

Memoria e identidad de género. Experiencias y narraciones desde Auschwitz

Paula Martos Ardid*
IFS/CCHS/CSIC

Resumen: En esta comunicación se reflexiona sobre los vínculos que conectan los conceptos de memoria y género. La *agencialidad* histórica de ciertas identidades de género ha sido sistemáticamente suprimida de las narraciones históricas tradicionales y, por ello, su reivindicación reclama de un nuevo esfuerzo retórico que incluya las estrategias memorísticas. Del mismo modo, una comprensión más profunda del significado de género puede alterar las formas de comprender los procesos memorísticos. Analizar desde una perspectiva de género las representaciones de Auschwitz podría contribuir a interpretar mejor esta conexión.

Palabras Clave: Memoria, Género, Mujeres, Identidades performativas, Holocausto Campos de Concentración.

Abstract: This paper considers links between two concepts: memory and gender. The historical *agencially* of certain gender identities has been systematically suppressed from traditional historical accounts. For this reason, her vindication claims a new rhetorical effort which includes memory strategies. However, a much deeper comprehension of gender meaning can also change the way of understanding memory processes. Analyzing Auschwitz representations from a gender perspective could improve the interpretation of that connection.

Keywords: Memory, Gender, Women, Performativity identities, Holocaust, Concentration Camps.

Identidades performativas: *haciendo memoria, haciendo género.*

No hay espacio suficiente aquí para abordar de forma adecuada los debates tan extensos y complejos que han inspirado e inspiran los conceptos de memoria y género. Por ello, trataré de exponer de forma muy breve algunas de las consideraciones generales que constituyen el punto de partida de una reflexión en la que se relacionan dos de las coordenadas clásicas mediante las cuales han tratado de comprenderse las identidades de los sujetos.

Por un lado, podría decirse, de manera sencilla, que construimos memoria(s) para poder relacionarnos con aquellas subjetividades temporales que nos son propias y que vamos dejando atrás, que vamos excluyendo progresivamente del campo de la experiencia *vivida*, del campo de la acción. “No tenemos nada mejor que la memoria

* Email: paula.martos@cchs.csic.es

para significar que algo tuvo lugar, sucedió, ocurrió *antes* de que declaremos que nos acordamos de ello”¹. La memoria, por medio de los llamados recuerdos, pero también de las imaginaciones, exageraciones, ficciones, deformaciones, olvidos y silencios que se entremezclan en ella, nos permite articular distintas experiencias temporales para, de esta forma, poder dar sentido a nuestra identidad o, más bien, a nuestras identidades, a nuestras subjetividades, a las distintas dimensiones identitarias a través de las que nos configuramos como sujetos.

En cambio, a simple vista, nuestra participación en la construcción del género se nos antoja a menudo como una intervención pasiva. Incluso dentro de los estudios feministas aparecen con frecuencia consideraciones según las cuales el género se valora como una especie de premisa que nos viene dada, que heredamos quizás ya no biológicamente, pero sí culturalmente². A la hora de articular las identidades de género, tendemos a proyectar un esquema binario, en el que no parecen caber más de dos posibilidades. Mientras que la memoria se nos antoja como aquello que nos dota de cierta individualidad, de una personalidad única que nos es propia, el género lo utilizamos sistemáticamente para incluirnos dentro de una colectividad. De tal suerte, a simple vista la memoria podría parecer algo *exclusivo*, mientras que el género quedaría definido según esta lógica como una categoría *inclusiva*. Sin embargo, esta concepción presenta muchos problemas. Judith Butler se pregunta insistentemente sobre la cuestión de la construcción del género:

“La polémica surgida respecto al significado de *construcción* parece desmoronarse con la polaridad filosófica convencional entre libre albedrío y determinismo. En consecuencia, es razonable suponer que una limitación lingüística común sobre el pensamiento crea y restringe los términos del debate. Dentro de estos términos, el «cuerpo» se manifiesta como un medio pasivo sobre el cual se circunscriben los significados culturales o como el instrumento mediante el cual una voluntad apropiadora e interpretativa establece un significado cultural para sí misma. En ambos casos, el cuerpo es un mero *instrumento* o *medio* con el cual se relaciona sólo externamente un conjunto de

¹ En P. Ricoeur: *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, p. 41.

