumo de los diseñadores de la *Endlösung* [solución final]. Lo que ellos no pudieron consumir en vida, quizás lo logren en la muerte. Si bien no se las arreglaron para que el mundo se pusiera en contra de los judíos, aún pueden soñar desde sus tumbas en volver a los judíos en contra del mundo y así –de una manera u otra– hacer aún más difícil la reconciliación y la convivencia pacífica del judío con el mundo, si no es que imposible (Bauman, 1998b: 37)

Pero la realidad es que tampoco los judíos se han vuelto contra el mundo. No cabe sino cuestionarse el porqué de esta afirmación. De acuerdo con Bauman, “la secuela de Auschwitz ha sido la del judío perpetuamente martirizado y victimizado que ahora se siente moralmente justificado para matar y abusar de otros a nombre de los seis millones”. Injustificadamente confrontativo de la memoria de sobrevivientes e hijos, ¡el medio-fin que le ha permitido a Bauman esa postura condenatoria es el Estado de Israel!

La nuevamente incomprensible idea de Israel como el Estado manipulador del Holocausto para sus propios fines se hizo patente ya en el prólogo a *Holocausto y Modernidad*, al afirmar: “El Estado judío intentó utilizar los recuerdos trágicos como certificado de legitimidad política, como un salvoconducto para todas las actuaciones políticas pasadas y futuras y, sobre todo, como pago por adelantado de todas las injusticias que pudiera cometer.” Esta postura parece hacer suyos dos planteamientos políticos que se nutren de diferentes fuentes. Por una parte, recupera la operación ideológica iniciada en la década de 1970, en un contexto internacional y regional específico, en el marco de las alianzas entre la ex Unión Soviética y el mundo árabe, como resultado de lo cual el *tropos* de la condición judía se desprendería de su carácter de víctima y de refugiado para emerger como victimario y generador de nuevos exilios, hasta continuarse en la deslegitimación del sionismo como una forma de racismo. Por otra parte, retoma voces que a luz del conflicto árabe-israelí identifican a los palestinos como las nuevas víctimas y denuncian el uso instrumental que del Holocausto ha hecho el Israel con fines políticos. En esta línea podría ubicarse la crítica post-sionista, por un lado, y los representantes de un revisionismo histórico que denuncia la especificidad judía del Estado, misma que estaría reforzada por la memoria del Holocausto que impide el reconocimiento del Otro.

El lugar de la memoria del Holocausto en el marco estatal israelí es complejo y ha atravesado diferentes momentos y circunstancias, acorde con los desafíos y transformaciones que ha enfrentado su realidad. La centralidad del espacio de esta(s) memoria(s) está directamente asociado a la experiencia y a la propia interacción entre necesidad e ideología en

su surgimiento como Estado. Visto como respuesta al impacto crítico y contradictorio de la Modernidad sobre los judíos, es producto de la propia incorporación de los judíos a aquélla, ya que en la búsqueda de nuevos patrones de articulación de la vida judía y de la identidad grupal, le proveyó, como referentes, los patrones ideológicos y culturales vigentes. A través de una intrincada dinámica entre las condiciones diferenciales de los judíos de Europa occidental, central y oriental, el sionismo surgió como crítica a la solución del problema judío basada exclusivamente en la igualdad política y jurídica propugnada por la Emancipación y como alternativa a la exclusión y marginación resultantes de su fracaso. Como crítica a la negación de la cohesión grupal que condujo al judío emancipado a la asimilación y como respuesta al rechazo que la sociedad moderna le expresó en forma del nuevo nacionalismo excluyente y del antisemitismo. También como alternativa a su marginación de la sociedad de Europa oriental (Avineri, 1981; Bokser Misses, 1991). De frente a la pluralidad de condiciones de la vida judía, aspiró simultáneamente a ser un movimiento de liberación nacional que condujera a la concentración territorial y a la soberanía política y ser, simultáneamente, un proyecto de reconstrucción y renacimiento cultural que sentara las bases de una nueva normatividad judía, secular y moderna, un *aggiornamento* (Vital, 1987). En su seno convivirían de un modo difícil la negación de la condición judía diaspórica con su reconocimiento y afirmación. Sin embargo, su concreción como solución estatal lo confrontó con su condición de refugio necesario para la población remanente del Holocausto. De allí, la ausencia inicial de una memoria colectiva y pública que se tradujo, gradualmente, en la visión del exterminio como expresión extrema de la vulnerabilidad de la existencia judía diaspórica en la modernidad. El nuevo Estado emergía así como la contra-verdad de la destrucción (Bokser Liwerant, 2016).