² “Cuando las teóricas feministas argumentan que el género es la interpretación cultural del sexo o que el género se construye culturalmente, ¿cuál es el mecanismo de esa construcción? Si el género se construye, ¿podría construirse de distinta manera, o acaso su construcción conlleva alguna forma de determinismo social que niegue la posibilidad de que el agente actúe y cambie? ¿Implica la «construcción» que algunas leyes provocan diferencias de género en ejes universales de diferencia sexual? ¿Cómo y dónde se construye el género? ¿Qué sentido puede tener para nosotros una construcción que no sea capa de aceptar a un constructor humano anterior a esa construcción? En algunos estudios, la afirmación de que el género está construido sugiere cierto determinismo de significados de género inscritos en cuerpos anatómicamente diferenciados, y se cree que esos cuerpos son receptores pasivos de una ley cultural inevitable. Cuando la «cultura» pertinente que «construye» el género se entiende en función de dicha ley o conjunto de leyes, entonces parece que el género es tan preciso y fijo como lo era bajo la afirmación de que «biología es destino». En tal caso, la cultura, y no la biología, se convierte en destino” (En J. Butler: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 56-57).

significados culturales. Pero el «cuerpo» es en sí una construcción, como lo son los múltiples «cuerpos» que conforman el campo de los sujetos con género.

(...)

Los límites del análisis discursivo del género aceptan las posibilidades de configuraciones imaginables y realizables del género dentro de la cultura y las hacen suyas. Esto no quiere decir que todas y cada una de las posibilidades de género estén abiertas, sino que los límites del análisis revelan los límites de una experiencia discursivamente determinada. Esos límites siempre se establecen dentro de los términos de un discurso cultural hegemónico basado en estructuras binarias que se manifiestan como lenguaje de la racionalidad universal. De esta forma, se elabora la restricción dentro de lo que ese lenguaje establece como el campo imaginable del género”³.

El problema que señala Butler no se reduce simplemente a la crítica de la articulación binaria clásica del llamado sistema sexo/género en torno a dos polos opuestos, el masculino y el femenino, sino que incluye también la crítica hacia los propios paradigmas de construcción de las identidades de género, muchos de los cuales han sido sancionados implícitamente desde presupuestos feministas. Por supuesto, esta crítica debe partir siempre del examen atento de las relaciones de poder y de sumisión que sancionan la existencia de identidades normativas. En este sentido, la conocida propuesta de Judith Butler consiste en extender al sujeto sexuado la crítica derridiana al concepto de *performatividad* acuñado por Austin, una crítica que sacó a la luz una dimensión nueva de este concepto de *performatividad*, esto es, la contingencia del enunciado *performativo*, una contingencia que contiene en su horizonte la potencialidad de subvertir cualquier significado, sin que puedan individuarse contextos normativos previos, como pretendía Austin, capaces de escapar a esa subversión⁴. De esta forma, el sujeto *performativo* que defiende Butler es un sujeto cuya supuesta esencia, cuya identidad, es reinventada, fabricada y preservada “mediante signos corpóreos y otros medios discursivos”⁵. Pero en la misma medida en que esta identidad se fabrica, se construye, también puede subvertirse, deconstruirse o, utilizando la expresión de Butler, parodiarse, de tal forma que las identidades performativas se encuentran sujetas a

³ En J. Butler: *El género en disputa...*, pp. 58-59.

⁴ Véase J. Derrida: *Posiciones*, Valencia, Pre-textos, 1977 y J.L. Austin: *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 2004. “Recordemos la definición austiniana de enunciación performativa. El acto de habla performativo (o realizativo) es aquél en el que decir algo equivale a hacer algo. Austin los distingue de los actos de habla constatativos, en los que simplemente el enunciado hace referencia a un hecho externo por la vía de la descripción y por lo tanto pueden ser juzgados en términos de verdaderos o falsos en función de que se ajusten (en tanto que enunciados descriptivos) a los hechos a los que se refieren. El acto performativo, por el contrario, habrá de ser considerado en términos de su eficacia, de su éxito o fracaso y de los efectos que produzca” (en D. Córdoba García. «Identidad sexual y performatividad», *Athenea Digital* (Barcelona), n° 4, otoño 2003, p. 90). Sobre el enfrentamiento entre Derrida y Searle, discípulo de Austin, véase también J. Navarro Reyes. «Promesas deconstruidas: Austin, Derrida, Searle», *Thémata. Revista de Filosofía* (Sevilla), n° 39, 2007, pp. 119-125.

⁵ En J. Butler: *El género en disputa...*, p. 266.

procesos permanentes de resignificación y recontextualización, mientras que “la multiplicación paródica impide a la cultura hegemónica y a su crítica confirmar la existencia de identidades (de género) esencialistas o naturalizadas”⁶. En definitiva, lo que indica el concepto de sujeto performativo es que los sujetos, construidos social y culturalmente dentro de un contexto normativo determinado en el que los significados propuestos por la cultura hegemónica circulan con gran fluidez, no son “seres” sino “agentes”, no poseen una identidad esencial sino que esta identidad construida es contingente, está sujeta a una transformación permanente, está inserta en un proceso de metamorfosis que no termina nunca. Esta metamorfosis, por lo demás, puede acelerarse significativamente a partir de la colisión entre extremos opuestos: por ejemplo, entre los elementos estereotipados que conforman una identidad normativa, sancionada por la cultura hegemónica, y aquellos otros que constituyen su imagen deformada y que se utilizan para parodiar o subvertir esa identidad (el ejemplo escogido por Butler para ilustrar esta subversión, el del travestismo, me parece muy apropiado).

La identidad de género del sujeto *performativo* ya no resulta, en consecuencia, una categoría *inclusiva*, como señalaba anteriormente. A este respecto, Judith Butler resulta bastante clara cuando critica los intentos globalizadores (/totalizadores) de muchas feministas por extender, más allá de las fronteras sociales, culturales o políticas, la supuesta categoría de “mujeres” o los intentos de tantas otras por crear coaliciones unidas capaces de integrar, de *incluir*, de manera dialógica distintas identidades esencialistas sobre la base de una solidaridad que, en cierta forma, impide “aceptar la divergencia, la ruptura, la fragmentación y la división como parte del proceso, por lo general tortuoso, de la democratización”⁷. Dicho de otra forma, la *agencialidad* de los sujetos de género contribuye a su *exclusividad*.

Pero ¿qué ocurre con la memoria? Volviendo a la definición provisional apuntada al principio de esta comunicación, pareciera como si la comprensión de la *agencialidad* de las identidades que cobran sentido en la memoria respondiera a la lógica de la *construcción*, mientras que la comprensión de las identidades de género se ajustara mejor a la lógica de la *deconstrucción*. Sin embargo, en mi opinión, esto es consecuencia de una valoración eminentemente positiva del significado de memoria que obvia muchos de los componentes opresivos que también encierran los procesos

⁶ En J. Butler: *El género en disputa...*, p. 269.

⁷ En J. Butler: *El género en disputa...*, p. 68.

memorísticos. Al igual que sucede con las identidades de género normativas, que es necesario cuestionarse por medio de una crítica exhaustiva a las relaciones de dominación/sumisión, existen también memorias hegemónicas que es necesario rebatir desde una perspectiva similar. Las memorias, como se dijo, encierran silencios y olvidos que no pueden soslayarse debido a la dimensión coercitiva que, en muchos casos, contemplan⁸. Pero también los recuerdos inducidos culturalmente, no sometidos a la acción de una crítica generalizada, pueden servir para validar la existencia de ciertas relaciones de poder. En una escena de la película *Blade Runner*, del director británico Ridley Scott, dos de los personajes comentan el desarrollo de un nuevo tipo de “replicante” (androide prácticamente idéntico al ser humano):

“Tyrell: Nuestro lema (es) más humanos que los humanos. Rachael es un experimento, nada más. Empezamos a percibir en ellos extrañas obsesiones; después de todo, son inexpertos emocionalmente, con unos años para almacenar las experiencias que usted y yo damos por supuestas. Si les obsequiamos con un pasado, creamos un apoyo para sus emociones y, consecuentemente, podemos controlarlos mejor.

Deckard: Recuerdos..., usted habla de recuerdos”⁹.