Una redefinición posterior del lugar del Holocausto y su reelaboración como componente central de la memoria colectiva está concatenada a diversos procesos y eventos, entre los cuales destacan: el juicio a Eichmann y la afirmación de Israel como espacio de memoria (complemento de su condición como espacio de refugio de los sobrevivientes) y la Guerra de los Seis Días, en 1967, con la resignificación de la amenaza.

A lo largo de este complejo y variado proceso, se fue dando la elaboración de la singularidad del Holocausto en su dimensión judía y, simultáneamente, su universalización como experiencia potencial futura; en otros términos, las memorias del Holocausto pasaron a ser vistas en una doble temporalidad: únicas con respecto al pasado y universales en relación al futuro (Levy y Sznajder, 2002). Es desde la perspectiva de esta doble temporalidad –pasado y futuro– que es pertinente acotar que la lectura de Bauman cifra la dimensión universal en el pasado mismo y, tal como señalamos, la potencial vulnerabilidad de otros grupos se remite a su intercambiabilidad pasada.

La crítica radical de la memoria del Holocausto en sobrevivientes, descendientes y en el Estado de Israel y a este último como un Estado cuyo nacionalismo le resulta intolerable

conduce a sumar a la argumentación de Bauman, en forma de interrogante, la dimensión en la que biografía personal y circunstancia histórica se encuentran. Cuando Bauman es expulsado de Polonia y llega a Israel (1967) afirmó en las páginas del periódico de izquierda *Al Hamishmar* que era bueno “regresar a casa” –con una valoración del Estado como opción de reconstrucción y de refugio. Bauman encontró espacio en las universidades de Haifa y de Tel Aviv; esta última le ofrece esta última una cátedra con el propósito de diversificar el espectro teórico. Al abandonar el país, tres años después, le declara a un colega que se va porque debió abandonar Polonia por la presencia soviética y teme que el Medio Oriente devenga un territorio bajo influencia soviética.⁵

Con el tiempo, ese argumento quedó subsumido en la perdurable crítica al nacionalismo que adujo esgrimiría Israel, ya que había sido víctima del nacionalismo en Polonia –una forma muy desagradable de nacionalismo– y cuando llegó a Israel le “pidieron, forzaron, presionaron” para que se volviera nacionalista. Y ese nacionalismo, a su entender, “no tenía nada que envidiarle a aquel del que había sido víctima. El argumentar que huyó de un nacionalismo en el que fue víctima para llegar a uno en el que sería perpetrador (argumento que esgrimió también su esposa Janina, ella misma sobreviviente) sanciona ultimadamente la inversión víctima-victimario. Así, frente a un conflicto político severo de indiscutible gravedad, la sinonimia puede contribuir a polarizar más que a explicar: Gaza deviene un *ghetto* y, al igual que voces como Saramago, el pueblo judío, sobreviviente del Holocausto nazi, es acusado de cometer un genocidio similar con la población Palestina (Saramago, 2002). Parte intrínseca de esta metodología de reificación e inversión se expresa en la supuesta similitud de Ramallah con Auschwitz, y Gaza en un *ghetto* israelí en un represor nazi y un conflicto político deviene en una catástrofe humanitaria de dimensiones demoníacas.