Esta escena simboliza la forma en la que las memorias estereotipadas pueden servir como instrumento de control social y político. La conocida explicación de Maurice Halbwachs sobre la construcción de la memoria colectiva adquiere, en mi opinión, pleno significado cuando se hace referencia a la construcción de memorias *normativas*, aunque no sean necesariamente *hegemónicas*¹⁰. Sin embargo, la crítica a este tipo de memorias exige otra clase de estrategias y, en este sentido, la reflexión de Walter Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de historia* me parece mucho más adecuada. En la Tesis VI dice Benjamin:

“Articular históricamente lo pasado no significa «conocerlo como verdaderamente ha sido». Consiste, más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro. El peligro amenaza tanto a la existencia de la tradición como a quienes la reciben. Para ella y para

⁸ No puedo detenerme ahora en una reflexión más profunda sobre lo que implican silencio y olvido, sistemáticamente contrapuestos al recuerdo, como caras de una misma moneda, como la vida y la muerte de la memoria. Sin embargo, los procesos de recordación, imaginación, olvido, etc., que se proyectan en las memorias encierran una gran complejidad que no puede disiparse en el interior de clasificaciones binarias. Véase M. Augé. *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, 1998.

⁹ En R. Scott: *Blade Runner*, Hollywood, Warner Bros Pictures, 1982; guión de H. Fancher, D. Peoples y R. Kibbee, basado en la novela de Philip K. Dick: *¿Sueñan los androides con ovejas electrónicas?* Barcelona, Edhasa, 2008.

¹⁰ Para Halbwachs, detrás de cada memoria parece esconderse siempre una especie de norma social, alumbrada por relaciones sociales de distinto grado e intensidad que, por mucho que puedan producir resultados únicos, presentan una serie de constantes susceptibles de ser reducidas y, al menos hipotéticamente, completamente explicadas (en caso de que se consiguiera reducir su enorme complejidad). Véase M. Halbwachs: *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004; y M. Halbwachs: *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004.

ellos el peligro es el mismo: prestarse a ser instrumentos de la clase dominante. En cada época hay que esforzarse por arrancar de nuevo la tradición al conformismo que pretende avasallarla. El Mesías no viene sólo como redentor; también viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer”¹¹.

No quisiera entrar ahora a valorar el intenso debate que acapara la relación entre los conceptos de memoria e historia y que, ciertamente, atraviesa las *Tesis* benjaminianas. Pero querría, en cambio, llamar la atención, otra vez, sobre ese “peligro” que “amenaza tanto la existencia de la tradición como a quienes la reciben”, esto es, “prestarse a ser instrumentos de la clase dominante”. Lo que valoro de la reflexión benjaminiana, entre otras cosas, es por un lado, su rechazo a las estrategias cientifistas y objetivistas desarrolladas desde la historiografía, con sus pretensiones de aislar el pasado en imágenes-objetos estáticos, verdaderos e inamovibles y, por otro lado, su reivindicación de una memoria capaz de cuestionarse la facticidad del presente, que tenga en cuenta el pasado ausente, el pasado de los vencidos, pero considerando “ese pasado aplastado no como algo que fue y ya no es, es decir, no como algo fijo, inerte, sino como algo privado de vida, como una carencia y, por tanto, como un deseo (frustrado) de realización (...). Esa atención a lo fracasado, a lo desechado por la lógica de la historia es profundamente inquietante y subversiva, tanto desde el punto de vista epistémico como político, porque cuestiona la autoridad de lo fáctico. Lo que se quiere decir es que la realidad no es sólo lo fáctico, lo que ha llegado a ser, sino también lo posible: lo que fue posible entonces y no pudo ser; lo que hoy sobrevive como posibilidad por estrenar”¹². Y yo aún añadiría “lo que ha llegado a ser” tampoco *es*, en ningún momento, en la medida en que niega la posibilidad de lo frustrado. No puede hablarse, por tanto, de realidades esenciales, ni de sujetos preconcebidos, sino de *acción* y de *agentes* que transforman y se transforman, que se mueven constantemente sin posibilidad de ser encerrados en identidades absolutas; de identidades performativas que, en su *hacerse*, contienen también marcas de ausencias, de silencios y transforman constantemente esa *posibilidad de lo frustrado*.

Aún podríamos seguir tirando del hilo que enreda la reflexión en torno a la (de)construcción de la memoria y a la (de)construcción del género. A fin de cuentas, una de las ausencias más notables en los discursos históricos y memorísticos

¹¹ En R. Mate: *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Madrid, Trotta, 2009, p. 113.

¹² En R. Mate: *Medianoche en la historia...*, p. 122.

hegemónicos la constituyen ciertas identidades (performativas) de género. En el libro *Del sexo al género: los equívocos de un concepto* Cristina Molina se basa también en la metáfora del *cyborg* que he utilizado yo antes para referirse a este problema:

“Pero ¿de qué memoria echaría mano el *cyborg*, esta nueva criatura postgenérica, para construir su deseo, cuando el único deseo ha sido el del hombre?, ¿qué nueva narrativa construiría –o construirían- a partir del mismo deseo? Los *cyborgs* llamados «replicantes» en la película *Blade Runner* no tienen pasado, no tienen memoria porque han sido creados adultos. Quizás no les haga falta porque su deseo es el Deseo, siempre el mismo. Sólo ella, la protagonista, una *cyborg*, ha sido diseñada con pasado, con memoria y con sentimientos respecto a ese pasado, quizá porque es necesario que refuerce el deseo que se le inscribió de pequeña y así no se le ocurra preguntar por el suyo propio frente al protagonista humano que la requiere.

(...)

Pero ¿cómo contar la historia del deseo de las mujeres si todos los relatos han narrado la ausencia de deseo femenino y han presentado a la Mujer como objeto de deseo, como criatura que colma los deseos de los demás? Si algo existe en las mujeres más allá de los espacios de «lo femenino», ello no ha tenido representación, no ha sido nombrado (ellos no lo han hecho porque desde el patriarcado sólo el deseo del hombre existe y es representable; y ellas no han podido nombrarlo porque no han tenido el poder para hacerlo)”¹³.

Memorias del infierno. Género, experiencia y narración.

Si hay una memoria que se ha visto expuesta sistemáticamente a procesos de estereotipación se trata, sin duda, de la llamada “memoria del Holocausto”. Ya el término *Holocausto* encierra tras de sí un fuerte carácter normativo al asociar estrechamente la experiencia concentracionaria a la experiencia secular de persecución contra el pueblo judío. Sin embargo, en mi opinión, el “peligro” que ponen de manifiesto los crímenes de Auschwitz no ha perdido vigencia puesto que, en la línea de Hannah Arendt, obliga a cuestionarse en todo momento la sociedad, la cultura y la razón que han sido, al mismo tiempo, causa y producto del desarrollo de la modernidad¹⁴. Decía Adorno que “Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante”¹⁵.

“El punto de partida de Adorno –añade Reyes Mate- es la experiencia de la destrucción de la humanidad que simboliza Auschwitz. Lo primordial de una ética no es diseñar una autopista para el bien o crear una comunidad de gente buena, sino crear municiones contra el mal, es decir, impedir que la humanidad se destruya (...); «no podemos saber que son el bien absoluto, la

¹³ C. Molina: «Género y poder desde sus metáforas. Apuntes para una topografía del patriarcado», en: S. Tubert y G. Fraisse (eds.). *Del sexo al género: los equívocos de un concepto*. Valencia, Universidad de Valencia, 2003, pp. 157-158.

¹⁴ Véase H. Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1999.

¹⁵ En T. Adorno: *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid, 1992, p.365.

norma absoluta o incluso que son el ser humano, o lo humano y la humanidad, pero sabemos perfectamente que es lo inhumano»¹⁶.

En cierta forma, Auschwitz simboliza, pues, uno de aquellos “peligros” a los que se refería Benjamin: constituye, entre otras cosas, un programa sistemático de amnesia en el que la lógica de la razón moderna adquiere todo su sentido. Pero para que Auschwitz pueda seguir funcionando como la representación simbólica de un peligro, hay que actualizarlo, hay que rehacer constantemente la relación que tenemos con su memoria e impedir que ésta quede fijada, estereotipada, de manera absoluta en *la Memoria del Holocausto*. Además, una actualización de sus significados que esté orientada a percibir las contradicciones propias de la modernidad, permite que Auschwitz se inserte plenamente dentro del proceso general de crítica y renovación epistemológica que la historia viene reclamando desde la década de los setenta. Finalmente, al cuestionarse las bases sobre las que se erige la sociedad occidental, se abre el camino para la introducción de una crítica en sentido feminista, basada igualmente en una reacción contra este tipo de fundamentos normativos, contra un modelo social que excluye toda formulación heterónoma