En la elaboración de la singularidad del Holocausto en su dimensión judía y, simultáneamente, su universalización como experiencia potencial futuras, las memorias del Holocausto pasaron a ser vistas en una doble temporalidad: únicas con respecto al pasado y universales en relación al futuro lo que permite discernir que la lectura de Bauman cifra la dimensión universal en el pasado mismo y, tal como señalamos, la potencial vulnerabilidad de otros grupos se remite a su intercambiabilidad pasada.

La historia y la(s) memoria(s) generales y judías en la modernidad se nutren de diversos ejes constitutivos y definen y redefinen su interacción, así como los significados de su reconocimiento, identidad, alteridad, de su pertenencia(s) o de su extranjería. En todo caso, son el resultado de un complejo proceso creativo de transmisión, recuperación y reelaboración, recreación y proyección. Memoria social, memoria cultural, memorias... Dentro de las propias identidades judías conviven, interactúan –no siempre convergentes– el mo-

⁵ Testimonio de los profesores eméritos de la Universidad de Tel Aviv, Eliezer ben Rafael y Yossi Gorni, del área de sociología e historia, y co-editores junto con la autora de la serie *Jewish Identities in Changing Societies*.

mento de reconstrucción de la vida colectiva y el momento de la destrucción, el momento de la resaliencia y el de la víctima. En este sentido podemos ser perturbada por la condición conflictiva de la existencia estatal y por la internalización de un discurso deslegitimante, la memoria judía se orienta a narrativas en las que las particularidades del presente que resultan difíciles quedan sumergidas, ya no en un pasado romantizado o un futuro utópico sino en el momento de la destrucción, más acorde hoy, en los tiempos de la posmodernidad, a los modos en que se construyen las memorias e identidades colectivas. Temporalidad compleja, multiplicidad de sentidos; constantes transformaciones y cambios en actores y procesos históricos. Identidad es memoria. No sólo, sino también: es estructura, construcción colectiva de marcos sociales, procesos de producción de sentido, símbolos.

En este proceso, viejos planteamientos adquieren nuevas dimensiones. Así, siguiendo a Jedlowski (2001), la memoria puede ser vista como el campo de una compleja dialéctica temporal: mientras que por una parte los desarrollos del pasado contienen efectos que condicionan el futuro, es el presente el que moldea el pasado, lo ordena, reestructura y reinterpreta su legado, con expectativas y esperanzas que también contribuyen a seleccionar de él lo que mejor contribuye al futuro. Para la(s) memoria(s) judía(s) hoy, el Holocausto no es (en todo caso, solamente) un fantasma que habita fortaleza, tal como Bauman sentenció, sino también apuesta a apertura e integración, memoria que partiendo de su especificidad y singularidad aspira a afirmarse en sus portadores en código de inclusión y no de exclusión, de membresía y no de extranjería.

Sobre la autora

Judit BOKSER MISSES-LIWERANT es licenciada y maestra en ciencia política por la Universidad Hebrea de Jerusalén, así como doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Es profesora titular de la Facultad de Ciencia Políticas y Sociales de la UNAM (México), así como *Distinguished Visiting Professor* de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), Nivel III, y miembro de la Academia Mexicana de Ciencias. Sus líneas de investigación son: globalización, transnacionalismo, teoría política, judaísmo contemporáneo, identidades colectivas y modernidades múltiples. Ha sido autora y editora de 15 libros y publicado más de cien artículos y capítulos en revistas y libros especializados. Entre sus publicaciones más recientes destacan: *Reconsidering Israel-Diaspora Relations* (coeditado con Eliezer Ben Rafael y Yosi Gorni) (2014); “Globalization, transnationalism, diasporas: Facing new realities and conceptual challenges” (2015); “Thinking multiples modernities from Latin America’s perspective: complexity, periphery and diversity” (2016).