Ya se han realizado, en cualquier caso, algunos trabajos en esta dirección. Destaca, por ejemplo, la obra de la historiadora Gisela Bock quien ya en 1984 señalaba que la historiografía tradicional sobre el Tercer Reich no había sabido entender adecuadamente la fuerte relación que existía entre el racismo y el sexismo en el régimen nacionalsocialista. Sin ir más lejos, el famoso historiador Raúl Hilberg introduce la cuestión del sexismo propio del nazismo de manera superficial y secundaria en *La destrucción de los judíos europeos*, que prima siempre el componente racista del régimen. Esta perspectiva parece lógica si se tiene en cuenta que Raúl Hilberg trata de valorar el impacto de la “Solución Final” sobre un grupo étnico determinado: la población judía. Sin embargo, como ha señalado Gisela Bock, no en todas las explicaciones puede anteponerse el elemento racial al sexual. Así, por ejemplo, cuando Hilberg explica el esquema del que se sirvió la administración de Hitler para clasificar a los distintos grupos “étnicos”¹⁷ que se extendían por Europa, se refiere a la existencia de

¹⁶ En R. Mate: *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003, p. 119.

¹⁷ En realidad, esta clasificación respondía más bien a distinciones de carácter nacional o cultural. Entre otras cosas, la historia europea, marcada por trasvases continuos de población y por el contacto sistemático entre sus muchos pueblos, no permite distinguir inequívocamente una “etnia” de otra en sentido biológico. Ello explica también los problemas a los que hubieron de hacer frente insistentemente las autoridades nazis a la hora de establecer definiciones cerradas y normativas, de carácter étnico, sobre

un “índice revelador” para situar a cada uno de estos grupos en un nivel superior o inferior de la jerarquía racial diseñada por los nazis: su acceso a las mujeres alemanas¹⁸. Al tratar este proceso como un simple “indicador” de la situación de los varones, Hilberg está otorgando al elemento sexual un carácter secundario. Bock, por su parte, considera el problema desde una perspectiva inversa y entiende que el elemento racial sirvió, entre otras cosas, para sancionar un modelo de género basado en la sumisión femenina:

“Uno no debe asumir, como suele hacerse, que el sexismo nazi concernió únicamente a las mujeres «superiores», mientras que el racismo nazi afectó sólo a las mujeres «inferiores». Tanto el racismo como el sexismo nazi afectaron a todas las mujeres, inferiores y superiores (...). El racismo puede utilizarse, y de hecho se ha utilizado, para imponer un tipo de sexismo dirigido a incrementar la participación de mujeres superiores en el trabajo doméstico no remunerado”¹⁹.

También se han realizado ya algunos trabajos significativos que han abordado la cuestión de las memorias de los campos desde una perspectiva de género. Destaca, por ejemplo, la obra temprana de Marlene E. Heinemann *Gender and Destiny: Women Writers and the Holocaust* que se concentra principalmente en la literatura femenina de los campos y en algunos de los problemas específicos que presenta. Mediante una aproximación a las fórmulas narrativas utilizadas por las supervivientes para describir las relaciones con sus compañeras, Heinemann presenta un punto de vista interesante porque se cuestiona la posibilidad de que las mujeres establecieran realmente relaciones significativamente más solidarias que los hombres, tal y como sugería Germaine Tillion,

determinados grupos humanos. Véase R. Hilberg: *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, Akal, 2005, pp. 1.045-1.046.

¹⁸ Según indica Hilberg, la categoría étnica que seguía inmediatamente a la raza aria, era la denominada “germánica” (noruegos, daneses, holandeses y flamencos). Esta segunda clase era la única cuyos hombres poseían el privilegio de relacionarse con mujeres alemanas. En cambio “los trabajadores checos residentes en Alemania tenían que solicitar permiso para casarse con alemanas. Los trabajadores polacos, rusos, bielorrusos, ucranianos y bálticos tenían prohibido mantener relaciones sexuales con alemanas (...). Posteriormente, tales relaciones también les fueron prohibidas explícitamente a armenios, georgianos, norcaucásicos, calmuco, cosacos, turquestanos, y tártaros poseedores de «pasaportes apátridas»” (en R. Hilberg: *La destrucción...*, p.1.103).

¹⁹ En G. Bock: «Racism and sexism in Nazi Germany: Motherhood, Compulsory Sterilization and the State», en: C. Rittner y J.K. Roth (eds.): *Women and the Holocaust. Different Voices*, Minnesota, Paragon House, 1993, p. 177. Según Bock, la conexión entre racismo y sexismo era tan profunda que, en algunos casos, las medidas que integraban la política racial se dirigieron exclusivamente hacia las mujeres (en G. Bock: «Racism and sexism...», pp. 162-163). Esta realidad quedaba reflejada, además, en la propia estructura social de los campos de concentración que pronto comenzaron a llenarse de detenidas alemanas condenadas por mantener relaciones con hombres “no-arios” y que eran obligadas a abortar, así como de mujeres arias que, paradójicamente, eran condenadas por un delito contra la raza al haber violado la prohibición de abortar (en J.G. Morrison: *Ravensbrück, Everyday Life in a Women's Concentration Camp, 1939-1945*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2000, p. 40). Es destacable, además, que desde 1936 existió una Agencia Central del Reich que se ocupaba de luchar contra dos peligros fundamentales para el régimen nazi: el aborto y la homosexualidad (G. Bock: «Racism and sexism...», pp. 166-167).

superviviente de Ravensbrück²⁰ o como, más adelante, han defendido otros análisis que se han ocupado de la experiencia concentracionaria. Pero Heinemann, basándose en el estudio de otros textos memorísticos y autobiográficos ajenos a la experiencia de los campos, considera que ésta podría ser una postura narrativa más frecuente en las mujeres que en los hombres. Para mí, el interés de esta interpretación no radica en la posibilidad de que puedan percibirse diferencias significativas en las supuestas normas de comportamiento que ponen de manifiesto hombres y mujeres, sino en la propuesta implícita de que en cada una de las dimensiones que confluyen en los procesos de construcción y transformación de la memoria (la experiencia, el recuerdo, la narrativa) se proyectan identidades de género. En otras palabras, todo el proceso memorístico está marcado por el género: no es posible individuar una experiencia radicalmente femenina, ni una narración radicalmente masculina, sino un *rehacerse* permanentemente *intersubjetivo* de los significados de las memorias que intervienen en la construcción de los géneros y de los géneros que intervienen en la construcción de las memorias.

Otro estudio más reciente que se ha hecho cargo de este problema es el de la británica Anna Reading, denominado *The Social Inheritance of the Holocaust. Gender, Culture and Memory*. Esta autora, al desarrollar una reflexión compleja sobre los distintos soportes narrativos en los que han ido proyectándose las representaciones “canónicas” de la memoria de los campos, propone la introducción de una perspectiva de género como método de cuestionamiento del fenómeno de masas del Holocausto, de la memoria concentracionaria estereotipada y normativa. “En las explicaciones históricas del pasado, en las autobiografías, en los documentales y en las películas, en los memoriales y en los museos, en las narraciones producidas tanto individual como socialmente, las identidades de género necesitan ser integradas como un factor principal para entender cómo las memorias heredadas individual y socialmente han sido construidas, mediadas y (des)articuladas”²¹. Para Reading, las identidades de género no sólo condicionaron la experiencia concentracionaria, sino que aún hoy condicionan la transmisión memorística del pasado y, de esta forma, contribuyen a la perpetuación de los estereotipos de género.

²⁰ “En los campos de mujeres, sólo los temperamentos más egoístas se endurecían, mientras que para la mayoría el enorme sufrimiento personal no hacía más que incrementar la inquietud por las necesidades de las otras” (En G. Tillion: *Ravensbrück*, Garden City (Nueva York), Doubleday, 1975, p. 230, cit. en M.E. Heinemann: *Gender and Destiny: Women Writers and the Holocaust*, Westport, Greenwood Press, 1986. p. 6 y p. 84).