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (1965) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Nueva York: Viking.
- Arendt, Hannah (2006)[1951] *Los orígenes del totalitarismo* (trad. Guillermo Solana Díez). Madrid: Alianza Editorial.
- Avineri, Shlomo (1981) *The Making of Modern Zionism. The Intellectual Origins of the Jewish State*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- Avineri, Shlomo (2011) “Cuando Hanna Arendt se equivocaba” [en línea]. *Haaretz*, 2 de abril. Disponible en: <<http://safed-tzfat.blogspot.mx/2011/04/cuando-hannah-arendt-se-equivocaba.html>>.
- Augé, Marc (1998) *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa.
- Bankier, David (ed.) (1983) *El Holocausto. Perpetradores, víctimas, testigos*. Jerusalén: Monte Scopus/ Magnes/Universidad Hebrea de Jerusalén.
- Bauer, Yehuda (1989) “The place of Holocaust in contemporary history”, en Roth, John y Michael Berenbaum (eds.) *Holocaust. Religious and Philosophical Implications*. Nueva York: Paragon House.
- Bauman, Zygmunt (1997a) *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.
- Bauman, Zygmunt (1997b) “The Camps, Western, Eastern, Modern” *Studies in Contemporary Jewry*, 13.
- Bauman, Zygmunt (1998a) “Hereditary victimhood: The Holocaust’s life as a ghost” *Tikkun*, 13(4): 33-38.

- Bauman, Zygmunt (1998b) "Allosemitism: premodern, modern, postmodern" en Cheyette, Bryan y Laura Marcus (eds.) *Modernity, Culture and "the Jew"*. Cambridge: Cambridge: Polity.
- Berlin, Isaiah (1983) *Contra la corriente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bokser, Judit (2005) "El Holocausto: memoria, víctimas y moralidad. Un acercamiento a Zygmunt Bauman" *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento* (206): 168-183. Disponible en <<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/107361>>.
- Bokser, Judit (2007) "Entre la historia y la memoria, la modernidad y la alteridad. Ejes de identificación judía", en Waldman, Gilda y Maya Aguiluz (coords.) *Memorias (in)cógnitas. Contiendas en la historia*. México: UNAM-CEIICH, pp. 355-386.
- Bokser, Judit y Gilda Waldman M. (1999) "El ghetto: historia y memoria" *Acta Sociológica* (26-27): 55-86.
- Bokser, Judit y Gilda Waldman (2002) "Modernidad y Holocausto: algunas reflexiones críticas en torno a Bauman" *Acta Sociológica* (35): 31-60.
- Bokser Liwerant, Judit (2004) "La cuestión judía hoy: del ¿socialismo de los tontos? a la recurrencia del prejuicio" *Metapolítica*, septiembre: 212-219. Disponible en <<http://juditbokserliwerant-unam.mx/artc/artc11.pdf>>.
- Bokser Liwerant, Judit y Yael Siman (2016) "Antisemitism in Mexico and Latin America: Recurrences and changes", en Baum, Steven K.; Cohen, Florette y Steven L. Jacobs (eds.) *Antisemitism in North America. New World, Old Hate*. Boston y Leiden: Brill, pp. 21-173.
- Bokser Misses, Judit (1984) *Historia del movimiento nacional judío. Antología* (ed. esp.). México: Universidad Iberoamericana/Centro para los Estudios Universitarios de la Cultura Judía.
- Bokser Misses, Judit (1991) *El movimiento nacional judío. El sionismo en México*. México: UNAM.
- Bokser Misses, Judit (2000) "The impact of the Six Day War on the Mexican Jewish community" en Lederhendler, Eli (ed.) *The Six-Day War and World Jewry*. Maryland: University of Maryland Press.
- Bokser Misses, Judit (2002) "Globalization and collective identities" *Social Compass*, 49(2).
- Bokser Misses-Liwerant, Judit (2002) "Los dilemas del judaísmo en la modernidad" *Fractal* (26): 131-154.
- Bokser Misses-Liwerant, Judit (2015) "Modernidad, judaísmo y múltiples modernidades: complejidad, diversidad y contradicciones. En torno a Shmuel Noah Eisenstadt", en Karla Planter et al. *Modernidad y teoría social*. México: Universidad de Guadalajara.
- Dawidowicz, Lucy, 1989. "Thinking about the Six Million: Facts, Figures, Perspectives", Roth, John y Berenbaum, Michael (editors), *Holocaust: Religious and Philosophical Implications*, New York, Paragon House.
- Diner, Dan (1993) "Historical Understanding and Counterrationality: The Judenrat as Epistemological Vantage", en Friedlander, Saul (ed.) *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*. Cambridge/Londres: Harvard University Press.