²¹ A. Reading: *The Social Inheritance of the Holocaust. Gender, Culture and Memory*, Hampshire, Palgrave MacMillan, 2002, pp. 175-176.

“Reflexionar sobre el género y la memoria no significa simplemente enumerar las representaciones realizadas por hombres y mujeres, o argumentar ásperamente que las mujeres sufrieron una opresión mayor que los hombres durante el Holocausto o, por ejemplo, enfatizar las diferentes experiencias. Ni siquiera se trata de sugerir una única conclusión o de señalar rasgos característicos que se repiten una y otra vez. Más bien, se trata de una aproximación, de una perspectiva, para profundizar en lo que sabemos. Integrar el género en la reflexión sobre el Holocausto consiste en tratar de comprender de forma profunda el significado de las horribles experiencias por las que pasó aquella gente, entender porqué y cómo ocurrió el genocidio de los judíos europeos y de otros grupos étnicos. Se trata de arrojar luz sobre nuestra comprensión de cómo y porqué las diferencias que introduce el género en la experiencia de las atrocidades aparecen unas veces desarticuladas y otras articuladas dentro de cada localidad, de manera compleja, para reconstruir y mantener tras el horror las relaciones sociales y el consenso. A partir de todo ello, creo que sería posible comenzar a comprender mejor las formas en las que una sociedad permite que ocurra un genocidio o cómo los individuos y las sociedades se conforman a partir de la herencia del pasado”²².

Quedan todavía muchas preguntas en el aire. ¿Puede el feminismo reubicar algunas de las dimensiones que ha desplegado la memoria de masas del Holocausto? ¿Cómo ha contribuido, si es que lo ha hecho, este fenómeno mediático a perpetuar una serie de identidades de género normativas? ¿Cómo se han ido *haciendo* y *rehaciendo* las identidades de género a medida que se *hacían* y *rehacían* las identidades de los supervivientes? ¿En qué medida las memorias del infierno pueden ayudarnos a comprender los mecanismos de dominación/sumisión que actúan sobre la construcción de los géneros? Si Auschwitz fue un proyecto explícito de creación de silencios y de olvidos ¿cómo afectaría a aquellas identidades que ya venían sufriendo procesos similares fuera de las alambradas?

Cuando pienso en todas estas cuestiones hay muchos nombres que acuden siempre a mi cabeza: Charlotte Delbo, Etty Hillesum, Edith Brück, Violeta Friedman, Nelly Sachs, Eugenia Ginzburg, Gisella Perl, etc. Pero de entre todos ellos quisiera destacar ahora dos que no pueden entenderse el uno sin el otro: Margarete Buber-Neumann y Milena Jesenská. Estas dos mujeres se conocieron en el campo y se hicieron amigas: Margarete sobrevivió; Milena no lo consiguió. Pero cuando Margarete regresa al mundo de los vivos escribe su experiencia y en la narración se despliegan sus identidades. Comunista, anticomunista, madre, hija, deportada, superviviente, alemana, rusa... Margarete era una alemana que se sentía extranjera, una comunista sin camaradas, una víctima con letrero de culpable. Era el símbolo de la “zona gris” de la indeterminación moral a la que se refirió en su día Primo Levi²³. Y además era amiga de Milena. Es seguramente por ella por quien se decide a escribir. En cierta medida, es ella,

²² En A. Reading: *The Social Inheritance of the Holocaust...*, p. 182.

²³ Véase P. Levi: «La zona gris», en: P. Levi: *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 2001, pp. 33-64.

Milena, la que la convierte en escritora; es Milena la matriz de esa narración, de esa reescritura constante en la que ambas amigas, la víctima y la superviviente, se *rehacen* constantemente. Porque en la narración, en el recuerdo de la experiencia, se hace Margarete como escritora, como superviviente, como testigo, pero también se hace Milena: Milena es el silencio del que Margarete testimonia. Pero Milena, la amiga de Kafka, fue también una ausencia detrás de las alambradas, en las cartas que el escritor de Praga le escribiera, cartas que no hablaban solas, pero que no dejaron respuesta. Milena es, en cierta medida, aquella posibilidad frustrada cuya *agencialidad* ausente se transforma y se reescribe en las narraciones de los demás, en las memorias de los demás. Milena es la *memoria del silencio*.