- Escudero, Jesús Adrián (2015) "Heidegger's Black Notebooks and the Question of Anti-Semitism" *Gatherings: The Heidegger Circle Annual* (5): 21-49.
- Friedlander, Saul (ed.) (1992) "Introduction" en *Probing the limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*. Cambridge/Londres: Harvard University Press.
- Friedlander, Saul (1997) "The extermination of European Jews in historiography fifty years later", en Rosenfeld, Alvin H. (ed.) *Thinking about the Holocaust after Half a Century*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, pp. 3-17.
- Gilbert, Martin (1985) *The Holocaust. A History of the Jews of Europe during the Second World War*. Nueva York: Henry Holt and Company.
- Hayes, Peter (2016) "Fue moderno el Holocausto" *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LXI(228): 173-190
- Hilberg, Raoul (1985)[1961] *The Destruction of European Jews*. Nueva York: Holmes & Meier Publications.
- Jedlowski, Paolo (2001) "Memory and sociology" *Time and Society*, 10(1).
- Katz, Jacob (1980) *From Prejudice to Destruction. Anti-Semitism 1700-1933*. Cambridge: Harvard University Press.
- Langer, Lawrence (1998) *Preempting the Holocaust*. New Haven: Yale University.
- Levy, Daniel y Sznajder, Natán(2002) "Memory Unbound. The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory", *European Journal of Social Theory*, 5(1), Sage, London.
- Langer, Lawrence (1991) *Holocaust Testimonies. The Ruins of Memory*. New Haven, Yale University Press.
- Langer, Lawrence (1995) *Admitting the Holocaust*, New York, Oxford University Press.
- Mommsen, Hans (1991) *From Weimar to Auschwitz*. Princeton: Princeton University Press.
- Poliakov, Leon (1982-1984) *La causalidad diabólica. Historia del antisemitismo* (4 t.). España: Muchnick.
- Rosenbaum, Alan (ed) 1996. *Is The Holocaust Unique?. Perspectives on Comparative Genocide*, Boulder. Boulder: Westview Press.
- Saramago, José (2002) "La explanada del absurdo" y "De las piedras de David a los tanques de Goliath" *El País*, 2 y 21 de abril.
- Senkman, Leonardo (2012) "Anti-zionist discourse of the left in Latin America: An assessment" en Ben-Rafael, Eliezer; Bokser, Judit y Yosef Gorny (eds.) *Reconsidering Israel-Diaspora Relations*. Boston: Brill.
- Trigano, Shmuel (1990) "The French Revolution and the Jews" *Modern Judaism*, 10(2): 171-190.
- Trunk, Isaiah (1983) "Tipología de los Judenrat en Europa Oriental", en Bankier, David (ed.) *El Holocausto. Perpetradores, víctimas, testigos*. Jerusalén: Monte Scopus/Magnes/Universidad Hebrea de Jerusalén.
- Vital, David (1987) *Zionism: The Crucial Phase*. Oxford: Clarendon Press.

Welter, Harold (2002) "On the rationality of evil: An interview with Zygmunt Bauman" *The-
sis Eleven* (70): 100-112.

Wieviorka, Annette (1998) *L'ère du témoin*. París: Plon.

Wistrich, Robert S. (2001) *Hitler and the Holocaust*. Londres: Penguin Random House.